**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA ESCOLAR E
DESENVOLVIMENTO HUMANO**

Flora Cardoso de Oliveira Guimarães

**Mitologia brasileira e psicologia analítica: experiência de campo, alteridade e
modos de vida**

São Paulo

2018

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA ESCOLAR E
DESENVOLVIMENTO HUMANO**

Flora Cardoso de Oliveira Guimarães

**Mitologia brasileira e psicologia analítica: experiência de campo, alteridade e
modos de vida**

Versão Original

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Profª. Laura Villares de Freitas, como parte do requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano.

São Paulo
2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Guimarães, Flora Cardoso de Oliveira

Mitologia brasileira e psicologia analítica: experiência de campo, alteridade e modos de vida. / Flora Cardoso de Oliveira Guimarães; orientadora Laura Villares de Freitas . -- São Paulo, 2018.

148 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

1. mitologia brasileira. 2. psicologia analítica. 3. símbolos . 4. alteridade. 5. modos de vida. I. Villares de Freitas , Laura, orient. II. Título.

Nome: GUIMARÃES, Flora Cardoso de Oliveira.

Título: Mitologia brasileira e psicologia analítica: experiência de campo, alteridade e modos de vida.

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

AGRADECIMENTOS

Gostaria de primeiramente agradecer ao Martim, meu companheiro e parceiro, dessa jornada e de tantas outras que a vida nos trouxe. Assim como agradecer a nossa filha Lila que brotou dentro de mim no início desse processo e agora caminha ao nosso lado mostrando que “o amor é sede, depois de se ter bem bebido”, como diria Guimarães Rosa. Expresso imensa gratidão à minha orientadora Laura Villares de Freitas, pelo interesse e abertura com que recebia minhas reflexões e anseios, assim como por toda compreensão que teve ao saber que eu estava grávida e que um novo ser me acompanharia nesse percurso. Todo esse apoio, paciência e disponibilidade foram essenciais para a sustentabilidade deste trabalho.

Sou amplamente grata à minha mãe Malu, que inúmeras vezes foi meu colo (o meu e de minha filha), para que eu pudesse escrever. Esse espaço e acolhimento foram essenciais para tranquilizar meu coração e para que eu pudesse escrever. Agradeço assim meus sogros e toda a rede de apoio que se formou para cuidar da Lila, proporcionando para mim largos períodos de escrita. MUITÍSSIMO agradecida àqueles que me acompanharam nas travessias rumo ao desconhecido no Norte do Brasil, Francisca Thomé e Ricardo Azevedo, o “Cardines”, casal incrível e aventureiro. Assim também agradeço a minha prima Juliana, que é ecoativista e me trouxe novas formas de pensar o Todo e à Cíbele, minha amiga de jornada junguiana desde a graduação, que fez uma das travessias ao norte do Brasil comigo e que sempre, da maneira que foi possível, disponibilizou-se a compreender, ajudando-me a encontrar caminhos reflexivos.

Agradeço também às minhas colegas do grupo de orientandas: Luisa, Tania, Iana, Patrícia, Adriana, Tatiana e Pauline, por podermos estar juntas em alguns momentos importantes, refletindo e compartilhando vozes e saberes que enriqueceram este trabalho.

Por fim, um agradecimento amplo, pois este trabalho também é fruto de uma caminhada que já faço há anos, quando comecei a conhecer e me transformar, inserida em contextos culturais do Brasil. Em meio a esses ambientes, conheci pessoas com quem muito pude aprender sobre uma sabedoria e uma postura diante à vida nada acadêmica, mas nem por isso menos profunda ou relevante. Entre elas os participantes desta pesquisa e também a tantos outros mestres que lutam e resistem para que a cultura popular continue viva e possa se manifestar à seu modo dentro de um ambiente democrático. #mestremoapresente

GUIMARÃES, Flora Cardoso de Oliveira. Mitologia brasileira e psicologia analítica: experiência de campo, alteridade e modos de vida. 2018. Dissertação. (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

RESUMO

Ao buscar histórias ligadas à mitologia brasileira em algumas comunidades no Norte do Brasil, a presente pesquisa realizou uma escuta que permite relacioná-las a aspectos de modos de vida, criando um paralelo entre o contexto da experiência de campo e o contexto de vida contemporânea na cidade de São Paulo, no qual a pesquisadora se insere. Como suporte teórico, utiliza a abordagem da psicologia analítica, que contribui tanto para a compreensão e análise simbólica dos mitos e de sua relevância em cada contexto, como para a elaboração da experiência de campo. Outro ponto importante da pesquisa foi retomar aspectos da história do Brasil que originaram o povo brasileiro. O encontro inicial entre portugueses e índios foi determinante para que histórias que fazem parte deste trabalho, como a da Curupira, da Yara e da Cobra Grande se constituíssem. Autores da psicologia analítica, em que se destaca Roberto Gambini, permitiram tal retomada, ao desenvolverem trabalhos que se inserem de modo mais amplo dentro do tema pesquisado. Por fim, é apresentada uma contribuição que se insere no âmbito da psicologia analítica ao considerar dimensões da cultura brasileira que podem ser aproveitados para refletir sobre aspectos simbólicos do coletivo e da cultura, e estabelecendo algumas relações com outras áreas do conhecimento.

Palavras-chave: mitologia brasileira, modos de vida, psicologia analítica, símbolo, alteridade.

GUIMARÃES, Flora Cardoso de Oliveira. Brazilian Mythology and analytical psychology: field experience, otherness and ways of life. 2018. Dissertation. (Masters in Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

ABSTRACT

In searching of stories related to Brazilian mythology in some communities in north of Brazil, the present research accomplishes to gather narratives that allows them to be related with ways of life and creates a parallel between the context of the field experience and São Paulo's contemporary life context, which is the researcher is immersed.

The Analytical psychology is taken as the theoretical background which contributes both to comprehension and symbolic analysis of the myths and your relevance in each context, as well as to the elaboration of the field experience. Another relevant aspect of the research is to capture views/features of the Brazilian history in which the Brazilian people was originated. The initial encounter between Portuguese and Indians was decisive for the existence of stories that form part of this work, such as curupira, yara and the big snake. Analytical psychology's authors, in which Roberto Gambini stands out, allowed this point, by developing a line of work which partake in this research's theme in a wider sense. Finally, this research hopes to have contributed, within the field of analytical psychology, in considering dimensions of Brazilian culture that can be taken into consideration to reflect on symbolic aspects of the collective and the culture, and establishing some relations with other areas of knowledge.

Key-words: Brazilian mythology, ways of life, analytical psychology, symbol, otherness.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
1. PSICOLOGIA ANALÍTICA, MITOS E MODOS DE VIDA	17
1.2. Mitos: contextos e funções	29
1.3. Mitologia brasileira: um caminho possível de contribuição para a psicologia analítica.....	35
2. OBJETIVOS E MÉTODO.....	39
2.1. Objetivos	39
2.2. Considerações sobre o método	39
2.3. A ida a campo	40
2.4. Caderno de campo.....	46
3. UMA PITADA DE PROSA.....	48
3.1. Neco.....	49
3.2. Tuxáua	51
3.3. Leila.....	55
3.4. Ito	58
4. O RIO EM MIM, RESSONÂNCIAS DA TRAVESSIA.....	61
4.1. A experiência como ponte para a individuação, considerações da pesquisadora.....	63
4.2. Mito e imaginação: como dar nome aos bois?	73
4.3. Leituras simbólicas dos mitos.....	83
4.3.1. Alteridade e senso de justiça presentes no modo de vida	85
4.3.2. Um dia da caça, outro do caçador: a simbologia da troca para a sobrevivência.....	88
4.3.3. O arquétipo do mestre-aprendiz, a sabedoria da escuta, da prosa e do encontro	96
4.3.4. A Grande Mãe e outras manifestações arquetípicas do feminino	100
5. CONCLUSÕES	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
REFERÊNCIAS.....	142

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa de mestrado tem como objetivo inicial buscar identificar mitos que se mantêm atualmente vivos na região Norte do Brasil, de observar de que maneira são relatados e como se articulam a conteúdos simbólicos nos dois contextos: o dos participantes da pesquisa e do meu enquanto pesquisadora.

A região Norte foi escolhida em parte por um interesse pessoal de conhecer e reconhecer um pouco aspectos culturais e regionais de uma parte tão grande e de um Brasil e que eu tão pouco conhecia. Esse universo desconhecido serviu de convite para eu aprofundar-me em um novo estudo a respeito de alguns traços da rica e ampla cultura brasileira. Eu já tinha conhecimento que poderia escutar histórias relacionadas aos mitos que queria estudar, pois de acordo com Cascudo (2002, p.?), no Norte do país alguns mitos se originaram. Por ser uma região com a presença de muitos rios e afluentes e também da floresta amazônica, a proximidade com a natureza facilitaria o encontro com pessoas que soubessem dessas histórias que pretendia buscar.

Realizei algumas viagens para o Estado do Amazonas e do Pará e em algumas delas tive a oportunidade de estar com pessoas que me contaram histórias. Essas pessoas, que de alguma forma participaram da pesquisa, vivem em duas comunidades distintas: uma próxima ao Rio Tapajós, no estado do Pará e a outra próxima ao Rio Negro, no estado do Amazonas.

A partir dessas conversas, desenvolvi algumas narrativas que fazem parte dos resultados e da análise desta pesquisa. Os principais contextos que alinhavam a dissertação são o dos participantes da pesquisa (comunidades nas proximidades de Manaus e Pará, estados da região Norte); o meu, enquanto pesquisadora do Instituto de Psicologia da USP (São Paulo, capital, região sudeste) e o contexto histórico do início da formação do povo brasileiro, que inclui o encontro dos portugueses com os índios do Brasil, e posteriormente com a matriz africana.

A Curupira e a Cobra Grande são duas figuras mitológicas que apareceram nos relatos. Vieram junto com as narrativas o modo de viver e de atribuir sentido a determinados fenômenos, trazendo temas como a Mãe Natureza, a proteção e a manutenção da vida, dos rios e da floresta.

É relevante salientar que abordar a mitologia nacional é um possível caminho para conhecer mais profundamente traços da ancestralidade do Brasil, e para que eles não se percam e não se

desenraizem neste momento histórico em que tudo é bastante descartável, em que as barreiras culturais estão cada vez mais transponíveis e é possível identificar uma tendência a polarizar atitudes e pensamentos, podendo desenvolver a intolerância fixação de padrões e pontos de vista.

A presente pesquisa é relevante para a psicologia analítica, pois pode vir a ampliar as possibilidades de compreensão da cultura brasileira, articulando-a com temas arquetípicos universais presentes no inconsciente coletivo.

Este estudo tem embasamento teórico e metodológico na psicologia analítica, proposta num primeiro momento por Carl Gustav Jung (1875- 1961), que considera o inconsciente coletivo uma instância fundamental do ser humano. Dentro desse contexto, incluem-se aspectos arquetípicos, culturais e individuais para realizar a leitura, apreensão e amplificação do símbolo, uma vez que é fundamental compreender o fenômeno simbólico estudado para trazer à consciência significados do mito e sua relevância como fato social e cultural. Como palavras-chave, destacam-se: mitologia brasileira, modos de vida, psicologia analítica, símbolo e alteridade.

Buscar o aprofundamento na questão da complexidade cultural do Brasil é desafiador e por isso é necessário um recorte. No entanto, o assunto faz-se pertinente, seja no âmbito da política, da sociologia ou no da psicologia junguiana, uma vez que buscamos amplificar ou trazer para consciência aspectos da identidade do ponto de vista da cultura. O Brasil, como lembra Boechat, além de ser um país multirracial, onde houve uma intensa e complexa miscigenação, e de ter dimensões continentais, é o único país da América Latina que tem como língua o português. Esses fatores, dentro da cultura latino-americana tornam nosso país único e original:

A extensão territorial, a interação racial, os sub-brasis em cada região, tudo isso torna a questão da identidade um desafio, mas um desafio inadiável, pois a questão identitária faz parte do nosso cotidiano como analistas. O ser brasileiro faz, claro, parte essencial de nossa individuação. (BOECHAT, 2014a, p. 26)

Encontram-se nos mitos os sentidos de nossas indagações mais básicas. Os mitos e a religião foram as primeiras explicações que o homem encontrou e criou para seus questionamentos, e por isso pode-se afirmar que eles embasaram e deram suporte à construção de sentido e da história para as sociedades primitivas.

Desenvolveu-se uma revisão bibliográfica sobre o tema, contemplando a mitologia em seu aspecto mais geral e posteriormente especificando a mitologia brasileira. Essa busca implicou criar uma teia de áreas do conhecimento que se intercomunicaram a partir da indexação das palavras: histórias e/ou modos de vida junto com a palavra mito ou mitologia amazônica/brasileira. O conhecimento que encontrei sobre esses temas relaciona-se com outras áreas do conhecimento,

além da psicologia analítica, sendo os principais psicologia, psicanálise, literatura, história, antropologia, sociologia, teologia.

De uma maneira ampla, encontrei um rico material ao começar essa busca envolvendo produções sobre a mitologia brasileira e/ou amazônica. Assim, foi necessário fazer um recorte entre as publicações dentro da abordagem teórica da psicologia analítica, para não fugir dos meus objetivos iniciais. O critério estabelecido se desenhou a partir da repetição ou ênfase de temas que apareceram nas histórias que escutei.

Ao delimitar essa revisão dentro da perspectiva da mitologia brasileira ou amazônica e da psicologia analítica, encontrei pesquisas de mestrado, doutorado, artigos e livros relevantes, que contribuíram por meio de símbolos e amplificações para a abrangência de novos significados e expansão da consciência sobre aspectos e valores da nossa cultura.

Parte do material que encontrei já havia subsidiado a pesquisa realizada anteriormente, ao concluir minha graduação em Psicologia, na Pontifícia Universidade Católica, em 2009. O trabalho de conclusão de curso recebeu o título “A Yara, no mito e na literatura, leituras à luz da Psicologia analítica”, em que pesquisei o mito a partir da narrativa literária de três autores brasileiros: Guimarães Rosa, Mário de Andrade e Monteiro Lobato. A pesquisa pôde ressignificar simbolicamente alguns aspectos desse mito brasileiro, contribuindo para ampliar as possibilidades da consciência de refletir sobre alguns traços culturais e sociais do Brasil. Dessa pesquisa que fez a interlocução entre mito, literatura e psicologia analítica, surgiu o interesse em desenvolver a interlocução com “o outro”; que inclui neste caso o outro enquanto lugar, meio ambiente e pessoa, o outro desconhecido e diferente de mim. A interlocução entre “eu” e “outro”, as histórias orais e a psicologia analítica subsidiaram a elaboração deste projeto de mestrado.

Apesar da dissertação do mestrado dialogar com a pesquisa que desenvolvi anteriormente, o objeto de estudo e parte da metodologia são bastante diferentes. Agora, a pesquisa não é apenas teórica; fui a campo, com o intuito de ampliar o tema, a fim de considerar o que de novo pudesse emergir do encontro e da relação com o outro. O olhar para algumas referências destacou outros aspectos e novas possibilidades de aprofundamento. Isso é bastante enriquecedor tanto para a contribuição que essa pesquisa pode ter dentro do contexto da psicologia analítica e da cultura brasileira, podendo dialogar com outras áreas de conhecimento, como para mim, enquanto mulher, pesquisadora e psicoterapeuta – afinal os símbolos tem um conteúdo inesgotável de significados.

Começarei destacando Roberto Gambini, autor que trouxe contribuições fundamentais para a produção de conhecimento que envolve a ancestralidade brasileira e o contexto da psicologia analítica. Sua formação em sociologia acrescenta um olhar profundo sobre alguns aspectos do que também denomina “a formação da alma brasileira.” Ele tem dois livros publicados que recebem

títulos parecidos. O primeiro, cuja edição data de 1988, é denominado *O espelho índio. Os Jesuítas e a destruição da alma indígena*. O segundo, do ano 2000, teve uma alteração no nome: *Espelho índio. A Formação da alma brasileira*. Ao comparar as duas publicações percebi algumas diferenças. Na primeira, a de 1988, Gambini debruça-se sobre o conceito de projeção de maneira profunda e detalhada. Na publicação revista de 2000, essa parte é bem mais sintética, e inclui um capítulo denominado “A identidade brasileira e seu drama oculto”, que não existia na primeira publicação. O final dessa publicação mais recente recebe um novo capítulo conclusivo, denominado “A formação da alma brasileira”. Esses capítulos adjacentes trazem novas sínteses elaboradas por Gambini dentro desse intervalo de mais de dez anos entre um e outro. Acabei usando em minhas referências a publicação de 1988, que eu já possuía e por isso podia grifar e transportar comigo, facilitando minhas reflexões. Percebi que parte do novo conteúdo que Gambini desenvolve na publicação de 2000, cujo subtítulo é “A formação da alma brasileira”, encontrei também em outra publicação, que descrevo abaixo.

Outra referencia de Roberto Gambini é o livro *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira* (1999), em parceria com a jornalista Lucy Dias. Nas vésperas do Brasil completar quinhentos anos, esse diálogo aconteceu. O livro traz reflexões bastante pertinentes sobre o que não está na história oficial - afinal o país não tem apenas quinhentos anos! É justamente dentro dessa crítica e buscando fazer um mergulho nas profundezas do inconsciente brasileiro que a conversa acontece. Nele, Dias e Gambini trazem considerações fundamentais para que melhor se compreenda a formação do Brasil e de seu povo, utilizando-se do olhar e da linguagem da psicologia analítica:

O descobrimento também é uma fantasia. A questão é a oficialização de determinada fantasia que interessa a certo sistema de dominação. [...] Não estou preocupado com a “verdade histórica”, estou preocupado o ressurgimento de uma alma perdida (GAMBINI, 1999, p. 18).

Lucy Penna (1996) publicou um artigo na Revista Hermes do Instituto Sedes Sapientiae denominado “Divindades femininas do Brasil”, em que destaca que Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil, foi encontrada na água e originalmente sua representação é na cor preta. Assim, relaciona-a com outra santa de histórico parecido: Nazaré, destacando aspectos que fazem parte da sombra e daquilo que é negado e desconhecido. Traz referências de sincretismos religiosos de outras divindades aquáticas, amplificando seus simbolismos e suas polaridades. A água, nesse contexto, aparece como principal símbolo: é possível no Brasil encontrar simultaneamente situações de abundância e escassez de água e ambas podem ser igualmente destrutivas ou fertilizadoras.

Em 2000, a revista *Junguiana*, da Sociedade Brasileira de Psicologia analítica, dedicou seu número 18 ao tema “Mitos e lendas da América Latina”. Nela, alguns artigos temáticos destacam-se por sua relevância e proximidade com especificidades da minha pesquisa. Elenquei três que pareceram mais pertinentes dentro do contexto em que essa dissertação está inserida.

O primeiro artigo da revista é “A cabeça voraz. Vivência simbólica de um mito amazônico”, de Villares de Freitas, Azevedo e Vilhena (2000). Nele, as autoras abordam o mito dentro de um grupo vivencial, o que permite uma leitura aberta dele, que leva em conta aspectos da mitologia amazônica e do cotidiano dos participantes do grupo vivencial. Por meio dessa dinâmica, os comentários e amplificações feitas pelos grupos sugerem possíveis caminhos para se desenvolver leituras sobre um mesmo tema e realizar uma elaboração simbólica do mito.

Outro artigo relevante é de Lucy Penna (2000), “A senhora das águas na Amazonia”, em que ela propõe uma reflexão junguiana da cerâmica marajoara e de seus significados simbólicos e arquetípicos, que associa ao campo do feminino. A pesquisadora aborda sobretudo uma estatueta em forma feminina e os diversos seres a ela relacionados. Parte das amplificações que a autora faz também envolvem o simbolismo da água.

Na mesma revista, Fleury de Oliveira (2000), no artigo “Sereias, Iaras e Iemanjás”, relaciona aspectos mitológicos das sereias com a manifestação arquetípica da *anima* e traz mais referências desse mesmo arquétipo presentes em outras entidades conhecidas na América Latina, a fim de possibilitar uma reflexão mais ampla sobre aspectos da nossa cultura ainda obscuros para a consciência coletiva.

Esses três artigos contribuíram de forma mais ou menos direta para a pesquisa, pois abordam temas relevantes, como mitologia brasileira, mitologia amazônica, aspectos da *anima* e do feminino.

Sá (2011), em sua dissertação de mestrado, que recebeu o título *O simbolismo da morte na mitologia indígena brasileira: uma abordagem junguiana*, buscou explorar o simbolismo da morte na perspectiva da psicologia analítica de C. G. Jung presente em algumas histórias mitológicas indígenas. Para desenvolver sua dissertação, fez um capítulo dedicado ao panorama da cultura indígena no Brasil, a partir de dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que inclui também uma revisão bibliográfica de um vasto material publicado sobre os povos indígenas e peculiaridades voltadas para etnias, costumes e tradições específicas de cada povo. A fonte de pesquisa do material

de análise utilizada por Sá (2011) foi uma seleção de onze artigos científicos encontrados em bases de dados como SCIELO, BIREME, LILACS, além das internacionais como PUBMED e MEDLINE, cujo tema principal era a cultura brasileira indígena, publicados em sua maioria na área da antropologia.

Os espelhos dos rios: dimensões simbólicas da relação de gênero na lenda amazônica O Boto, foi outra dissertação de mestrado que se relaciona com o tema da presente pesquisa. Nela, Magalhães (2013) aprofunda-se em alguns referenciais importantes que fundamentam teoricamente aspectos do mito, do folclore e os diferencia, como caminho para justificar seu objeto de pesquisa: a lenda do Boto. Aborda a lenda do ponto de vista simbólico, seu significado para a masculinidade, para a feminilidade e a relação de gênero em alguns grupos de comunidades ribeirinhas da Amazônia. A seleção dos documentos ocorreu a partir da pesquisa de narrativas encontradas na literatura, na música, no cinema e em depoimentos de pessoas de comunidades ribeirinhas compilados por estudos da história, antropologia, música e psicologia analítica. Justifica sua pesquisa a fim de contribuir com um referencial simbólico da cultura brasileira, material que pode subsidiar o olhar para a sociedade e para o indivíduo.

A partir de uma consulta bibliográfica acerca do tema, encontrei o livro chamado *A mutilação da alma brasileira*, de Dulce Briza, que aborda aspectos culturais do Brasil na perspectiva mitológica, sobretudo do Saci Pererê, do Curupira e da Mula Sem Cabeça. Em suas inquietações clínicas e culturais, a autora busca conhecer melhor elementos e dinâmicas da psique coletiva do Brasil, buscando detectar a mutilação de sua alma. O livro contribui para desenvolvermos um ponto de vista crítico em relação a algumas entidades mitológicas do Brasil e assim refletir se a mutilação seria ou não um aspecto coerente ao olharmos a formação e o desenvolvimento da cultura brasileira.

Realizou-se um levantamento bibliográfico em um contexto mais amplo da psicologia. A partir dele algumas publicações foram encontradas na abordagem psicanalítica e envolviam o tema da mitologia amazônica, indígena ou brasileira. Também foi possível encontrar trabalhos acadêmicos que tinham como foco de pesquisa a mitologia nacional, porém essas publicações encontram-se em outras áreas do conhecimento, como a linguística, a literatura, a teologia e a ecologia. Optei por me ater apenas à bibliografia encontrada referente à psicologia analítica.

Todos os estudos que destaquei anteriormente se apresentaram relevantes e em algum aspecto se interseccionam com o tema desta pesquisa e enriquecem a posterior análise. Percebo, porém, que a contribuição de Gambini (1988) e de Dias e Gambini (1999) são as que mais se aproximaram da questão que coloca o Brasil e o início da formação de seu povo como precursor de um aglomerado de símbolos que precisam ser olhados e iluminados com o intuito de tirar da sombra aspectos

preciosos da nossa história e que precisam ser reconhecidos, para que algumas transformações em nível coletivo comecem a acontecer.

O capítulo 2, denominado “Mito, psicologia analítica e modos de vida”, foi subsidiado pelos autores Carl Gustav Jung, Joseph Campbell, Mircea Eliade, Marie Louise Von Franz, Eloisa Penna, Walter Boechat, Roberto Gambini, Carlos Amadeu B. Byington, Gaston Bachelard, Bruno Latour e Câmara Cascudo. Na primeira parte, trago alguns aspectos conceituais importantes da psicologia analítica junto com algumas considerações que são importantes de serem revisitadas para melhor compreensão dos resultados e da análise. Na segunda, desenvolvi uma reflexão a respeito de contextos e funções do mito ao longo da história e na atualidade, destacando elementos que devem ser considerados para melhor compreensão da presente pesquisa. Na terceira parte, articulo algumas características específicas da mitologia e da cultura brasileira com a psicologia analítica, justificando a relevância de se entrelaçar esses temas.

Em seguida, elucido os objetivos da pesquisa, que segue com o desenvolvimento do método. Os principais autores que fundamentam o método são Carl Gustav Jung, Eloisa Penna e Roberto Cardoso de Oliveira.

A partir do capítulo 4 introduzo os resultados da pesquisa. Esse capítulo denominei “Pitada de prosa”. Nele, estão contidas as narrativas que escrevi a partir da escuta atenta das histórias que os participantes da pesquisa me contaram: Neco, Tuxáua, Leila e Ito.

O agrupamento seguinte, “O rio em mim, ressonâncias da travessia”, é onde concentrei a análise da pesquisa. No primeiro tópico, “A experiência como ponte para a individuação, considerações da pesquisadora”, relato e faço reflexões sobre a experiência de estar em outro lugar, convivendo com outras pessoas. Experiência que me envolveu inteiramente, uma vez que me desloquei, estava com o meu corpo inteiro também sentindo e percebendo o campo. Além de Carl Gustav Jung, os autores Jorge Larrosa Bondía e Laura Villares de Freitas trazem relevante contribuição sobre a importância que o tema da experiência tem para a psicologia analítica. Na seção 5.2, “Mito e imaginação: como dar nome aos bois?”, senti a necessidade de dedicar uma reflexão mais aprofundada sobre a maneira como nomeamos os fenômenos que nos circundam, o valor que isso tem em cada contexto e a dificuldade que tive em articular duas formas distintas de produzir conhecimento, afinal o que chamamos de mito, naquele contexto sociocultural é um acontecimento que compõe a realidade de quem vive ali.

A partir do item 5.3, “Leituras simbólicas dos mitos”, fiz alguns recortes que apontaram algumas linhas de interpretação e análise: Alteridade e senso de justiça presentes no modo de vida; Um dia da caça, outro do caçador: a simbologia da troca para a sobrevivência; O arquétipo do mestre-aprendiz, a sabedoria da escuta, da prosa e do encontro. Como grande afluente da análise,

desenvolvi outra seção, “A Grande Mãe e outras manifestações arquetípicas do feminino”, que contempla temas bastante relevantes e que se comunicam. Nessa parte, surgiram mais três tópicos; Água – tempo; a presença oculta do feminino, e rituais e conexão com o sagrado.

Uma importante contribuição desenvolvida nessa pesquisa refere-se a aspectos relacionados aos padrões de atitude da consciência. São eles: matriarcal, patriarcal, alteridade e totalidade. Os apontamentos feitos por mim, pesquisadora, sobre esse tema, buscam uma reflexão de aspectos culturais e de modos de vida distintos, e que se diferem também por conta do padrão da consciência que rege aspectos da cultura nesses dois contextos, o do trabalho de campo, no Norte do Brasil, e o qual eu estou inserida na cidade de São Paulo. Uma das referências que embasam essa parte são passagens de Eric Neumann (2011), de seu livro *O medo do feminino*. Em algumas passagens, o autor fala sobretudo do desenvolvimento da consciência do ego em nível individual, e usa diversos símbolos para contextualizar e enaltecer essas fases de desenvolvimento do ego que são marcadas por características mais acentuadas de um ou de outro padrão. Embora ele se refira a aspectos individuais, a fonte simbólica e arquetípica é a mesma e, por isso, esses diferentes pontos de vista enriquecem a reflexão sobre o tema.

Optei, nas conclusões finais, em destacar uma serie de aspectos que podem em futuros estudo serem desenvolvidos e aprofundados. Também fui percebendo que, conforme fui chegando ao final da escrita, novos símbolos surgiam com forte carga energética, podendo fazer parte e se atualizando nas reflexões que tentei desenvolver aqui. Um deles é o próprio significado de “mito”, que, de algumas semanas para cá, vem ganhando força, fazendo parte da propaganda eleitoral do candidato à presidência da República, Jair Bolsonaro. Enfim, a cadeia de associações simbólicas que posso fazer a partir da relação entre o significado de mito com um candidato que defende abertamente práticas fascistas é bastante diferente da que fiz em minhas reflexões. Esse ponto acaba por ilustrar bem a infinidade do significados que os símbolos podem ter, uma vez que fazem uma ponte entre a consciência e o inconsciente.

Por esse mesmo motivo, precisei fazer alguns recortes, ao escolher os aspectos que desenvolveria e aprofundaria na análise. Esses recortes foram feitos ora mais, ora menos conscientemente, uma vez que os símbolos possuem uma carga energética e afetiva que nos toca e nos transforma. Esse é um aspecto importante de ser apresentado, pois ele precisa ser levado em consideração nas pesquisas de psicologia analítica: não só a consciência do pesquisador, mas também seu inconsciente. Fui guiada também por uma atitude da consciência que vislumbra desenvolver um conhecimento e contribuir com aspectos significativos em nível individual e coletivo.

1. PSICOLOGIA ANALÍTICA, MITOS E MODOS DE VIDA

1.1. O referencial teórico da psicologia analítica: alguns conceitos embasadores

Esta seção tem o intuito de elucidar e desenvolver alguns termos e constructos da psicologia analítica que serão articulados ao longo da dissertação, sobretudo nos capítulos em que se compartilham os resultados da pesquisa, a elaboração do material coletado quando fui a campo e a análise.

Por tratar-se de um texto de natureza conceitual, é importante explicitar que, dentro dessa abordagem teórica, há um encadeamento de ideias e conceitos que precisam aparecer juntos para que seja possível uma compreensão mais abrangente do todo, embora nem toda a terminologia que aparecerá aqui será revisitada ao longo desta pesquisa.

Escolhi como ponto de partida a concepção de símbolo e de elaboração simbólica que Carl Gustav Jung desenvolveu e posteriormente foi incorporado pelos seus sucessores e demais estudiosos. Entender o símbolo em seus diversos aspectos e funções implica conhecer outros conceitos básicos da psicologia analítica que estão correlacionados, como arquétipo, inconsciente coletivo, inconsciente pessoal, consciência, processo de individuação, complexo, projeção e sombra. Também é importante trazer alguns termos que bem definem os dinamismos da consciência, como o padrão matriarcal, patriarcal, de alteridade e totalidade.

Pode ser considerado símbolo “todo produto psíquico que tiver sido por algum momento a melhor expressão possível de um fato desconhecido ou até então relativamente conhecido” (JUNG, 2013a, p. 488, par. 906).

O símbolo ocupa lugar central na psicologia analítica. Ele não é necessariamente uma imagem visual: pode ser uma palavra, um termo, um nome, uma emoção, uma ideia, uma sensação corpórea que se faça presente na vida diária de um indivíduo, grupo social ou povo. Entende-se que o símbolo é um aglomerado de energia psíquica, parte consciente e parte inconsciente. O símbolo é o material que se expressa na realidade, é produto espontâneo do homem, a ponte entre o conhecido e o desconhecido, e por isso “é o meio através do qual a transformação do material inconsciente em material conhecido se torna viável. [...] Na psicologia analítica, o símbolo tem a função de síntese, união e conexão” (PENNA, 2013, p.166).

A possibilidade de a consciência procurar dar novos sentidos ao símbolo é necessária para que ele se mantenha vivo, existente e em transformação. Esta determina sua inesgotabilidade de significados, que podem gerar novos sentidos em diferentes momentos. “O símbolo é uma expressão indeterminada, ambígua, que indica alguma coisa dificilmente definível, não reconhecida

completamente” (JUNG, 2013c, p. 152, par. 180).

Segundo Kast (1997, p. 23), o símbolo aparece espontaneamente na cultura ou no indivíduo, por isso é um produto criativo do ser humano e mobiliza energia psíquica. É um condensado de associações, em que é necessário tanto envolvimento emocional com o símbolo quanto a busca de sentido, o que ele pode estar significando naquele momento. “Simbolizar significa descobrir o sentido oculto na significação concreta”.

Para que o símbolo seja apreendido, ou seja, reconhecido enquanto tal, é necessário que haja certa mobilização da consciência em relação a ele. Isso se dá a respeito do que nos causa curiosidade, estranheza, inquietação, que nos motiva não só racionalmente a conhecer mais determinado objeto ou assunto, mas movimentar aspectos emocionais da consciência pessoal ou coletiva, apresentando muitas vezes caráter ambivalente. É fundamental que o símbolo, para ser apreendido, mobilize energia além da esfera intelectual. “Ou seja, todas as funções da consciência (sentimento, pensamento, sensação e intuição) devem estar disponíveis para o sistema observador ser capaz de captar de forma abrangente o fenômeno psicológico. (PENNA, 2013, p. 192). Portanto a atitude de abertura, interesse e envolvimento da consciência do indivíduo ou de um grupo em relação ao fenômeno simbólico é imprescindível para a apreensão e sua posterior compreensão.

Jung refere-se ao processamento do símbolo como uma “vivência da imagem e na imagem” (JUNG, 2014 p. 48, par 82). Isso quer dizer que a assimilação do símbolo pela consciência pode acontecer dentro de um período de tempo, que pode ser imediato ao encontro com o símbolo, como demorar meses, semanas, anos. Esse encontro pode dar-se a partir de um sonho, de uma experiência, de uma fantasia, emoção etc., mas depende de uma atitude da consciência para ser processado, recebendo significados que podem variar ao longo da vida do sujeito, de acordo com o que ele for elaborando, ou seja do que for articulando entre o inconsciente e a consciência. O mesmo pode acontecer com um símbolo dentro de um grupo cultural ou social.

A individuação, por sua vez, é um processo natural do ponto de vista da psicologia analítica, que acontece durante toda a vida, aproximando o indivíduo de si mesmo. É o processo pelo qual nos tornamos quem somos e, ao mesmo tempo podemos, de uma maneira mais ou menos consciente, apropriar-nos desse constante ser/vir a ser. A psicoterapia é um caminho possível para que uma pessoa possa desenvolver a elaboração simbólica, ampliar a consciência sobre si, significar suas emoções, escolhas, caminhos percorridos. Tal processamento ou elaboração também se dá na relação com os outros, com o mundo, na escola, em coletivos, grupos, universidades, atividades culturais etc. Mais uma vez, depende da atitude da consciência, da abertura para o símbolo para adquirir novos significados e sentidos.

“O caminho individual jamais é uma norma” (JUNG, 2013a, p. 468, par. 856), e sim um

processo singular, que implica certa separação e diferenciação do sujeito diante do coletivo, que busca suas características próprias, peculiares a si mesmo.

Nesse processo, o indivíduo pode alcançar a realização das potencialidades do seu *self*.¹

Um fator de orientação íntima, diferente da personalidade consciente [...] este aspecto mais rico e mais total da psique aparece, de início, apenas como uma possibilidade inata. Pode emergir de maneira insuficiente ou então desenvolver-se de modo quase completo ao longo da nossa existência; o quanto vai evoluir depende do desejo do ego de ouvir ou não as suas mensagens [...] (VON FRANZ, 1987, p. 162)

A conexão *ego-self* pode ser ilustrada da seguinte forma: considerando o céu como o inconsciente, a conexão do ego de uma pessoa com o seu *self* dá-se por meio da estrela que mais lhe chamar atenção. Por isso, esse contato é de orientação íntima e singular no processo de individuação. Esse eixo de ligação é o *self*, um eixo tênue, porém imprescindível, para o indivíduo tornar-se ele mesmo. O ego é o que aparece da consciência agora. O ego é o que compromete o indivíduo com a realidade; constitui-se na relação com o outro, seja o mundo próprio, o mundo em torno ou aquele com outra pessoa. É aquilo que eu sei de mim agora.

Os entes psicológicos que afetam uma pessoa são para Von Franz (1990) o ponto de partida e ao mesmo tempo o motivo que mantém vivos os temas folclóricos. Como na dimensão psíquica, o processo de individuação não pode ser separado da cultura, da história e demais contextos, fez-se necessário esmiuçar um pouco tais conceitos para que posteriormente possamos nos debruçar sobre os aspectos simbólicos com foco maior no contexto cultural e coletivo.

O processo de pesquisa, segundo Penna (2014), muito se assemelha ao processo de individuação. Este tem a finalidade de fazer uma articulação e ampliação gradual de conteúdos simbólicos à consciência. O processo analítico, por sua vez, também assume essa finalidade, a de promover essa integração, a fim de saber melhor lidar com conflitos e dificuldades. Assim, “o processo de pesquisa atinge seu objetivo final ao tornar conhecidos os aspectos desconhecidos dos símbolos investigados pelo processamento simbólico-arquetípico do material pesquisado.” (PENNA, 2014, p. 202)

O processo de interpretação do símbolo, dentro da abordagem junguiana, pressupõe aproximar as polaridades causalidade–finalidade. Dentro desse contexto, Penna (2013) afirma que é importante “levantar algumas questões que orientam a elucidação de seu significado atual, são elas:

1 O *self* é o centro da totalidade que abrange o inconsciente e a consciência, assim como o ego é o centro da consciência. O eixo *ego-self* é envolvido por uma interação contínua que se expressa na individualidade da vida de uma pessoa. O *self* também se refere à própria totalidade psíquica.

Que atitude da consciência este símbolo vem compensar? Qual o tema arquetípico subjacente neste símbolo? Que transformação ele anuncia?” (PENNA, 2013, p. 209).

A esses respeito, vale salientar que a interpretação é sempre uma hipótese, uma possibilidade de se aproximar do (símbolo) desconhecido. “A tradução dos símbolos é conduzida hermeneuticamente por associações, analogias e comparações” (PENNA, 2013, p. 208). O pensamento associativo facilita a articulação entre o campo da consciência e o inconsciente. “Associação e comparação propiciam a percepção dos aspectos ocultos do símbolo e têm uma função preparatória no processo de elaboração simbólica.” (PENNA, 2013, p. 208).

Esse procedimento metodológico é conhecido como amplificação simbólica e faz parte do processo de compreensão e apreensão dos fenômenos psíquicos para a psicologia analítica. Segundo Penna (2013), foi utilizada por Jung especialmente na interpretação dos sonhos. Estes, por sua vez, manifestam símbolos individuais. A amplificação nesse contexto busca “os significados de cunho arquetípico” (PENNA, , 2013, p. 213).

Durante a amplificação novas possibilidades de significados arquetípicos podem ser atribuídos ao símbolo, momento em que o ego tem a oportunidade de captar aspectos até então ocultos, criando novos sentidos para a consciência atual. “Os símbolos coletivos ou culturais revelam, na amplificação, seus aspectos arquetípicos prospectivos, fornecendo um entendimento ampliado da situação atual e futura da coletividade, além de sua conexão com a história passada.” (PENNA, 2013, p. 216)

Vale ressaltar que a consciência atual é aquela possível de ser assimilada no aqui-agora, momento presente em que determinado símbolo é amplificado. “A elaboração simbólica consiste em um processo de assimilação e integração dos elementos inconscientes do símbolo na consciência; e ela requer uma atitude reflexiva do ego para descobrir o sentido e a finalidade da mensagem simbólica.” (PENNA, 2013, p. 210).

De maneira geral, as possibilidades de significar cada símbolo são inesgotáveis, porém, dentro de uma pesquisa, de alguma maneira encontra limites seja pela disponibilidade da consciência do(s) pesquisador(es), pelo contexto tempo-espacial e histórico em que ela está inserida e o tempo determinado para ser realizada. O contexto em que uma pesquisa se insere é importante de ser estipulado, pois posteriormente ele é uma referência indispensável para fundamentar a análise . O contexto tem em suas polaridades a esfera arquetípica e individual.

Jung (2014) ao diferenciar o inconsciente pessoal e o coletivo diz que o inconsciente pessoal seria uma “camada mais ou menos superficial do inconsciente”. Ou ainda, “Pode-se afirmar que esses conteúdos são pessoais na medida em que forem adquiridos durante a existência do indivíduo.” (JUNG, 2003, p. 4, par. 205). Nem todos os aspectos de uma experiência ficam

vivamente guardados em nossa memória ou, em outras palavras, são assimilados pela consciência. Pode ocorrer um esquecimento intencional, isto é, a supressão de algum desejo, fantasia, ou mesmo experiência concreta, que por sua intensidade é incompatível para o ego realizar.

Os mitos são de extrema importância para a caracterização e compreensão do inconsciente coletivo, pois nos trazem temas arquetípicos, isto é, universais, que se manifestam em cada cultura com suas peculiaridades e diferenças, mas que em sua essência pertencem a uma mesma matriz humana. Jung, de início, referia-se aos arquétipos como imagens primordiais, e assim afirmou:

Qualifico a imagem como primordial quando ela possui caráter arcaico. E só falo de caráter arcaico quando a imagem apresenta uma concordância explícita com motivos mitológicos conhecidos. Neste caso, expressa, por um lado, sobretudo materiais derivados do inconsciente coletivo e, por outro, mostra que a situação momentânea da consciência é mais influenciada coletiva do que pessoalmente (JUNG, 2013a, p. 458, par. 830).

Desse modo as manifestações arquetípicas estão comumente presentes nos sonhos, fantasias interiores e na cultura popular. Cada cultura apropria-se do universo mitológico de acordo com a sua historicidade, assim como cada indivíduo se apropria do seu universo comum à humanidade de acordo com as experiências de vida, contexto social, cultural e histórico em que está inserido. Posteriormente, Jung deixa claro que nenhum arquétipo pode ser reduzido a uma única forma ou fórmula;

Ele existe em si apenas potencialmente e, quando toma forma em alguma matéria, já não é mais o que era antes. Persiste através dos milênios e sempre exige novas interpretações. Os arquétipos são elementos inabaláveis do inconsciente, mas mudam constantemente de forma (JUNG, 2014, par. 301, p. 182).

Cascudo, ao descrever uma série de adornos e indumentárias existentes na história da humanidade, que provavelmente já devem ter passado pelas mãos de etnógrafos e arqueólogos, relaciona diferentes tipos de amuletos, como dentes, pedras perfuradas, colares, braceletes, armas com empunhaduras gravadas, provenientes do Báltico e África setentrional, com a possibilidade de serem coincidentes em Troia, França, Espanha, dentre outros.

Os primeiros objetos permutados, vencendo a geografia, foram esses ornatos que eram armas para defesa individual, armas irresistíveis, dissipando o pavor, a derrota, a moléstia e a morte. Eram os amuletos. Quase todos continuam, em nossos dias, industrializados, com o mesmo uso, na disfarçada intenção de elegância ostentória (CASCUDO, 2013, p.132).

Sobre essa passagem, podemos dizer que Cascudo, ao referir-se aos amuletos, aproxima-se do que Jung (2013a) qualifica uma imagem primordial ou manifestação arquetípica, embora não use a mesma terminologia. Isso quer dizer que um mesmo objeto, gesto ou forma de ritual pode manifestar-se arquetipicamente em diferentes povos e culturas, como produto do inconsciente coletivo e adquirir significados simbólicos que se podem assemelhar.

Cascudo (2012, p. 660), ao definir as superstições como “vestígios de cultos desaparecidos ou da deturpação ou acomodação psicológica de elementos religiosos contemporâneos ligados à mentalidade popular”, propõe a possibilidade de abordá-las, relacionando-as com os gestos e ritos. Podemos, nesse campo, aproximar essa definição e relação com a psicologia analítica, compreendendo esses gestos como aspectos do símbolo possíveis de serem apreendidos pela consciência. Nessa direção, Cascudo (2012, p. 660) afirma que “As superstições participam da própria essência intelectual humana e não há momento da história do mundo sem sua inevitável presença”. Essa concepção que relaciona gestos e ritos com o caráter simbólico e arquetípico são relevantes para a presente pesquisa.

O inconsciente coletivo abrange comportamentos e conteúdos universais que potencialmente podem estar presente em todos seres humanos, formando a camada mais profunda do inconsciente; “constituindo, portanto um substrato psíquico comum, de natureza psíquica e suprapessoal que existe em cada indivíduo” (JUNG, 2014, par. 3, p. 12). Jung denominou os conteúdos do inconsciente coletivo de arquétipos e os conteúdos do inconsciente pessoal de complexos. Alguns autores contemporâneos já trabalham com a ideia de complexos culturais, que também são da natureza do inconsciente coletivo. Sobre os complexos, falaremos mais adiante.

Diante do inconsciente, é necessário que aceitemos o seu grande mistério. Essa já é uma atitude sadia da consciência do “eu” para o equilíbrio psíquico. Não se pode medir a intensidade de uma emoção que ficou esquecida e apareceu espontaneamente tempos depois. Também não se pode dizer que um conteúdo que não aparece ou nem foi registrado pela consciência perdeu o significado ou o sentido. As possibilidades são muitas quando se pensa no inconsciente.

A consciência é uma esfera da psique em que é necessária a presença do ego em uma atitude específica, para que algum conteúdo dela apareça para ela mesma. A memória é uma função do ego e tudo aquilo que lembramos em nossa memória foi algo vivido ou filtrado pelo ego, e assim absorvido pela consciência. “A atividade da consciência é selecionadora. A seleção exige direção. E direção exige exclusão de todo irrelevante. Disso resulta obviamente certa unilateralidade da consciência”. (JUNG, 2013a, p. 437, par. 774). A repressão é um mecanismo inconsciente de autorregulação que auxilia a adaptação do ego. Quando algum desejo ou conteúdo tem uma intensidade forte demais para o indivíduo, ou ainda não está de acordo com as leis sociais, ou com a

moral de sua sociedade ou cultura, ele pode ser reprimido. Fragmentos desse mecanismo têm a possibilidade de emergir em forma de sonho, por exemplo, ou manifestar-se mitologicamente, em âmbito coletivo e cultural.

A psique humana tem como característica seu efeito de autorregulação inconsciente, mecanismo que atua na dinâmica consciente-inconsciente e exerce a função compensatória do equilíbrio psíquico. Esse mecanismo acontece, quer o ego queira ou não, portanto é uma atividade involuntária. “Em situação normal, a compensação é inconsciente, isto é, atua de forma inconscientemente reguladora sobre a atividade consciente” (JUNG, 2013a, p. 438, par. 775). O confronto entre forças opostas colide nessa dinâmica em que a atividade da consciência é seletora, tem direção e sentido, e baseia-se na escolha de certas atitudes e exclusão das outras possibilidades. Essas atitudes tendem a ser unilaterais e, quanto maior for a unilateralidade no campo da consciência, maior será a oposição dos conteúdos do inconsciente.

Faz-se importante mencionar aqui que a consciência, ou ainda a forma como adquirimos conhecimento, passou por transformações, adquirindo características diferentes, segundo diversos autores. Eles diferem quanto à terminologia, conforme seu contexto e área da consciência. Diversos autores falam sobre isso e utilizam termos distintos, a depender do contexto e da área do conhecimento em que o assunto se insere. Whitmont (1991) defende a necessidade de reintegrá-las, uma vez que a ascensão do pensamento racional obscureceu aspectos fundamentais do funcionamento da psique contidos nas outras fases. Byington (2011) nomeia diferentes “padrões” ou “dinamismos” de funcionamento da consciência, sendo eles: matriarcal, patriarcal, alteridade e totalidade. Usaremos de agora em diante esses mesmos termos para mencionar aspectos e características dos diferentes padrões da consciência ao organizar e conceber o mundo. Essa breve passagem servirá de fundamentação para compreender aspectos da análise, subsidiando, sobretudo, o entendimento acerca de significados possíveis que circundam a palavra “mito”.

O padrão matriarcal, regido pelo arquétipo da Grande Mãe, é amplamente representado pelo símbolo da Urobóros, a serpente que morde a própria cauda, podendo ser associada também à consciência do bebê, em que não há nível de diferenciação entre ele e a mãe. A lógica matriarcal faz lembrar a alternância entre as estações do ano, dia e noite, a influência cíclica de elementos da natureza como a lua, as marés, os ciclos da chuva, da seca, o fogo, a transformação da matéria, o funcionamento do corpo, tudo aquilo que já está posto. A mãe alimenta o filho quando ele tem fome e não dentro de um intervalo de tempo pré-determinado. As bordas dos horários podem estar mais borradas, vamos dizer assim: a hora de comer responde à sensação e a percepção do corpo. Nessa regência não se come porque é hora do almoço, e sim porque se está com fome; o prazer, a fruição, o corpo e o conjunto de sensações orientam a sucessão de acontecimentos, o tempo *kairos*, que

significa, em grego, “tempo oportuno”, é o que move as transformações; a intimidade e os rituais fazem parte desse fluxo. As polaridades inconsciente-consciência estão aproximadas e alternam-se com frequência. O claro e o escuro são difusos para a percepção.

No padrão patriarcal de funcionamento da consciência, organizamo-nos em função do ritmo do dia, do tempo cronológico que rege a vida das pessoas, sobretudo nos centros urbanos. Esse dinamismo faz com que o eu e o outro sejam semelhantes, sendo orientados pelas regulamentações das normas sociais e leis. Regido pelo arquétipo do pai, tem a finalidade de discriminar, diferenciar, interromper a possível simbiose entre mãe e bebê. Organiza-se, separando polaridades positiva e a negativa, o bem e o mal, o certo e o errado etc., conferindo assimetria nas relações e hierarquia de valores. Esse padrão afasta as polaridades consciente-inconsciente, torna claro e escuro nítidos. Alguns polos são privilegiados, outros excluídos como as polaridades persona-sombra respectivamente. A persona é a ponte entre o indivíduo e a sociedade, a faceta que se mostra se adapta, se adequa, ou não, e ela é valorizada. Ao passo que conteúdos da sombra acabam muitas vezes esquecidos e relegados ao inconsciente, principalmente em culturas que tem esse padrão acentuado em demasia, mas nem por isso ela deixa de atuar.

Aspectos da sombra, individuais ou coletivos, podem inflar-se e associar-se a outros conteúdos. Invariavelmente eles podem emergir das profundezas do inconsciente de forma involuntária, podendo desencadear projeções: o que nego em mim, projeto no outro como algo que desqualifico e repudio. Esse tipo de atitude é comum e aparece de forma bem clara em momentos históricos de grandes genocídios, violência, como o nazismo, o fascismo, o stalinismo dentre outros movimentos extremistas e totalitários que pudemos acompanhar no curso da história, em todas as nações que foram colonizadas, povos que foram dizimados, como índios e negros, encarcerados, difamados, escravizados, catequizados, impondo a cultura imperialista, civilizatória e cristã sobre qualquer resquício de eros, princípio do prazer, cultos e rituais celebrando deusas e divindades.

Vale ressaltar que o padrão patriarcal não é sinônimo do patriarcado. Há uma intersecção convergente entre esse padrão regente da consciência e a cultura do patriarcado. Sobretudo na sociedade ocidental esse padrão de consciência fortaleceu a polarização da consciência, enaltecendo o antropocentrismo e o eurocentrismo, criando assim o ambiente propício para que o patriarcado se instituísse e determinasse as relações durante muitos séculos. Atualmente podemos perceber movimentos que vem crescendo e ganhando formas e tonalidades que sugerem a retomada de outros padrões de consciência. Mas há ainda muito trabalho a ser desenvolvido na cultura de diversos países, para que o padrão matriarcal de funcionamento da consciência possa coexistir com o patriarcal, com respeito, tolerância e sem aniquilamento de um sobre o outro.

Tal coexistência, que caracteriza o padrão de alteridade, precisa ser reconhecida como uma possibilidade que leve sempre em conta o contexto em que se dá a interação entre as polaridades, e as considerem em simetria. O padrão de alteridade articula os dois polos matriarcal-patriarcal. O outro aqui se apresenta como diferente, e não como semelhante. A alteridade requer a

capacidade do exercício dialético entre as polaridades e a amplitude de seu espectro de elaboração simbólica permitem [...] uma abstração da sensualidade matriarcal e da organização patriarcal. É essa abstração que permite lidar com um e com outro, não em função do aqui e agora do Ego, e sim da pertinência do desempenho de cada um deles no Todo (BYINGTON, 2011, p. 208).

Byington (2011) enfatiza que a regência do padrão de alteridade da consciência acontece de forma criativa e única. O processo de elaboração simbólica tem então a função de diferenciar as manifestações de um mesmo símbolo no aqui e agora. “Isso faz com que ele opere simultaneamente dentro da magia (o efeito emocional do subjetivo), da causalidade (o efeito da probabilidade), e da sincronicidade (a consequência de todos os fatores reunidos naquele momento). (BYINGTON, 2011, p. 200). Desse modo, o padrão de alteridade coordena o equilíbrio entre os padrões matriarcal, patriarcal e de totalidade.

O padrão da totalidade dentro da psicologia simbólica junguiana desenvolvida por Byington (2011) requer a relativização do ego e a consideração do self, totalidade psíquica como instância maior, levando em consideração temas como por exemplo a vida e a morte, o tempo e a matéria.

Esse capítulo teórico-conceitual tem o intuito de articular a psicologia analítica à aspectos da mitologia e dos modos de vida. Precisamos abordar mais alguns conceitos importantes, uma vez que servirão de suporte para ampliar a maneira de compreender e amplificar alguns significados simbólicos na análise da pesquisa. Escrevo agora sobre projeção, sombra e complexo.

Roberto Gambini, em seu livro *O espelho índio, os jesuítas e a destruição da alma indígena* (1988) dedica a primeira parte inteira a falar de projeção. Isso se fez necessário para que o leitor tenha essa base conceitual prévia e assim possa melhor compreender o tema que desenvolve: o “encontro” entre os jesuítas e o “outro” desconhecido, que eram os diversos povos indígenas que habitavam o Brasil antes da chegada dos portugueses. O autor traz a ideia de que o homem, ao se deparar com o desconhecido, – entendemos aqui que o desconhecido é tudo o que é inconsciente, podendo ser um lugar, pessoa, país, objeto, cultura etc. – não é capaz de reconhecer ou assimilar o novo, criando uma diferenciação e separação entre sujeito e objeto – aquilo que está fora do sujeito. Assim o que é desconhecido estimula a projeção, ou seja, o indivíduo projeta fora de si algo que poderia ser seu. Isso acontece de forma involuntária e espontânea, segundo Gambini (1988):

[...] em primeiro lugar é um fato que ocorre involuntariamente, sem qualquer interferência da mente consciente, quando um conteúdo inconsciente pertence a um sujeito (um indivíduo ou grupo) aparece como se pertencesse a um objeto (outro indivíduo ou grupo ou o que quer que seja, desde seres vivos até sistemas de idéias, a natureza ou a matéria inorgânica) (GAMBINI, 1988, p. 36).

Esse vasto universo que pode ser desconhecido é muitas vezes forte demais para ser assimilado e integrado à consciência e por isso o inconsciente se projeta e produz algo que a consciência é capaz de assimilar.

Para falar de projeção temos algumas definições de Jung e também optei em usar as referências de Roberto Gambini, que dedica a primeira parte de seu livro de 1988 a ampliar a compreensão do mecanismo da projeção de uma maneira crítica ao que é comumente denominado “encontro” entre os índios nativos com o europeu colonizador, mais especificamente sobre o contato entre índios e jesuítas.

Explorar o conceito de projeção através da perspectiva que Gambini trabalha em seu livro se mostrou pertinente, uma vez que trabalha com o encontro entre duas culturas distintas (a do pesquisador e a do pesquisado) e que, em alguns aspectos, aproxima-se da dicotomia entre o colonizador e o colonizado. O autor desenvolve esse tema dentro do contexto teórico da psicologia analítica, o que coincide com esta dissertação. É necessário buscar aproximações culturais, simbólicas, entre essas culturas que ainda continuam polarizadas no momento em que vivemos aqui no Brasil, tentando articular à consciência aspectos demasiadamente sombrios. A projeção acontece de maneira autônoma e independente da consciência:

É um fato que ocorre involuntariamente, sem qualquer interferência da mente consciente, quando um conteúdo inconsciente pertencente a um sujeito (indivíduo ou grupo) aparece como se pertencesse a um objeto (outro indivíduo ou grupo ou o que quer que seja desde que seres vivos até sistema de idéias, a natureza ou a matéria inorgânica). Como isso ocorre involuntariamente e inconscientemente, o sujeito não sabe que uma projeção está ocorrendo [...] O que pode fazer, ex post facto, é talvez reconhecer que o que à primeira vista parecia pertencer ao objeto poderia na verdade ser seu (GAMBINI, 1988, p. 36).

Um exemplo clássico de projeção é quando nasce um bebê em uma família e cada primeiro gesto seu, olhar, sorriso, reação ou até reflexo é alvo de comentários do tipo “é igualzinho a titia”, ou ainda, “vai ser atleta que nem o avô”..., e assim por diante.

A projeção, segundo Gambini, que se apoia em Jung, é uma forma natural de expressão do inconsciente, ou seja, de tudo aquilo que é desconhecido. Dessa forma, os conteúdos encontram-se fora do campo da consciência e projetam-se para fora do sujeito, como se não pertencessem a ele. A

assimilação de tais conteúdos acontece de forma gradual e depende da disponibilidade da atitude consciente para reconhecê-los como parte do sujeito, e não do objeto.

Uma das melhores formas de reconhecer esse modo de expressão em que a projeção acontece é quando o homem se depara com o desconhecido, seja em outra cultura, pessoa, espaço. “O desconhecido atua portanto como uma espécie de estimulante da projeção” (GAMBINI, 1988, p. 38).

Existe uma relação íntima entre a projeção e os complexos. Os complexos também são autônomos e inconscientes. Isso quer dizer que não temos nenhum controle sobre eles; que eles se formam e atuam de maneira autônoma e involuntária, são aglomerados de emoções e afetos, trabalham e se organizam de forma inconsciente, e é por meio da projeção que podemos perceber sua atuação manifesta.

Convivemos cotidianamente projetando aspectos relacionados ao nosso próprio repertório em objetos. Só percebemos alguma complicação nesse sistema de projeções quando esse espelhamento deixa de acontecer, ou seja, quando o estado de identificação é rompido. “Pela projeção o sujeito se livra de conteúdos penosos e incompatíveis, mas também de valores positivos [...] (JUNG, 2013a, p. 478, par. 881). Quando essa cadeia de projeções “correspondidas” é perturbada, a consciência pode perceber que tudo aquilo projetado no outro pertence a si mesmo. Muitas vezes cabe ao terapeuta intervir de maneira a causar tal perturbação; ou ao impacto de fatos da vida cotidiana.

Gambini, ao aprofundar a questão da projeção, aproxima-se de um outro ponto em comum com esta dissertação, que é a disciplina da antropologia. Sobre essa aproximação, Jung pode contribuir de maneira primorosa ao aproximar o que Lévy-Bruhl denominou “participação mística” com o seu próprio entendimento a respeito da projeção. Jung chama atenção para a importância de sua compreensão, tanto para a psicologia dos povos não industrializados – e nesse contexto cabe a antropologia como para a psicologia analítica. “Quando um mesmo complexo inconsciente está constelado em duas pessoas ao mesmo tempo, surge um efeito emocional estranho, ou seja, uma projeção que provoca atração ou repulsa” (JUNG, 2013b, par. 69).

A relação entre sujeito e objeto, entre pesquisadora e pesquisado, precisou ser considerada e receber espaço de relevância neste trabalho, por tratar-se de uma pesquisa de campo, e não apenas de uma pesquisa teórica e bibliográfica sobre o tema da mitologia em alguns estados brasileiros. Assim, o olhar sob a ótica da projeção pode aparecer em alguns níveis: intra e intersubjetivamente, na relação entre pesquisadora, os participantes da pesquisa e os seus diferentes contextos socioculturais, e também está presente nas figuras mitológicas, nas ambivalências e ambiguidades que suas personalidades mobilizam, tanto na pesquisadora como nas comunidades. É com essa

lente, considerando que aspectos projetivos podem estar presentes, que a reflexão da análise será desenvolvida.

Na seção “O cisco e a trave” Roberto Gambini chama a atenção para a questão: “O que vejo e critico é uma falha real ou uma projeção minha?” (1988, p. 47), que é presente nos diversos âmbitos das relações humanas e que exige bastante perspicácia, autoconhecimento, reflexão e uma profunda abertura de reconhecimento e diferenciação para ser respondida, seja em nível individual, seja em nível coletivo. Usa a passagem bíblica do Sermão da Montanha e parafraseia “meu olho tem um defeito que não reconheço mas, no entanto, com esse olho falho vejo um problema maior no olho do meu irmão” (GAMBINI, 1988, p. 48) Ao olhar para o outro, diferente de mim, a questão deve se fazer presente.

Outro aspecto relevante quando se aborda o conceito da projeção é o de que ela ocorre em objetos propícios à natureza do que é projetado, como se o objeto atraísse a projeção e assim ajudasse o conteúdo projetado a receber forma e expressão.

Cabe elucidar que no atual momento em que a pesquisa se insere, vivemos um contexto histórico onde a projeção se faz de maneira evidente e tem acontecido de forma bastante perigosa e unilateral. Prestes a acontecer o 2º turno das eleições presidenciais de 2018, temos dois candidatos que representam duas polaridades extremas. Fernando Haddad e Jair Bolsonaro. Este promove um discurso fomentando o ódio, a intolerância, aumentando a violência. Uma parte da população – negros, índios, homossexuais, mulheres, artistas, psicólogos, e trabalhadores de todos os setores – estão se sentindo hostilizados e violentados. Eu me incluo nessa parte. A democracia, a Constituição e os Direitos Humanos estão ameaçados por um discurso com traços fascistas que não dialoga, propõe a intervenção militar, o extermínio de todo o tipo de diferença e de subjetividade, a repressão e a violência como forma de contornar os problemas sociais, de educação, saúde e segurança pública. Haddad, neste momento, representa a permanência da democracia e do estado de direito. Assim, vivemos um momento que coloca em risco a possibilidade de buscar articular na consciência aspectos muitas vezes difíceis de serem assimilados “ao nos deparamos com tudo aquilo que é diferente de mim”. Difíceis, mas fundamentais de serem articulados promovendo na consciência a atitude de alteridade. A projeção pode ser muito perigosa, uma vez em que não haja dialogo nem tolerância com o que é diferente. O discurso que Bolsonaro incita, pertence ao campo da unilateralização da consciência, aquilo que eu não consigo assimilar, eu aniquilo. Esse discurso nos remete a outros momentos históricos, como o nazismo alemão, o fascismo italiano, o golpe militar de 1964 e a ditadura militar, regime que governou o Brasil por 21 anos e que tememos que volte repaginado.

Não é de um dia para o outro que a integração de conteúdos inconscientes acontece. Isto é parte de um processo que não é linear. Diversos fatores contribuem para a atribuição de novos significados sobre um símbolo abordado; porém, como ele é carregado de energia, sensações, sentimentos e experiências, entrar em contato com ele ou mesmo apreender parte dele na consciência é desafiador, mobiliza um indivíduo de várias formas e muitas vezes também pode ativar algum complexo que estava adormecido.

Tomemos agora o conceito de complexo.

Stein (2005) refere-se aos complexos:

sobretudo como produtos da experiência – traumas, interações e padrões familiares, condicionamento cultural. Estes combinam-se com alguns elementos inatos, a que Jung deu o nome de imagens arquetípicas, para formar o conjunto de complexos em seu todo. Os complexos são o que permanece na psique depois que ela digeriu a experiência e a reconstituiu em objetos internos. (STEIN, 2005, p. 52).

Os complexos são caracterizados por conter energia consciente e inconsciente, têm uma forte carga energética e compartilham características bem semelhantes às dos símbolos. São bases estruturais do nosso psiquismo, constituídos a partir do que vivemos, desde o nascimento, e também, uma vez constelados ou ativados, podem causar as mais variadas reações em uma pessoa, sem intermediação da consciência, como o choro, o riso, alterações fisiológicas, nervosismo, dentre outras.

1.2. Mitos: contextos e funções

“[...]os mitos são antes de mais nada manifestações da essência da alma[...]”

(JUNG, 2014, par 7, p. 14)

O mito já foi a principal ferramenta para se construir e criar a realidade humana, e ainda pode ser usado como tal. Para Eliade (2007, p. 13), “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria”. Os ritos são repletos de símbolos e estes, por sua vez ocupam lugar central na psicologia analítica.

Nas sociedades arcaicas o mito era vivido, fosse em cerimônias ritualísticas ou apenas no

próprio ritual de narrá-lo ou contá-lo para outras pessoas, como transmissão de sabedoria e religiosidade. Por isso, o mito tinha também um caráter sagrado. Durante um tempo significativo da história, mito, rito e religião estiveram intimamente relacionados. Entende-se que a palavra “religião” vem do latim *religere*; religar; conectar as polaridades inconsciente e a consciência, oferecendo a um indivíduo ou um grupo experiências que podem estar fora da vida ordinária, corriqueira, demasiadamente racional.

O diálogo entre a psicologia analítica e a religião, segundo Jung (1978, par.11), não deve tomar como ponto de partida um credo ou seita religiosa, e sim a psicologia do “*homo religiosus*, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral”. Eliade afirma que, para o *homo religiosus*, a essência precede a existência, embora a concepção da primeira varia muito de entre as diferentes concepções religiosas e filosóficas. Em outras palavras, na visão junguiana, religião é diferente de religiosidade, a primeira remetendo a instituições que se dedicam ao estudo e culto sagrado, e a segunda remetendo a uma função psíquica, que liga a consciência a algo que transcende e lhe confere significado.

Feitas as considerações anteriores, consideramos a aproximação que Lima faz com o sagrado:

O sagrado, tanto como vivência, quanto como assunto de estudo e pesquisa é algo que se revela e se oculta, sem que possa ser apreendido em sua completude. Assim como um sonho, ele é algo que ao ser considerado compreendido mostra que seus sentidos não foram atingidos. O sagrado é, portanto, a experiência que sempre aponta para algo além do que a consciência foi capaz de atingir. Neste sentido ele é simbólico (Jung) e, portanto, um transformador da energia psíquica no processo de individuação. Como símbolo (Jung) ele reúne elementos presentes na consciência (individual e coletiva) e no inconsciente (individual e coletivo). Em si ele também é uma ponte entre o oculto e o revelado. O sagrado se relaciona ao arquétipo central ou self (LIMA, 2014, p.178).

Humbert (1985) escreve sobre a relação e a importância que os mitos têm no processo psicoterapêutico. Para além desse contexto é válido ampliar essa compreensão, pois tal relevância não se limita apenas à psicoterapia; pode estar relacionado com o desenvolvimento humano. Durante o processo de individuação – que ocorre ao longo de toda a vida – é importante que o indivíduo vivencie simbolicamente cada um dos períodos ou momentos, sejam eles de transição ou não. Só quando se experiencia a relação com alguns símbolos ou aspectos simbólicos, escolhas e passagens podem ser feitas. Essa relação com símbolos ao longo da vida acontece de maneira espontânea, ora de forma mais consciente, ora menos. Os mitos, por fazerem parte de uma

complexa estrutura de elementos, enredos, formas de despertar interesses, identificações, ambivalências, propõem uma “ordem simbólica viva [...]” (HUMBERT, 1985, p. 7), pois podem ter a função de permitir que uma pessoa ou grupo encontre por meio deles novos sentidos e uma nova forma de organizar o que está fragmentado ou sem nexo:

Eles [os mitos] representam a experiência dessas passagens. Falam do sucesso e do fracasso e em que condições estes se dão.[...] As figuras e as ações que o compõem estão ligadas entre elas em sequências que, conforme sua orientação, vão fazer ou desfazer laços do mundo interno e do mundo externo. (HUMBERT, 1985, p.7)

Outra característica bastante presente nos mitos é a existência de seres sobrenaturais, aspecto fundamental para sacralizar a história e para auxiliar a relação do homem com a natureza. “O mito é portanto um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva” (ELIADE, 2007, p. 23). Paralelamente a Eliade, Jung (2013b, par. 836) contribui para essa discussão, referindo-se às imagens mitológicas como algo próprio da psique humana:

É próprio da mente primitiva enfeitar tudo e cada coisa com derivações e explicações míticas que devem servir de base. E também tudo que explicaríamos como simples acaso é entendido pelo espírito primitivo como intencional e como influência mágica. Este entendimento não é “invenção”, mas produto espontâneo da fantasia que aparece sem premeditação, de modo natural e involuntário; é uma reação inconsciente e arquetípica, própria da psique humana.

Buscar mitos que se mantêm vivos em comunidades e que são transmitidos ainda pela oralidade foi um caminho que encontrei como pesquisadora para buscar conhecer a nossa história enquanto brasileira: “Quando existe uma tradição mítica oral, ela sempre se mantém atualizada” (Campbell, 2008, p. 18).

Os mitos, dentro desse contexto, deixaram de ser a explicação básica contemporânea e passaram a constituir uma possibilidade de olhar, uma possível lente de compreensão humana e cultural. A pesquisa desenvolveu-se permeada por essa cadeia de funções e contextos em que o mito se insere. “Um mito é portanto, uma linha de vida, uma imagem do devir, e não uma fábula fossilizada” (BACHELARD *apud* DIEL, 1991, p. 13).

Boechat (2014) afirma que o pensamento mitológico não é irracional e que o mito segue uma lógica e um padrão que lhe é próprio. Um bom exemplo da presença do mito na forma de pensar e se expressar é relembrar que Freud, para desenvolver o que veio ser a base da psicanálise,

usou como principal referência um mito, o de Édipo, que por sua vez se reproduz e encontra uma maneira de se atualizar nos indivíduos, crianças, jovens e adultos, de diversas culturas. Já Jung se aprofundou no universo da mitologia para desenvolver seus constructos a respeito do inconsciente coletivo e dos arquétipos que se manifestam de diversas formas, mas que tem um caráter universal.

Em outros contextos, o que é definido aqui como mito e assim caracterizado recebe outros nomes e conotações. Parte dessa pesquisa foi desenvolvida em comunidades que ainda orientam o sentido da vida e explicam alguns acontecimentos pelo que nós, acadêmicos, definimos como mito, mas que eles, que ainda vivem com certo distanciamento do universo letrado e científico, denominam como fatos, acontecimentos reais. São formas de linguagem, expressão e comunicação, e que fazem parte da “ciência do povo”, como diria Cascudo (2013).

O mesmo autor comenta também que ainda que o país tenha se tornado um ambiente essencialmente urbano, e não mais rural, com cidades industriais e universidades, aspectos supersticiosos permanecem presentes no dia a dia de grande parte da população. Cascudo afirma que mesmo os ambientes urbanos ainda “são viveiros de superstições antigas, renovadas, readaptadas às exigências modernas. Todas as profissões e atividades têm seu *corpus* supersticioso. [...] Aqueles que afirmam independência absoluta da superstição é porque não desejam confidenciar a participante simpatia” (CASCUDO, 2013, p. 130).

Sobre estas considerações, Cascudo, ao aproximar a linguagem coloquial da forma culta, abre a possibilidade de olharmos para a ciência moderna de forma mais crítica e também assume que, de certo ponto de vista, ela também pode ser considerada mito:

O “É proibido” do direito penal reaparece no “Faz mal” popularíssimo e com maior extensão jurisdicional. A superstição vale crédito de *credere*, acreditar. Que é um “conceito” senão uma superstição, imperativa e renovável? Não creiam que a superstição está cedendo sobre a pressão científica. Muda o continente e não o conteúdo. Há uma superstição científica que segue como uma sombra e irmã formal e grave, vez por outra confundindo-se notadamente no domínio da interpretação psicológica. [...] A propaganda é uma fórmula supersticiosa, impondo aceitação antes da evidência. (CASCUDO, 2013, p. 132).

A ciência veio se desenvolvendo e constituiu pressupostos próprios, separados da religião e da mitologia. Por sua vez, segundo Campbell (2008), a ciência apoderou-se de alguns pressupostos da mitologia, como o das imagens cosmológicas, que assombram e orientam sentidos culturais e muitas vezes validam o sistema sociológico de uma cultura. A imagem que temos hoje do cosmos é, para Campbell, muito diferente das transmitidas pelas tradições religiosas.

O autor afirma que “a primeira lei da ciência é a de que não se encontrou a verdade” (CAMPBELL, 2008, p. 37). No contexto mitológico, diferentemente do científico, Campbell afirma que a questão da verdade não é algo que está em jogo para ser ou não discutida. No campo do imaginário mitológico, o que importa é o sentido que a imagem tem para quem está envolvida com ela: “a questão é: gosto dessa imagem assim, ela é a fonte da minha vida” (Campbell, 2008, p. 35).

Aqui cabe também falar do antropólogo, sociólogo e filósofo da ciência, Bruno Latour. Sua contribuição para este trabalho tange esse campo em que as áreas do conhecimento foram se tornando cada vez mais fragmentadas e sem articulação entre elas. Em seu livro *Jamais fomos modernos* (1994) defende que ha inúmeras definições de “modernidade”, “moderno” e “modernização”, mas que de alguma forma todas elas apontam para a passagem do tempo. Nesse sentido,

definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso a palavra encontra-se quase sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos. “Moderno”, portanto, é duas vezes assimétrico, assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos (LATOUR, 1994, p. 14).

Esta passagem contribui para a reflexão dessa dissertação pelos dois motivos da assimetria posta pela modernidade. A ruptura do tempo regular já pode pressupor as demais assimetrias, valorizando o que está acima e à rente, e assim polariza passado e presente, natureza e cultura, humanos e animais, razão e emoção, tradição e modernidade etc. No contexto da ciência moderna, o que entra em discussão é justamente a necessidade de precisar sobrepor um saber sobre o outro, que, por diversas razões necessita anular uma forma de conhecimento para enaltecer a outra. Essa forma de se relacionar em diversos âmbitos, segundo Latour (1994), é uma característica da cultura ocidental, e a partir dessas relações assimétricas surge uma reflexão mais profunda, sobre a qual me estenderei mais adiante quando abordarei o tema da alteridade.

Latour contribui para esta pesquisa, pois fundamenta a hipótese da ciência como mito moderno, como o mito atual, podendo embasar a discussão de dentro das ciências humanas de que a ciência moderna é uma possibilidade diante de tantas outras de explicar algum fenômeno. Essa hipótese coloca em cheque sua credibilidade e abre espaço para questionarmos o que ela denomina como verdade.

Gambini (2017), em uma reflexão sobre o tempo e a ancestralidade brasileira, tece justamente um comentário chamando atenção para o modo como nos relacionamos com o tempo, “A civilização ocidental, fundamentada na racionalidade, ela criou uma regência na nossa mente

que o bom, o justo e o belo, o desejável é para frente e para cima, né? Avançar, conquistar [...]” (sic). Esse trecho, ao meu ver, complementa a assimetria proposta por Latour (1994), que ainda acrescenta que “se os ocidentais houvessem apenas feito comércio ou conquistado, pilhado e escravizado, não seriam muito diferentes de outros comerciantes e conquistadores. Mas não, inventaram a ciência, esta atividade em tudo distinta da conquista e do comércio, da política e da moral.” (p. 97)

O mito sofreu transformações e, com a grande influência da ciência, acabou recebendo outro valor semântico, o de invenção ou fábula, e usualmente na linguagem contemporânea adquiriu esse sentido mais literário dentro do campo da criação como ficção, e não como um modelo sagrado ou de conduta humana. Nesse contexto, Byington (2006, p. 26) afirma que “as descobertas científicas servem de amplificação dos símbolos tanto quanto os mitos”. O autor critica a separação das polaridades dos símbolos, onde uma parece querer anular a outra e como exemplo se refere à luta entre ciência e religião. Bachelard (1991) afirma que a função de simbolização é natural da psique e que assim “[...] os mitos constituem um meio privilegiado para o estudo dessa função absolutamente direta de simbolização” (BACHELARD *apud* DIEL, 1991, p. 12).

A ciência ocupa o lugar que os mitos ocupavam antigamente ao buscar conhecer a origem dos seres humanos e do universo. A ciência, por sua vez, talvez possa ser considerada o mito atual: “O único mito puro é a ideia de uma ciência purificada de qualquer mito” (SERRES *apud* LATOUR, 1994, p. 93)

Vale lembrar que os diversos ramos da ciência são financiados por empresas e que estas também fazem parte do ciclo do capital, do consumo, da criação de necessidades e demandas. Nesse contexto também é comum encontrar a frase “mito ou verdade?”, uma se opondo a outra, em que a palavra “mito” aparece como algo que se propaga mas que não tem embasamento, fidedignidade nenhuma. A ciência moderna ocidental visa a explicar e desvendar o que pode estar obscuro. É bem comum encontrar esse tipo de indagação em diversos setores da área da saúde, sobretudo da saúde médica, na qual ciência, verdade e abuso de poder costumam manter uma íntima relação. Vejamos a indústria alimentícia e farmacêutica avançando no mercado com remédios e suplementos vitamínicos, afirmando garantir a saúde e o bom desenvolvimento do ser humano, do nascimento até sua morte.

1.3. Mitologia brasileira: um caminho possível de contribuição para a psicologia analítica

Estudar os mitos brasileiros envolve pensar na constituição de nossa cultura, do povo e seus costumes. Implica necessariamente melhor compreender como surgiram os mitos brasileiros, o que envolve revisitar a nossa história e a formação do nosso povo. Não é possível precisar datas, mas pode-se fazer afirmações sobre as influências que os circundaram. É importante conhecer alguns aspectos dessa trajetória, para compreender aspectos dos mitos que serão abordados na presente pesquisa.

Nesta parte referente aos mitos brasileiros, buscaremos trazer um breve contexto histórico, iluminando alguns aspectos que comumente ficam esquecidos ou não são lembrados na hora de pensarmos a formação de nossa cultura.

A história do Brasil, e toda a rede que a envolve as múltiplas manifestações culturais, quando aparece difundida em livros, músicas, ilustrações, na mídia, de forma mais acessível a grande parte da população, revela um caráter pouco crítico ou apenas parcial da construção da nossa identidade. Mesmo as escolas, que tem como Parâmetro Curricular Nacional abordar aspectos da cultura africana e indígena, encontram desafios para aprofundar as contingências envolvidas na formação do Brasil enquanto sistema social e cultural. Difícil buscar um mergulho mais sensível na história sem esbarrar em conflitos e situações que não são simples de serem entendidas. Desse modo, muitas escolas ainda ensinam “a descoberta do Brasil” e a chegada dos portugueses como o início de tudo. Só há documentos e registros sobre o Brasil a partir de 1500. Assim, toda a representação, e descrição do Brasil desde o século XVI tem um viés eurocêntrico, e por isso faz parte do pensamento e dos valores da ideologia dominante:

A cultura da pós-modernidade está sendo dominada em larga medida pela comunicação e pela informação. Mas, até por um mecanismo de compensação, opera-se no inconsciente coletivo uma busca salutar de um enraizamento nas origens mitológicas, nos costumes originais identitários (BOECHAT, 2014, p. 19).

Benjamin propõe uma historiografia contada do ponto de vista dos vencidos, pois a narrativa da história nada mais é do que o relato das consecutivas vitórias das classes dominantes. O autor busca, sob a perspectiva do materialismo histórico, considerar “sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1987, p. 225). O presente trabalho não se propõe aprofundar questões a respeito do materialismo histórico, ou ainda fazer uma leitura da história a contrapelo, mas faz-se necessário trazer novos elementos que são pouco conhecidos, assuntos que precisam ser desenvolvidos de forma contínua dentro dos ambientes em que se produz conhecimento como

escolas, universidades, pontos de cultura, centros culturais etc., de forma a ampliar a consciência e produzir novos sentidos e significados sobre a formação de alguns aspectos culturais do Brasil. Na linguagem da psicologia analítica, trata-se de incluir a sombra.

Junto com a chegada dos escravos negros e dos colonizadores europeus, que em um primeiro momento eram predominantemente portugueses, chegou também uma imensa bagagem cultural que cada um deles trouxe de seus respectivos países; lembranças, costumes, crenças, imagens, culinária e arte. No Brasil, depararam-se com hábitos e costumes muito diferentes, com os índios que viviam adaptados e também tinham uma organização social específica. Esse choque entre culturas resultou no universo cultural chamado Brasil; com diversidade, identidade e maneiras próprias de festejar, elaborar e manifestar a forte ligação simbólica, seja ela relacionada ao sagrado ou não.

Cascudo afirma que os mitos brasileiros vêm das três principais culturas: portuguesa, indígena e africana. Por outro lado, não houve mito aqui no Brasil que tenha permanecido fiel à sua origem depois da chegada dos portugueses, e assim esclarece:

O elemento branco, colonial, foi o responsável pela maioria dos mitos. Senão em volume, mas em força modificadora, em ação contínua. Nenhum mito se imunizou do prodigioso contacto e todos trazem vestígios decisivos ou acidentais, sempre vivos, do efeito português (CASCUDO, 1976, p. 3).

Cascudo defende a ideia de que o português trouxe mitos de toda a Europa e que para a formação mítica não é possível fixar a fórmula inicial. Isso aponta para uma característica das manifestações culturais tradicionais, que é a transformação no tempo e no espaço. Desse modo, o português:

[...] foi insensivelmente, aformoseando, enfeitando, com o prestígio de tantos séculos de beleza milagrosa dos mitos. Assim o boi-tatá disforme e matador virou o lume azulado dos Santelmos, a boiúna esfomeada e repelente tornou-se senhora dos palácios fluviais e o ipupiara, informe e bruto, vestiu a cabeleira loira da Lorelei, teve pele resplandecente, e, do fundo dos rios onde vive para devorar cadáveres ergueu a magia irresistível duma voz miraculosamente suave.[...] Todas as águas vivas, ardentes e eternas do Medo, do Pavor sem contorno e da Imaginação, descenderam, por três boqueirões raciais, para a vertente de onde saíria o brasileiro (CASCUDO, 1976, p. 4).

Os indígenas acompanhavam os bandeirantes e foram dando nomes aos rios, às matas, às montanhas, às cidades, às plantas, às pedras e caminhos, marcando-os com a sua língua: “companheiro do conquistador, condenado ao desaparecimento, o tupi ia deixando, nas regiões

onde não havia tribos de sua raça, os nomes que celebrariam para o futuro a caminhada interminável” (CASCUDO, 1976, p. 5). O autor afirma que os mitos indígenas foram os primeiros a serem catalogados, mas logo foram confundidos, ajustados, complementados com os mitos provenientes dos portugueses. Eles aceitaram os seres da mata tupi como capazes das mesmas façanhas dos seres que já conheciam.

A contribuição do negro veio com outro caráter. Cascudo afirma que a força de seus mitos era religiosa, zelavam por um cerimonial composto por ritos, danças, música, comidas e oferendas. No folclore, a influência negra aparece também nas histórias infantis. “Nesse mundo dos meninos, o negro é todo poderoso. Contou histórias, ressuscitou animais monstruosos, explicou tesouros, mostrou as estrelas, casamento de astros, pavores noturnos, recalques que ficam vivendo no coração da meninice” (CASCUDO, 1986, p. 6).

Apesar de se constatar que alguns de nossos mitos foram modificados predominantemente pelos portugueses, eles trazem temas arquetípicos universais, presentes no inconsciente coletivo e impregnados pela herança de nossa historicidade cultural. Jung afirma que o inconsciente coletivo abarca as experiências da humanidade e suas infinitas possibilidades, “São as conexões mitológicas, os motivos e imagens que podem nascer de novo, em qualquer tempo e lugar, sem tradição ou migração históricas” (JUNG, 2013, par. 851).

As relações estabelecidas entre os índios e a natureza de maneira geral eram bem primitivas e conservavam o aspecto matriarcal, caracterizado pela integração do corpo, da sensualidade e da fertilidade, regidos pelo princípio do prazer, característica negada pelo cristianismo; havia maior proximidade entre a consciência e o inconsciente, crenças, superstições e tradições eram baseadas na natureza, que tinha a sua lógica própria e o conhecimento era passado de geração em geração. Dias e Gambini (1999, p. 19) referem-se a esse contexto indígena quando os portugueses chegaram aqui como um contexto que tinha a presença de Eros:

Na vida indígena nunca houve separação abrupta entre trabalho e lazer, por exemplo. O tempo não é dividido da mesma maneira como na tradição judaico-cristã. [...] No mundo indígena o trabalho não está associado a amargura, embora fisicamente às vezes seja pesadíssimo.

O português, quando aqui chegou, não teve condições para assimilar aquele contexto, inexistente de forma consciente na psique do europeu. “O que não tem lugar dentro e não pode ser assimilado, será projetado fora e destruído” (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 25).

Não dá para saber ao certo como foi o primeiro encontro entre os índios e os portugueses. Sobre esse primeiro encontro, Gambini esclarece “Existe uma fantasia oficial e nós temos o direito

de fazer outras” (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 22). Se foi amistoso, chocante ou agressivo, não temos como precisar.

Para Dias e Gambini (1999), a base que existia no Brasil pré-colonial não era material, pois estava na alma indígena, no seu modo de viver e conviver com o meio. Essa base foi o que os portugueses não conseguiram assimilar, e por isso destruíram.

Outros aspectos históricos serão melhor aprofundados no momento da análise, a partir do que foi vivenciado em campo, no contato interpessoal com pessoas que ainda vivenciam aspectos dos mitos brasileiros diariamente.

O universo mitológico sempre se fez presente na imaginação de diversos povos. Ainda hoje é possível encontrar no imaginário de algumas culturas (sobretudo afastadas dos grandes centros urbanos) aspectos mitológicos que se presentificam e orientam o sentido da realidade para determinado povo ou comunidade. Esses sentidos, por sua vez, compõem e enriquecem os modos de vida e as diferentes maneiras de se relacionar com o meio ambiente em que vivem.

2. OBJETIVOS E MÉTODO

2.1. Objetivos

O objetivo da pesquisa é buscar identificar mitos que se mantêm vivos na região Norte do Brasil atualmente, de que maneira são relatados e como se articulam a conteúdos simbólicos em ambos os contextos: o dos participantes da pesquisa e o meu enquanto pesquisadora.

Num segundo momento, a partir da minha experiência enquanto pesquisadora, buscar compreender simbolicamente a importância desses mitos nas relações, histórias e modos de vida dos participantes da pesquisa, e traçar um paralelo com o contexto de vida contemporâneo em que estou inserida e em alguns momentos também com o encontro entre portugueses, índios e posteriormente africanos, quando o povo brasileiro começou a se formar.

Este trabalho tem o intuito de contribuir para a psicologia analítica com um referencial teórico, partindo da mitologia brasileira e procurando articulá-la com aspectos culturais da história do Brasil, e por isso coletivos, por meio do estudo de alguns mitos regionais e de suas possíveis relações com aspectos da cultura brasileira, que eles promovem ou influenciam, e as histórias que permanecem, se perpetuam, se assemelham, e se modificam.

Na presente dissertação, o método de análise, por meio da amplificação simbólica, segue um caminho similar em três níveis: abordando as características das “entidades” mitológicas nas culturas que os criaram (a partir da minha escuta nas comunidades); identificando a função arquetípica desses símbolos onde é possível ressignificá-los sob outros pontos de vista e aspectos culturais e, por fim, percorrendo espaços simbólicos que se opõem ou ainda que ainda se encontram bastante obscuros diante dos valores dominantes na consciência coletiva brasileira.

2.2. Considerações sobre o método

Algumas considerações sobre o método já foram apresentadas no capítulo anterior. Por compreender um trabalho que incluiu a ida a campo, outros fatores necessariamente foram incluídos no projeto, uma vez que a fonte de dados foi justamente a experiência vivida por mim, pesquisadora, junto aos colaboradores da pesquisa. Essa experiência deu-se de modo presencial, por meio de encontros e da convivência em alguns lugares da região amazônica.

É necessário, agora, fazer algumas considerações, tendo em vista que parte do trabalho não é absolutamente teórica. O método está dividido em dois grandes eixos: a partir de uma ida à campo,

com as especificidades que envolvem esse tipo de pesquisa, são tomados os registros e impressões feitos no caderno durante as viagens para a Amazônia e, por outro lado, utilizam-se elementos da psicologia analítica, em uma tentativa de amplificação dos temas e de compreensão da realidade dos mitos em relação a modos de vida contemporâneos.

Esses eixos foram assim estabelecidos apenas para organizar a parte metodológica, que exigiu a realização de um levantamento bibliográfico de duas áreas distintas do conhecimento, mas que estiveram presentes simultaneamente durante as etapas da pesquisa, não havendo linearidade e nem paralelismo entre eles, e sim algo como uma espiral.

Realizou-se um levantamento bibliográfico com orientação metodológica para o trabalho de campo, envolvendo principalmente artigos e capítulos de livros no campo da antropologia e etnografia. Essas referências contribuíram para a minha aproximação a diversas áreas do conhecimento, servindo de orientação para realizar o trabalho de campo e problematizar questões que emergem nesses contextos de pesquisa.

Embora possua uma série de registros e imagens, sejam elas fotográficas ou desenhos que desenvolvi ao longo das viagens de campo, selecionei para a análise da pesquisa as narrativas que escrevi a partir das conversas que tive com os participantes, a fim de delimitar a unidade de análise, para que seja clara a fonte de onde os dados foram extraídos. Houve o intuito de tornar mais objetiva essa unidade de análise, embora, como abordarei na próxima seção, por tratar-se de uma pesquisa que envolve a experiência como campo de pesquisa e a experiência vivida com outros seres humanos, a separação entre o pesquisador e o objeto pesquisado só seja possível de forma parcial. Busquei trabalhar a relação dialética existente entre esses dois polos.

2.3. A ida a campo

O trabalho em campo envolve relações de alteridade, contato com contrastes entre diferentes formas de relacionar-se com a cultura, com a comunidade, e de construir e transmitir conhecimento. A interação com o outro pressupõe o olhar para a diferença e o transitar por zonas de conflito, onde problemáticas éticas e políticas despontam e precisam ser articuladas durante o processo, seja no próprio campo ou posteriormente a ele.

Paralelamente aos dois eixos mencionados acima, elucido aqui algumas escolhas que antecederam o campo. Uma delas é referente aos locais escolhidos para fazer a pesquisa: uma cidade no estado do Pará, próxima a Santarém, e dois vilarejos no estado do Amazonas, localizados cerca de trinta e cinquenta quilômetros de Manaus, no Rio Negro. As três localidades para as

entrevistas foram escolhidas a partir do contato que a pesquisadora tem com conhecidos e amigos nesses lugares, o que facilitou sua chegada e a apresentação da pesquisa para os possíveis colaboradores.

Além disso, há de se considerar que, antes de inscrever o projeto como uma maneira de formalizar e aprofundar o conhecimento acerca desse tema, eu já havia estado nesses locais e sondado a possibilidade da permanência de mitos.

O que me levou a esses locais foi o interesse em querer conhecer, ainda que de maneira fracionada, esse vasto e desconhecido universo, ainda pouco explorado dentro do campo do conhecimento da psicologia analítica, que é o da cultura, da geografia, dos recursos naturais, da biodiversidade da região amazônica. Posso dizer que também foi o interesse em encontrar o diferente, o que não é familiar. Outro motivo foi a informação obtida em algumas fontes bibliográficas, como Cascudo, no livro *Geografia dos Mitos Brasileiros*, de que o mito da Yara era proveniente daquela região. Como também outras leituras mencionadas na revisão bibliográfica traziam informações de aspectos culturais daquela região.

Originalmente esse projeto tinha o intuito de encontrar relatos sobre o Mito da Yara, conhecida como uma linda sereia ou mulher-peixe, mas ao longo das viagens de campo o projeto foi adaptado para temas mais abrangentes, como a mitologia amazônica. Achei pertinente, em uma parte do trabalho, desenvolver considerações para falar sobre a dificuldade de encontrar relatos que se aproximassem da temática da Yara ou, ainda, para refletir sobre o seu possível sumiço.

De acordo com meus objetivos, após refletir, a escolha que fiz não considera a possibilidade de trabalhar com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Os dados que serão compartilhados mais adiante, por sua vez, fazem parte de minhas anotações e registros de campo, em que tive o cuidado de buscar, com minhas próprias palavras, contar o que eu ouvi.

Esta escolha foi feita pois, nos moldes que escrevi o projeto e delimitei a pesquisa, não seria possível considerar em minhas entrevistas a população indígena. Segundo o comitê de ética e o manual da Plataforma Brasil, a pesquisa com populações indígenas requer um cuidado maior; além do termo de consentimento livre e esclarecido individual, é preciso, para realização de entrevistas, a autorização do líder ou representante da comunidade indígena. E, ainda, se a entrevista acontecer em território indígena, é necessária a autorização da FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Todo esse trâmite de autorizações e diferentes documentos que necessitam ser aprovados pelo comitê de ética requer um tempo grande, que se fez inviável dentro do prazo estipulado para se desenvolver uma dissertação de mestrado.

É importante dizer também que tais burocracias, alheias à realidade concreta de cada

pesquisa, acabam por desenvolver um prejuízo específico, no caso produzindo um atestado de minoridade para as pessoas com as quais conversei, como se elas não estivessem aptas para responder de maneira autônoma.

Percebi que, ao excluir os relatos daqueles que se denominam índios ou com ascendência indígena, uma parte fundamental da pesquisa, das conversas e da convivência, precisaria ficar fora desta dissertação. Ao fazer essa discriminação depois de ter convivido com essas pessoas, surgiria um problema ainda mais complexo de ser resolvido, uma vez que teria que separar os dados e excluir aspectos que não são dissociáveis nem da convivência e muito menos da cultura. Além de uma parte formal e acadêmica, considerar a parte da minha experiência e convivência com os indígenas é a maneira mais honesta que encontrei para poder desenvolver esta pesquisa. Eu não poderia deixar nas entrelinhas o que é o cerne deste trabalho.

Apesar de não incluir nesta pesquisa a participação de colaboradores de forma direta, a participação aconteceu de forma indireta. Contemplei outras vozes, que não apenas a minha, de pesquisadora. Devido a isso, em alguns momentos do texto será necessário evocar o “nós” e ter em vista que esse “nós” é referente a pessoas concretas e não apenas cumpre o papel de uma escrita formal e comum na linguagem acadêmica. Sobre isso Cardoso de Oliveira (1998, p. 30) contribui:

Isso me parece importante porque, com o crescente reconhecimento da pluralidade de vozes que compõe a cena de investigação etnográfica, essas vozes têm de ser distinguidas e jamais caladas pelo tom imperial e muitas vezes autoritário de um autor esquivo, escondido no interior dessa primeira pessoa do plural.

Vale ressaltar aqui que é relevante a discussão sobre a ausência de neutralidade do pesquisador e das pesquisas que envolvem a observação participante, ou seja, aquelas que se propõem a estudar “o outro”. Partindo dessa reflexão, optei por considerar algumas vozes que permearam o meu olhar, orientaram o meu modo de compreender os fenômenos que me propus a estudar e que sobretudo me transformaram como pessoa.

A experiência em campo excluiu a possibilidade de haver apenas a voz da pesquisadora no desenvolvimento da escrita da dissertação. Posso subsidiar o argumento sobre a multiplicidade de vozes que compõem a pesquisa com a contribuição de Lacerda (2001). Em seu artigo ao referir-se ao ofício do antropólogo, diz que:

O que o antropólogo pode fazer é inscrever processos de comunicação em que ele é apenas uma das muitas vozes. Ele pode evocar, sugerir conexões de sentido, provocar, ironizar, mas não deve descrever totalidades culturais. Essa perspectiva inverte o procedimento clássico: o autor não se esconde para afirmar sua autoridade científica, mas se mostra para dispersar sua autoridade (LACERDA, 2001, p. 8).

Apesar deste trabalho não se inserir dentro da área de conhecimento da antropologia, o tema atualiza-se na pesquisa por tratar-se de um trabalho que considerou a ida a campo, criando uma intertextualidade entre as áreas do conhecimento, pois a experiência no campo me aproxima enquanto pesquisadora do ofício do antropólogo. Essa aproximação dá-se pois, na antropologia, há uma ampla ênfase e discussão a respeito do outro, e da possibilidade de haver simetria entre pesquisador e o outro-participante da pesquisa, que também é provido de saber e conhecimento.

A intersecção entre psicologia analítica e antropologia, nesta pesquisa, dá-se no exercício de uma atitude da consciência regida pelo padrão de alteridade, promovendo e articulando as polaridades sujeito-objeto, pesquisadora-pesquisado, dentre outras que podem ser consteladas. Byington (2011) refere-se ao arquétipo da alteridade como o “arquétipo da dialética do processo, da mutualidade, da conjunção e do encontro e, por isso, a Arquétipo da Alteridade rege a diferenciação da Consciência para integrar o Bem e o Mal e todas as demais polaridades na sabedoria de viver” (p. 193).

Essas leituras fizeram-me refletir como e por que decidi incluir a escrita em primeira pessoa do singular. Influenciada por discussões e bibliografias, esta escolha justifica-se, apesar de escapar às orientações feitas pela ciência positivista. Cardoso de Oliveira (1998) sustenta essa possibilidade, afirmando que, assim, o pesquisador não se esconde “sistematicamente sob a capa de um observador impessoal, coletivo, onipresente e onisciente, valendo-se da primeira pessoa do plural: nós.” (p. 30).

Roberto Cardoso de Oliveira (1998) elucida três tópicos fundamentais e merecedores de reflexão no exercício da pesquisa em campo. Para o autor, o olhar, o ouvir e o escrever são “atos cognitivos” familiares e recorrentes no nosso dia a dia, porém no contexto do trabalho de campo devem ser problematizados, pois envolvem sujeitos distintos, que tiveram sua subjetividade formada em contextos sociais e culturais diferentes. O olhar do pesquisador já está sensibilizado pela teoria disponível. “Seja qual for o objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade” (OLIVEIRA, 1998, p. 19). Assim, o familiar deve necessariamente ser remexido e descondicionado.

A escuta não está dissociada do exercício do olhar: elas se complementam. Nesse contexto o autor chama a atenção para esse exercício. Também pode haver certo condicionamento na maneira como escutamos. Os membros da comunidade, ou ainda os participantes da pesquisa, devem ter a oportunidade de organizar, escolher e selecionar o que e como vão explicar ou narrar algum costume, ritual, maneira de fazer, pensar, relacionar-se.

Ainda de acordo com Cardoso de Oliveira, a entrevista nada mais é do que um exercício de diálogo entre o pesquisador e o pesquisado. Considera-se que a maior dificuldade desse tipo de

pesquisa encontra-se na diferença entre o universo cultural do pesquisador e aquele que se pretende estudar. “É, portanto, em um contexto essencialmente problemático que tem lugar o nosso ouvir. Como poderemos, então, questionar as possibilidades da entrevista nessas condições tão delicadas?” (OLIVEIRA, 1998, p. 23). Considerando essas elucidações, o autor pergunta “Qual a natureza da relação entre entrevistador e entrevistado?” (OLIVEIRA, 1998, p. 23).

Jung sugere um método dialético no campo da pesquisa e também no campo da psicoterapia. Assim, encontramos passagens em que ele ressalta a importância de tal relação em diversos momentos de sua obra. Essa temática envolve a relação paciente-terapeuta, a qual pode ser substituída por sujeito-objeto, ou ainda, no contexto dessa pesquisa, entre o encontro da pesquisadora-pesquisado, e por isso, é importante a abertura para o que possa surgir diante de alguma situação. Vale aqui mencionar uma sensível passagem em que Jung (2012, par. 163) diz: “O encontro de duas personalidades é como a mistura de duas substâncias químicas diferentes: no caso de se dar uma reação, ambas se transformam. [...] Influir é sinônimo de ser afetado”.

Penna, embasada no pensamento junguiano, afirma que um vínculo complexo e estreito se estabelece entre sujeito e objeto: “Epistemologicamente conhecimento e autoconhecimento são inseparáveis, e metodologicamente, observação e auto-observação são inseparáveis” (PENNA, 2014, p. 91).

Tal relação dialética é uma relação transferencial, o que envolve tanto os aspectos conscientes como inconscientes dos envolvidos. Pode-se dizer que inicialmente isso acontece entre as polaridades da constelação do arquétipo do curador-ferido. A psicologia analítica entende o arquétipo como algo *a priori* e inconsciente e por isso não é possível defini-lo como algo concreto. O que há de concreto é tudo aquilo que se manifesta arquetipicamente em uma determinada cultura, sociedade ou indivíduo. Essas manifestações são motivos simbólicos que se apresentam e que podem variar bastante uma vez apreendidas e amplificadas pela consciência.

Romanyshin (2007) faz um paralelo do arquétipo do curador-ferido manifesto no processo analítico com o do pesquisador-ferido, que se manifesta no processo de pesquisa. Diz ele que o pesquisador está sempre envolvido por um tema que diz muito sobre seus complexos e que muitas vezes o tema escolhe o pesquisador mais do que o pesquisador escolhe o tema, propondo que parte da escolha do tema se faz de forma inconsciente. Por esse motivo é importante também estar atento aos símbolos, aos acontecimentos, sincronicidades, imagens, sonhos que ocorrem durante a pesquisa, pois todo esse material pode vir a contribuir para uma compreensão mais profunda acerca do conhecimento e do autoconhecimento:

Na pesquisa qualitativa, em geral, e na psicologia analítica, em particular, em que o símbolo é considerado o fenômeno psíquico passível de investigação, a atitude simbólica do pesquisador é um recurso metodológico. A consciência do pesquisador é o instrumento básico na apreensão dos fenômenos, e o procedimento principal para essa apreensão é a observação (PENNA, 2014, p. 126-127).

Considerar esses aspectos mostra-se importante, pois, durante os dias de estadia nas comunidades, foi possível notar o movimento de alguns indivíduos em buscar reconstruir algum acontecimento na memória, ou, ainda, tentar lembrar de pessoas que pudessem ou soubessem contar histórias. Ao buscar desvelar e conhecer, o pesquisador é o sujeito da pesquisa, mas logo se conecta ao objeto, ao escutar as histórias. Bosi (2015) considerou, em seu livro *Memória e Sociedade, Lembrança de Velhos*, que pesquisador e recordador foram ao mesmo tempo sujeito e objeto da pesquisa, “Sujeito enquanto indagávamos, procurávamos saber. Objeto quando ouvíamos, registrávamos, sendo como que um instrumento de receber e transmitir a memória de alguém, um meio de que esse alguém se valia para transmitir suas lembranças” (BOSI, 2015, p. 38).

O tema em questão, ao meu ver, aponta para nuances fundamentais de serem abordadas em uma pesquisa na área da psicologia analítica, desestabilizando paradigmas e posições unilaterais, como pesquisador/informante. A pergunta abre espaço para que o pesquisador se coloque como sujeito da própria pesquisa e, ao mesmo tempo, considere as relações intersubjetivas vividas em campo.

Por tratar-se de um assunto pertinente e difícil de ser respondido de maneira objetiva, antes das histórias narradas pelos colaboradores há uma seção em que relato de maneira mais detalhada como as relações com os participantes da pesquisa se estabeleceram, buscando aproximar-me da pergunta: “Qual a natureza da relação entre entrevistador e entrevistado?” (OLIVEIRA, 1998, p. 23).

Realizar um trabalho de campo envolve considerar, buscar elucidar e refletir sobre aspectos bastante delicados. O primeiro refere-se ao momento da entrevista. Para o autor anteriormente citado, o pesquisador pode exercer um papel de poder diante do entrevistado. A começar pelas perguntas, elas podem criar um campo ilusório de interação, induzir respostas ao direcionar demais a fala dos participantes.

Oliveira afirma que a possibilidade de estabelecer-se entre o pesquisador e o informante uma relação dialógica “faz com que os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e o do nativo – abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal confronto em um verdadeiro ‘encontro etnográfico’”. (OLIVEIRA, 1998, p. 24). Desse modo, a pesquisa acontece a partir do que surge da relação dialógica entre ambos. Nessa relação, o pesquisador deve desenvolver “a habilidade

de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando formalmente um diálogo entre “iguais”, sem receio de estar assim, contaminando o discurso do nativo com elementos do seu próprio discurso.” (OLIVEIRA, 1998, p. 24).

No momento de escrever sobre o campo, a produção de conhecimento torna-se mais crítica. Oliveira (1998) afirma que Clifford Geertz propõe separar em duas etapas a investigação empírica: a primeira é o estar em campo, “being there”, em que o olhar e o ouvir estariam presentes, e a segunda é o estar fora do campo, “being here”, no ambiente de estudos e escrita do pesquisador, cercado pelo respaldo acadêmico e familiar habitual. “[...] É no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão antes da textualização dos dados provenientes da observação sistemática” (OLIVEIRA, 1998, p. 32).

2.4. Caderno de campo

Boa parte dos dados coletados que subsidiarão a escrita estão nos meus cadernos de campo ou em anotações que fiz em papéis avulsos e no meu celular. Sobre eles também existe uma bibliografia específica, afinal o registro escrito é há muito tempo um recurso utilizado pelos navegadores e pelos colonizadores, e é tradicionalmente uma fonte de documentação histórica. Assim o denominado caderno de campo é uma ferramenta imprescindível para esse tipo de pesquisa durante as viagens, contendo dados e informações bastante valiosas, servindo para dar suporte à escrita do trabalho e também para a análise e interpretação. No artigo “O (velho e o bom) caderno de campo”, Magnani (1997) contribui:

O caderno de campo, entretanto – para além da função catártica – pode ser pensado também como um dos instrumentos de pesquisa. Ao registrar, na linha dos relatos de viagem, o particular contexto em que os dados foram obtidos, permite captar uma informação que os documentos, as entrevistas, os dados censitários, a descrição de rituais, – obtidos por meio do gravador, da máquina fotográfica, da filmadora, das transcrições – não transmitem.

O caderno também serve como uma espécie de veículo que transporta o passado para o presente e ele está intimamente ligado à memória, por nele estarem anotações diversas, objetivas e sistemáticas, subjetivas, íntimas, relatos de impressões, desenhos, colagens etc. Embora nem tudo apareça na escrita acadêmica, todas as informações contidas nele subsidiam a memória, que é um outro elemento fundamental para o desenvolvimento da pesquisa. Sobre a memória, Oliveira (1998, p.34) acrescenta que, durante o ato de escrever, ela constitui um elemento rico, pois ela mesma pode

conter “uma massa de dados cuja significação melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado” (OLIVEIRA, 1998, p. 34).

Seguindo essa ideia, o caderno de campo assume, por isso, um caráter dinâmico, ao despertar ou sugerir associações muito diversas a um mesmo registro. Assim se aproxima do que na psicologia analítica se considera símbolo.

3. UMA PITADA DE PROSA

É e não é. O senhor ache e não ache. Tudo é e não é. (ROSA, 2001, p. 27)

Nesta seção, busquei trazer um relato resumido, em forma bastante coloquial, das narrativas que desenvolvi a partir das conversas que tive com as pessoas. Cabe aqui apenas uma sinopse das histórias, para que nas seções 5.2, “Mito e imaginação”, e 5.3, “Leituras simbólicas do mito”, seja possível identificá-las.

Nas proximidades do rio Tapajós, no estado do Pará, participaram da pesquisa uma mulher chamada Leila, que, apesar de viver em uma pequena cidade, mantém forte vínculo com suas origens indígenas, tanto as familiares como as culturais, e Ito, um senhor, que vive nessa mesma cidade e trabalha com turista, apresentando aspectos e costumes da cultura de sua comunidade indígena.

E, vivendo nas margens do Rio Negro, no estado do Amazonas, participaram da pesquisa o Neco, senhor de quase 60 anos, que não se considera índio e vive num pequeno vilarejo, e outro homem, que denominei aqui Tuxáua, nome que escolhi para referir-me ao líder de uma comunidade indígena. Todos os nomes aqui presentes são fictícios.

Para a análise, alguns trechos foram extraídos na íntegra da descrição detalhada das narrativas registradas. Elas, por sua vez, são bastante ricas, pois, além de trazerem aspectos da mitologia local, revelam aspectos da cultura de um modo geral e nessa parte é possível estabelecer sentido entre diversos tipos de relações, sejam elas de gênero, interpessoais, culturais, identitárias.

Seu Neco contou histórias da Curupira. Foi o primeiro a dizer-me que ainda não havia ouvido falar na Yara. Curioso também notar que mais de uma pessoa se refere a Curupira com pronome feminino. De maneira respeitosa, Neco conta que fez um ritual para conseguir caçar uma anta, num momento em que ele e sua família estavam sem ter o que comer. Para isso, contou com a ajuda da Curupira, levando para o meio da mata vela, cachaça e cigarro, e ali fez seu pedido para conseguir a caça. Conta também um episódio em que um conhecido estabelece uma relação desrespeitosa em relação a Curupira e à forma de caçar, e que isso sempre tem consequências. Junto com essas histórias, revela seu lado hospitaleiro e seu senso de alteridade, ao nos dizer sobre a relação que estabeleceu com educadores de São Paulo que levam alunos de algumas escolas para lá.

Outra narrativa é de Tuxáua, nome fictício que coloquei por se tratar do líder de uma comunidade indígena. Ele contou diversas histórias. Falou sobre a Cobra Grande, suas dimensões, as formas como ela pode aparecer – como, por exemplo, toda iluminada na forma de embarcação –, disse que ela tem o poder de atrair as pessoas e que elas, “as Cobras Grandes,” são fundamentais

para a manutenção dos rios e mananciais. A profundidade dos poços, que chegam a setenta, oitenta metros é cavada por elas, atingindo assim o lençol freático. Fala da mãe da floresta (a Curupira) contando uma história em que seu filho, que adorava caçar, teve contato com a Curupira e ficou enfermo por alguns dias.

Tuxáua também conta a história da Ilha da Princesa, que foi a mais parecida com o mito da Yara que ouvi no estado do Amazonas. Ao atravessar o rio em determinada hora do dia, em frente a uma ilha da região, o pescador, se avistasse uma bela mulher loira de olhos azuis, sentada num toco de pau, podia começar a passar mal e até morrer. Trouxe também uma história do Boto Vermelho (mais conhecida como Boto Cor de Rosa). Essa se passou há muito tempo, entre 1920 e 1930. A história fala sobre o boto, que sai do rio, transforma-se em homem, veste-se de branco e relaciona-se sexualmente com as mulheres. Depois desaparece, deixando muitas vezes a mulher apaixonada e/ou grávida. Por conta desses acontecimentos, novos hábitos e comportamentos foram adquiridos e estabelecidos, a fim de cuidar e preservar as mulheres da comunidade.

Conversei com Ito no estado do Pará. Ele também faz parte de uma comunidade indígena e trouxe histórias do Boto, da Curupira e da Cobra Grande. Seu relato é impregnado de características do modo de vida de sua comunidade e das formas de celebrar e preparar certos alimentos. Em seu relato, o modo de vida fica bem explícito.

Leila também conversou comigo, no estado do Pará, e foi bastante relevante a convivência com ela e tudo o que ela contou. Traz aspectos da Yara, do Boto, dos banhos de cheiro, bastante conhecidos na região. É o único relato de mulher. Foi a única mulher com que conversei e que protagonizou uma prosa. Também tive contato com a Josefa, esposa de seu Neco, mas de um jeito diferente, o que nos leva a desenvolver reflexões sobre esse dado.

3.1. Neco

Neco retoma a história do Norato Cobra Grande, fazendo um mergulho na memória de sua infância. Lá no rio onde nasceu, ele (o Norato) brigou com sua irmã e passou três dias a água feito lama que ninguém podia usar. Porque a cobra – a irmã dele – em formato de cobra, era má, virava as canoas, bagunçava. Afirmo que tem muita coisa ali e as pessoas não sabem.

Disse ainda que não tinha visto nem ouvido sobre “a lenda da Yara”. Já ouviu falar, mas não soube contar sua história. Disse apenas ter ouvido falar o nome dela, mesmo. Só Yara, mas sem nada mais.

Disse ser a Curupira uma pessoa pequena, que não gosta de bagunça, não gosta de barulho, não gosta de zuada, porque ela é a mãe da natureza. Se alguém entra no meio do mato fazendo bagunça, gritando, pintando o diacho, ela (a Curupira) não vai gostar. Ela pode muito bem chegar e dar uma mãozada [...].

Contou que o cunhado de sua esposa levou três tapas no pé do ouvido, no meio do mato e ele não achava quem dera. Isso aconteceu as dez horas do dia. Ele apanhou da Curupira porque ele estava caçando no mato com cachorro.

Aí uma bela hora, ele não conseguiu encontrar o cachorro. Ele sabia que o cachorro tava latindo na frente, mas quando ele chegava lá, o cachorro não tava mais.

O cunhado conta que avistou uma palha, ele se abaixou debaixo da palha, e quando foi levantando, sentiu uma mão no pé do ouvido: Pou! Pou!

E, procurando, diz ele que foram três tapas, foram três quedas. Ele não viu. Ninguém vê. Diz que não é rapidez, é como se fosse uma sombra, e nada se vê.

Disse que isso é muito sério, que o negócio não é brincadeira, não!

Contou que não tinham nada para comer em casa. Fez uma viagem até Manaus e comprou uma vela verde, almejando matar uma anta. No caso era verde por causa da natureza, cor da selva. Aí levou uma vela, um cigarro e um copo de cachaça.

Chegou lá em cima da terra, numa árvore bem grande, se acorou e foi conversar, foi conversar sozinho. Aí conversou, conversou. Disse que havia trazido até ali um material para “ela” – a Curupira – e queria que “ela” lhe desse uma anta pra ele matar, pra que ele pudesse levar para comer em casa com a família. Avisou que estava deixando a cachaça, o cigarro, e a vela acesa, e que era para “ela” saber a direção em que estava. Depois disso foi embora. Quando eram oito horas da noite a anta chegou, e Seu Neco a matou!

Quando voltou, não estava o cigarro, nem a cachaça. Só a vela queimada.

Seu Neco se pergunta quem foi, e em seguida responde: a Curupira. Silêncio. Neco retoma sua memória da infância, contando que anda no mato desde criança, desde nove anos e que só anda no mato descalço. Já pisou em cima de muuuuuita cobra, mas nunca foi ofendido por bicho nenhum. Disse que isso só acontece desse jeito com ele porque ele respeita, e na hora que ele entra no mato pede permissão, mas ele não pede pra quem tá ouvindo, porque não precisa, basta usar o seu coração pra pedir. Neco faz questão de jurar, e diz que não quer ser melhor que ninguém e que ninguém é melhor do que ninguém, não. Mas o respeito tem. E a tranquilidade do mato tem também.

Seu Neco começou a contar como foi que começou a trabalhar com colégios de São Paulo. Neco estava deitado na rede, quando um rapaz da região chegou e disse que havia trazido um sinhô

pra apresentar pra ele conhecer. Ele se apresentou dizendo ser Rafael de São Paulo. Perguntou se seria possível fazer uma janta ali pra eles. Neco disse que não teria problema, caso ele trouxesse as coisas da beira pra lá. Pegaram os peixes, a comida, carne, tudo que tinham. Neco disse a eles que tinha fogão grande ali embaixo, de lenha, e todos foram fazer a comida, inclusive Neco e sua esposa. Todo mundo jantou. Todo mundo, aí fizeram uma fogueira bem ali no meio, que clareou todo mundo. Quando foi uma hora da manhã, todos desceram pro barco, Rafael desceu com todo mundo dizendo “Tchau Seu Neco, até logo!!”. Nesse momento, Neco ficou olhando e se perguntou que negócio era aquele... O cara não pagou o trabalho deles, nem patavinas, eles sofreram trabalhando pra caramba, e nada... pensou mesmo assim que tudo bem, eles poderiam aproveitar o que eles deixaram ali, o resto das coisas que eles deixaram lá.

Passaram-se mais ou menos uns seis meses. Neco claramente lembrava dele e de seu pessoal. Rafael foi logo perguntando se poderia voltar lá, se ele aceitaria uma nova visita com um grupo de pessoas. Neco disse que tudo bem e aceitou.

Neco retoma esse assunto lembrando que, naquele primeiro encontro que tiveram, seis meses antes, ele escolheu não perguntar para Rafael sobre qualquer tipo de pagamento. Preferiu assim pensando que talvez Rafael e seu grupo de estudantes não tivessem gostado nem quisessem voltar, ou ainda poderiam pensar que Seu Neco era chato. E agora está tudo beleza, os colégios de São Paulo vão se multiplicando e fazendo cada vez mais viagens para sua casa com pagamento e reconhecimento das trocas que são feitas ali. Pergunta se percebemos como as coisas são e acrescenta que tudo tem uma razão de ser.

Chega um vizinho, a prosa é interrompida.

3.2. Tuxáua

A aparição da serpente, a Cobra Grande

Em uma conversa longa com Tuxáua, ele começou contando um fato que presenciou junto à Cobra Grande. Tinha mais ou menos dezesseis anos e já estava casado. Saiu pra pegar peixe, pegar o que comer. Já era noite quando avistou a luz dos olhos verdes, tipo uma lâmpada de barco. Naquele tempo ele já sabia que “ela” morava lá. Lá era a saída de dois lagos, onde havia um poço, muito fundo, 50 metros de fundura. Chegou em casa e disse pra mulher que a cobra estava boiando lá na frente da comunidade.

Contou ter focado várias vezes, ficou meio magnetizado e com dor de cabeça. Seu sogro sabia rezar bem, disse Tuxáua, e por isso ele teve sorte, pois poderia ter sido atraído por ela por

conta do foco da lanterna. A Cobra tem o poder de atrair a pessoa, até a pessoa cair dentro d'água, podendo até ser comida pela serpente. Por vários dias disse que ficou meio assombrado, – isso me lembrou o que a Yara faz com as pessoas também.

Outra ocasião ocorreu no Rio Negro, em 2005. Toda comunidade viu. Dessa vez apareceu como uma embarcação, pois se transforma em barco, navio, barco de recreio, flutuante bem aluminado, se transforma nela mesma, tem o poder de se transformar naquilo que ela quer.

Assim como as florestas tem as mães, o pai, a água, também tem, que é a mãe Cobra, quem protege. Se um rio não tiver cobra, não tem água, seca tudo. Elas fazem os furos para que não possa faltar água. Um rio sem cobra não tem água, ele seca. Os poços onde elas vivem são muito fundos, mesmo na época de seca. Tem poço que tem setenta, oitenta metros de fundura, e em outubro, na seca ninguém pesca lá, porque lá tem alguma coisa. Ela é quem protege. Diz que ali não tem Cobra Grande de má conduta, se tivesse, já poderia ter comido alguém, poderia prender, alagar, fazer qualquer coisa. O que tem é uma Cobra Grande espiritual, é cobra encantada. Contou, afirmando, como dizem por aí, que era médium, que sonhou uma vez que a Cobra que mora na comunidade não é do mal. Ela, apesar de ser uma fêmea, (assim falou Tuxáua) não era do mal, estava ali fazendo a parte dela, precisa boiar, mostrar que está lá. Aparece por cerca de vinte minutos, depois some. Afirmou que o que chamamos de histórias são pra eles o apoio de realidade da vida dos que vivem lá. Reflete sobre a criação desses animais, sem saber se foi deus, ou outro alguém que os deixou aqui. Onde tiver um deles, por exemplo, onde tiver Curupira, tem uma floresta protegida e vice e versa. É um convívio como se fosse um vizinho qualquer, um não faz mal para o outro. Essas histórias fazem parte da vida deles, e quem mora lá, quem anda de noite, quem anda de dia, qualquer menininho já deve ter visto ou sentido alguma coisa desse tipo. É a realidade da vida deles mesmo, Tuxáua insiste em afirmar.

Também denomina esses fenômenos como “assombração”, algo que grita, assobia, tem o pé grande. Quando as pessoas duvidam eles ficam zangados, assombram, botam pra correr. Isso que chamam de história, afirmou que não é história, é real, quem vive na floresta sabe o que acontece. Convivem e respeitam.

Conta que no dia anterior ao que conversávamos, foi pegar umas madeiras para construir a sala de reunião, e quando estava lá aparecerem uns assobios fortes, que doíam no ouvido. Ele sabia que era um comunicado, ou que vinha um temporal, (conversávamos justamente depois do temporal), como se estivesse livrando ele de alguma coisa, ou se manifestando por estar cortando madeira.

A Ilha da Princesa

Não se sabe a certo se o espírito da sereia existe. Tuxáua contou um caso envolvendo um vizinho na época em que chegou naquele território, por volta de 1980. Por ali também tem uma ilha chamada Ilha da Princesa. Essa ilha recebeu esse nome pois costumava aparecer bem em frente a ela, por volta do meio dia, uma mulher bonita, muito bonita mesmo, em cima de uma tora de pau. Meio dia em ponto ela estava lá no meio do rio, cabelo comprido.

O pessoal não acreditava. Depois do meio dia a mulher sumia. Um dia por volta das 11h30 o vizinho que morava lá avisou a mulher que ia atravessar o rio para comprar farinha enquanto ela cozinhava o peixe, e foi. Quando ele chegou no meio do rio, a mulher se apresentou pra ele, chamou ele, e disse:

– Ei! você não sabe que essa hora é proibido você andar no meio do rio?

Ele explicou que era uma necessidade, que nem seus filhos, nem a mulher tinham almoçado, que ele ia compra uma farinha e por isso estava atravessando o rio.

– Da próxima vez não faça mais isso, seis da manhã, meio dia e seis da tarde, não é hora de transitar em rio.

Ele concordou e prosseguiu. Ao chegar na outra margem, comentou o que tinha acontecido. Já estava com febre, começou a ter dor de cabeça, não sabia se era de fome. Comprou a farinha e atravessou o rio de novo. Quando chegou em sua casa novamente estava ardendo em febre e começou a delirar. Ele continuou delirando, delirando e no fim das contas após uns dias veio a óbito. Morreu só de olhar para aquela mulher bonita na visão dele. A mulher bonita, do cabelo comprido, dos olhos azuis, bonita mesmo.

Afirma que isso também não é mito, é real, que muitas pessoas conheciam esse homem que morreu, que os curandeiros que também foram ajudar descobriram que era a assombração da mulher que ele tinha olhado, que não tinha outra coisa.

A melhor hora pra ver essas “arrumações”, esses acontecimentos, é durante a noite. A melhor forma que tinha para exemplificar a realidade deles era através de exemplos vividos, experiências.

Curupiras

Chegou pertinho para ver o que era e viu um bicho peludo, peludo mesmo, comendo. Quando ele olhou, veio aquele frio de medo. Tuxáua fala em tom enfático que quando não é coisa do bem, o corpo pressente, da um impacto, um susto, que arrepiava tulinho, o cabelo arrepiava querendo sair da cabeça, medo, mesmo, como se diz. Quando ele olhou, estava o bicho bem peludo que nem

dava pra saber o que era. Se preparou para atirar, sentiu outro impacto de novo, como dizendo “não atire, senão tu vai se dar mal”. Ao mesmo tempo não sabia onde era o rabo, onde era a cabeça, só tinha aquele pedaço cabeludo ali aquele troço. O bicho zuou na palha e sumiu. A canoa subiu em terra e foi outro impacto de novo. Parecia que o bicho estava ali, mas sem ele ver mais. O bicho sumiu atrás de um toco, que não era grande de grossura. Foi outro impacto. Quando quis voltar sentiu uma fraqueza nas pernas, por conta do bicho que é um espírito muito forte. Sem força nas pernas pra voltar pra canoa e sem conseguir gritar, porque não tinha voz, assim mesmo conseguiu ir embora. Seu filho sentia que o bicho tentou vir atrás dele, como quem diz “vai-te embora”.

Quando chegou em casa disse que sentia uma dor de cabeça, muito medo um estado assustado, quase assombrado. Foi preciso fazer uma reza, pra depois de muitas horas ele contar o que tinha acontecido, o que ele tinha. Ficou bem amarelo, bem pálido. No outro dia levou os primos pra olhar, mas não havia mais sinal do bicho, afinal a Curupira é assim, invisível, disse Tuxáua.

Em uma outra vez, Tuxauá estava em um igarapé onde tem bastante castanhal. Onde há seringal, castanhal, é onde esse “troço” costuma ficar. Se juntaram em mais ou menos 12 homens, e fizeram um círculo, mas ninguém conseguia ver. A criatura só gritava no ouvido deles, e se mexia sem mover nenhum cipó nem nada. Passou por todos eles e depois foi sumindo na mata. Depois disso ela sumiu e nunca mais voltou. Tuxáua afirma que por serem muitos não aconteceu nada, mas se fosse apenas um era possível ela ter feito uma magnetização, fazendo esse alguém se perder no meio da mata, ficar abestado, pois ela tem esse poder. E isso é a vida real que eles vivem no dia a dia, numa selva dessas. Mais uma vez pode ser história pra nós, mas pra eles isso faz parte do cotidiano.

O boto vermelho

O boto se transforma em homem, se transforma em mulher, se transforma no que for. Quem faz essas presepadas² é o boto vermelho, ou cor de rosa como é conhecido. Não é o Tucuxi.

A praia onde estávamos é um local do boto fazer essas presepadas, é onde ele gosta de fazer visão. Fazer visão é se transformar em homem e se fazer presente, em alguma coisa assim. O acontecimento foi lhe contado através de sua sogra, que apesar de não enxergar nem escutar mais, ainda conta que por volta de 1920, 1930, ali mesmo, na época dos pagões, onde a religião ainda não havia se espalhado, talvez pela falta de fé, tudo que era mau tinha mais força pra avançar. Então, nessa época, acontecia de meninas jovens se emprenharem, as mães tentavam segurá-las em casa, mas eles eram atraídos pelo cheiro de menstruação. A sogra que era parteira disse ter feito dois

partos em que a criança como se fosse um boto: pé normal, cristão, só que a cabeça era de boto, e ai morria.

Diz que era comum o marido sair pra pescar e passar dez dias fora de casa. Dois dias depois, o boto vinha remando durante a noite, como se fosse o marido. Portava o mesmo jeito, chegava assobiando e vestido de branco. A iluminação era de lamparina. A família toda pensava, ficava surpresa com tamanha rapidez, mas mesmo assim eram convencidas que era o pai voltando com peixe, fartura de tambaquis. A mulher ia tratar o peixe para comerem todos juntos. Depois eles iam dormir e quando ela acordava, cadê? Ele tinha sumido, mas os peixes continuavam lá, como prova do acontecimento.

Hoje em dia eles tomam muito cuidado em relação às meninas. Na época da menstruação elas não tomam banho de rio. Tomam banho em terra, de chuveiro ou torneira. Também conta que hoje em dia todos já tem uma bíblia, já foram à igreja, são batizados, crismados, comungados, mas os espíritos do bem e do mal ainda estão por lá. É só uma pessoa duvidar ou desacreditar, achar que aquilo não existe que alguma coisa acontece.

3.3. Leila

Pra tirar mau olhado

O Muiraquitã é o amuleto de toda a região da Amazônia. Sua origem vem de uma tribo de índias guerreiras, as Icamíabas, formada só por mulheres. Quando elas precisavam procriar, os índios vinham pra tribo, elas se relacionavam sexualmente, faziam o filho, mas os homens não moravam na tribo. Quando eles partiam elas davam pra eles um Muiraquitã, que significa sorte, progresso e fertilidade e simbolizava também a relação deles. Eram feitos em forma de sapo, peixe, porque se procriam bastante, ou feto humano. O mais comum é o sapinho, que era confeccionado em pedra, argila ou madeira.

Estavam em festa, se banhavam no rio, faziam banho de cheiro. Os homens e as mulheres. Nesse momento elas colhiam o material, a argila, o barro, pra confeccionar os sapinhos. Esse é um símbolo que resistiu ao longo do tempo e quem acredita usa sempre um sapinho.

As pessoas compram bastante o Muiraquitã, até o povo local gosta bastante de usar o Muiraquitã. É história, tem mais de 500 anos, é um dos símbolos mais fortes que tem na região, tem nas calçadas da cidade, nas praias, nos museus...

O banho de cheiro já é uma crença popular que mistura ervas naturais e cheirosas. Fazem o banho e deixam debaixo da lua cheia. O costume é tomar no final da tarde, toma o banho e fica perfumado naturalmente. Homens e mulheres tomam esse banho.

Lá eles tem o hábito de acreditar muito no poder das ervas. De cheiro mesmo são essas, mas tem também banhos para outras finalidades, como para não atrair os maus fluídos, como pião roxo, arruda, cipó alho... A folha da malagueta também é usada pra limpar.

Em qualquer quintal, é só perguntar que todo mundo tem uma planta, hortelã, manjerição, cipó alho, mesmo a Comigo Ninguém Pode... essa não é pra banho, é só pra ter em casa.

Conta que sua avó era índia, era da tribo Borari, daquela região mesmo.

A festa do Sairé é um grande marco de identidade local. É uma grande festa, de origem indígena, religiosa e profana, mas que mistura também aspectos dos brancos, portugueses, do catolicismo e acontece na região de Santarém. É uma homenagem à fartura, à colheita, à fertilidade. Festejam com muitas frutas no mastro e com o Tarubá, que é uma bebida feita da mandioca. Ela tem uma fermentação natural que passa por todo um processo e fica alcoólica. Antigamente a festa era toda cantada e rezada na língua dos Borari, hoje em dia ela já acontece em latim, que foi introduzido pelos portugueses. Poucas pessoas sabem cantar e rezar nessas festas, pois os que sabem estão todos morrendo. Agora estão ensinando pras poucas pessoas que se interessaram em aprender.

Um dos símbolos importantes dessa festa era uma bebida alcoólica, fermentada preparada pelas mulheres e a dança. Contou que por conta da igreja católica, ao catequizar a população indígena, eles entraram na festa e por um tempo tais símbolos, importantes para o ritual acontecer, foram banidos pela igreja, que via tudo aquilo como orgia. A festa justamente tinha reza e depois bebida e dança, mas o ritual pros índios é assim, é uma festa de alegria, de exaltação, eles rezam a fartura, a comida, a natureza, o deus que eles dizem que está nas árvores, está em cada ser da natureza... O deus não é como estamos acostumados, segundo Leila, cada um tem seu deus internalizado.

Por conta dessa forma de celebrar a igreja parou de realizar essas festas que aconteciam dentro da igreja. Em 1973, três moradores daquele lugar lembravam muito de como acontecia a festa: reunia o povo, era aquela animação, aquela alegria, todo mundo se reunindo... E aí resolveram fazer a festa de novo. Só que fora da igreja, não tinha mais nada a ver com a igreja.

O barracão, todas as seis horas tinha o símbolo do Sairé com os mordomos e mordomas, capitão e o início da festa, eles rezavam. E o início da festa era isso: rezar e cantar ladainha, já era em latim, que é o que ficou. Ladainha é uma reza, aquela coisa monótona, contínua... Leila usou o exemplo da expressão popular “lá vem você com essa ladainha?!”, a mesma coisa, o mesmo

assunto, vem disso, porque quando a gente reza é aquela coisa repetitiva. Depois da ladainha vinha a dança e depois cada um bebia... Aí vai virando aquela coisa comercial e cresceu tanto que a prefeitura resolveu construir uma praça pra fazer a festa. Aí que ficou mais comercial mesmo... e a festa foi se apagando, poucas pessoas vêm pra ver o Sairé em si; vêm pra ver os *shows*...

O Boto

A lenda do boto conta das relações de dentro da casa, da família dos costumes... Acreditavam que nas festas de interior, onde todas as famílias se conhecem, em dias de festa sempre aparecia um homem muito bonito, diferente, branco de roupa branca, e dizem que ele queria conquistar as meninas mais jovens. Dizem que ele vinha do rio, se transformava em boto pra seduzir a cabocla. A cabocla é as mais belas e as mais jovens da tribo. Aí quando ele sumia, ele se transformava em boto e nunca mais aparecia. Então ela ficava toda encantada, apaixonada e tudo, e grávida também. Aí quando o pai vinha perguntar, a família querendo saber quem era, ela dizia que era filho do boto; quando queria conhecer, ninguém conhecia. Algumas comunidades nem tem energia elétrica e viam esse homem, então eles pressentiam e sentiam esse homem caminhando. Agora tem outra explicação, isso é a crença, se você conversa com alguém, pergunta pra uma pessoa antiga, olha no olho, você jura que ela está falando a verdade. Lá tem várias outras pessoas que ainda contam essas histórias. A outra explicação é que, como as comunidades eram muito pequenas, todo mundo se conhecia e quase todo mundo era parente, acontecia de alguém engravidar de um pai, de um irmão, de um primo, e quando eles não queriam contar, diziam que era filho do boto, e nunca era descoberto, e acreditavam nessa explicação.

Leila não soube contar nada da Yara, nunca ouviu uma história sobre ela, só ouviu falar. Ela disse gostar da história do boto, tem sedução, será que o rapaz vai voltar? Acha muito interessante.

Leila conta que na região muita gente acredita que quem tem uma relação, uma sensibilidade com o boto, isso pode atrair sorte. E acrescenta que fora isso tem muita gente que utiliza as partes do boto como amuleto, no caso os olhos. Já ouviu dizer também que muita gente tira as partes íntimas do boto, especialmente da bota como amuleto, os homens que usam pra atrair mulher. E vendem e custa caríssimo, porque é proibido. Os olhos quem usa mais é a mulher. Uma vez, uma irmã dela estava fazendo um passeio no Cururu e passando por lá, e naquele exato momento, disse que foi impressionante, eles viram uma bota dando cria, parindo. Eles disseram que o boto empurrava ela e ela gemia igual uma mulher. Eles estavam na praia, assim na beira rio e eles viram as partes dela que era parecida com a de mulher. Leila queria ter visto, pois uma cena dessas é muito rara.

3.4. Ito

Ito conta que ao trabalhar com turismo mostra pras pessoas o que há além das praias, diferente de alguns colegas que pegam o turista e só mostram lugares para tirar fotos panorâmicas.

O índio Camaruaua sai da beira do rio Tapajós, vai pra beira da mata na época de cheia e lá ele mexe com roçado. Quando é época de seca e já tem bastante coisa pra trazer, traz pra beira. Como a comunidade se encontra de frente pro nascer da lua, eles não precisam de ventilador. Na beira da praia os índios colocavam suas redes. Durante o dia subiam para a oca para fazer cerâmica e utensílios no forno. Na cheia eles retornavam pros centros e quebravam as coisas, pois não queriam que ninguém mexesse nas coisas dele. Diz que o índio já é desconfiado e que seu povo é todo desconfiado.

Mora na cidade faz 12 anos. Disse que quando morava na comunidade olhava pras luzes bonitas da cidade e vislumbra morar lá.

Demorou pra conseguir se estabelecer como nativo, por ser uma cidade pequena, não sabia por onde andar. Fez muita cobertura de palha nas casas como trabalho, carregou muita coisa, sofreu humilhação por ser índio. Diz que os nativos de lá colocaram ele pra trabalhar nos esgotos dos restaurantes... Se era pra família não passar fome, ele topava.

Costuma dizer pras pessoas que Deus olhou com bastante atenção para aquela região. Essa região era habitada pela tribo Borari.

Quando os portugueses chegaram aqui na região do baixo Tapajós eles vieram até aqui e só encontraram índios na praia. Os índios nunca tinham visto as caravelas. Conta o que aconteceu naquela época, que o português veio pra cá obrigando o índio a falar a língua portuguesa, tanto os jesuítas como os donos das capitânicas. Fizeram isso pois o Brasil não foi descoberto.

Ele já existia com os nativos. Eles não tinham como comandar os nativos. Os portugueses não tiveram como escravizar o índio, não tiveram jeito pra conseguir isso. Ito pergunta aos turistas se eles imaginam quantos portugueses os índios mataram? Disse que é por esses motivos que devemos imaginar que não houve escravidão dos índios, pois os índios sabiam se virar, estavam na sua própria terra, protegidos na floresta. Diz que se entrar nessa selva sabe por onde andar, por onde sair, com qual material podem se alimentar, se não tiver água podem tomar água pois sabem qual é a madeira que possui um reservatório de água, se quiser fazer fogo, sabem qual resina deve queimar para fazer o fogo na hora, todas essas coisas.

Volta a falar dos Boraris ao contar que comandados por pajés, caciques, tuxáuas, apesar de não saberem ler e escrever eram superinteligentes, porque eles colocavam o povo deles na beira de um lago e perto de uma floresta. Se não conseguissem caçar, tinham o rio para conseguir alimento.

Então eles não precisavam de roupa, não precisavam de dinheiro, não precisavam de nada de nada. Diz que foram os brancos quem levaram essas necessidades para eles e assim trouxeram muitas coisas.

Ito conta que ele vivia da troca. Pegava o peixe, o outro parente tinha a farinha, eles conversavam, um dava um pouco do peixe, o outro dava um pouco da farinha pra comer com peixe.

Segundo Ito eles estão reaprendendo a língua. Afirma que a cultura deles eles têm, o que perderam foi a língua! Mas estão reaprendendo, igara é canoa e pé é caminho, então igarapé é o caminho da canoa. Elas dançam com o maior prazer, todas lindas com as características delas, com as penas originais. O ritual é o ritual da fartura, é uma dança que fazem para receber as pessoas, oferecem chibé, que é uma farinha na água gelada, a melhor água pra matar a sede. É a mesma coisa da ferrada de arraia, se pegou a ferrada, é só colocar o pé numa água fria, e depois numa água morna, começa a dar um sono, um sono... Ito já tomou oito ferradas de arraia. Diz que o que mata mesmo é cobra, mas conhece um cipó pra morder depois da picada de cobra pra aguentar chegar até um posto de saúde. Tudo isso é a cultura deles.

Conta que quando era pequeno, os pajés das tribos usavam os encantamentos como forma de cura, quando tinha alguém doente, eles fumavam o tauari, tomavam a bebida nativa, dançavam. Eles recebiam entidades. Ito conta que recebia a entidade da Cobra Grande. Diz que hoje em dia o pajé realiza outro tipo de trabalho, mais relacionado com dores e sintomas físicos, usa algumas folhas naturais para benzer e quando a folha sai murcha é sinal de mau olhado. O pajé hoje em dia não faz mais as pajelanças. Sua mãe é a segunda pajé da comunidade, e tem uma outra pajé. Mas a lenda do boto permanece lá, ela é sagrada. Conta que não há luz elétrica na comunidade, algumas pessoas tem gerador. Além dos nativos tem outras pessoas que vivem lá, que acabaram casando com as índias de lá

Além do boto, diz que sua mãe costuma contar a história da Cobra Grande. Diz ter sentido a sensação da Curupira e que ela é uma coisa sagrada. Ele foi por volta das cinco horas da tarde pra um roçado grande que era bastante isolado da aldeia, mais do que uma hora e meia a pé. Tinha ido até lá pois tinham uns Catitus, porcos do mato comendo a mandioca. Quando chegou lá tinha um caboclo derrubando uma madeira, mas Ito não enxergava o caboclo que estava fazendo isso. Ele derrubava e as árvores caíam, por volta das cinco e meia da tarde. Pensou ser a Curupira que é a mãe do mato e pensou em ir embora. Disse que a Curupira e o Curupira é a mesma coisa e que pra você ficar bem com ela e poder fazer a caçada, você pega cigarro ou tabaco, coloca um pouco de cachaça que ela gosta e um espelho pra ela se mirar.

O espelho é pra elas se olharem, tem gente que diz que ela é uma criancinha pretinha e pequenina, mas que tem muito poder. Ito não sabe dizer ao certo como ela é, mas que viu, viu! Não

viu a Curupira, mas sentiu a sensação de sua presença. Ele viu a criatura num lugar isolado e sabia que era a Curupira

Conta também que nunca precisou colocar o fumo com a cachaça e o espelho para a Curupira porque nunca foi um caçador. Afirmar ter sido um pescador. Já matou caça.

Ninguém conta pra ninguém que matou uma Cobra Grande. Ela é um animal pré histórico. Depois que ela cresce na mata e fica bem grande, ela desce para o rio. Tem lago, igarapé naquela região que é super, totalmente feio, tem outros que são lindos. Nesses muito feios, é possível ver que tem um bicho grande que mora ali. A Sucuri é Cobra Grande, é Anaconda. Questiona as pessoas dizerem que isso é lenda, pois, segundo ele, isso existe mesmo.

Sobre o Boto, disse ter um colega na aldeia que saiu pra pescar numa ponta do rio. Quando ele estava chegando topou uma Bota. Uma Bota morta. A Bota quando está morta parece uma mulher. Seu colega ficou olhando, chegou perto e resolveu fazer sexo com a Bota. Quando foi de madrugada parou uma loira assustando ele e ele ficou maluco. Toda madrugada ela fazia isso. Ele resolveu ir embora pra Manaus e ficou conhecido como “Pega Bota”. Hoje ele vive em Santarém, e de vez em quando Ito pergunta pra ele se ele não vai lá pegar Bota. Ito diz que o Boto é encantado, não dá pra matar ele com chumbo, tem que fazer uma morundanga, e explica que é um feitiço.

4. O RIO EM MIM, RESSONÂNCIAS DA TRAVESSIA

Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na idéia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa, mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo, bem diverso do que primeiro se pensou. (ROSA, 2001, p. 51)

4.1. A experiência como ponte para a individuação, considerações da pesquisadora

Delimitei que serão considerados no presente trabalho o relato detalhado de quatro pessoas com as quais convivi durante alguns dias quando fui à campo.

No mês de julho de 2015, realizei uma viagem para o estado do Amazonas. Posso dizer que o intuito formal, ou ainda explícito, dessa viagem era o de fazer uma sondagem sobre a presença da mitologia local, entre eles do mito da Yara, e verificar sua permanência e influência no modo de vida das comunidades. A experiência com as pessoas foi rica e bastante significativa, o que fez que, além de nortear o meu projeto de pesquisa de mestrado, servisse como uma das principais fontes para que posteriormente a análise e as demais reflexões aqui apresentadas fossem desenvolvidas. Antes da viagem estabeleci contato informal com professores, estudantes e conhecidos que tinham algum conhecimento sobre a mitologia daquela região e que trouxeram sugestões de lugares, pessoas para conversar e questionamentos.

Realizei uma segunda viagem, em janeiro de 2016, revisitando as comunidades do Rio Negro e também viajando para o Estado do Pará, lugar que já conhecia e em que já tinha estabelecido contatos em viagens anteriores. Embora nem todas as viagens que fiz ao Norte do país tenha feito depois que comecei efetivamente o mestrado, eu, pessoalmente, já tinha me impulsionado para aquela região em outros momentos. No total, foram cinco viagens que fiz para aquela região, revisitando alguns lugares e também conhecendo outros, sempre com o espírito de uma “turista aprendiz”, expressão que dá título à um livro de Mario de Andrade.

Em alguns momentos, tive dúvida sobre onde colocar essa parte do trabalho. Se no método, ou como outro capítulo. Afinal, a ida à campo faz parte do método e a experiência do campo, pertence a qual parte da pesquisa? De forma pertinente, Larrosa Bondía (2002, p. 28) diz que “a ciência moderna, a que se inicia em Bacon e alcança sua formulação mais elaborada em Descartes, desconfia da experiência. E trata de convertê-la em um elemento do método, isto é, do caminho seguro da ciência”. Nessa perspectiva, a experiência está destinada ao “modo como o mundo nos

mostra sua cara legível, a série de regularidades a partir das quais podemos conhecer a verdade do que são as coisas e dominá-las” (BONDÍA, 2002, p. 28).

Outra motivação que me mobilizou a tamanho deslocamento, posso afirmar, que não é de caráter formal ou previsível, trata de uma abertura pessoal para o desconhecido. Nele, estão presentes aspectos relacionados ao inconsciente e que podem receber sentidos de acordo com a experiência vivida. Essa é a parte subjetiva da pesquisa, e por isso bem difícil de ser compartilhada na produção acadêmica. Está na formação do indivíduo e faz parte do que Jung denominou de processo de individuação. Para fundamentar essa parte, usarei como referência um artigo escrito por Jorge Larrosa Bondía (2002), educador afiliado à escola de Frankfurt, mas que converge com o pensamento junguiano na maneira como valoriza a experiência vivida. O título do artigo, é “Notas sobre a experiência e o saber de experiência” (2002) e também trarei elementos do referencial junguiano para fazer a costura entre a experiência do campo e o processo de individuação, aspecto indissociável do indivíduo e por sua vez do pesquisador

Larrosa Bondía (2002, p. 20) busca diferenciar a experiência de outros tantos aspectos que acabam por camuflá-la e fazer com que ela muitas vezes fique esvaziada de significado. “A primeira coisa que gostaria de dizer sobre a experiência é que é necessário separá-la da informação” (BONDÍA, 2002, p. 22). Segundo o autor, a informação pode fazer com que a experiência não aconteça. “E o que gostaria de dizer sobre o saber de experiência é que é necessário separá-lo de saber coisas, tal como se sabe quando se tem informação sobre as coisas, quando se está informado”.

A viagem de campo é uma parte transformadora tanto da pesquisa como da pesquisadora, e esse caráter transformador é repleto de símbolos. Mario de Andrade (2015) em seu livro *Turista aprendiz* escreveu algo com o que me identifiquei e que faz parte desse contexto: “Se gostei e gozei muito do Amazonas, a verdade é que vivi metido comigo por todo esse caminho largo de água” (ANDRADE, 2015, p. 48).

Se olharmos sob uma perspectiva pessoal, posso também me incluir enquanto sujeito da experiência (deixando por alguns instantes em suspenso pesquisa e pesquisadora), e reconhecer que o projeto de mestrado com campo na região norte do Brasil, próximo a comunidades que vivem nas margens dos rios, é um bom pretexto para atravessar barreiras culturais, sociais e econômicas, e aproximar-me de um universo desconhecido, repleto de fantasias, projeções, convivência e do contato com o diferente: “o sujeito da experiência é sobretudo um espaço onde têm lugar os acontecimentos” (BONDÍA, 2002, p. 24). Receptividade, disponibilidade e abertura são palavras centrais do sujeito da experiência. Essa travessia pode ser transformadora, constituindo-se numa

iniciação. Abro aqui essa possibilidade pois eu- sujeito e eu-pesquisadora somos uma única pessoa e, no campo da experiência, há aspectos indissociáveis.

Não fui a campo pegar informações ou coletar dados. Sabia que seria atravessada por experiências, e estas passaram a ser bastante significativas para mim enquanto pessoa e pesquisadora. O estar lá e o habitar aquele espaço também trouxeram aspectos significativos que devem fazer parte do conjunto da experiência que buscarei compartilhar neste trabalho. As conversas com os moradores locais sobre mitos, além de não receberem essa conotação, não se limitaram a esse tema. “A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca” (BONDÍA, 2002, p. 21).

Nesta parte escrevo sobre a minha experiência em uma das comunidades onde fiquei hospedada com o casal de amigos que me acompanhou, buscando articulá-la com aspectos da mitologia amazônica e do modo de vida local. Por isso não é sobre a comunidade em si que vou aprofundar a reflexão. Esta envolve a estadia de 8 dias na casa do Seu Neco e de sua esposa Josefa, pessoas que me receberam naquele local. É, portanto, sobre essa experiência vivida junto com uma família que mora na margem do rio Negro, nas proximidades de Manaus que pretendo relacionar algumas passagens e reflexões.

A viagem durou treze dias. Iniciou-se com uma breve passagem por Manaus, a capital do estado e depois foi feita pelo rio Negro, um dos formadores do rio Amazonas. Sabe-se que aquela região é composta por uma enorme variedade de rios, igarapés e por muitas comunidades, sendo que algumas são consideradas indígenas e outras não.

Só é possível chegar naquela comunidade por navegação, lancha, barco ou o que é chamado de “recreio”, transporte coletivo, lento, com preço acessível à população, que acomoda muitas pessoas, tem espaço para a instalação de redes e faz paradas em cada comunidade para pegar e deixar tripulantes. Ter que iniciar a viagem rumo ao desconhecido fazendo uma travessia de barco, transporte pouco utilizado por mim, foi o momento em que a viagem, a pesquisa, ou ainda a minha abertura para possibilidades novas, se iniciou. “Tanto nas línguas germânicas como nas latinas, a palavra experiência contém inseparavelmente a dimensão de travessia e perigo” (BONDÍA, 2002, p. 25).

Em meio aquele “mar de rio”, com o vento sobre meu rosto e os respingos de água doce na minha pele, senti meu coração acelerar os batimentos cardíacos, comecei a inspirar curiosidades e aspirar expectativas. Meu corpo, meus sentidos e meus pensamentos estavam despertos, ávidos para o encontro com as novas possibilidades, afinal “iniciação implica na participação da personalidade total, garantindo que a experiência vivida seja integradora e que as palavras para expressá-la sejam

também vivências” (FREITAS, 1990, p. 76-77). A experiência nos interpela, nos forma e nos transforma e é um território de passagem.

Para onde mesmo eu estava indo? Fazer o quê? Quem seria o Seu Neco que haviam indicado como uma possibilidade de estadia e de profundo conhecimento da região? Do que se tratava a “escadaria de Seu Neco”? Essa era a indicação que eu e meus dois amigos que me acompanhavam recebemos, e assim chegamos a perguntar no centro de Manaus e no píer se conheciam naquele lugar.

Fui junto com um casal de amigos. Cada um com uma expectativa diferente, querendo explorar um universo em particular, um interessado em pescar, outro em fotografar e eu em ouvir histórias. Chegamos na escadaria. E lá estava ele, um senhorzinho baixinho e alegre no alto dela nos esperando. Sua casinha ficava no alto daquela falésia. Estávamos na época da cheia e a escada entrava dentro da água. O açaizeiro era o ponto de referência no alto da escada.

Fig. 1: Escadaria em época de cheia.

Fonte: a autora.

Ao subirmos a escadaria, toda construída de madeira rústica, com nossas malas e parafernalias, a sensação que tive era de que ao mesmo tempo em que chegava em um lugar completamente novo, já havia ali algo de familiar. Parecia que Neco e Josefa nos esperavam como se esperassem pessoas da própria família, que não encontravam há muito tempo. Estavam de prontidão no alto da falésia, rodeados com seus três cachorros, também aguardando o desconhecido!

Conhecemos a casa onde o casal mora e a prosa começou. Estendeu-se por mais de meia hora até que ele nos levou ao “chapéu”, lugar redondo, todo feito de madeira, onde ficaríamos, deixariamos as nossas coisas e repousariamos durante as noites. Neco construiu aquele lugar com suas próprias mãos. Perguntei por que redondo (afinal é bem mais complicado construir um espaço redondo). Ele respondeu que porque gosta mais, é diferente e acha mais bonito. O redondo também é mais aconchegante e acolhedor, pensei eu. Aqui posso começar a introduzir um dos muitos sinais da presença de Héstia, a deusa do lar que sugere a presença do feminino, tema recorrente desta pesquisa.

Vista interna da rede onde eu dormia no “chapéu”

Fig. 2: Vista do chapéu.

Fonte: a autora.

Fig. 3: Vista do chapéu.

Fonte: a autora.

Héstia é uma deusa grega pouco conhecida, e é difícil encontrar material sobre ela. Não há vasta bibliografia ou publicações a seu respeito, apesar de ser uma das filhas do deus Cronos. Talvez por seu espaço ser o simples lar, a casa que acolhe e dá contorno, ela seja menos popular. Outra possibilidade é possuir características mais introvertidas, voltadas para o interior onde ela se encontra. Héstia ganha bastante relevância nessa análise. Uma importante característica já se fez

lembrar da deusa logo que entrei no chapéu: “Seu espaço é redondo e nele tudo cabe. [...] Imagens, ideias e sensações acabam surgindo. [...] Cria um clima de sossego e de confiança, permitindo uma atitude aberta para o novo [...]” (FREITAS, 2005a, p. 133).

Já no início daquele encontro, a sensação do tempo era outra. O clima quente e úmido, a vista para o rio, exuberante, o fim de tarde aproximava-se e pintava o céu e a água com cores vibrantes. Parecia que eu estava lá há muito tempo ou, pelo menos, fez que eu me sentisse em casa. Bondía afirma que um dos fatores que torna a experiência rara é a velocidade e a pressa com que os estímulos e informações chegam aos sujeitos no mundo moderno e estas “impedem a conexão significativa entre acontecimentos. Impedem também a memória, já que cada acontecimento é imediatamente substituído por outro que igualmente nos excita por um momento, mas sem deixar qualquer vestígio” (BONDÍA, 2002, p. 23). Velocidade, falta de silêncio e de memória impedem que a experiência aconteça e reverbere dentro do sujeito.

Muitos fatores me causavam essa sensação que articulava o familiar com o universo até então desconhecido, seja do lugar, seja da relação com as pessoas novas que me recebiam, onde dormiria, comeria, passaria alguns dias. Era uma intensa trama que unia o encontro com o desconhecido com a minha busca de aspectos familiares, que dessem pequenos suportes à minha adaptabilidade.

Eu já sabia que precisaria fazer acomodações e adaptações internas para estar lá. Mas ainda não sabia como isso se daria. Minha cama tinha virado uma rede, meu quarto era aberto, sem paredes, onde estávamos sujeitos à luz do dia, ao vento, a chuva e a qualquer mudança climática. Pessoas passavam por ali a pé e nos cumprimentavam. O banho ou era de rio, ou de caneca, pois não havia chuveiro. Ali também eu comeria, ainda não sabia ao certo o quê. Com que cheiro, com que tempero? Não havia mais a costumeira separação entre o público e o privado. O privado agora era apenas o meu corpo, meus pensamentos, minhas sensações, minhas emoções, minhas anotações em meu caderno.

A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (BONDÍA, 2002, p. 24).

Na hora do jantar, o cheiro do arroz e feijão cozidos me acomodaram mais uma vez em um lugar familiar. Todos sentamos juntos à mesa. Isso aconteceu todos os dias. Às vezes éramos cinco, às vezes oito, às vezes dez...

Naquele primeiro dia D, Josefa cozinhou para nós, mas com o passar dos dias nós também cozinávamos para eles, preparamos juntos o nosso alimento, quebrando com a provável relação de “clientes” ou de hóspedes em uma pousada. Criamos uma relação de troca que ia além da compra e venda, além de consumir o local.

Eu estava num lugar onde a Héstia existe para além das intenções. Parece ser intrínseca àquele lugar, àquela família, ao jeito de ser e de viver das pessoas. A Héstia cria um clima emocional, “[...] é sobretudo a casa, o lar. Lugar de repouso, restabelecimento, intimidade e apropriação da identidade, onde se pode dar descanso às máscaras e armaduras” (FREITAS, 2005a, p. 134). Quando deitei em minha rede-cama-quarto-casulo, respirei fundo e pensei: era tudo o que eu precisava, um descanso para a minha alma em meio à correria e às responsabilidades que tenho em minha vida em São Paulo, e suspirei com uma tranquilidade que há muito tempo não acessava em mim.

A Héstia pode estar associada ao fogo, à lareira, à sala onde as pessoas se reúnem. Com aquelas pessoas e naquele lugar, a Héstia estava em tudo, dentro e fora da casa, estava na mata ao redor, no cheiro da mata úmida, no “chapéu” onde dormíamos. O conforto, o aconchego e os contornos eram sutis, mas nem por isso inexistentes. Tinham como característica a simplicidade. Villares de Freitas, ao falar do campo simbólico em que Héstia está presente, afirma:

Lugar, num sentido que transcende o físico, de repouso, acolhimento, interação, devaneio, criação de sentido, meditação e surgimento de imagens. O verbo preponderante neste lugar é ‘estar’. Mais do que fazer ou ser algo, trata-se de simplesmente estar e deixar que as coisas aconteçam (FREITAS, 2005a, p.134).

Essa breve descrição do início da experiência na comunidade, durou apenas algumas horas na perspectiva do tempo Cronos, (deus grego, pai de Héstia) mas, se levarmos em consideração a outra concepção de tempo grego, Kairós, que significa tempo oportuno, não parece que tudo que comentei e refleti até aqui é fruto de apenas algumas horas de convivência. Este também é um aspecto importante do campo; a relação estabelecida com o tempo e como o tempo orienta o dia a dia, o modo de vida, as relações entre as pessoas. Oito dias de convivência com aquela família e comunidade, dentro daquele ritmo e tempo psicológico, sem internet, sem celular, sem luz elétrica causa a sensação de um intervalo muito maior entre a chegada e a partida.

Freitas (1990, p.77) ressalta o valor e a importância da experiência e a necessidade de falar sobre ela para que seja possível a elaboração da vivência e sua articulação à consciência. Assim abrir espaços reflexivos para que aspectos da minha experiência pessoal e como pesquisadora adquiram novos significados são importantes nessa pesquisa:

O jogo de interação da consciência com o que está a seu redor, com aquilo com que ela está envolvida, é que dá a qualidade de simbólico da situação. Tal campo consiste então no conjunto de interações, impressões subjetivas, fatos e dados objetivos, fantasias, expectativas, intuições, emoções e indiscriminações que nele ocorrem. E, quando se trata de um contexto com mais de uma pessoa, a relação entre elas também entra em jogo (FREITAS,1990, p. 77).

No saber da experiência, o que importa é o sentido ou não que as coisas têm, e não a busca de uma verdade ou não verdade. “O saber da experiência é um saber que não pode separar-se do indivíduo concreto em quem encarna” (BONDÍA, 2002, p. 27) Foi nesse contexto familiar, muitas vezes na cozinha ou num espaço coberto por palha, que a nossa convivência aconteceu. Depois de alguns dias junto a Neco e sua família, um vínculo afetivo entre eles, eu-pesquisadora e meus amigos de São Paulo tinha se formado.

A convivência com a comunidade mostrou ser um aspecto importante para a apreensão das histórias que foram contadas. Por um lado, percebi que era necessário tempo, tempo de sobra, sem hora marcada para que as narrativas pudessem vir à consciência. Os casos foram relatados em uma caminhada, preparando um café na cozinha, sentados num banquinho à beira rio... E permeados por muito silêncio. Nessa convivência o vínculo entre a pesquisadora e algumas pessoas da comunidade foi se estabelecendo.

Ao falar, o narrador também escuta aquilo que está contando e isso pode possibilitar a reflexão e a ressignificação da narrativa. Esse contar, e ao mesmo tempo ouvir, de alguma forma tem a possibilidade de influenciar a própria história, seja ela pessoal ou coletiva. Percebemos isso no *setting* terapêutico, por exemplo: na clínica, essa oportunidade se faz presente. Nas conversas com as pessoas durante a viagem isso também foi perceptível. Larrosa Bondía contribui, refletindo sobre a influência das palavras em nossas vidas: pensamos a partir de nossas palavras, elas nos orientam e repertoriam a maneira como exercemos essa atividade. Quando pensamos podemos dar sentido ao que fazemos, ao que somos, ao que acontece. A palavra ocupa lugar central na nossa existência. “As palavras produzem sentido, criam realidades e, às vezes, funcionam como potentes mecanismos de subjetivação” (BONDÍA, 2002, p. 21). Escolher palavras, eliminar palavras, brincar com as palavras são atividades, diz muito de cada um, e de como cada um se relaciona com o mundo das coisas e das pessoas.

Ainda sobre o uso e a escolha das palavras, foi bastante desafiador nomear e tentar explicar a minha pesquisa para as pessoas que conhecia em campo, sobretudo ao usar a palavra “mito”, fazendo a pergunta “quais mitos vocês costumam contar aqui? Ou ainda: “quais ainda influenciam o modo de vida de vocês?”. Foi notável que a palavra “mito” não produzia sentido ali; pelo contrário, criava ou acentuava as nossas diferentes concepções de mundo e de transmissão de conhecimento; dirigindo o saber e o conhecimento para um lugar distante e desprovido de significado para aqueles que vivem lá. Assim, quando era necessário passei a formular perguntas como “Há histórias ou causos que se passaram aqui na região, envolvendo os seres da mata ou do rio?”. Larrosa Bondía chama a atenção para a relação bastante usual que se faz entre conhecimento, informação e aprendizagem, como se aprender nada mais fosse do que adquirir conhecimento, recebendo e processando informações.

Whitmont (1991), em seu livro *Retorno da deusa*, em uma linguagem mais junguiana, traz-nos importantes contribuições sobre a valorização da experiência vivida, a importância dos rituais que acontecem num contexto coletivo, em que o eu e o outro coexistem, envolvendo os sentidos, permitindo experimentação com continência em seu jogo dramático, comunicando emoções e mediando afetos.

Não houve ritual formal. Porém, por meio da manifestação arquetípica da Héstia, pude experienciar o que um ritual pode evocar em um grupo ou pessoa em termos de expansão e retraimento, alteridade, senso comunitário e coletivo, experiência vivida coletivamente, com a criação e o fortalecimento de vínculos, aceitação e acomodação das diferenças. Sem dúvida essas experiências vividas, trocadas, de leitura, reflexão, busca de sentido, em grupo ou comigo mesma, são engrandecedoras para o meu processo de individuação e para a ampliação da minha compreensão e articulação de conteúdos da psicologia junguiana, assim como para o desenvolvimento da capacidade de estar ali nessa postura aberta ao novo e em busca de vínculos em alteridade.

Acho válido trazer aqui outra perspectiva da experiência, que precisei elaborar dentro de um período de tempo mais longo para diferenciá-la. Percebi que, para mim, há um imenso contraste entre a paisagem visual a qual eu descrevi no início deste capítulo e a paisagem sentida, vivida, experimentada. Falo agora da relação com o lugar, da experiência física e sensorial, do corpo e não com as pessoas, não em nível interpessoal.

O que desejo dizer é que foi delicioso chegar ali, deitar na rede e olhar o entardecer refletir no rio, mas houve uma ambivalência de sensações, assim como qualquer símbolo é dotado de conteúdos que ora estão presentes na consciência, ora estão inconscientes, ou ainda trazem aspectos de polaridades opostas, provocando em mim sentimentos bastante ambivalentes.

A imagem, a fantasia que eu desenvolvia antes de conhecer algum lugar na região Norte do Brasil era similar ao estereótipo da Carmem Miranda, ou ainda, ao filme que a Walt Disney produziu do Brasil com o Zé Carioca: um lugar paradisíaco, fértil para plantar o que quisesse, com muitas frutas exóticas e suculentas, água doce para todo lado, banhos purificantes, refrescantes, abundância para todos os lados. Tirei fotos lindas, com luminosidade sem igual e elas continuam a perpetuar uma sensação muito diferente da que tinha lá.

Entre as dez horas da manhã e as quatro horas da tarde, era muito difícil para eu fazer grandes deslocamentos, pois o calor era imenso. Quando passeava de canoa, deslumbrava-me com o espelho d'água, que tornava aquele lugar imenso e profundo, para cima e para baixo, porém para mim não era convidativo dar um mergulho naquela água. Por um lado, pensava na presença de peixes e seres que mexiam bastante com a minha fantasia, como o “candiru”, peixinho que pode entrar por algum orifício do corpo e ser bastante difícil e dolorida a remoção. Por outro, sentir a vegetação tocar e envolver meu corpo não me causava uma sensação agradável; pelo contrário, preferia passar calor a banhar-me naquelas águas. Sem contar as arraias que poderiam estar descansando na beira do rio e dar uma ferroada no meu pé. Muitas histórias de ferroada de arraia ouvi por onde passei. Não há dor maior, segundo vários relatos. O mergulho no rio também pode simbolizar o mergulho no desconhecido, no inconsciente, e percebia nessa hesitação um limite de onde podia ou não avançar.

Outro aspecto bastante interessante desse ponto de vista foi a ausência de mosquitos. Fomos preparados, com repelentes e redes de mosquiteiros, mas naquela região, tanto no Pará, como no Amazonas, devido à acidez da água, não há uma quantidade significativa de mosquitos, pernilongos ou insetos. Assim, a rede protetora contra insetos servia de casulo em nossas redes, tendo um efeito mais psicológico ao nos envolver como se estivéssemos entre paredes, do que cumprir sua função de proteção contra insetos.

E as noites dormidas a céu aberto? Morar na cidade barulhenta de São Paulo é bastante prejudicial para a nossa audição. Aqui não há silêncio. Lá também não. Mas os sons são muito diferentes. Eram desconhecidos. Eu não tinha repertório algum para identificar os sons que habitavam o nosso sono. Experiência esta interessante. Não saber nomear nem identificar os sons também sugeria um enfrentamento do medo do desconhecido. A minha consciência não tinha repertório algum para assimilar muitos dos barulhinhos que ouvíamos, e claro que isso nos causava um grande incomodo, ainda mais pra quem foi até lá ouvir causos de acontecimentos na mata.

Falar sobre mito em um lugar confortável, que é escrever dentro de uma biblioteca cheia de livros, não causa nenhum estranhamento. Lá no campo, esse lugar seguro, onde os mitos só existem dentro dos livros que falam das histórias dos antigos, desaparece. Onde estava há uma realidade que

foge ao nosso controle compreender, minha proteção acaba onde acaba o contorno do meu corpo, onde o limite da minha consciência não mais é capaz de nomear sons. Assim, o trabalho de campo faz-se necessário, a experiência atravessa o saber e o controle dos instrumentos que produzem conhecimento.

Outro ponto importante, que desenvolvo parte neste trecho da análise e parte mais adiante é a constelação da relação colonizador-colonizado, que supõe o homem civilizado *versus* o homem primitivo e rústico. Gambini (1988, p. 121) comenta que a imagem do “homem primitivo” vista pelos olhos do “civilizador [...] continua viva e ativa no inconsciente coletivo de nosso tempo, quando praticamente todas as culturas nativas do planeta são ameaçadas de extinção”. E, nesse contexto, e em diversas outras oportunidades, o autor chama a atenção para a urgência de conhecermos a nossa idade, o que implica mergulhar numa sombra encoberta por muitas camadas de sedimentos nunca olhados com respeito e atenção por parte da ideologia dominante:

A humanidade civilizada não cultua sua origem ancestral, e sim tenta, o melhor que pode, esquecer a vergonha de um passado tão baixo. O próprio desenvolvimento da consciência e desse formidável ego que tanto orgulho nos causa é uma vitória sobre a inconsciência do homem primitivo [...] (GAMBINI, 1988, p. 122).

Fig. 4: Vista do alto da falésia.

Fonte: a autora.

Nesse contexto, vale aqui iluminarmos algumas questões referentes à imagem que o censo comum da ideologia dominante faz ainda nos dias de hoje dos homens primitivos, que o processo civilizatório e colonialista precisou aniquilar qualquer traço e resquício dessa forma de viver para que uma superioridade pudesse ser confirmada: “ainda que reprimido e superado, o homem natural é uma realidade em cada um de nós” (GAMBINI, 1988, p. 122). Sob esse ponto de vista, é possível

afirmar que a imagem dos índios, ainda que difusa, fazia-se presente na psique do homem civilizado e que precisava encontrar apenas a oportunidade ideal para ser projetada – assim se fez com inúmeras sociedades, tanto no continente americano, com a população inca, maia, indígena e com a imensa diversidade dos povos que habitavam o continente africano. Sob essa perspectiva, é interessante pensar sobre a imagem que ainda está difundida do índio no nosso imaginário: primeiro, que é uma imagem genérica, como se todos fossem iguais, o que é bastante equívoca, pois cada povo se organiza e se manifesta de maneiras bastante distintas. Depois, que ainda permanece a imagem do índio nu, desprovido de cultura alguma, selvagem e canibal, imagem esta difundida pelo homem branco.

Esse tema chamou-me muito a atenção durante todo o processo da pesquisa. Num primeiro momento, tive de adaptar meu projeto, pois não poderia entrevistar índios em território indígena sem a autorização da FUNAI e do comitê de ética. Adaptei o projeto, escrevendo tudo que ouvi com minhas próprias palavras, eu-narradora. Os participantes da pesquisa não puderam ter voz. A voz é minha.

Isso mostra que, por um lado, há uma política de proteção desses povos, para que justamente seus conhecimentos e costumes não sejam invadidos, ou apropriados pelos brancos – e por todos aqueles que são estrangeiros a essa cultura. Por outro, tal política de proteção acaba sendo tão burocrática dentro das ciências humanas que se perde a oportunidade de dar voz a essas pessoas, embora visando a contribuir para a pesquisa de uma pessoa branca, do universo acadêmico.

Como mencionei, a cultura indígena da rede e da mandioca é intrínseca àquela região, pelo menos nos lugares por onde passei, então não caberia a mim distinguir quem era índio e quem não era. Pois notei que há uma discriminação do índio dentro de algumas comunidades, consideradas ou não indígenas. Também fica claro que essa discriminação provém do discurso do homem branco, do homem civilizador e civilizado.

Gambini (1988 p. 123) traz o contraponto de que os índios não tinham a imagem do homem civilizado, branco ou, em particular, do jesuíta em sua psique. Essa passagem chamou-me a atenção e fez que eu refletisse um pouco sobre a minha experiência em uma comunidade indígena. Por mais que haja uma diferença imensa entre eu, mulher branca do século XXI, e os jesuítas civilizadores que chegaram em Pindorama, em 1500, há muitas semelhanças também, e elas precisam ser reconhecidas e trabalhadas no campo da consciência. Hoje, séculos se passaram e as populações indígenas obviamente também têm uma imagem construída do homem civilizado e branco.

Alguns aspectos se fizeram presentes assim que eu e meus amigos pisamos em terras indígenas. O primeiro discurso do Tuxáua, líder da comunidade, foi justamente dizer que eles não eram primitivos, que eles eram índios civilizados, que comiam de garfo e faca, usavam roupas, e

que os índios primitivos ainda podiam ser encontrados se entrássemos muitos quilômetros dentro da floresta. Esse discurso chamou-me muito a atenção. Não era possível eu estar ouvindo exatamente aquilo – em pleno século XXI, de um membro de uma comunidade indígena – o discurso do homem branco civilizador atravessado pela imagem do homem primitivo que ainda se faz presente na psique da ideologia dominante e também na psique do indígena. Diferentemente da casa de Neco e Josefa, comíamos sonhos, eu e meus amigos, numa mesa artesanal de madeira, com enormes pratos de louça branca e talheres lustrosos, garfo e faca. Era desconfortável, mal cabia na mesa. Apenas nós turistas-brancos-civilizados comíamos com aquele aparato todo. O discurso de Tuxáua somado àquela experiência causava certo desconforto. O desconforto vinha do lugar que vim também: eu e meus amigos representamos ali, naquele momento, algo que suscitou tal discurso, tal tratamento. O desconforto, no fundo, era por sermos brancos, por termos dentro daquele contexto mais traços europeus que indígenas ou brasileiros.

4.2. Mito e imaginação: como dar nome aos bois?

“[...] uma fantasia é uma realidade psicológica - e o que isso significa?” (GAMBINI, 1988, p.151)

Quando preparei o roteiro de campo, ou talvez antes disso, já imaginava encontrar um desafio ao confrontar-me com a maneira como cada grupo sociocultural nomeia o que acontece em seu entorno. Deparei-me com essa dificuldade em diversos momentos da dissertação. O que me propus, nesta pesquisa, a denominar como mito, a fim e com a necessidade de criar um campo comum junto à academia e à ciência moderna, diferencia-se bastante da maneira como a população com que convivi nomeia em seu dia a dia o fenômeno. Durante o processo de análise e processamento simbólico, percebi que era necessário dedicar uma seção para isso – afinal, “pode ser história pra nós, mas pra eles isso faz parte do cotidiano” (trecho da narrativa do Tuxáua).

Mito é algo que eu, enquanto pesquisadora nomeei, dentro do contexto de produção de conhecimento em que estou inserida e dediquei um capítulo inteiro a falar sobre esse assunto. Os participantes da pesquisa, no contexto em que vivem, compreendem o que denominamos mito; porém não o nomeiam da mesma forma. Mito é o objeto de estudo central dessa pesquisa. Cabem, portanto, aqui, algumas considerações sobre o entendimento do objeto de estudo que pode nos ajudar a compreender as diferentes relações estabelecidas com o mito:

O objeto de estudo se configura como recorte da ampla variedade de formas e expressão que um símbolo pode ter, sendo que este recorte define a representação desse símbolo como sendo a forma

como ele é apresentado à consciência (coletiva e individual) neste dado memento (contexto) (PENNA, 2014, p. 92)

A partir da afirmação de Eloisa Penna, compreendo que o recorte feito por mim, o qual chamei de mito e a que dediquei um capítulo inteiro, apresenta-se à minha consciência e suponho que à consciência de meu círculo cultural, de uma forma diferente a que se apresenta à consciência dos participantes da pesquisa. Não se trata de um nome diferente atribuído à mesma coisa. Arrisco dizer que o que muda é sobretudo a maneira que a consciência compreende o mundo ao redor.

Perguntar sobre o assunto que eu queria pesquisar era um momento desafiador, pois dependendo do termo usado, poderia direcionar, reduzir ou, ainda, aumentar a distância entre os participantes e mim. O meu intuito era aproximar-me, criar um ambiente afetivo, onde uma pergunta aberta possibilitasse um mergulho na memória, na própria história e na imaginação.

Perguntar se eles tinham algum “causo” ou “história” para contar foi a maneira que encontrei de acessar, nas pessoas, o tema central desta pesquisa, aquilo que eu denominei “mito”. Aconteceu de, em alguns casos, não entenderem e perguntarem pra mim “que tipo de causo ou história?”. Procurei ser bem abrangente: “alguma história que aconteceu com você ou com algum conhecido quando estavam no rio ou na floresta”. Escutei muitas histórias, algumas íntimas, que talvez não tivessem sido compartilhadas em outro momento, ou com outras pessoas. Nesse percurso, percebi o quão delicado era o que tinha me proposto a fazer. Minha presença, e mais do que isso, a escuta simples e atenta oferecida por mim, proporcionou troca, vínculo e confiança.

Ao ler as narrativas que escrevi a partir do que escutei, resolvi criar um espaço de reflexão e trazer a maneira como as pessoas que participaram da pesquisa nomeiam seus “causos”. A partir da nomeação que eles mesmos faziam, eu adquiria um repertório novo de termos e palavras, que facilitava e aproximava o diálogo. Um aspecto que se fez importante, nesta dissertação, foi valorizar e trazer da forma mais autoral possível as histórias e o jeito dos participantes. Aqui eu as conto com minhas palavras, mas fiz um esforço imenso para não perder, não tirar o sabor do jeito de ser e de falar de quem me contou. Esse esforço envolve o cuidado para não transformar a fala do outro em um texto acadêmico, envolve observação e auto-observação. O motivo pelo qual conto com minhas palavras as histórias que ouvi foi exposto no Capítulo 3 sobre o método.

Nós, orientados pelo pensamento da ciência moderna, tendemos a compreender o mundo de maneira racional, categorizando, segmentando formas de pensar e transmitir o conhecimento. Isso geralmente não inclui percepções, sensações fisiológicas e sensoriais, embora estas também sejam funções da consciência. Segundo Eloisa Penna:

o pensamento científico moderno baseia-se preferencialmente no pensamento racional dirigido. O pensamento não dirigido, embora natural e espontâneo, sendo portanto inevitável, tem sido pouco valorizado pela cultura ocidental. Ambas as formas de pensar funcionam em paralelo e podem ser complementares, dependendo da atitude da consciência (PENNA, 2013, p. 202).

Percebi, durante a convivência, que os participantes compreendiam a nossa forma de pensar (da ciência moderna) ao justificar, “não é mito, é real”, ou ainda, ao dizer que o que chamamos de histórias é pra eles “o apoio de realidade da vida dos que vivem lá” (Tuxáua). Assim, os participantes demonstraram articular as diferentes possibilidades de atitude da consciência, compreendendo que nem todos concebem aqueles acontecimentos como uma forma possível de explicar fenômenos. Talvez um possível desafio, se não da ciência moderna como um conjunto de disciplinas que produzem conhecimento, das pessoas que a desenvolvem, seja também compreender ou apenas reconhecer que esses outros modos de saber também podem compor uma rica forma de se produzir conhecimento.

Jung valorizava muito a interlocução e esta se faz presente em sua vida, em sua obra e em sua atitude: “Jung propõe uma concepção de ser humano na qual se considera a multiplicidade da psique” (FREITAS, 2010, p. 24). Ainda sobre esse mesmo tema, a autora elucida que a postura de Jung, na busca por interlocução, fazia-se presente mesmo quando o outro não se encontrava numa posição simétrica em relação a ele: por exemplo, “por ser psicótico ou criança” (FREITAS, 2010, p. 27)

Em seu livro *Tipos psicológicos* (2013^a), Jung desenvolve e elucida aspectos dos diferentes tipos de personalidade, que devem ser usados como mais uma ferramenta para compreender fenômenos e não para reduzir o fenômeno ao tipo psicológico. A tipologia de Jung, de maneira geral, propôs dois tipos de atitude (da consciência), a extrovertida e a introvertida. A primeira pressupõe o deslocamento da energia psíquica consciente do sujeito em direção ao objeto externo, enquanto, na segunda ocorre o oposto: a energia flui em direção ao próprio sujeito, podendo os objetos serem sentidos como opressores. A essas atitudes são acrescentadas quatro funções psicológicas, duas racionais – pensamento e sentimento – e duas irracionais – sensação e intuição. Elas se opõem num plano consciente-inconsciente, havendo as funções primárias e as secundárias, dependendo de sua relação com a consciência. Por exemplo, uma pessoa pode ser de tipo introvertida e sua função melhor desenvolvida ser a sensação, seguida pelo pensamento. As funções racionais são opostas entre si, assim como as irracionais.

Jung, em sua respeitosa busca de conhecer e valorizar a cultura oriental e com a atitude de busca por interlocução constelada, escreve:

A ciência é um instrumento do espírito ocidental e com ela se abre mais portas do que com as mãos vazias. É a modalidade da nossa compreensão e só obscurece a vista quando reivindica para si o privilégio de construir a única maneira adequada de apreender as coisas (JUNG, 2001, p. 24).

A postura de não obscurecer a vista em busca de uma única verdade é uma postura adotada aqui nesta pesquisa. Ela deve ser guiada pela manifestação do arquétipo da alteridade, que considera diversas nuances para apreender algum fenômeno, não se limitando apenas à relação dual de sujeito-objeto: “o padrão de alteridade é empregado para transmitir o saber, ampliando conhecimento objetivo, com a animização subjetiva em função da formação racional, emocional, criativa e ética do Ser” (BYINGTON, 2011, p. 209).

As histórias que me contaram eram biográficas, recheadas de afeto, intrínsecas ao jeito de compreenderem e darem sentido ao mundo. Curupira, Cobra Grande, Boto, nada mais são do que “criaturas” criadas pela Grande Mãe e têm a função de trazer equilíbrio para o ambiente. “Sem essas mães, não tem floresta, como a Curupira e o Mapinguari³” ou ainda, “como as florestas tem as mães, o pai, a água também tem, que é a Mãe Cobra, quem protege” (Tuxáua).

Quando ouvi essa frase, “o pai” me chamou a atenção. No fluxo da conversa, acabei não perguntando quem é o pai, onde está o pai. Abordarei novamente esse tema mais adiante, quando aprofundarei reflexões a respeito do feminino oculto. Também posso falar de uma possível articulação entre os padrões de consciência para elaborar determinados aspectos do modo de viver naquela comunidade.

Nomeiam esses seres com sentimentos, adjetivos, sensações e percepções do corpo. Eles falam do encontro com as criaturas, da forma como a consciência organiza e percebe a realidade em torno. Algo ainda preserva uma relação respeitosa entre o ser humano e a natureza. Essa relação manifesta a complementaridade dos polos que interagem no padrão arquetípico da alteridade.

Palavras como “criatura”, “troço” e “ assombração” apareceram para nomear a Cobra Grande e a Curupira. A Cobra Grande também foi nomeada como “animal pré-histórico”. É comum encontrar histórias na Amazônia sobre cobras imensas, que precisam ser carregadas por mais de dez pessoas. Basta procurar em alguma mídia social, como YouTube, para encontrar uma porção de vídeos de cobras assim. Pode ser que, por esse motivo, ser muito grande, é que Tuxáua disse que elas são animais pré-históricos. Pré-histórico também fala de uma época que se dilui no inconsciente, que antecede a escrita, época da qual não há documentos científicos e que, para

3 Mapinguari, segundo Cascudo (2012) “é um animal fabuloso, assemelhando-se ao homem, mas todo cabeludo. Os seus grandes pelos o tornam invulnerável à bala [...] é um terrível inimigo do homem. Cascudo (2002) insere Mapinguari no ciclo dos monstros, juntamente com Curupira”.

reconstruí-la, necessita-se escavar a terra, encontrar vestígios subterrâneos que, aos poucos, podem ser identificados e localizados no tempo histórico. Por isso, a “pré-história” pode ser uma via direta de acesso ao desconhecido, em que a imaginação pode fluir sem muita limitação: animais fantásticos, seres e plantas gigantes, muita coisa cabe dentro desse termo. A cobra, ou ainda a serpente, é um atributo simbólico empregado em diversos personagens da mitologia grega, assim como estão aos pés de algumas santas e santos em altares de igrejas, e também em outros tantos símbolos, como o da medicina. Um símbolo que se aproxima muito do aspecto cíclico da natureza é Uróboros, a serpente em forma de círculo que morde o próprio rabo. Esse símbolo traz em si a ambiguidade e a ambivalência, podendo ser associado em diversas situações da vida mundana, trazendo a mensagem de vida-morte-vida, aproximando polaridades.

“Apesar dela ser um animal”, segundo Tuxáua, também pode ser encantada, adquirindo outras características, como aparecer em forma de embarcação. É assim que costuma aparecer para aquela comunidade, toda iluminada e enfeitada com luzes. Ao escutar essa parte, eu e meus amigos posteriormente a associamos a uma nave espacial, por que não? Mas, para Tuxáua, era a Cobra Grande que estava encantada, alertando que estava por ali protegendo aquele poço: “Se um rio não tiver cobra, não tem água, seca tudo” (em algumas partes do rio a profundidade chega a setenta metros e é chamada de poço), bem em frente onde conversávamos.

Junto com a história da cobra encantada, escuto: “É um convívio, como se fosse um vizinho qualquer, um não faz mal para o outro”. Tuxáua usa uma imagem muito rica para tentar traduzir-nos a relação de respeito e simetria que estabelecem com o ambiente em que vivem. Aqui aparece também, de forma clara, a relação de alteridade entre seres de naturezas bastante distintas. “Na Consciência regida pelo padrão de Alteridade, A pode ser igual a A, e em situações especialíssimas, também igual a B” (BYINGTON, 2011, p. 195).

Conviver com o outro, diferente de si mesmo, requer uma compreensão abrangente do todo, tolerância em relação às diferenças, tarefa esta um tanto quanto desafiadora para desenvolver-se numa cidade como São Paulo, ou qualquer outra grande cidade. Falo de São Paulo, pois é aqui que vivo e é sobre os modos de vida que me rodeiam que poderei comentar com maior familiaridade. Encontramo-nos, atualmente, numa situação em que a consciência em muitos aspectos está polarizada, o que cria rigidez na relação ego-self e traz como consequência uma enorme projeção da sombra no outro. “O encontro consigo mesmo pertence às coisas desagradáveis que evitamos, enquanto pudermos projetar o negativo à nossa volta. [...] A sombra, porém é uma parte viva da personalidade e por isso quer aparecer de qualquer forma” (JUNG, 2014, par 44, p. 29).

Podemos citar exemplos, como o feminicídio e o racismo, que ainda matam e segregam severamente, em nossa sociedade, assim como reprime, de maneira assustadora, o movimento

LGBT⁴. Junto com um movimento de bastante intolerância em relação a todos os tipos de grupos sociais, sobretudo as minorias, também há outros movimentos que vêm crescendo nos últimos anos, ajudando a iluminar e nomear, trazer para as palavras, comportamentos que vinham silenciados durante séculos e que agora podem ser articulados pela consciência, a fim de transformar algumas atitudes. Dois exemplos que resultam desses movimentos foram as *hashtags*⁵ “#meuprimeroassedio”, “#meuamigosecreto” e “#agoraquesaoelasque”, depois de terem alta repercussão nas redes sociais, principalmente no Facebook, culminaram no projeto “Precisamos falar de assédio” (2017) e no longa-metragem *Chega de fô-fô*, das diretoras Amanda Kamanchek Lemos e Fernanda Frazão, que também denunciam o machismo e o racismo que permeiam as relações cotidianas nos diversos estados do Brasil. Porém, esses movimentos não aparecem de maneira ampla na mídia nem nos principais veículos de informação, o que pode causar uma falsa impressão de que eles têm se expandido, mas podem apenas aparecer de maneira ampla nas mídias sociais e alternativas que acompanho. Esses movimentos, que trazem uma parcela da população que foi reprimida, oprimida e violentada por muitas gerações, aparecem de forma intensa, com discurso intenso, repleto de carga emocional e consistência. Pode acontecer de chegarem aos ouvidos de alguns grupos de maneira deturpada e serem mal interpretados.

Entendo que essa é a forma que tem sido possível ressurgir das cinzas, usando aqui a imagem da Fênix, ave da mitologia grega que simboliza a resiliência, disponibilidade interna para ressignificar a própria história, e usá-la como alavanca para transformar facetas da própria vida. Percebo que esses movimentos são de extrema importância no atual momento histórico. Trazem mensagens que têm forte carga energética, intensas, que revelam modos de viver e se relacionar muito antigos e arraigados na cultura e nos costumes dominantes. É necessário um tempo de assimilação, para que sejam articulados na consciência com a finalidade de transformar a atitude da consciência coletiva, levando-a à regência pelo padrão do arquétipo de alteridade.

Cabe aqui comentar que esse padrão foi reconhecido na forma dos participantes se relacionarem com o ambiente em que vivem. Percebo ainda que o padrão de alteridade, apesar de mais próximo da consciência daqueles grupos que vivem próximos à natureza, não é o padrão dominante que rege as relações interpessoais nas comunidades onde passei. Aprofundarei esse assunto também ao falar do feminino oculto, mas adianto que o primeiro sinal que chamou a minha atenção foi a dificuldade que encontrei em conversar com as mulheres das comunidades.

4 LGBT é a sigla que representa lésbicas, gays, travestis, transexuais ou transgêneros. Essa sigla tem o intuito de reconhecer a diversidade das culturas baseadas em identidade sexual e identidade de gênero.

5 *Hashtags* são compostas pela palavra-chave do assunto antecedida pelo símbolo *cerquilha* (#). As *hashtags* viram *hiperlinks* dentro da rede, indexáveis pelos *mecanismos de busca*. Sendo assim, outros usuários podem clicar nas *hashtags* (ou buscá-las em mecanismos como o *Google*) para ter acesso a todos que participaram da discussão. (fonte: wikipedia)

Sobretudo na comunidade indígena, era muito difícil conseguir conversar de forma espontânea com as mulheres. Os homens sempre estavam à frente da nossa recepção, turistas-colonizadores-pesquisadores, e assim o caráter das histórias tinha um tom mais heróico e masculino. Não quero reduzir essa forma de relacionar-se com quem está fora da comunidade a apenas um aspecto do machismo, apenas comentar que percebi nuances de um padrão de consciência de alteridade, mas como este não era o objetivo da pesquisa, não posso afirmar que o padrão que rege as relações nesses lugares é esse:

Para o Arquétipo de Alteridade coordenar de forma criativa a natureza tão diversa do padrão dos arquétipos Matriarcal e Patriarcal, “o padrão de Alteridade precisa ter um alto poder de transcendência para propiciar desapego relativo tanto ao nível matriarcal (desapego relativo à sensualidade) quanto patriarcal (desapego relativo ao poder para controlar, organizar, conquistar, produzir cada vez mais) a fim de perceber o denominador comum, e a importância relativa de cada um no desenvolvimento do Todo. [...] É difícil exercer a alteridade se não se tem a vivência profunda e exuberante da natureza dos padrões matriarcal e patriarcal em nosso próprio processo existencial” (BYINGTON, 2011, p. 201).

Enquanto país e enquanto cultura, falando de maneira abrangente, alguns grupos sociais podem aproximar-se desse padrão, mas ainda temos muito o que caminhar, o que articular e trabalhar nas relações inter- e intrapessoais, e também nas relações com os diferentes grupos culturais e com o meio ambiente, para que haja uma aproximação efetiva das polaridades matriarcal-patriarcal, inconsciente-consciência. Ainda há muita sombra para ser iluminada e uma história de mais de 500 anos para ser conhecida, sob diferentes lentes, e não apenas sob o olhar da ideologia dominante.

A Curupira pode entrar no que é denominado fruto da imaginação e da fantasia para o pensamento científico. Ela tem uma forma indefinida, parece com “uma criancinha pretinha e pequenina, mas que tem muito poder”, como contou Ito, “algo que grita, assobia, tem o pé grande”, descreveu Tuxáua e principalmente, como disse seu Neco, sobre seu cunhado: “Ele não viu. Ninguém vê. É como se fosse uma sombra”.

Cascudo afirma que “o Curupira é representado por um anão, cabeleira rubra, pés ao inverso, calcanhares pra frente[...] foi lentamente recebendo atributos e formas físicas que pertenciam a outros entes ameaçadores na antiguidade clássica” (CASCUDO, 2002, p. 246).

Neco usa a imagem da sombra para referir-se à presença da Curupira – ela está ali, mas não dá para pegar. Nem por isso deve ser desprezada ou ignorada, pois sua presença altera o campo de quem a percebe: “A pessoa como um todo é apanhada e movimentada pelo conteúdo em contraste

com a experiência da consciência patriarcal, na qual um conteúdo ‘intelectualmente’ compreendido com frequência é colocado numa das gavetas da mente sistematizada” (NEUMANN, 2011, p. 95).

Podemos usar a imagem da Curupira como um símbolo que faz a ponte entre consciência e inconsciente. Ninguém vê, mas ela está ali, como mensageira, com o intuito de comunicar algo novo à consciência. Tuxáua, ao contar do assobio que ouviu na mata antes de uma tremenda chuva diz: “era um comunicado”. A ideia dessas criaturas enquanto mensageiras, que têm a finalidade de comunicar algo que está velado, pode também se associar a Hermes da mitologia grega, assim como Exu na mitologia africana. Segundo Prandi (2001, p. 21): “Exu é o orixá sempre presente, pois o culto de cada um dos demais orixás depende de seu papel de mensageiro”.

Além dessas criaturas não serem vistas, e sim sentidas, Tuxáua disse que a melhor hora para ver esses acontecimentos é durante a noite, mais uma preciosa informação que revela um aspecto vivo da natureza da consciência matriarcal. Neumann associa a uma “postura característica do estágio matriarcal da consciência” os *insights* ou, ainda, a “penetração de conteúdos espirituais na consciência dotadas de convicção intuitiva” (NEUMANN, 2001, p. 83), uma vez que são assimiladas pelo ego na consciência. “Hoje, mais do que nunca, continua sendo verdadeiro que a humanidade recebe as revelações do espírito-lua durante a noite, com sua estimulação do inconsciente, e sua concomitante introversão, mais facilmente que à luz do dia” (NEUMANN, 2011, p. 83).

Com essa passagem, é interessante refletir sobre a história da Ilha da Princesa, na qual a bela mulher aparece ao meio-dia, com o sol a pino, que, de tão quente, ofusca a visão e que, de alguma maneira, perturba a razão, momento em que as pessoas daquela região procuram recolher-se devido ao calor. Nesse horário, é comum encontrar o comércio das comunidades pequenas fechado, e não é uma boa hora para procurar ninguém para uma prosa. O meio do dia representa também a consciência solar, apolínea, em metáfora que também pode representar uma etapa da vida, na qual o idealmente e socialmente esperado é que nesse estágio da vida o indivíduo atinja o seu ápice profissional, já não tão jovem, momento em que algumas iniciações já foram superadas e é possível gozar de certa maturidade. Foge ao padrão o acontecimento dessa história ocorrer ao meio-dia, e não no período noturno ou, ainda, ao entardecer, momento de transição da luz, do dia para a noite, ou, ainda, momento em que a consciência está mais baixa, mais receptiva em relação aos conteúdos inconscientes.

O momento em que o sol está a pino, também reconhecido como consciência solar, pode apresentar perigo também, tamanha a intensidade de luz em uma esfera – na esfera oposta, a escuridão toma conta. A intensidade de luz pode ser tamanha que pode cegar. Não à toa, também o ego pode inflar de tal forma nesse estágio da vida que o indivíduo pode colocar tudo a perder:

negócios, casamento, dependência química, justamente por viver um momento em que o herói está constelado de tal forma que não sinaliza riscos e perigos para o ego. Outro sentido da consciência solar é que, nesse momento, pode não haver comunicação entre o ego e o inconsciente. Essas formas de significar o momento em que a consciência está expandida ampliam e atribuem novo sentido ao acontecimento da história da Ilha da Princesa.

Tuxáua denomina a presença da Curupira como assombração, o que transforma todo o campo da percepção e sensação corporal: “estado assustado, quase assombrado”. Cascudo define assombração como: “Temor pelo encontro com entes fantásticos, aparição de espectros, ato de espavorir-se [...] onde aparecem almas do outro mundo. Uma assombração, um grande medo. Rumores, vozes, sons misteriosos, luzes inexplicáveis” (CASCUDO, 2012, p. 75).

O que ouvi de Tuxáua cabe nessa definição de assombração feita por esse autor. Mas Tuxáua também acrescenta que “sentiu um impacto muito forte” e coloca sua mão sobre o peito. Esmiuçando as narrativas, fui elencando frases que me pareceram significativas para caracterizar e descrever como os participantes se relacionam com o que estou chamando de mito. Neco diz que “tem muita coisa ali e as pessoas não sabem”. Tuxáua diz que “qualquer menininho já deve ter visto ou sentido alguma coisa” e acrescenta que a Curupira pode fazer alguém “se perder no meio da mata, ficar abestado, pois ela tem esse poder”, e ainda afirma que, quando “não é coisa do bem, o corpo pressente, dá um impacto, um susto, que arrepiia tudinho”.

As frases citadas anteriormente, no contexto da psicologia analítica, pressupõem a relação do ego com o inconsciente, o desconhecido, o inexplicável. Por meio de manifestações corporais, sensações sutis e principalmente pela importância que se dão a essas percepções, é que podemos afirmar a existência de uma forte articulação da consciência orientada pelo padrão matriarcal, que se caracteriza por aproximar as funções pensamento, sensação, intuição e sentimento, e por isso inclui a expressividade corporal e o reconhecimento das manifestações emocionais com maior facilidade:

a cultura popular preservou a interação subjetivo-objetivo, a afetividade, a intuição, o padrão matriarcal e a expressividade corporal em grau incomparavelmente maior do que o ensino de tradição europeia, que se caracteriza pela dominância patriarcal do pensamento e da sensação extrovertidos, sem corpo, sem imaginação, sem dramatização (BYINGTON, 2011, p. 204).

Vivemos em uma cultura predominantemente patriarcal, que abstrai com facilidade a vivência da sensualidade (que inclui as funções do padrão matriarcal) e os recursos verbais e racionais é que são expressos com facilidade. Outra imagem interessante é a que Neumann associa a consciência patriarcal à cabeça, e a consciência matriarcal à consciência lunar e ao coração.

“Atribuir a consciência lunar ao coração é em geral válido para a parte da humanidade na qual a cabeça ainda não se tornou o centro da consciência patriarcal” (NEUMANN, 2001, p. 96). Nesse contexto, traz o coração como importante símbolo espiritual, que também orienta e rege a compreensão dos fenômenos mundanos em culturas como a do Egito, Índia e China.

Sobre a relação que estabelecem com essas criaturas que protegem a floresta e os rios, podemos dizer que desenvolvem, de maneira bastante fluida, a ponte que conecta consciente-inconsciente, e que a presença do padrão matriarcal enriquece tal relação. Essa proximidade difere-se do padrão de consciência que rege a cultura acadêmica e o modo como a ciência moderna produz conhecimento, e por isso é interessante trazer esse tema para ser desenvolvido nesta pesquisa.

A ideia é que possamos repensar a forma com que não apenas a consciência patriarcal, mas a cultura do patriarcado, reprimiu aspectos provenientes do campo que envolve a consciência matriarcal, o princípio feminino e diversos aspectos do Yin, se quisermos usar um termo da cultura oriental chinesa (que se opõe ao Yang). Embora haja diferenças significativas entre esses três termos, há também aproximações bastante relevantes, e é a partir delas que desenvolverei algumas ideias.

O sacrifício do feminino abafou essa relação fluida entre o campo psíquico consciência-inconsciente. Whitmont traz essa reflexão em seu livro *Retorno da deusa*, em que aprofunda esse tema em diversos âmbitos e afirma que aspectos do princípio feminino, ao serem reprimidos, foram adoecendo a sociedade e as formas de relacionamento, seja entre indivíduos, seja com o meio ambiente. Nesse contexto, afirma que “homens e mulheres não só foram privados de uma parte de sua natureza íntima, [...] como sensorialidade, ludicidade, e a manifestação de sentimentos, passaram a ser julgados como atos repreensíveis. A conexão instintiva com a natureza externa também se perdeu” (WHITMONT, 1991, p. 204).

Por sua vez, Jung (2014) faz uma bonita passagem ao falar de arquétipos, inconsciente coletivo e a relação do homem primitivo com a natureza:

Todos os acontecimentos mitologizados da natureza, tais como o verão e o inverno, as fases da lua, as estações chuvosas etc., não são de modo algum alegorias destas experiências objetivas, mas sim, expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através da projeção – isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza” (JUNG, 2014, par. 7, p 14).

Quando Jung (2014) fala desses acontecimentos mitologizados e os localiza como projeções da alma humana espelhadas nos fenômenos da natureza, posso, a partir da minha experiência, reconhecer que as histórias que ouvi recebem essa mesma leitura, porém o que me parece

importante é que, ao compreender que não se trata de experiências objetivas, há o preciso e precioso reconhecimento da presença do inconsciente, do desconhecido, que recebe nomes diferentes, altera as funções cardíacas e fisiológicas do corpo, aciona todas as funções da consciência e é respeitado, como um sinal, como um limite, tendo a finalidade de trazer por um lado o equilíbrio daquele ecossistema, mas, por outro, de colocar o homem diante de suas angústias, a sua impotência, seus medos. É uma atitude bastante importante de ser assimilada por uma sociedade que tende a precarizar os recursos naturais, esgotar os ecossistemas com o uso inapropriado do solo, o uso em demasia de agrotóxicos na produção agrícola, sem deparar-se com a esgotabilidade e finitude dos recursos da natureza.

Concluo que, por trás da dificuldade que encontrei para nomear mito durante minha estada em campo, encontrei, nas entrelinhas das conversas que tive com os participantes, um universo cheio de potência, que traz o corpo e as emoções para um plano mais simétrico em relação ao pensamento racional, que merece ser compreendido e articulado ao nosso modo de vida, a fim de ampliar e, quem sabe, até enriquecer as formas de relacionar-se.

4.3. Leituras simbólicas dos mitos

“A mentalidade primitiva não inventa mitos, mas os vivencia.” (JUNG, 2014, par 261, p. 155)

A pesquisa e a experiência em campo mostrou-me que as pessoas com as quais conversei ainda preservam, em seu modo de vida, uma relação entre a natureza e os fenômenos que podem ser explicados a partir do que chamamos de mito. De forma simples essa relação mostra que aquela população mantém com a natureza uma relação de intimidade e respeito. Esse assunto é pertinente para ser reavivado na memória no atual momento histórico e é um ponto importante para ser desenvolvido ao longo desta dissertação.

Articular esses dois pontos – mitologia e modos de vida – ao mesmo tempo em que é delicado, pode contribuir para uma reflexão mais ampla sobre aspectos da cultura de um modo coletivo. Como pesquisadora, preciso levar em consideração o contexto em que estou inserida. Há um imenso contraste entre o universo social e cultural que habito, uma megalópole, a região central, com fácil acesso aos transportes públicos, aos hospitais com infraestrutura, aos polos de cultura da cidade, com tratamento de água e saneamento básico. Os recursos naturais da cidade estão poluídos

e prejudicados. A cada tempestade, menos árvores nas calçadas, caos na cidade. O acesso à informação, por meio de redes sociais, dá-se de forma acelerada e intensa e o saber está intimamente ligado a títulos, certificados e comprovantes que ganham credibilidade se forem científicos. Isto tudo não corresponde ao contexto das comunidades onde passei, não da mesma maneira, nem de maneira semelhante. O meu modo de vida se organiza de um jeito muito diferente daquelas comunidades.

O contexto sociocultural das pessoas que participaram da pesquisa não desfruta da mesma infraestrutura nem compartilha os mesmos valores. O saneamento básico ainda é bem precário e feito de forma artesanal. O universo dos livros e artigos, da leitura e da escrita, também não é a principal fonte de conhecimento. Duas questões importantes apresentam-se: uma é social, pois se refere a comunidades economicamente desfavorecidas, e a outra é cultural, na medida em que ali se preservam formas de transmissão de conhecimento de forma oral. Apesar da proximidade com grandes cidades (Manaus e Santarém) e do contato intenso com a cultura dos “brancos” que envolve o sistema patriarcal, a presença da ideologia dominante, da comunicação e das religiões de massa, do uso da internet e redes sociais, percebi que os pequenos núcleos, onde pude conviver um pouco com as pessoas, ainda conservam aspectos de uma cultura tradicional e ancestral, ao considerar algumas entidades encantadas, e tomar o ritmo e os ciclos da natureza para explicar alguns fenômenos mundanos.

Vale ressaltar que há uma enorme diferença de classe social entre mim, pesquisadora e estudante do Instituto de Psicologia da USP, e as pessoas que me receberam e com que tive a oportunidade de conviver um pouco. Estas fazem parte de uma camada social que ainda se encontra marginalizada no Brasil. Outro ponto que merece ser destacado é de que a pesquisa foi idealizada e realizada por uma mulher e que a maioria das vozes que contribuíram para a presente pesquisa são vozes de homens. Não poderei aprofundar de maneira cuidadosa essas questões, pois poderia perder de vista o foco e o objetivo da pesquisa, mas sem dúvida essas características também permearam as relações estabelecidas e as histórias narradas, mesmo não sendo possível dizer nem afirmar de maneira objetiva como tais diferenças permearam as relações durante o campo, pois tratam-se de aspectos subjetivos.

O modo de vida que será elucidado e refletido nesta dissertação inclui necessariamente a minha observação participante e, por isso, também as relações intersubjetivas que se estabeleceram. Deve-se considerar que o modo de vida é um recorte do que foi vivido, sentido, observado e experimentado na convivência entre a pesquisadora e os participantes da pesquisa.

Os diálogos desenvolvidos com as pessoas que contaram histórias aconteceram de um jeito diferente com cada narrador e meu interesse enquanto pesquisadora sobre histórias e causos que envolvessem situações na mata, nos rios, repercutiu em cada um de uma maneira, trazendo, para alguns, memórias da infância, para outros a lembrança de parentes que contavam muitas histórias, causando espanto em outros etc. Desenvolverei esse assunto mais adiante.

4.3.1. Alteridade e senso de justiça presentes no modo de vida

Apesar de a pesquisa não considerar diretamente o recorte da história oral, algumas leituras realizadas sobre o tema trouxeram-me a reflexão sobre o motivo pelo qual escolhi trabalhar com esse assunto, que envolve a escuta, as narrativas populares e o encontro entre mim e um narrador, e também sobre a importância de trabalhar com um tema tão delicado de se desenvolver no contexto acadêmico.

O tema que envolve a consciência de alteridade entra no trabalho como uma forma possível de manifestação arquetípica da consciência se relacionar com o outro – inclui-se aí outra pessoa, um bicho, o ambiente. Considerei, para falar do tema da alteridade, passagens de Jung, de autores da psicologia analítica e também reflexões que fiz a partir da leitura do livro *Narrativas pias populares*, de Oswaldo Elias Xidieh (1993).

Não foi possível analisar de forma detalhada todos os trechos da entrevista, por isso alguns recortes e escolhas foram feitas, a fim de garantir o aprofundamento e a articulação com aspectos que considere relevantes e que se adequam aos objetivos deste trabalho.

Quando Sr. Neco fala sobre a Curupira, elucida a íntima relação entre o ser humano e o meio em que vive. Uma relação próxima, cheia de causas e efeitos, que pode ser explicada pelos acontecimentos da vida cotidiana, da vida vivida em comunidade, em que o senso coletivo ainda predomina sobre o individual. Xidieh contribui ao dizer que: “o convívio com os povos rústicos e caboclos nos ensinou quanto a sua cultura é coesa consigo mesma e como os elementos que a compõem se interpenetram e se autenticam em todos os momentos de sua vida” (XIDIEH. 1993, p. 23).

Essa relação coesa consigo, que considera o outro (seja ele pessoa ou o meio ambiente), parece estar impregnada no modo de vida de Neco. Percebi isso também nas demais comunidades que passei. Mesmo com um estilo de vida simples, escassez de recursos econômicos e até ambientais, com a proximidade da cultura urbana e da constante influência dos meios de

comunicação e consumo, estabelecer uma relação que pressupõe respeito e simetria com o outro se faz presente e aparece como algo relevante no modo de vida.

Para nós, que vivemos em São Paulo, em um ritmo de vida acelerado, no qual as oportunidades relacionadas à saúde, educação e ao mercado de trabalho não são igualitárias, pressupor um outro, considerar as diferenças e aproximar as polaridades são exercícios que exigem bastante reflexão, flexibilidade e uma disponibilidade interna para transformar a atitude da consciência. Exige também a presença de uma ética que seja capaz de considerar a dependência que temos uns dos outros – seja na vida urbana ou rural, sempre há pessoas trabalhando de modo direto ou indireto para que nossas vidas possam acontecer, seja o porteiro do prédio, os agricultores que colhem os alimentos, os que distribuem, os que recebem e organizam esses mantimentos nos mercados, os trabalhadores que fazem as roupas e calçados que usamos, o motorista do ônibus, a empregada doméstica, os lixeiros, carteiros, etc.

Sobre esse assunto que relaciona a atitude da consciência na relação eu-outro, Byington (2008, p. 226) contribui, ao dizer que:

A partir do conhecimento de quanto dependemos do Outro, podemos respeitá-lo e estudar melhor nossa relação. Dessa forma nos damos conta de muitas consequências sombrias e destrutivas das intervenções humanas no ecossistema causadas pelo narcisismo da posição polarizada patriarcal e da matriarcal.

Xidieh (1993, p. 96) afirma ainda que “qualquer elaboração oral por mais que pareça simples divertimento encerra sempre algo de utilidade, de preceito, de etiqueta”. É possível verificar que isso aparece de formas variadas em cada uma das narrativas.

No contexto da cultura popular:

A simples enumeração das diferentes formas de expressão já por si mesma está a indicar a sua decorrência de um sistema social em que as ideias e os valores de todos os tipos impõem perspectivas e implicam expectativas de comportamento e convívio” (Xideh, 1993, p. 26).

Ainda dentro desse mesmo contexto da narrativa, identifico outra aproximação que Xidieh faz ao reconhecer a presença de valores comuns pertencentes às narrativas populares. Sobre eles diz que “circulam em todos os setores do folclore, encontrando na narrativa uma forma de condensação e veiculação” (XIDIEH, 1993, p. 83). Entre eles, destacou valores como moral e justiça. Fazendo uma leitura atenta, podemos reconhecer, na narrativa de Neco, alguns valores sob essa perspectiva.

“Ele faz questão de jurar, e diz que não quer ser melhor que ninguém não e que ninguém é melhor do que ninguém não. Mas o respeito tem. E a tranquilidade do mato tem também”.

Quando Neco fala, coloca os elementos da natureza em um mesmo lugar, sem hierarquizar as relações, sem colocar a humanidade sobre a natureza – todos têm valor, desde que haja respeito, tecendo as relações, seja com a natureza, com os animais ou com outro ser humano. Pressupõe uma relação de complementariedade.

Esses valores podem ser meios “acomodadores e reguladores”, segundo Xidieh (1993, p. 84) e revelam aspectos do comportamento que estão atrelados às crenças e costumes. O autor inclui também a hospitalidade como um fio que amarra e contextualiza a presença desses aspectos com:

[...] sentimentos e qualidades morais de bondade, boa fé, modéstia, simplicidade e honestidade em oposição à vileza com os correspondentes sentimentos e defeitos morais de ganância, malícia, escárnio, hipocrisia, impostura, mentira, etc. [...] contemplando um rol de prêmios e castigos, recompensas e condenações (XIDIEH, 1993, p. 84).

Reconheço a hospitalidade – outra característica da Héstia – com que Neco e toda a sua família me recebeu. Em nenhum momento, fui tratada como “cliente” nem me senti ali “comprando” algum serviço, e também posso associar esse trecho do livro de Xidieh (1993) com a hospitalidade de Neco na parte da narrativa em que relata a chegada de um homem chamado Rafael, que veio de São Paulo e que, num primeiro momento, chegou à sua casa, pediu para ser recebido junto a um grande grupo de pessoas. Todo mundo comeu, aí fizeram uma fogueira bem ali no meio, clareou todo mundo. Neco e sua esposa receberam aquelas pessoas sem se indagar sobre a procedência ou a intenção delas. “Na prática, essa formação moral transparece na simplicidade do trato, na liberdade e na simpatia cautelosa com que se recebe o andante e se lhe dá pouso e comida e se divide com ele o que há em casa” (XIDIEH, 1993, p. 85).

Depois de abrir as portas de sua casa e dividir o que tinham, as pessoas agradeceram e foram embora. Passados seis meses, recebeu um telefonema daquela mesma pessoa de São Paulo, o Rafael, que pediu para ser recebido por Seu Neco junto a um grupo de pessoas. Em sua narrativa, não desconfia, nem cogita dizer não, aceita recebê-los e não impõe nenhuma condição ao responder. Agora, faz seis anos que Neco recebe grupos de alunos todo ano e estabeleceu-se uma quantidade em dinheiro que é paga para que ele receba os alunos para pernoitar em sua casa e conduzi-los em uma caminhada pela mata, contando das plantas, dos bichos e um pouco de como se vive ali.

Xidieh destaca o senso de justiça presente nas comunidades rústicas, onde afirma que ele pode ser facilmente reconhecido pela observação e pela análise de situações de vida do ponto de vista social e também geográfico. A justiça também aparece atrelada à “identidade de origem de

todos os seres – são todos filhos de Deus” (XIDIEH, 1993, p. 87) e à fé na sobrevivência das almas, esperança de salvação comum a todos.

O arquétipo de alteridade pressupõe a relação dialética eu-outro, considerando este outro um ser semelhante. Essa relação pressupõe que a consciência seja capaz de considerar de maneira simétrica as polaridades (sejam elas quais forem), incluindo em última instância a polaridade consciência-sombra:

Esta capacidade de recuperar os símbolos fixados na Sombra dá a este arquétipo a possibilidade de reintegrar o self dividido, o que na dimensão mística é identificado com o reconhecimento do pecado, o arrependimento e a função messiânica de salvação (BYINGTON, 2008, p. 219).

Seu Neco, ao contar sobre a reação da Curupira ao sentir que a Mãe Natureza foi desrespeitada, demonstra que o senso de justiça também estava presente ali, naquela situação. O cunhado de sua esposa foi caçar, levou junto um cachorro. A finalidade do cachorro era acuar a caça, e essa relação não estabelece respeito entre o humano e a natureza, aspecto essencial para que esta possa retribuir com senso de justiça, oferecendo-lhe uma caça necessária. No meio da mata o cachorro correu latindo atrás da caça e assim foi sendo instigado pelo dono. Depois, perdeu seu cão de vista, apenas ouvia que ele estava próximo, mas não conseguia vê-lo e desse modo a Curupira fez justiça.

4.3.2. Um dia da caça, outro do caçador: a simbologia da troca para a sobrevivência

Vale aqui trazer também o registro de um pesquisador manauara, Eduardo Galvão, que em 1948, ao pesquisar os bichos visagentos da região amazônica, trouxe relatos de “Currupiras” que corroboram com os encontrados atualmente:

[...] Habitam mais pra longe, ‘muito dentro da mata’.[...]Currupiras não gostam de locais muito habitados. [...] Os currupiras são descritos como pequenas criaturas de pele bem escura. Seus pés são voltados pra trás. Gostam imensamente de fumo e de pinga. Seringueiros e roceiros deixam esses presentes nas trilhas que atravessam de modo a agradá-los ou pelo menos distraí-los. Na mata os gritos longos e estridentes dos Currupiras são muitas vezes ouvidos pelo caboclo (GALVÃO, 1951, p. 99-100).

A partir de uma consulta bibliográfica sobre o tema das narrativas populares e sua posição no folclore, Xidieh aponta para o que é também um dos objetivos desta dissertação: saber se os

mitos permanecem vivos naquele contexto, a fim de compreender como eles são contados e/ou vividos pelas comunidades locais. Assim o autor afirma que “apesar, enfim, da imposição de fórmulas civilizadas e urbanizadas de vida sociocultural aos grupos rústicos, estes resistem, e sua cultura encontra meios de permanecer” (XIDIEH, 1993, p. 81).

Essa permanência aparece, ainda que de forma implícita, em momentos da narrativa do Sr. Neco, e pode ser evidenciada no recorte em que descreve os procedimentos ritualísticos que realizou para, com a ajuda da Curupira, caçar uma anta e ter o que comer. Acender uma vela, levar um pouco de fumo e cachaça, isolando-se no meio da mata e iniciando uma prosa acocorado em uma árvore, onde expressou verbalmente uma necessidade: caçar para ter o que comer.

Neco levou uma vela, um cigarro e um copo de cachaça. Chegou a uma árvore bem grande, acocorou-se e foi conversar sozinho. Avisou que estava deixando a cachaça, o cigarro, e a vela acesa, que é para que “ela” soubesse a direção em que estava e que, em troca, queria uma anta para comer. Algumas horas depois, uma anta apareceu no caminho de Neco e foi caçada por ele.

Mais uma vez Xidieh elucida aspectos das narrativas populares que podem facilmente ser reconhecidas a partir do trecho mencionado acima, quando diz que “a reza, a reza brava, oração – simpatia em grande estilo, expressando, através de formulas religiosas inspiradas na religião dominante, atitudes e interesses mágicos aplicada quando se torna necessário forçar o sagrado e satisfazer alguma necessidade individual ou coletiva [...]” (XIDIEH, 1993, p. 26).

Para esse trabalho não ficar polarizado apenas nos aspectos que resistem à imposição da cultura dominante, aproveito essa passagem de Xidieh para destacar aspectos das fórmulas civilizadas e urbanizadas da vida. A alimentação daquela família era basicamente industrializada e enlatada. O mês de julho não é favorável à pesca e, exceto a farinha de mandioca, que é plantada e colhida em seu quintal, por conta da falta de eletricidade local e da dificuldade de conservar os alimentos, a comida era “de caixinha”, como milhos, ervilhas, molho de tomate e sobretudo a presença do açúcar refinado, sucos em pó e refrigerantes. Apesar de se tratar de uma paisagem exuberante e no imaginário urbano farto em frutas e alimentos frescos, o solo da região não é rico em elementos que otimizam o plantio e sua manutenção.

Voltando ao tema central, percebe-se também que Neco estabelece uma íntima e sagrada relação com a natureza, ao dizer que pede permissão quando entra no mato e assim manifesta como a consciência de alteridade está presente em suas atitudes.

Disse que isso acontece desse jeito porque ele respeita e, na hora que ele entra no mato, pede permissão, mas não pede para quem está ouvindo, porque não tem “precisão”, basta usar o seu coração para pedir. Ele jura que nunca aconteceu nada com ele e com nenhum turista que esteve com ele, durante quarenta e cinco anos, que está no mato com turista, ele jura que nunca aconteceu

nada com ninguém. É bem enfático, e assim busquei manter essa característica de Sr. Neco na minha narrativa.

Para Seu Neco, essa relação que chamo aqui de sagrada não necessariamente está personificada em uma pessoa, animal ou vegetal: ela é, faz parte de seu todo, está dentro e fora, até porque não há uma distinção clara entre o público e privado, como se o ambiente em que vive fizesse parte de si e vice-versa. Xidieh afirma que as “elaborações da literatura popular flutuam entre o real e o imaginário; projetam-se, indiferentemente, em torno de personagens humanos, animais, vegetais e do mundo inanimado; aninham-se às cronologias históricas e aos fatos comprováveis, transbordando, no entanto, para a intemporalidade e para o anacronismo” (XIDIEH, 1993, p. 27).

Curupira é uma figura que pode ser associada a uma variedade grande de manifestações arquetípicas. O modo como a população a descreve abre margem para esse vasto campo de associações. Nas descrições de Câmara Cascudo, Curupira parece com o pronome “o” e menciona-se que, para alguns autores, Caipora é usado como apelido de Curupira. Assim, Cascudo descreve “o Caipora ou a Caipora, popularizadíssimo em sertão, agreste e praia [...] Na Bahia é uma cabocla quase negra ou um negro velho [...]” (CASCUDO, 2012, p. 160). Curupira, apesar de aparecer com pronome masculino, recebe uma gama variada de qualidades, de acordo com o estado ou região:

Sempre com as características da função e variantes físicas, invencível, dirigindo a caça, senhor dos animais, protetor das árvores [...] Tem quatro palmos de altura em Santarém, é calvo com o corpo cabeludo no rio Negro, sem orifícios para a secreção no Pará, com dentes azuis ou verdes e orelhudo no Solimões, sempre com os pés voltados pra trás e de prodigiosa força física, engana caçadores e viajantes, fazendo-os perder o rumo certo [...] (CASCUDO, 2012, p. 246)

Criança, velho, velha, bruxa, *trickster*, Coringa, duendes e gnomos, diabo, Exu, são algumas associações arquetípicas que podemos fazer. Há uma imensa intersecção entre todos esses seres, e não poderei me estender em todos esses aspectos, mas espero contemplar de forma satisfatória alguns deles:

Em contos picarescos, na alegoria desenfreada do carnaval, em rituais de cura e magia, nas angústias e iluminações religiosas, o fantasma do ‘trickster’ se imiscui em figuras ora inconfundíveis, ora vagas, na mitologia de todos os tempos e lugares, obviamente um ‘psicologema’, isto é, uma estrutura arquetípica antiquíssima (JUNG, 2014, par. 465, p. 261).

A leitura do texto de Fernandes evidencia a semelhança entre sua pesquisa literária e os relatos que ouvi em minha pesquisa de campo. Por se tratar de um conhecimento transmitido

oralmente, existe uma gama de variações, que pode ou não mudar de região pra região, mas como mencionado acima, existe uma estrutura que se mantém: a Curupira protege a mata, vinga-se dos caçadores, reanima o animal supostamente morto, incomoda-se com os cães dos caçadores, faz os caçadores se perderem no mato, ficarem tontos e até mesmo pode agredi-los sem que eles a vejam. O texto também nos mostra que, apesar de parecer ser uma criação ameríndia, o mito também assimilou histórias e semelhanças com o imaginário dos colonizadores europeus. Bruxas – ogros – duendes; traços humanos e animais; sátiros-golems-trolls e elfos, vegetação, fertilidade, abundância, Hermes, Ártemis, Dionísio, tudo isso de alguma maneira pode pertencer ao universo da Curupira.

Interessante que podemos olhar para esse fenômeno que une diversas culturas em um mesmo símbolo: como a manifestação de um arquétipo, que se constelou lá atrás quando os portugueses ouviram as histórias que os índios contavam e associaram ao que já lhes era familiar culturalmente. A mesma deturpação da cultura local aconteceu com a matriz africana: “Na época dos primeiros contatos de missionários cristãos com os iorubás na África, Exu foi grosseiramente identificado pelos europeus com o diabo e ele carrega esse fardo até os dias de hoje” (PRANDI, 2001, p. 21).

Fernandes (2014) supõe que, pela característica de ter os pés invertidos e sugerir o caminho errado para os caçadores, “o Curupira seja uma espécie de espírito vingador dos animais e das florestas e sua imagem teria sido criada pela fantasia indígena com o intuito de bloquear, ou pelo menos atenuar ao máximo a tendência do homem a destruir e depredar a natureza” (FERNANDES, 2014, p. 34).

Sob esse ponto de vista, é possível olhar para outras figuras míticas do Brasil e relacioná-las com a preservação, seja do meio ambiente, seja de aspectos culturais. Suas características físicas e até a personalidade expressam qualidades que são intrínsecas ao olhar do europeu, do homem branco ou ainda da principal corrente que influencia a nossa cultura, que é greco-romana. Há aspectos ocultos ou ainda hoje pouco mencionados da história e constituição da cultura e do povo brasileiro, que podem ser desvelados aqui como possibilidade de tecer novos fios que nos ajude a ampliar as maneiras de compreender a cultura brasileira.

Seja Curupira, seja Yara, Saci Pererê ou Cobra Grande, todas essas imagens popularmente conhecidas do folclore brasileiro trazem características que são originárias do berço europeu. O próprio “espírito vingador” mencionado acima não é originário da cultura indígena que compreendia seus fenômenos como preceitos fundamentais para a organização social e cultural dos povos. “Os mitos costumam ressaltar a sacralidade dos valores culturais e das instituições humanas, mas paradoxalmente também ressaltam a sacralidade da natureza e das forças do caos em oposição às instituições” (FERNANDES, 2014, p. 42).

O aspecto vingativo da Curupira, que envolve violência, confusão mental, febre e às vezes até permanência em estado de delírio e medo, está associado à conteúdos obscuros e inconscientes. Fernandes associa essas qualidades de Curupira à imagem de compensação, “o Curupira tem de ser realmente violento e vingativo, pois sua figura simbólica nasce da angústia humana diante de uma sensação de ‘débito’ para com o mundo selvagem dos instintos que a cultura excluiu” (FERNANDES, 2014, p. 51). Mais uma vez, chegamos a esse tema que confronta os valores da cultura dominante e os valores do mundo selvagem, dos saberes tradicionais e instintivos.

A figura do *trickster*, em diversas bibliografias, apresenta a característica de baixo estado de consciência, consciência pouco desenvolvida, ou inconsciente. Isso nos revela uma constante permanência no estado indiferenciado do eu e do outro, dos instintos e da razão, do campo da transição entre o universo onírico, mítico e o universo material, real, humano e animal. O mito do *trickster* “[...] mantém diante dos olhos do indivíduo altamente desenvolvido o baixo nível intelectual e moral precedente, a fim de que não nos esqueçamos do ontem. [...] O fato de sua contínua repetição não tê-lo tornado obsoleto, há muito tempo, acredito, pelo fato de suprir uma necessidade” (JUNG, 2014, par. 480, p. 269).

Alguns desses aspectos de *trickster*, como a consciência pouco desenvolvida, o estado indiferenciado do eu e do outro, dos instintos e da razão e dos campos de transição da consciência, podemos associar a manifestação do arquétipo do *Puer*, que é simbolicamente associado à criança. Esta, por sua vez, não distingue a noção do tempo, não incorporou Cronos ainda, assim como nos primeiros anos de vida sua consciência ainda está em fase de diferenciação da mãe e do inconsciente. Também ao *Puer* é atribuída a pulsão e a propulsão, “faz que se mova depressa demais, deseje demais, vá longe demais não apenas por causa da fome oral e das fantasias infantis de onipotência” (HILLMAN, 1998, p. 41).

Hillman (1998) também se refere ao *Puer* como um aspecto de transição a ser superado, almejando o alcance do velho sábio, numa escala ascendente de maturação das experiências dentro do processo de individuação. Em muitos contextos, o *Puer* se associa de alguma maneira ao tempo e às transições que ocorrem ao longo do tempo. *Puer*, nesse contexto, pode ser visto como um símbolo que se constela várias vezes ao longo da vida. “O *puer* inspira o brotar das coisas, o *senex* governa a colheita. Mas florescer e colher dão-se intermitentemente durante toda a vida” (HILLMAN, 1998, p. 24). Também seguindo essa associação de *Puer* com o tempo, Jung refere-se à criança como o futuro em potencial: “Por isto a ocorrência do motivo da criança na psicologia do indivíduo significa em regra geral uma antecipação de desenvolvimentos futuros, mesmo que pareça tratar-se à primeira vista de uma configuração retrospectiva” (JUNG, 2014, par. 278, p. 166).

Quando falo em *Puer*, em *sacy*, em *trickster*, e os associo a algumas características da identidade brasileira, não posso deixar de mencionar Macunaíma, o herói sem nenhum caráter, personagem de Mário de Andrade, que, de maneira trágico-cômica, enaltece características intrínsecas à nossa cultura, num romance repleto de metáforas, com um vocabulário enriquecedor em termos de cultura nacional, no qual a personagem tem suas características exacerbadas e excessivas, como o otimismo ou o pessimismo.

O aspecto instintivo é como uma função atrofiada para a consciência. Consciência esta desenvolvida sob valores da cultura ocidental, que, desde a chegada dos portugueses ao Brasil, veio impondo aspectos civilizatórios e podendo todas as formas instintivas de viver e celebrar. “A ferocidade humana sempre foi tida como um remanescente animal” (GAMBINI, 1988, p. 143). Segundo Jung, “o homem culto esqueceu-se do *trickster*. Lembra-se dele apenas de modo figurado e metafórico, [...] Ele nem suspeita que em sua própria sombra, escondida e aparentemente inofensiva, há propriedades cujo perigo nem de longe imagina” (JUNG, 2014, par. 478, p. 268).

Gambini (1988) chama a atenção para o olhar crítico que o cristianismo passou a lançar sobre os animais, justamente por precisar represar o lado indomável e instintivo do ser humano para “superar a barbárie prevalecente no Império Romano através da introdução do amor cristão” (GAMBINI, 1988, p.144) e, junto com isso, minar a criatividade, a espontaneidade e outra qualidade também execrada na cultura ocidental, que é a intuição. Tudo em nome da razão, da ordem, e da organização. Aquele período foi marcado também pela passagem do dinamismo matriarcal para o dinamismo patriarcal, o que promoveu uma significativa alteração da consciência; e do afogamento da *anima* e das qualidades que envolvem o princípio feminino, pontos importantes que retomaremos mais adiante na análise. “Na mente jesuítica seiscentista o indígena era mais um animal do que um ser humano. Sob um certo aspecto simbólico a colocação é correta, na medida em que implica uma total integração do homem e sua natureza, em gritante oposição à aguda dicotomia espírito-matéria (ou mente-corpo) prevalecente na vida civilizada” (GAMBINI, 1988, p.144).

O *trickster*, por seu caráter dual, ambíguo e ambivalente, assim como a Curupira, do ponto de vista do funcionamento da psique, pode ter, enquanto símbolo, uma função compensatória, uma vez que emerge na consciência e causa ruptura, desestabilizando, ainda que momentaneamente, o que estava posto até então. Jung, ao falar da qualidade inconsciente de *trickster*, traz um vasto repertório de símbolos, imagens e contextos, e menciona que sua permanência tem uma função nos grupos humanos; “[...] mesmo em níveis elevados de civilização ainda encontramos seus vestígios. [...] Além disso, o ‘trickster’ deve sua permanência principalmente ao interesse que a consciência demonstra por ele” (JUNG, 2014, par. 475, p. 267).

Como uma das características da amplificação de um símbolo é promover o aumento da rede de seus significados e buscar articular esses significados, para que a consciência possa ter diferentes compreensões em relação ao fenômeno, precisamos trazer de volta algumas características primárias do modo de vida e de ser no mundo das sociedades indígenas. Vale retomar que cada povo possui seus costumes, rituais, e organização social específicos. Gambini (1988, p. 143) também reforça a importância de pontuar a relação que os índios tinham com a natureza, ao dizer que corpo e espírito, para eles, não eram entidades separadas e lamenta que esse, dentre outros aspectos, não foi reconhecido pelos jesuítas naquela época e que, infelizmente, “Essa mesma atitude sobrevive na forma como o índio é encarado ainda hoje”.

Mais uma vez, Jung, ao falar do *trickster*, associa-o à figura da sombra coletiva, por ser “uma soma de todos os traços de caráter inferior. [...] Uma vez que a sombra individual é um componente nunca ausente na personalidade, a figura coletiva é gerada sempre de novo e a partir dela. Mas nem sempre isso ocorre sob forma mitológica, mas nos tempos mais recentes e devido à repressão crescente dos mitologemas originários, ela é projetada sobre outros grupos sociais e outros povos” (JUNG, 2014, par. 484, p. 271).

Outra história presente nas três comunidades foi a da Cobra Grande, a entidade aquática. Relatos desse ser foram encontrados nas outras duas comunidades visitadas também. Em relação a esse mito, foi interessante notar que os narradores tinham relatos pessoais para contar, ou de alguém que era bem próximo, como um avô, primo ou irmão.

A descrição e o enredo da narrativa eram bastante parecidos; a Cobra Grande pode medir entre 50 e 100 metros de comprimento e ter um diâmetro bem largo. Ela pode derrubar embarcações ou ainda aparecer com outra roupagem, como na forma de um barco iluminado. Segundo Tuxáua, quem mora na beira do rio sabe que ela existe. A Cobra Grande é importante para a manutenção dos rios, pois é responsável por fazer grandes buracos na terra, alcançando o lençol freático, o que possibilita a permanência da água e da profundidade do rio, que atrai uma diversidade maior de peixes, alimento básico do cotidiano dessas populações. Assim como as florestas têm as mães, o pai, a água também tem, que é a mãe Cobra, quem protege. Se um rio não tiver cobra, não tem água, seca tudo. Em outubro, na seca, ninguém pesca nesses poços, por que lá tem alguma coisa. Ela é quem protege.

Sobre o aspecto acima, referente à existência de uma mãe da floresta e da mãe d’água, Cascudo também faz uma importante contribuição: “O índio dizia que tudo neste mundo tinha uma

Mãe. Devia haver uma Ci⁶ para todas as espécies animais, vegetais e minerais” (CASCUDO, 2002, p. 153).

Também é possível estabelecer uma relação entre a descrição de Galvão e do que Tuxáua disse sobre a Cobra Grande:

A Cobra Frande tem a princípio a forma de uma sucuriju ou uma jiboia comum. Com o tempo adquire grande volume e abandona a floresta para ir ao rio. Os sulcos que deixa à sua passagem transformam-se em igarapés. Habitam a parte mais funda do rio, os ‘poções’, aparecendo vez ou outra na superfície (GALVÃO, 1955, p. 88-89).

Pensando nessa função simbólica da proteção das matas pelo Curupira e dos rios pela Cobra Grande, vale refletir sobre como poderíamos explicar crimes ou acidentes ambientais, como o que aconteceu em Mariana, no estado de Minas Gerais em novembro de 2015, com a destruição ou o sacrifício do rio Doce e suas gravíssimas consequências para a população humana e animal, afetando um enorme ecossistema. “[...] É que qualquer vitória contra a natureza é dúbia e perigosa; simplesmente não nos damos conta de que ela se vinga” (GAMBINI, 1988, p.146).

Esses fenômenos mundanos, naturais, ou até decorrentes da intervenção do homem na natureza, podem nos servir de símbolo para entender também o que acontece com a psique humana, como se eles refletissem uma atitude da consciência.

A intenção é examinar uma constelação psicológica que de fato transcende a esfera individual, na medida em que tem raízes arquetípicas e afeta tanto a história quanto seus agentes. O importante é contemplar essa imagem e perguntar o que ela de fato significa, que negócio é esse de domar a natureza e quais as consequências dessa posição consciente” (GAMBINI, 1988, p.144).

Jung, ao falar sobre isso, a chama atenção para um aspecto perigoso da psique humana, que é tal atitude polarizada da consciência negar a existência de sistemas parciais e autônomos. Essa característica implica o possível surgimento de elementos na consciência de forma abrupta, inadequada e de difícil assimilação: “A dessacralização da nossa época tão profana é devida ao nosso desconhecimento da psique inconsciente, e ao culto exclusivo da consciência” (JUNG, 2001, p. 49).

Esse tipo de atitude é oposta ao simbolismo da troca como o princípio de um equilíbrio estabelecido na relação homem-meio ambiente, e simbolizado de maneira tão evidente pela figura da Curupira e da Cobra Grande, mediante narrativas que trouxe a esta pesquisa.

⁶ Ci ou Cy de origem tupi pode significar mãe do mato. Representa a mãe – matriz de todos os reinos, podendo se associar ao arquétipo da Grande Mãe.

4.3.3. O arquétipo do mestre-aprendiz, a sabedoria da escuta, da prosa e do encontro

Seu Neco é nativo daquela região, tem 66 anos e é um profundo conhecedor da floresta e de seus segredos. Tem uma família grande, com muitos filhos, netos e bisnetos. Ele assumiu, sem dúvida, um papel central no nosso dia a dia. Além de ter sido formalmente a pessoa que abriu as portas de sua casa para nos receber, fez a mediação entre nós (eu e meus dois amigos de São Paulo) e sua família, a vizinhança, a comunidade, nos apresentou a floresta, o rio e alguns de seus encantos. Nitidamente nessa relação, o arquétipo do mestre-aprendiz se manifestou. Nesse contexto, atribuo ao mestre a sabedoria relacionada ao acúmulo de experiência, adquirida pela percepção e pelos sentidos, transmitida pelas histórias contadas oralmente, pelo convívio íntimo com aquele espaço em que estávamos inseridos. Cada palavra de Neco ressoava em mim a descoberta da novidade, sugeria um novo símbolo. Esse valor pertence ao campo intersubjetivo, envolve a interação e a presença da psique e por isso é relativo; o que aparece como símbolo para mim poderia não aparecer da mesma forma em outra pesquisa/pesquisadora.

No campo em que a relação de ensino-aprendizagem está inserida, seja ela dentro de uma instituição escolar, universitária ou não, deve estar constelada a manifestação do arquétipo do mestre-aprendiz; que vai além da transmissão do conhecimento ou de informações, envolvendo também “a elaboração do experienciado, que abra o canal para a intercomunicação de individualidades que possam se expressar o mais integralmente possível” (FREITAS, 1990, p. 73).

Por se tratar de uma pesquisa de campo, é preciso estar aberto para o que de novo emergir no contato com os entrevistados. A pesquisa teve como intuito ouvir histórias, causos. Tal escuta mostrou que, para os participantes da pesquisa, essas histórias tinham um sentido profundo, sendo compreendidas como acontecimentos que influenciam o modo de vida deles e a maneira de se relacionarem com o meio em que vivem. Transmitir essas narrativas e experiências e elaborá-las dentro do contexto acadêmico é uma das formas de manter viva uma cultura.

Seu Neco denomina-se analfabeto, dizendo saber apenas escrever seu nome. Junto a isso, valoriza seu conhecimento, ao afirmar que seu saber não pode ser encontrado nos livros e que, por isso, sabe sobre muita coisa que ninguém conhece. Bosi, em seu livro *Memória e Sociedade* (2015), dedica parte dele para escrever sobre a história oral, afirmando que “a arte da narração não está confinada nos livros, seu veio épico é oral. O narrador tira o que narra da própria experiência e a transforma em experiência dos que o escutam” (p. 85). Não por acaso, a expressão “cada conto aumenta um ponto” é tão popular, uma vez que cada história atravessa a experiência do sujeito, que narra e que escuta.

Outro dado importante, dentro desse contexto, foi o da indagação de Neco, de sua esposa Josefa e de seu filho Marcos a respeito dos mais velhos da comunidade. Mais de uma vez, eles mencionaram que, se seus pais ou avós ainda estivessem vivos, não haveria dificuldade alguma em se fazer presentes as histórias e “causos” que eu como pesquisadora buscava. Questionavam-se também a respeito de quem eram os mais velhos da comunidade, se ainda estavam vivos e se teriam condições de relatar alguma história.

A fim de aproximar da psicologia analítica a sabedoria dos mais velhos e lembrada por seus parentes, o arquétipo do mestre-aprendiz se faz presente. “A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda [...]” (Bosi, 2015, p. 82). A manifestação do arquétipo do mestre-aprendiz se fez presente na minha relação com Neco, que é um senhor com mais de sessenta anos, e também pode ser observada e constatada por mim na relação dele, de seu filho e de sua esposa, ao mencionarem os mais velhos da comunidade como aqueles que deveriam ter histórias mais detalhadas para contar. Nesse contexto, o mestre não é aquele que desenvolveu um conhecimento especializado, sua sabedoria é atemporal e está relacionada ao acúmulo de experiência, adquirida pela percepção e pelos sentidos ao longo da vida, pelo convívio íntimo com aquele espaço em que estávamos inseridos, transmitida pelas histórias contadas oralmente, “pois sua força está concentrada em limites como o da semente e se expandirá por tempo indefinido” (BOSI, 2015, p. 87).

É possível ainda abordar esse assunto de outro ponto de vista. Seu filho Marcos lamentou não ter dado ouvidos às tantas histórias que sua falecida avó sabia. Lembrou que, em sua infância, eles ainda se sentavam à margem do rio ou na beirada do fogão e escutavam as lembranças dos mais velhos. Hoje, lamenta que seus filhos só queiram saber do que aparece na televisão ou está disponível na internet. Notei também que as histórias que as netas de Seu Neco contavam ou sabiam eram provenientes de meios de comunicação mais atuais, como filmes e imagens que são compartilhados nas redes sociais, e podem ser vistos e assistidos a qualquer momento e em qualquer lugar.

As pessoas, de um modo geral, hoje em dia, não reconhecem que precisam se encontrar mais. Os encontros e compartilhamentos têm se dado de forma virtual, a palavra “compartilhar” está ganhando novos significados, cada vez mais relacionados ao que se multiplica nas redes sociais. Esse tipo de informação que é veiculada pela máquina é processada e recebida por um grupo ou indivíduo de maneira diferente da história oral, que pressupõe o encontro verdadeiro e que, a cada vez que é contada, pode assumir caráter original e novo. Sobre isso podemos usar mais uma vez como referência Bosi (2015, p. 84), ao se questionar “por que decaiu a arte de contar histórias? Talvez porque tenha decaído a arte de trocar experiências. A experiência que passa de boca em boca

e que o mundo da técnica desorienta”. Ainda sobre a transmissão da informação, Eclea Bosi faz contribuições que são bastante atuais:

Na época da informação a busca da sabedoria perde as forças, foi substituída pela opinião. Por que despregar com esforço a verdade das coisas, se tudo é relativo e cada um fica com sua opinião? [...] A informação pretende ser diferente das narrações dos antigos: atribui-se a foros de verdade quando é tão inverificável quanto a lenda. Ela não toca no maravilhoso, sequer plausível. A arte de narrar vai decaindo com o triunfo da informação. Ingurgitadas de explicações, não permite que o receptor tire dela alguma lição (BOSI, 2015, p. 85-86).

A resignificação das narrativas que eram contadas – afinal, segundo Bosi lembrar não é reviver, e sim refazer as experiências do passado –, de alguma forma tem a possibilidade de influenciar a própria história, seja ela pessoal ou daquela comunidade (coletiva). Ao falar, o narrador também escuta aquilo que está contando e isso pode possibilitar a reflexão e tornar novamente presente aquele acontecimento do passado. Nesse momento, também há a possibilidade de ser criativo: o narrador pode preencher as lacunas do esquecimento com alguns elementos novos, “os nexos psicológicos entre os eventos que a narração omite ficam por conta do ouvinte, que poderá reproduzi-la à sua vontade; daí o narrado possuir uma amplitude de vibrações que falta à informação” (BOSI, 2015, p. 87).

Trago agora um trecho de Bosi que envolve afeto e reflexão, aspectos essenciais para quem pretende trabalhar com narrativas, mas não só para o trabalho de um modo geral com seres humanos:

O narrador está presente ao lado do ouvinte. Sua mãos, experimentadas no trabalho, fazem gestos que sustenta a história, que dão asas aos fatos principiados pela sua voz. Tira segredos e lições que estavam dentro das coisas [...]. A arte de narrar é uma relação alma, olho e mão: assim transforma o narrador sua matéria, a vida humana. (BOSI, 2015, p. 90)

A manifestação do arquétipo do velho sábio em nossa cultura encontra uma interlocução grande com as polaridades do arquétipo do mestre-aprendiz.

Na figura do pajé, do preto velho, de xamãs, de guias espirituais e gurus muitas vezes se constela esse arquétipo, assim como em figuras femininas, como mães de santo, parteiras, curandeiras e até bruxas, se formos capazes de suspender toda conotação negativa que esse termo traz e acessar as qualidades que as bruxas tinham. Figuras que aparecem como iluminadas ou iluminadoras, auxiliando na mediação da solução de algum aspecto obscuro para a consciência, ou sem sentido da vida. “Na vivência deste arquétipo o homem moderno experimenta a forma mais

arcaica do pensar, como uma atividade autônoma cujo objeto somos nos mesmos” (JUNG, 2014, par. 79, p. 46). Esse aspecto da sabedoria, na minha interpretação, conecta-se com o saber adquirido pela experiência de vida, que exige reflexão do sujeito, olhar para si mesmo, para poder exprimir, elaborar transmitir e compartilhar tal sabedoria. A figura do professor ou professora também pode estar ligada à manifestação tanto do arquétipo do velho sábio como do mestre, mas é importante salientar que nessa relação o conhecimento do professor deve transmitir algo além do conhecimento acadêmico, do mundo letrado da ciência moderna.

Jung refere-se ao arquétipo da *anima*, do velho sábio e da sombra como arquétipos que se manifestam de maneira personificada na experiência do sujeito e os associa a “arquétipos de transformação”, uma vez que, durante o processo de individuação, manifestam-se na cultura ou no indivíduo em “situações típicas, lugares, meios, caminhos etc., simbolizando cada qual um tipo de transformação” (JUNG, 2014, p. 47, par. 80).

Quando há empatia na relação entre as polaridades arquetípicas mestre e aprendiz, inclui-se aí a relação professor-aluno e suas múltiplas variáveis, e um campo propício pode se estabelecer, para que diversos padrões arquetípicos se manifestem. Gostaria de incluir nesse campo relações que promovam a troca de saberes e que possam se manifestar de forma simétrica, considerando as diferenças, sem a necessidade de hierarquizar as formas do saber e seu modo de transmissão, bastando duas pessoas em diálogo, para que esse arquétipo possa se manifestar.

Nesse contexto, o padrão de consciência de alteridade assume um importante papel, que é o exercício de ponderar as diferenças e a partir delas articular os padrões matriarcal e patriarcal, ao aproximar aspectos da experiência emocional, afetiva e existencial, do intelecto e da razão. Byington comenta que a memória, no padrão patriarcal que rege frequentemente a racionalidade como principal forma de aprender “tende a permanecer no nível do Ego” (BYINGTON, 2011, p. 203). Assim ressalta a importância de formar pessoas que também compreendam os acontecimentos históricos pelo campo dos sentidos, das emoções e percepções. O corpo e a possibilidade de vivenciar de forma simbólica experiências e expressá-las são formas de ampliar significados e aprender também com qualidades do padrão matriarcal. “A memória do self é muito mais ampla, profunda e duradoura do que a do Ego, pois é a memória da vivência e da existência, formada por palavras, imagens, pensamentos e emoções” (BYINGTON, 2011, p. 203).

A manifestação do arquétipo do mestre-aprendiz, que inclui o velho sábio, aproxima-se do padrão de consciência de alteridade, uma vez que podem aproximar as polaridades, a diferença, sugerindo mobilidade, oscilação e articulação, e promovendo a abertura de uma atitude simétrica em relação ao outro. “A maior parte dos *insights* e dos conhecimentos do lado lunar da psique não pode ser apreendida pela consciência científica natural, pelo menos pela nossa psique

contemporânea. [...] pertencem ao domínio da sabedoria e não da ciência” (NEUMANN, 2011, p. 106).

4.3.4. A Grande Mãe e outras manifestações arquetípicas do feminino

A Mulher Selvagem é a saúde para todas as mulheres. Essa mulher não domesticada é o protótipo da mulher... não importa a cultura, a época, a política, ela é e sempre será a mesma. Seus ciclos mudam, suas representações simbólicas mudam, mas na sua essência ela não muda. Ela é o que é; e é um ser inteiro.” (ESTÉS, 1994, p. 23)

Escrever sobre as manifestações da Grande Mãe e outros arquétipos do princípio feminino não implica diferenciar questões relacionadas ao gênero; pelo contrário, trata-se de aspectos arquetípicos e por isso são potencialmente humanos e podem se manifestar de maneiras diversas, assim como ganham nuances e roupagens diferentes a depender da cultura, da sociedade e do contexto histórico em que tais símbolos arquetípicos se manifestam. Whitmont elucida alguns aspectos relativos à terminologia dos princípios masculino e feminino de forma simples; “Nossas línguas ocidentais não têm equivalente para os termos chineses yang e yin. Eles denotam princípios cósmicos e arquetípicos de polaridade. [...] Relutante em inventar novos termos, empregarei Masculino e Feminino como sinônimos de yang e yin sempre que me referir aos princípios psicológicos arquetípicos” (WHITMONT, 1991, p. 12). Usarei tais termos com o mesmo intuito que Whitmont.

Para compreender o que envolve o campo arquetípico da Grande Mãe, é importante não se fixar na experiência individual e pessoal da figura materna e do gênero biológico de cada ser humano. Por isso, a associação com a natureza, suas formas e manifestações, ajudam-nos a compreender o tema e a abordá-lo de maneira coletiva. Sobre isso, Whitmont aponta para a fácil confusão entre gênero sexual e gênero arquetípico. Eu incluíria nesse tema o gênero biológico que atualmente veio substituir o sexual, deixando este para a escolha das pessoas em relação aos parceiros sexuais.

Algumas referências usadas neste trabalho foram publicadas em outro período histórico, no qual a pauta da identidade de gênero e do gênero biológico ainda não existiam e diversos aspectos dos arquétipos do feminino eram abordados a partir das diferenças biológicas. Vale ressaltar também que a concepção da mulher e o lugar que ela ocupava na mentalidade da ideologia dominante ocidental e na sociedade era de um papel subalterno e submisso. Por esse motivo, tive o cuidado de não inserir nesta dissertação partes de publicações que eram propensas a uma

compreensão machista, unilateral ou ainda segmentada e relacionada ao gênero biológico. Incluem-se aí passagens de Carl Gustav Jung e Erich Neumann, autores que foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho, mas ainda assim fizeram colocações bastante datadas no tocante à questão agora em foco. Esse tema da identidade de gênero que se difere do gênero biológico é bastante contemporâneo e acredito que boa parte da bibliografia que inclui o princípio feminino e o masculino dentro da área de conhecimento da psicologia analítica precisa ser revista. Também não pude desviar dos objetivos da presente pesquisa nem das linhas da escrita dessa dissertação para me ater a esse tema, complexo e bastante necessário de ser mais aprofundado e discutido.

Para Jung, o arquétipo da Grande Mãe, dentro do contexto da psicologia analítica faz parte do arquétipo materno, que por sua vez é mais abrangente. “O conceito da Grande Mãe provém da História das Religiões e abrange as mais variadas manifestações do tipo de uma Deusa Mãe.” (JUNG, 2014, par. 148, p. 82), o que inclui as mais diversas formas de criar.

O período matriarcal da consciência está fusionado com a Grande Mãe e, por conseguinte, com o arquétipo materno, e articulá-los é desafiador, pois em uma parte da história da consciência humana já correram pelo mesmo leito sugerindo um mergulho no rio onde a consciência começava lentamente a brotar do subterrâneo inconsciente, escavando seu próprio leito. “[...] Matriarcado significa portanto não somente a predominância do arquétipo da Grande Mãe, mas, de maneira geral, uma situação psíquica total, em que o inconsciente e o feminino são dominantes” (NEUMANN, 2011, p. 66).

Podemos associar ao arquétipo materno diversas figuras femininas: mãe, avó, irmã, madrasta, deusas, orixás, santas, planeta Terra e todos os mitos que cercam sua criação, e assim abranger as figuras para formas que podem se assemelhar com o útero, com cavidade, recipientes, fendas, poços, conchas, grutas, rochas, cavernas, espaços subterrâneos, buracos, flores, plantas, florestas, rios, mares, nascentes, animais das mais variadas espécies. A lua, presente como símbolo essencial em diversas culturas, é outra imagem importante. As influências dela sobre o tempo, o clima, os ciclos da natureza, dos ventos, das marés, da chuva, a escuridão noturna em oposição ao dia solar, podem pertencer à natureza feminina enquanto princípio. Esses são apenas alguns exemplos do que pertence ao campo do arquétipo materno.

Todos esses símbolos podem manifestar sentidos positivos ou negativos, despertando ambivalências e promovendo ambiguidades, que serão influenciadas sobretudo pela experiência pessoal e pelo contexto cultural de cada indivíduo ou grupo. “A imagem primitiva mais imediata é certamente a imagem da mãe, pois ela é, em todos os sentidos, a vivência mais próxima e mais poderosa que atua no período mais impressionável da vida humana” (JUNG, 2013b, p. 43, par. 64).

Sobretudo na primeira infância, a experiência que a criança vivencia é essencialmente marcada pelo materno arquetípico e, por isso, ele sugere que há um período em que o ego do bebê se encontra pouco desenvolvido e ainda fusionado a ela. Nele, a experiência está mais próxima do inconsciente. Este campo é caracterizado por ser indiferenciado, tudo é misturado e diluído num mesmo campo sensorial e perceptivo.

A Grande Mãe se faz presente e se impõe de forma natural nos lugares da pesquisa de campo, entre rios, florestas, árvores centenárias, marcado pela sazonalidade da chuva e da seca, na imensidão e profundidade dos rios, na potência do vento e da chuva que chegavam sem pedir licença, na trama de sons que vinham da mata escura depois que anoitecia. Também se fez presente de maneira muito espontânea nas narrativas que ouvi.

Com isso, posso dizer que de vez em quando ela, a Grande Mãe, ganha forma, ou aparece na “formatura” – como costumam dizer por lá – de algum bicho ou entidade da mata, seja onça, Curupira, anta ou Cobra Grande. “Formatura” é uma palavra bastante interessante e revela um saber cauteloso e preciso, composto a partir de duas palavras: forma e criatura.

A *anima* também é uma manifestação arquetípica do feminino. Ela se difere da Grande Mãe, embora possam se diluir em alguns momentos. Jung escreve que definiu a *anima* como arquétipo da vida: “a *anima* personifica todo o inconsciente, inicialmente e enquanto sua imagem não puder se diferenciar de outros arquétipos” (JUNG, 2013c, p. 508, par. 678).

É comum alguns aspectos da *anima* aparecerem como devastadores e perturbadores, justamente pela dificuldade em diferenciá-la de outras qualidades arquetípicas. Nesse aspecto, Whitmont contribui ao dizer que “o que aparece na superfície como um desequilíbrio gratuito e selvagem pode ser visto pelo observador psicológico como uma fase de transformações necessárias” (WHITMONT, 1991, p.157).

Nesta parte da análise, desenvolvi reflexões sobre aspectos do simbolismo da água, do ciclo lunar, e sobre o que denominei a presença oculta do feminino, em que incluí considerações significativas sobre a pesquisa de campo, como a ausência da Yara, a distância de participantes mulheres na pesquisa, e também o cenário político econômico e cultural que fizeram parte do pano de fundo da pesquisa. Assim, incluo na reflexão tonalidades do modo de vida contemporâneo.

Água-tempo

A imagem da água, principal solvente que dilui e mistura as substâncias, é uma recorrente do inconsciente e também do feminino arquetípico. A água é como se fosse o leite da simbologia

materna que brota em terras fecundas, assumindo diferentes formas que invariavelmente podem se aproximar do útero, do momento primordial onde o bebê se encontra imerso no líquido amniótico e posteriormente do leite que nutre de forma física e emocional aquele ser. Bachelard, no capítulo intitulado “A água maternal e a água feminina” faz diversas aproximações em ricas imagens; “Essa valorização substancial que faz da água um leite inesgotável, o leite da natureza Mãe, não é a única valorização que marca a água como um cunho profundamente feminino” (BACHELARD, 2013, p.131).

A aproximação entre o simbolismo da água e o inconsciente nos possibilita fazer diversas associações. Um espelho d’água pode representar o encontro consigo mesmo, o mergulho em suas escuras profundezas pode representar uma tentativa de se encontrar, de acessar o inconsciente, ou ainda de encontrar a própria sombra. Esse mergulho é perigoso, como qualquer mergulho, seja no sentido figurado ou literal. Mas na profundidade do rio pode haver um tesouro:

Quem caminha em direção a si mesmo corre o risco do encontro consigo mesmo. O espelho não lisonjeia, mostrando fielmente o que quer que nele se olhe; ou seja, aquela face que nunca mostramos ao mundo, porque a encobrimos com a persona, a máscara do ator. Mas o espelho está por detrás da máscara e mostra a face verdadeira (JUNG, 2014, par 43, p. 29).

A imagem do pescador é rica para expressar esse acesso ao inconsciente. Embora ancoradas na superfície da água, suas varas mergulham em direção ao fundo, a fim de buscar um alimento, algo que possa ser transformado em nutriente. Simbolicamente essa atividade pode trazer surpresas e aspectos desconhecidos da própria pessoa ou cultura.

O encontro com um peixe esperado e desejado pode não trazer surpresas, mas não é a toa que o pescador, dentro das diversas variações mitológicas, desenvolve uma relação de fascínio com o mar ou com o rio. A sereia pode aparecer nesse contexto revelando uma possível ambivalência contida nessa relação. Jung, ao circundar esse tema, reforça a existência de toda essa cadeia simbólica como anterior à dicotomização entre bem e mal, e dos questionamentos da consciência moral. Nesse contexto, sugere que “esses seres eram tão temidos como sedutores, de modo que seus estranhos encantos eróticos não passavam de características parciais” (JUNG, 2014, par. 53, p. 34).

As entidades femininas relacionadas à água têm forte ligação com o religioso e com o sagrado, com a vida e a morte, com a fertilidade, fecundidade, proteção – são forças de cura e de regeneração, inclusive por sua ação transformadora através das chuvas e das enchentes (PENNA, 1996, p. 66). A água enquanto simbolismo aparece de diferentes formas e estados, lava, limpa, inunda, afoga, dissolve, evapora, transforma, liquidifica, congela, queima, esquentar, esfria, é abundante e escassa, gentil e violenta, necessária para a vida, faz brotar e apodrecer,

Como esclareceu Lucy Penna, a água pode ser associada à cura e à transformação. Tem o poder de desintegrar e assimilar todas as formas. Ressalta-se que nas profundezas dos rios e mares ainda hoje se descobrem seres arcaicos, nunca vistos antes e que lá embaixo existem peixes maiores do que as espécies encontradas na superfície. Isso pode simbolizar os mistérios, a imprevisibilidade do inconsciente e também sugerir alguns aspectos do arquétipo materno como o “abissal e o caótico” (NEUMANN, 2011, p. 231)

Eliade também relaciona a mulher, a água e por conseguinte o peixe, como representantes de fecundidade em todos os planos cósmicos, compondo um mesmo conjunto simbólico. O circuito antropocósmico da fecundidade compõe-se do conjunto Água-Lua-Mulher desde a pré-história (ELIADE, 1993, p. 155).

O ciclo da água e o da lua podem se encontrar num significado similar simbolizando vida, morte e renascimento. O ciclo da água é ressaltado de forma feminina na escrita de Bachelard (2013, p. 7):

O ser voltado à água é um ser em vertigem. Morre a cada minuto, alguma coisa de sua substância desmorona constantemente. A morte cotidiana não é a morte exuberante do fogo que perfura o céu com suas flechas; a morte cotidiana é a morte da água. A água corre sempre, a água cai sempre, acaba sempre em sua morte horizontal. Em numerosos exemplos veremos que para a imaginação materializante a morte da água é mais sonhadora que a morte da terra: o sofrimento da água é infinito.

Cabe salientar que o Brasil tem uma enorme reserva hídrica composta por muitos mananciais, nascentes, rios, riachos, por um litoral que vai de norte a sul, que umedece e fertiliza a terra, e isso possibilita o plantio, a colheita, a pesca, e proporciona banhos purificadores. Essa mesma água provedora de vida também pode tomar força e destruir cidades, casas, matando muitas pessoas, o que frequentemente se acompanha pela mídia brasileira. Se ela não é violenta por sua abundância, pode ser violenta por sua escassez, causando a seca dos sertões. Por isso ela é vida e é morte. É relevante dizer que muitos de nossos rios, córregos e nascentes estão contaminados pelo seu mau uso, ao serem depositários de lixo e esgotos. A água também é um tema bastante relevante e preocupante no atual momento histórico nacional e internacional.

Os banhos ritualísticos, imersões na água e mesmo o uso da água para simbolizar limpezas, afirmar e batizar passagens sempre esteve presente em diversas culturas e se materializa de forma diversa em cada uma delas. Segundo Cascudo (2012), os portugueses trouxeram banhos curativos, e os indígenas e demais povos equatoriais já banhavam-se por divertimento ou hábito, ou ainda como parte de rituais. A água batismal ou a água benta simbolizam a purificação em missas e cerimônias

católicas. Também é possível encontrar na cultura greco-romana e na Idade Média rituais envolvendo o banho e aproximando o significado que pode ser comum a muitos deles, que é a purificação. No candomblé, assim como em culturas africanas, fazem parte dos rituais de iniciação os banhos de ervas aromáticas – os banhos de cheiro, como popularmente são conhecidos no Norte, mas estão presentes também em músicas e espalhados pelo Brasil todo. Aprendizado esse tradicionalmente transmitido de forma oral, unindo a experiência, o ritual e o sagrado num mesmo campo. É curioso encontrar compilada num livro uma imensa variedade de gestos e costumes que herdamos culturalmente, que estão arraigados nas crendices populares e que ao mesmo tempo aparecem de forma mais ou menos similar em diversas outras culturas: a forma de fazer, ferver as ervas juntas, macerar, coar, deixar serenar três noites ao ar livre, banhar-se sempre de noite, preferencialmente em noites enluaradas e deixar que a água seque naturalmente no corpo.

Outra característica que une a Curupira, dentre outras entidades mitológicas do Brasil, com o Sacy Pererê é a paixão por fumo e cachaça. “O Curupira e Sacy oferecem riquezas e conhecimentos secretos da natureza em troca de artefatos da civilização” (FERNANDES, 2014, p 49). Essas qualidades fazem que imediatamente eu faça a associação com os primeiros contatos dos colonizadores com a população indígena que habitava o Brasil; também havia essa troca, denominada “escambo”, que dava aos índios um objeto manufaturado, material, de pouco valor monetário em troca de informações valiosas, fruto de um conhecimento ancestral, sagrado, transmitido de forma oral e de forma cultural de geração pra geração: “[...] talvez estejam expressando esta necessidade de troca entre os registros conflitantes em que vive o homem, a alteridade e a identidade” (FERNANDES, 2014, p. 49).

Interessante perceber que essa troca passou a estar intimamente ligada a diversos rituais que envolvem o campo sagrado. Nas religiões como a umbanda e o candomblé, há muitas oferendas para as entidades sagradas e para algumas delas, como o preto velho, o caboclo e Exu, são ofertados fumo e cachaça em troca também de uma recompensa muitas vezes imaterial.

‘Caçar é uma atividade bastante primitiva e a Curupira tem como principio proteger a floresta de depredação, de caça esportiva, mas não de impedir que os caçadores cacem para sua subsistência:

Ele gosta de fazer com os caçadores negociações secretas que, em geral, levam o homem a transgredir fronteiras perigosas. Nesse sentido, o Curupira representa os “contratos” – sempre traiçoeiros – que devem ser realizados entre o mundo humano e o mundo selvagem para que seja superada a cisão entre esses dois registros. O homem quase nunca consegue cumprir esses tratos e acaba sendo punido. Às vezes, porém, o homem é capaz de respeitar o compromisso, sendo então abençoado com dádivas sem conta (FERNANDES, 2014, p. 46).

Nesse caso, a Curupira por vezes é bastante generosa com as pessoas, facilita o caminho da caçada, se a ela forem oferecidos alguns dos itens que lhe agradam, como vimos nos relatos onde lhe ofereceram cachaça, fumo, vela verde e espelho. Esses dois últimos atributos não costumam aparecer comumente nos relatos e na literatura que diz respeito à Curupira, mas é interessante a presença da vela e do espelho. As velas coloridas são bem comuns em oferendas da umbanda, e o espelho pode estar relacionado com Iemanjá ou Oxum, atributo incorporado na cultura afrodescendente, mas que provavelmente se originou do contato com o branco europeu. O espelho é um objeto que simboliza vaidade, que nos remete invariavelmente ao mito de Narciso, mas também a um dos primeiros objetos oferecidos aos indígenas com a chegada dos portugueses no Brasil. Sobre o simbolismo do espelho, que é também indumentária dessas orixás, Cascudo (2012, p. 283) diz: “A larga utilização de espelhos [...] na ornamentação mágica ocorre como amuleto defensivo, repelindo as forças adversas, que não podem vencer a face brilhante, impenetrável, do vidro cintilante”.

Fumar cachimbo pode associar-se à pajelança, ao preto velho, à umbanda, às oferendas; fumaça, queima, incensar são práticas e símbolos ainda comumente associados a um universo sombrio, desconhecido, a temerosa perda do controle. São práticas condenadas pela Igreja católica, condenados também na Inquisição. “O Curupira e o Saci presidem esse espaço transgressor de trocas entre os mortos e os vivos, o real e seus fantasmas” (FERNANDES, 2014, p. 49) Acrescento que a Exu também é atribuída característica de fazer a ponte entre a consciência e o inconsciente, entre o mundo humano e o universo da natureza. “Sem ele – Exu – orixás e humanos não podem se comunicar [...] sem sua participação não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica” (PRANDI, 2001, p. 20).

Tais práticas também podem significar elevação, alteração da consciência, visagens, elevação do espírito, magia, feitiçaria, purificação, limpeza, etc. Esse conhecimento foi um dos motivos que fizeram com que muitas bruxas fossem queimadas na fogueira. Eles fazem parte do princípio feminino que envolve poder, transformação, facilita a comunicação com os espíritos, demarcam momentos de transe. Sobretudo o cachimbo é bem comum nos rituais de iniciação e passagem indígenas e é também objeto indispensável dos pajés. O cachimbo do Sacy Pererê, por exemplo, é o que atribui a identidade indígena a ele. Sua pele preta demarca sua afrodescendência e a carapuça vermelha simboliza, dentre outras coisas, a origem europeia, em que o escravo romano alforriado recebia uma touca dessa mesma cor. Cascudo menciona um fato curioso sobre o cachimbo, que era usual entre os indígenas: “Antes do português no Brasil, nenhum europeu fumou cachimbo no século XVI” (CASCUDO, 2012, p.153).

Mencionei elementos como preparação de banhos, uso do espelho, do cachimbo e outros que compõem alguns rituais. O recorte que fiz para falar sobre rituais inclui a maneira de manter a relação eu-outro – seja o mundo ao redor, o mundo próprio ou as relações interpessoais – dentro de determinado canal de interação. Serve também como uma espécie de ponte entre consciência e inconsciente uma vez que se apropria de significados simbólicos que são alicerces da experiência e do processo que envolve cada ritual.

A vida contemporânea que acontece de um jeito muito acelerado tomou conta dos modos de vida das grandes cidades e, junto com a sociedade de consumo, esvaziou de símbolos os rituais, que se tronaram estereotipados. Isso fez que os rituais que ainda continuam a ser celebrados, em grande parte, tenham perdido o sentido e acabaram sendo reproduzidos de uma maneira automática, e não conseguimos mais simbolizar a carga arquetípica dos símbolos estruturantes que lhes deram origem.

Um dos motivos que me impulsionou a fazer esse deslocamento e investimento, de ir tão longe e ao mesmo tempo, ir logo ali, mudar de região da país, foi a sensação de que desconhecia de maneira quase absoluta aspectos da cultura brasileira, dos modos de vida, que nessa vasta terra são inúmeros e cheios de riqueza simbólica e que, podem ser reconhecidas junto à convivência no dia a dia, observando, conversando, junto com os participantes. Jung (2013b) faz uma passagem sobre a importância de se desenvolver o contato com o inconsciente, para que possamos nos afastar de atitudes unilaterais e extremistas:

O contato com o inconsciente nos prende à nossa terra, tornando difícil deslocar-nos, [...] Alienar-se do inconsciente e alienar-se do condicionamento histórico é sinal de falta de raízes. Este é o perigo que ronda o conquistador de terras estrangeiras, e também de todo indivíduo que, aderindo unilateralmente a um ismo qualquer, acaba perdendo o vínculo com a obscura, maternal e terrena origem primitiva do seu ser. (JUNG, 2013b, p. 59, par. 103).

Roberto Gambini dedicou boa parte de seus estudos a compreender alguns pontos da história do Brasil. Há muitos aspectos que merecem atenção e possibilidades de recortes não faltam para que um material rico, a respeito da formação da alma brasileira, seja desenvolvido. O autor enaltece essa importância: “É importante que o Brasil se abra para o exercício da mitologização de suas origens” (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 17). Para isso, segundo o autor, é necessário um mergulho no inconsciente. Gambini usa a imagem de um lençol de água subterrâneo, que para ser acessado é necessário que se faça um poço artesiano, onde a água possa começar a ser absorvida e possa chegar à superfície. Essa imagem do poço artesiano pode representar o self conectando o inconsciente coletivo brasileiro, com a consciência. Alguns desses “poços” existem, mas se encontram alojados

em comunidades pequenas, isto quer dizer que fazem parte da consciência de grupos menores e que produzem um conhecimento que nem sempre é acadêmico, que entram na cultura de uma forma mais sutil e compõem o que é comumente conhecido como sabedoria popular. Sobre esse saber, desenvolvi o tema que apresento na análise e trata da manifestação do arquétipo do mestre-aprendiz. Tal saber, que não deixa de ser uma forma de conhecimento, ainda está bem distante de compor a formação de quem produz e transmite informação e conhecimento dentro do que circula nas instituições de ensino de 2º grau ou superior.

A imagem do poço artesiano descrita acima por Gambini me remeteu ao poços escavados pela Cobra Grande, que por sua vez é o lugar onde ela vive, toda enrolada. Esses poços, segundo Tuxáua, são responsáveis pela manutenção dos rios, pois, assim como os artesianos, atingem o lençol freático. O sentido atribuído à função da Cobra Grande e o reconhecimento desse sentido, a meu ver, é um dos exemplos que aproxima aquela comunidade de um canal de troca energética entre consciência e inconsciente e que demonstra como esse canal se articula com o modo de viver deles. Um exemplo que já usei, mas também cabe aqui, é quando Tuxáua fala sobre a relação de convivência com a Cobra Grande e a Curupira. “É um convívio como se fosse um vizinho qualquer, um não faz mal para o outro”.

A convivência com a Cobra Grande ou com a Curupira, que são símbolos que representam a manifestação do arquétipo da Grande Mãe, está intimamente ligada à consciência matriarcal. Nesse contexto Neumann afirma que essa relação está longe de ser:

um vestígio arcaico a ser superado. A diferenciação que alcança seu ápice na consciência patriarcal moderna também levou a modernidade a se tornar neurótica, à auto-alienação, e a uma perigosa perda de vitalidade criativa da psique. Eis por que reconectar-se com o inconsciente é da maior importância [...] (NEUMANN, 2011, p. 115).

Por fim, traçamos mais um paralelo com os modos de vida da grande cidade que é São Paulo e que, por ser uma metrópole cosmopolita, pode conter aqui maneiras de viver bastante semelhantes, se quisermos aproximá-la de outras cidades do Brasil e até de outros países. Aqui vivemos nas proximidades do rio, sobretudo o rio Pinheiros, onde a USP está localizada em sua margem e o Instituto de Psicologia se encontra bem em frente à raia da USP, isto quer dizer, um braço do rio Pinheiros que ficou preservado, e ali acontecem atividades como remo, canoagem, e podemos observar pássaros de algumas espécies, e de vez em quando encontrar famílias de capivaras que costumam tomar sol e se alimentar em sua margem. Tive o privilégio, ou foi fruto de uma sincronicidade, poder ao longo desses anos de mestrado me relacionar com a parte “viva” do rio Pinheiros. Fora isso, temos pouco espaço para observar o rio na cidade e deixar que nossa

imaginação flua. Não existe ponte alguma para os pedestres fazerem suas travessias e poderem assistir o sol mergulhar no rio no poente. A ponte próxima à Cidade Universitária tem um espaço pra travessia de bicicletas e pedestres, mas parar ali e se deixar levar pela imaginação para ver se algo novo é criado ao observar o rio pode atrapalhar o fluxo e o horário das pessoas que circulam ali. Os rios, em São Paulo, são grandes espelhos d'água que refletem algumas árvores e muitos arranha-céus que também são espelhados. Espelho atrás de espelho, no fundo o exercício de olhar para si mesmo fica na superfície. Outro aspecto que cai no esquecimento de muitos e para tantos outros, sobretudo as novas gerações, e algo que nem chega à consciência, são os inúmeros – porque são incontáveis – os rios, riachos e igarapés canalizados e escondidos no subterrâneo da cidade. São imensas avenidas que passam por cima deles, basta observarmos um pouquinho a geografia da cidade (do centro expandido) para imaginar os possíveis cursos que as águas já fizeram um dia. A Grande Mãe se manifesta por aqui com chuvas torrenciais, alagamentos e, por outro lado, também pela escassez das chuvas, quando podemos experimentar tonalidades de rosa que ganham um toque especial com a camada de poluição do ar, e há também os variados problemas respiratórios que o ar seco desencadeia. A cidade vira um caos, sem semáforo, o congestionamento de carros parados... Mas isso já é consequência da falta de estrutura urbana da cidade, e não da manifestação arquetípica da Grande Mãe.

Deixando um pouco o rio de lado, e ainda levando em consideração a frase de Neumann que se refere à perda da vitalidade criativa da psique por conta do contato consciência-inconsciente não ser um aspecto valorizado da cultura, constatamos uma sociedade inteira e inclusive uma infância altamente medicalizada, sem saber que tipo de adultos se tornarão, uma vez que o período em que o inconsciente predomina no campo psíquico do indivíduo é na infância, e esse contato está sendo interrompido. Temos uma juventude bem precoce viciada em internet, lugar de encontros sociovirtuais e que servem de ambiente para que muitas experiências sejam vividas. Ver famílias inteiras, incluindo bebês, conectados ao aparelho celular é algo extremamente comum e socialmente aceito. A relação inconsciente-consciência vai sempre existir, o que não sabemos são as formas que o inconsciente vai encontrar para emergir no campo psíquico da consciência, lembrando que assim como a natureza, muitas vezes ele pode ser violento e devastador. Este é outro aspecto que merece um estudo mais aprofundado no atual momento em que vivemos, cercados por mídias digitais e virtuais.

A presença oculta do feminino

Considero relevante falar sobre alguns pontos da pesquisa que não apareceram de maneira explícita ou formal, mas nem por isso deixaram de estar presentes, ou ainda, passaram despercebidos pela minha consciência. Trago assuntos que ficaram nas bordas, nas entrelinhas, escondidos no subterrâneo do rio, da terra, das relações que tecem o dia a dia.

Um dos pontos que me levaram a querer desenvolver essa parte da análise foi o de não ter encontrado relatos relacionados à Yara. Conto agora uma versão bem resumida do mito da Yara com minhas próprias palavras, mas principalmente influenciada pela versão de Silva (1990). Muitas versões se assemelham a essa.

Yara originalmente era uma índia que vivia em harmonia com a natureza e com seu povoado. Um dia foi fortemente violentada por homens barbudos que usavam roupas e botas pesadas e a jogaram no rio. Ela encantou-se e virou uma mulher-peixe, comumente conhecida como sereia. Possui longos cabelos, ora verdes ora castanhos, um espelho e um pente. Seus cabelos são fortes e ela se admira no espelho, na mesma hora em que sai da água para venerar e se banhar à luz da lua. Tem uma beleza apaixonante, e por isso pode cegar quem a vê ou encantá-lo com seu canto, atraindo a pessoa para o seu lar nas profundezas do rio. Há quem diga que se tronou um espírito vingativo. Assim também eram as sereias do mito de Ulisses, que se amarrou na vela de seu barco para não se jogar na água como os outros marinheiros fizeram ao ouvirem a sedutora voz das sereias.

Ser encantado pela beleza da Yara é algo irreversível: ou se submerge na escuridão dos rios e ali se fica para sempre, ou se permanece na solidão da vida coletiva, sempre com a cabeça e/ou o coração atraídos por ela. A Yara vem evocar a *anima* em seu aspecto sentido como ameaçador, seja a que foi deixada em Portugal, a que foi queimada na fogueira, a que fica sufocada na sombra daqueles que têm a atitude da consciência rígida e polarizada. A Yara também pode simbolizar uma versão vingativa do encontro dos índios brasileiros com os portugueses.

Vale ressaltar aqui que alguns dos mitos brasileiros, e trago aqui dois como exemplo: o Sacy Pererê e a Yara, ficaram popularmente conhecidos, pois Monteiro Lobato, por volta de 1930, junto ao movimento modernista, engajado em valorizar a cultura nacional, empenhou-se em escrever parte da sua mais famosa literatura como *Reinações de Narizinho* e *As aventuras de Pedrinho*, histórias que se passavam no Sítio do Pica-Pau Amarelo, num momento histórico em que o Brasil vivia uma intensa urbanização. O Sítio do Pica-Pau Amarelo e muitos de seus personagens e suas peculiaridades são bastante conhecidos em muitas gerações. Seja pela literatura escrita, seja pela série de TV ou pelo disco composto e gravado por alguns artistas, dentre eles Gilberto Gil. Lobato,

apesar de recentemente sofrer críticas severas e ser chamado de racista, pois de fato é possível fazer essa leitura em algumas passagens de sua obra, elaborou uma contribuição bastante relevante ao investigar, por exemplo, de uma maneira bastante profunda, as atributos do Sacy. Para desenvolver seu personagens, pediu aos leitores do *Estadinho*,⁷ na época, que enviassem cartas, contando como era o Sacy. Assim recebeu informações de pessoas que, de alguma maneira, vivenciaram histórias de Sacy, o que pode enriquecer e eternizar características e informações riquíssimas sobre o perneta.

Alguns não tinham história para contar, outros nunca haviam ouvido falar na Yara. Bebíamos a água mineral em garrafa plástica denominada Yara. Pouco apareceram histórias relacionadas a esse tipo de encantamento, pelo qual uma figura feminina, seja em forma de mulher, de bicho ou antropomórfica, pode transformar a vida ou o comportamento de um indivíduo ou de um grupo.

Alguns aspectos que estão relacionados à *anima* – sedução, deixar-se levar por um desejo, pelo lado emocional da psique – não apareceram nos relatos dos entrevistados.

Tais características da *anima* não aparecem apenas em histórias de sereias: são qualidades que num período da história foram abominadas junto a um caldeirão de outras qualidades, e por isso centenas de milhares de mulheres foram queimadas na fogueira, torturadas, vigiadas e violentadas, porque elas tinham sabedoria, sensualidade aflorada, autonomia em relação às escolhas sexuais e reprodutivas; “a caça às bruxas destruiu todo um universo de práticas femininas, de relações coletivas e de sistemas de conhecimento que haviam sido a base do poder das mulheres na Europa pré-capitalista [...]” (FEDERICI, 2017, p. 205).

Instabilidade, imprevisibilidade, eros aflorado, princípio do prazer, são ameaças ao controle e à razão, características do padrão de consciência patriarcal e ao mesmo tempo são máximas da cultura do patriarcado. Também são qualidades atribuídas ao demônio, e essa é uma das hipóteses que levantei para buscar compreender porque a Yara não esteve presente pelos lugares em que passei. “Vários outros espíritos do mato, como Jurupari, Anhangá, Boitatá e Ipupiara, cada qual com seus atributos distintos, foram agrupados aos outros e todos descaracterizados pelos jesuítas como sendo tudo a mesma coisa e equivalente ao Diabo” (GAMBINI, 1988, p. 141).

O envolvimento com a sensualidade anímica que encontramos facilmente nas histórias de sereia fica também concentradas nas mulheres que representam aquelas banidas, marginalizadas, demonizadas, encontradas na figura de Eva ou de prostitutas e que fazem um contraponto em relação à Maria, a Virgem. Federici comenta que a partir da derrota das mulheres com o que ficou popularmente conhecido com caça às bruxas “[...] surgiu um novo modelo de feminilidade: a

mulher e esposa ideal— passiva, obediente, parcimoniosa, casta, de poucas palavras e sempre ocupada com suas tarefas” (FEDERICI, 2017, p. 205).

Exceto o relato denominado Ilha da Princesa, que foi descrito mais detalhadamente, as outras histórias tinham um desfecho bem resolvido, no qual o caçador, ou o pescador, continuou vivo ou realizou a caça, por mais que tenha tomado um susto ou sentido medo. Já o encontro com a princesa na travessia do rio foi devastador e provavelmente serviu de lição para todos os homens e mulheres daquela comunidade e das comunidades vizinhas. A mulher da ilha que apareceu para o pescador representa aspectos devastadores e destrutivos do feminino.

Nesse relato da Ilha da Princesa, é possível reconhecer nitidamente algumas qualidades da *anima*, sua beleza fascinante e todas as consequências que o homem sofreu por ter olhado para ela, como o delírio, a febre e o óbito. Interessante notar que a mulher era loira, de olhos azuis, o que é um padrão extremamente arraigado nos valores da nossa cultura. Ela, porém, representa mais que um ideal de beleza: também pode simbolizar a diferença e quando tal não é possível de ser assimilada pela consciência; ela pode criar um fascínio ou repulsa, ficando polarizada e fixada numa única atitude da consciência, o que em casos extremos pode promover atitudes extremistas e totalitárias, fato bastante perigoso, pois nesses movimentos, o que não se é capaz de assimilar é preciso destruir. Gambini fala desse tipo de atitude dos jesuítas em relação aos índios trazendo o conceito de projeção já desenvolvido anteriormente nesta pesquisa, e assim acrescenta; “O que está na base desse processo de contato entre dois mundos é uma constelação arquetípica negativa que impede a união dos opostos em nível mais elementar, o que implica também a impossibilidade de relacionamento com a anima” (GAMBINI, 1988, p. 186).

Cascudo escreveu sobre a ausência do feminino de um outro modo; “O português vinha com uma religião em que o elemento masculino era essencial. Tudo era o Pai. O feminino ficava em nível secundário, tolerado, querido mesmo, mas inferior. A tríade suprema da religião católica, Pai, Filho, Espírito Santo, é masculina. O inverso da teogonia ameríndia” (CASCUDO, 2002, p. 153). Essa passagem de Cascudo remeteu-me ao momento em que Tuxáua diz: “Assim como as florestas têm as mães, o pai, a água também tem, que é a Mãe Cobra, quem protege”. No momento que ouvi, tive a expectativa que ele desenvolvesse um pouco mais sobre o pai. Mas nada foi acrescentado a isso e eu não quis interromper o fluxo da fala dele para perguntar. Isso foi registrado por mim na hora, e depois me chamou a atenção, quando revisei meus registros. O pai teve que se fazer presente, mesmo ausente. Talvez o pai fosse ele, o próprio sujeito da narrativa. Percebi, principalmente na comunidade indígena, embora houvesse uma articulação entre os padrões de consciência matriarcal e patriarcal, promovendo assim a consciência de alteridade (ainda tão embrionária na nossa cultura urbana), em relação ao meio ambiente em que vivem, havia também

um sistema de normas e leis muito bem estabelecido, no qual o líder da comunidade era o único devidamente autorizado a conversar com os turistas – no caso, eu e meus amigos. Por um lado essa norma pode ter sido estabelecida para proteger a comunidade de possíveis “colonizadores”, porque de fato essa relação colonizador-colonizado é constelada, e por outro centraliza o poder nas mãos de uma única pessoa, que pode exercê-lo de modo autoritário.

As mulheres ficavam mais recolhidas aos afazeres domésticos. Quando perto de mim, sentavam ou se colocavam num lugar mais distante, como quem está apenas a escutar a conversa, mas claramente sem participar. Provavelmente isso aconteça devido à organização familiar e à tradição das comunidades. Não é possível fazer afirmações, mas possivelmente essa organização envolva aspectos morais e religiosos, que consideráramos machistas. Entre as comunidades havia uma mescla de religiões: o catolicismo aparecia nas igrejinhas que eram presentes em todas as comunidades (indígenas ou não), mais uma vez nos remetendo às missões jesuíticas que em todo lugar fundavam uma igreja, e também estavam presentes na fala e nos gestos. A presença de igrejas evangélicas pentecostais espalhadas entre as comunidades também não passava despercebida. Alguns pastores apareciam por lá de barco durante o dia, fazendo visitas em algumas casas e também não era difícil esbarrar com uma igreja desse tipo.

Percebe-se, de maneira mais ou menos direta, que as histórias da Curupira, da Cobra Grande e da Ilha da Princesa trazem aspectos relacionados à sobrevivência, tanto na busca da comida ou do alimento, como na manutenção dos rios e no fornecimento de água e peixe para as comunidades, remetendo invariavelmente a tarefas predominantemente desenvolvidas por homens, mas ligadas ao domínio matriarcal.

Por mais que a Curupira, assim como a Cobra Grande, tenha aparecido como figuras femininas nestes relatos, ela é descrita como uma criatura assustadora, velha, cheia de pelos e que, ao mesmo tempo, assim como a Cobra Grande (que, apesar de ser fêmea, como apareceu em uma história de Tuxáua, não faz mal nenhum), pode aparecer de outras formas, ou ainda na “formatura” desejada. Nesses exemplos, a figura feminina aparece claramente como um símbolo negativo, terrível e até nocivo.

Essas entidades assumem um papel de ambivalência, pois se aproximam da manifestação do arquétipo da Grande Mãe, protetora da mata, e de aspectos da *anima*, que, quando constelados em seu polo negativo, podem ser devastadores, desencadeando perturbações emocionais e perda da razão, por exemplo. Ambas pertencem ao campo do princípio feminino. Os atos heroicos sobre a Curupira e a Cobra Grande que escutei durante as viagens que fiz foram todos realizados por homens. Em nenhum caso era uma mulher que estava caçando, pescando, ou caminhando pela mata.

Será que a Yara pode estar mesclada no vasto imaginário daquelas comunidades com a Cobra Grande? Ou mesmo com a criatura que muitos índios denominavam Ipupiara? Sabemos, segundo Gambini (1988) que os jesuítas se encarregaram de agrupá-las e descaracterizá-las. Segundo Cascudo (2002, p. 153):

Até aqui não há exemplo do Ipupiara tomar feições encantadoras e tentar transviados com a magia do canto e da sedução [...] O que lemos nos cronistas do Brasil colonial é a existência de um homem-peixe, feroz, bestial, saindo d'água para matar, matar sempre. Não há um só aspecto simpático no monstro marinho. É horrendo, esfomeado e apavorante.

Interessante notar que, segundo Dias e Gambini, mais uma vez na história do Brasil, a postura europeia, cartesiana, fálica, de exclusão, negação, imposição da razão, com algo de paranoico, avança sobre as tentativas de sobrevivência de um povo mais abrangente, integrado, agregador, bastante relacionado ao princípio feminino. Este, sob a lente religiosa, é ligado ao candomblé, religião que não polariza o bem e o mal; tudo pode ser feito para o bem ou para o mal, ambos estão integrados e se diferenciam na maneira como os trabalhos e os rituais são realizados. A discriminação com respeito ao feminino presente nas caboclas indígenas e na cultura afrodescendente remete à inquisição contra as bruxas medievais que receberam projeções negativas do feminino, que passou a ser visto como perigoso a serviço de instrumentos de controle e dominação, sobretudo do ponto de vista reprodutivo. Federici afirma que se trata de uma documentação bem fundamentada o fato de que durante a Idade Média,

as mulheres haviam contado com muitos métodos contraceptivos, que consistiam basicamente em ervas transformadas em poções e ‘pessários’ (supositórios vaginais) usados para estimular a menstruação, para provocar um aborto ou para criar uma condição de esterilidade [...] A criminalização da contracepção expropriou as mulheres desse saber, que havia sido transmitido de geração a geração, proporcionando-lhes certa autonomia em relação ao nascimento dos filhos (FEDERICI, 2017, p. 181).

A cultura denominada afrobrasileira assemelha-se a aspectos da cultura indígena, no que diz respeito ao feminino. Para Lucy Penna, as relações entre homens e mulheres são dominadas por duas forças contrárias. Tem-se, de um lado, as atitudes conscientemente assumidas e moralmente aceitas dentro da religião cristã, que podem ser ilustradas pelas Nossas Senhoras, pela fertilidade, procriação, maternidade, caracterizando o caráter apolíneo, – são as chamadas e bem vistas “santas” que cumprem o papel tradicional da mulher, da boa moça, filha e esposa. Cabe nesse contexto incluir a preciosa informação de que “A colonização ocasionou mais tarde a importação de

mulheres da Metrópole, para que uma sociedade ‘decente’ pudesse ser estabelecida e mantida a polaridade esposa/prostituta” (GAMBINI, 1988, p. 173), já que estamos de certo modo revisitando a História do Brasil e tentando compreendê-la sob outros pontos de vista que não o da ideologia dominante.

Em contrapartida, há os relacionamentos que não são associados à família, que representam o lado dionisíaco dos relacionamentos, com as liberações fantasiosas, muito bem representados pelo carnaval brasileiro. Sobre esse aspecto, Penna (1996, p. 75) afirma que:

Os modelos cristãos tradicionais são insuficientes para proporcionar a integração psicológica das tendências agressiva e amorosa que dependem dos modelos arquetípicos de origem indígena para serem equilibradas na personalidade.

A esse aspecto agressivo, Penna (1996) refere-se como uma qualidade importante para a sobrevivência das mulheres indígenas ou, no caso, as amazônicas, que vivem em condições difíceis, com imprevisibilidades de enchentes, a necessidade de enfrentar bichos ferozes, animais peçonhentos, precisando incorporar resistência e força no seu dia a dia, além de cumprir as outras exigências de seu papel: ser mãe, parir, manter a roça. Essa outra qualidade da mulher não aparece no âmbito de proteção das Nossas Senhoras acima descritas. Elas também não apareceram no convívio que tive com as mulheres durante as viagens de campo. Segundo Tuxáua, sua sogra era parteira, benzedeira e tinha uma sabedoria dos poderes das plantas muito profunda. Sua esposa tinha esse conhecimento e costumava acompanhar sua mãe em alguns partos. Apenas essa informação já diz muita coisa sobre a linhagem materna daquela família. “No Peru, assim como em todas as sociedades pré-industriais, muitas mulheres eram ‘especialistas no conhecimento médico’, estavam familiarizadas com as propriedades das ervas e das plantas e também eram adivinhas” (FEDERICI, 2017, p. 403).

Com dona Zefa, esposa de Neco, a convivência já foi mais próxima, e de tempos em tempos ela ficava sozinha naquele casebre de madeira em meio ao matagal. Algum dispositivo e habilidade são necessários para ficar com tranquilidade por ali entre tantas instabilidades. De certo modo, nós, que vivemos em cidades com altíssimo índice de violência e poluição também temos nossas habilidades, mas junto com elas desenvolvemos sintomas como ansiedade, crise do pânico, dentre muitos outros que são aparentemente resolvidos com medicamentos, ou ainda com a existência cada vez maior de lugares murados, cercados, com segurança na porta, privados.

Os aspectos femininos das caboclas que acabam por fundar a trilogia brasileira da Yara provavelmente estão adormecidos em nossa consciência, e poucos reconhecem essas características

ao pensarem sobre as índias. Gambini, quando escreve sobre a importância de se estudar mais a fundo a mitologia tupinambá, diz que “há o insuperável problema do viés etnocêntrico que deturpa todas as fontes. É preciso estudar psicologicamente esse assunto para resgatar essa mitologia do preconceito com que os jesuítas ignoraram a alma indígena” (GAMBINI, 1988, p. 141).

As Icambiaras ou Icamiabas eram conhecidas na mitologia como mulheres independentes e bastante agressivas. Andavam nuas com arcos e flechas, apenas cobrindo o sexo. Fortes e membrudas, lutavam e esfaqueavam muitos índios homens. Relacionavam-se com os homens somente para fecundação, para dar continuidade ao grupo. Desprezavam os filhos que nascessem homens. Assim, viviam isoladas e só permitiam a entrada de homens em momentos específicos para procriação. A Grande Mãe das Icambiaras era Yaci, a lua. Em noites de lua cheia faziam uma festa em homenagem à natureza e à fertilidade, pintavam com desenhos todo o corpo, dançavam e cantavam em rituais, e se alimentavam com plantas e animais com poderes mágicos. Os guerreiros que sabiam da festa aproximavam-se cautelosamente e ritualisticamente entravam no transe coletivo de fertilidade e acasalamento. Fazia parte do ritual o mergulho na água sob o reflexo da lua. Essa descrição é puro princípio feminino. Se tirarmos o contexto, esse conteúdo é o que justificou a caça às bruxas, que teve seu ápice entre 1580 e 1630 na Europa, afirmou Federici (2017). Tal fato é concomitante ao início da colonização no Brasil e das missões jesuíticas avançando e “conquistando” territórios.

Silva (1990, p. 26) relata um mito referente às mulheres agressivas, independentes e guerreiras. O mito é proveniente da etnia indígena dos Kamaiurás, em que as mulheres são Iamuricumás. Os homens da tribo, em um dia especial de festa, ao irem pescar para celebrar, começaram a se transformar em animais selvagens. As mulheres então resolveram tomar a frente da tribo para proteger-se. E não possuíam o seio direito para melhor manejar o arco e as flechas. Passaram a se pintar e usar ornamentos. Fazia parte do ritual dançarem e cantarem incessantemente, para abrir os caminhos da floresta. Unem-se a essa ideia o ritmo, a musicalidade e a dança, enquanto linguagens expressivas importantes no padrão de consciência matriarcal, “e para a unanimidade entre o ego, o Feminino, e o espírito-lua” (NEUMANN, 2011, p. 87).

Uma leitura que faço desse mito é refletir sobre esses homens que saíram para pescar, começaram a se transformar em animais selvagens e as mulheres da tribo tomaram a frente para proteger-se. Além de ser uma versão que favorece e potencializa as mulheres enquanto guerreiras e provedoras de força e autonomia, interessante olhar para esses homens que viraram animais selvagens. Sob o ponto de vista de nós, mulheres, que por muitas gerações até os dias de hoje fomos diminuídas pelo simples fato de sermos mulheres e, por isso, vítimas de todos os tipos de violência, podemos olhar para esses homens como animais selvagens, dotados de uma força irracional para

fazerem tudo o que fizeram e que continuam fazendo com as mulheres – salários desiguais, violência doméstica, estupro e feminicídio são apenas alguns exemplos.

Segundo Gambini (1988) o resultado da relação do encontro entre jesuítas e índios era uma relação sem Eros e sem a função sentimento, sem afetividade. Porém, a situação se agravava na relação com as índias, pois era sobre as mulheres que a ausência de Eros apresenta sua parte destrutiva, “pois sobre elas é que os jesuítas projetaram essas trevas, essa dimensão vazia da psique. As índias outra vez como espelhos, refletiam a deplorável condição amorfa, caótica e arcaica da alma dos jesuítas” (GAMBINI 1988, p. 175). O espelho que a Yara carrega, ou ainda que ela representa, nada mais é do que o reflexo sombrio daquilo que quem a olha não é capaz de enxergar em si mesmo.

A Yara da mitologia brasileira simboliza, dentro dos sincretismos culturais, a integração das características femininas de sedução e fertilidade de Oxum e de Yemanjá, de origem africana, da serenidade e proteção das santas católicas de origem europeia, e da agressividade e independência das caboclas, de origem indígena. Jung trouxe uma importante contribuição sobre o arquétipo materno proveniente do hindu

A filosofia samkhya elaborou o arquétipo materno no conceito de Praktri, atribuindo-lhe os três gunas como propriedades fundamentais, isto é, bondade, paixão e escuridão [...] Trata-se de três aspectos essenciais da mãe, isto é, sua bondade nutritiva e dispensadora de cuidados, sua emocionalidade orgiástica e sua obscuridade subterrânea (JUNG, 2014, par. 158, p. 88).

Esta passagem opõe-se à imagem polarizada da cultura ocidental, na qual Maria é pureza, luz e bondade, e as mulheres e suas qualidades ficam polarizadas entre Eva ou Maria.

Podemos olhar para a Yara, para a Curupira e para a Cobra Grande, por uma outra lente e buscar compreender outras funções psíquicas que elas podem desenvolver, amplificando assim a gama de significados desses símbolos. Jung, quando fala dos arquétipos maternos e das possibilidades de emergirem sentimentos ambivalentes em relação a eles, sugere a bruxa como um símbolo de conotação negativa. Vale colocar que o contexto em que Jung escreve sobre esse tema é posterior à demonização das mulheres e à conotação de bruxa como um aspecto negativo da personalidade. “Símbolos nefastos são bruxa, dragão (ou qualquer animal devorador e que se enrola como um peixe grande ou uma serpente); o túmulo, o sarcófago, a profundidade da água [...]” (JUNG, 2014, par. 157, p. 88).

Neumann, ao escrever sobre a transição da consciência de uma criança da fase matriarcal para a patriarcal, traz os arquétipos da mãe e do pai como símbolos representativos. Em processos de transição, o self assume o importante papel de impulsionar para o desenvolvimento. Segundo

Neumann (2011), “o self sempre se ‘disfarça’ ou se ‘veste’ como o arquétipo da fase para o qual o progresso deve avançar. Ao mesmo tempo o arquétipo dominante anteriormente é constelado de tal modo que seu lado ‘negativo’ aparece” (NEUMANN, 2011, p. 229). Na transição da consciência matriarcal para a patriarcal ou, ainda, como Neumann se referiu, a direção em que o ego tende a evoluir é sair da constelação do arquétipo da mãe e ir em direção ao arquétipo do pai, eis que surge o medo do feminino, ou ainda a “Mãe Terrível” (NEUMANN, 2011, p. 229).

A Mãe Terrível é comumente conhecida como a madrasta má de contos de fada popularmente conhecidos, como Branca de Neve e Cinderela, e também associada à figura da bruxa em tantos outros como João e Maria. Se nos aproximarmos da literatura nacional, a Cuca, conhecida sobretudo por meio da literatura do Monteiro Lobato, aproxima-se da bruxa, ou ainda dos aspectos negativos relacionados à mãe. Em nível mais profundo, podemos dizer que tanto as qualidades positivas como negativas do matriarcado são arquetípicas e que a constelação do campo negativo pode se dar por uma necessidade do ego se desenvolver ou ainda por uma dificuldade do ego se desenvolver.

Quando consteladas as mesmas qualidades, como indiscriminação e indiferenciação, que já estiveram no polo positivo, promovendo vínculo, segurança, alimento, conforto, podem receber outras conotações, como simbiose relacional, dependência, falta de autonomia, dentre outras características que impedem o ego em desenvolvimento de romper com o paraíso primal e aventurar-se descobrindo a própria individualidade.

Neumann traz a figura do dragão como símbolo do feminino. A esse símbolo o autor também inclui “O feminino entrelaçado com aspectos não-humanos como duende d’água, mulher-cobra, centauro-mulher [...] sob o poder do dragão que o herói tem de vencer são apenas variações da mesma constelação” (NEUMANN, 2011, p. 243). O dragão como símbolo do feminino é uma possível abordagem. No contexto a que Neumann se refere da transição da consciência do ego, o dragão feminino e devorador tende a prender e deter dentro da caverna, em oposição ao ego que se constela no arquétipo do herói, o qual tende a querer superar o dragão e se libertar da caverna; é um aspecto necessário para o desenvolvimento do indivíduo em processos de transições e superações ao longo da vida. “Neste sentido o Feminino Terrível torna-se a antítese da energia ascendente do desenvolvimento do ego, torna-se símbolo de estagnação, regressão e morte” (NEUMANN, 2011, p. 232).

O autor acrescenta mais alguns aspectos do feminino, como “uma força fascinante, sedutora, que puxa a pessoa para baixo” (NEUMANN, 2011, p. 232) Podemos também olhar para a Curupira, a Cobra Grande e a Yara sob essa perspectiva. O herói precisa ter cautela e saber a finalidade de

suas ações, seja no rio, ou na mata, senão corre o risco de ficar aprisionado para sempre, seja de maneira física ou psicológica.

As imagens internalizadas dos pais – lembrando que estas não necessariamente precisem provir dos pais biológicos, mas sim de referências maternas e paternas na construção dos vínculos ao longo da infância – são de suma importância para haver continuidade na vida do indivíduo. Sem tais imagens, o indivíduo “não conseguiria conectar sua infância com a vida adulta, permanecendo assim inconscientemente uma criança – o que constitui o melhor fundamento de neurose futura. Sofrerá de todas as doenças que atavam os novatos sem história, sejam eles indivíduos ou grupos sociais” (JUNG, 2013b, p. 48, par. 72).

Interessante relacionar a citação de Jung acima com a imagem que temos internalizada de mãe e pai, enquanto história que funda esse povo. Faço aqui uma ponte entre a passagem de Jung (2013b) sobre as consequências da falta dos pais na psique com a analogia em que Dias, dialogando com Gambini, fala do nascimento do primeiro brasileiro, pensando no primeiro pai e mãe ancestrais, fruto do cruzamento de um pai branco com uma mãe índia:

[...] começemos pelo lado materno. Sobre essa índia, nada consta, nem na história oficial, menos ainda no imaginário. Ela sequer faz parte dos círculos de estudos com que antropólogos e historiadores costumam brindar plateias ávidas de conhecimento sobre nossa remota origem. Ela é apenas e tão-somente um veículo carnal... (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 30)

Gambini retoma também que os primeiros portugueses que ficaram aqui no Brasil foram aqueles degredados, deixados aqui como punição por terem cometido alguma heresia ou crime em sua terra natal. Outro ponto que já marca o início da história é a maneira como índias e brancos se relacionaram nesse primeiro contato, “nós não sabemos se foram estupradas, pegas à força ou se vieram espontaneamente para as mãos deles” (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 30). Eros era reprimido na cultura dos portugueses, e por isso inconsciente. Já para a população indígena, Eros estava presente, intrínseco ao fazer, dançar, celebrar.

Partindo dessa conjuntura, o primeiro brasileiro, vamos dizer assim, nasceu sem pai e com uma mãe com uma identidade perdida. Ela não podia transmitir os valores que tinha internalizados de sua cultura tribal e familiar. O pai, por sua vez, não tinha o intuito de construir uma família, ele vinha pro Brasil acompanhado de dezenas de outros homens, desprovidos do contato ainda que afetivo com a linhagem materna, “É um homem com uma tropa atrás e uma obsessão na frente” (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 32)

Em palavras e termos diferentes do que escrevi até agora sobre a importância de articular os padrões de consciência matriarcal e patriarcal, Gambini comenta sobre os aspectos positivos e

negativos da falicidade: “O positivo do fálico é a capacidade de penetração no desconhecido, [...] fazendo uma complementação de opostos quando o falo faz uma união de opostos; e há um lado terrível, que é quando o falo está sozinho [...] ele vira um perigo porque fica unilateral” (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 33).

Seguindo essa linha que aproxima o feminino avassalador e anímico das índias é possível traçar um paralelo entre o que Gambini (1988) escreveu sobre a maneira com que os jesuítas enxergaram as índias, pressupondo um contraste muito grande em relação ao contexto em que vinham; “mulheres a seus olhos amorais, sedutoras e acima de tudo disponíveis e nuas” (GAMBINI, 1988, p. 173), e o que escreveu Federici sobre a imagem que a Europa ocidental tinha da América: “Na fantasia europeia, a América em si era uma mulher nua, sensualmente reclinada em sua rede, que convidava o estrangeiro branco a se aproximar” (FEDERICI, 2017, p. 402).

Um dos igarapés da pesquisa é articular e trazer para a consciência alguns pontos do padrão matriarcal da consciência que costumam ficar sufocados nos valores disseminados pela cultura dominante. Por esse motivo essas nuances dos padrões de consciência apareceram de maneira forte, podendo aproximar-se de alguns movimentos contemporâneos que envolvem sobretudo as mulheres, mas que clamam por um contato mais próximo com aspectos arquetípicos do feminino e que, por esse motivo, não estão apenas associados às mulheres, mas a um complexo simbólico que pertence à humanidade.

Assim, na tentativa de encaminhar essa análise para o fim, partirei de um trecho do livro *Calibã e a Bruxa*, de Silvia Federici, publicado no Brasil apenas em 2017, fruto de um estudo e crítica que é fundamental e se faz necessário no atual momento em que vivemos, em nível nacional e mundial; por isso, considere o trecho essencial. Neste trecho, Federici aproxima o movimento de caça às bruxas da Europa à forma com que os colonizadores tratavam os índios na América:

Não é exagero dizer que as mulheres eram tratadas com a mesma hostilidade e com o mesmo senso de distanciamento que se concedia aos ‘índios selvagens’ na literatura produzida depois da Conquista. O paralelismo não é casual. Em ambos os casos, a depreciação literária e cultural estava a serviço de um projeto de expropriação. [...] a demonização dos povos indígenas americanos serviu para justificar sua escravização e o saque de seus recursos. Na Europa, o ataque contra as mulheres justificou a apropriação de seu trabalho pelos homens e a criminalização do seu controle sobre a reprodução. O preço da resistência era, sempre, o extermínio. Nenhuma das táticas empregadas contra as mulheres europeias e contra os sujeitos coloniais poderia ter obtido êxito se não tivesse sido sustentada por uma campanha de terror. No caso das mulheres europeias, foi a caça às bruxas que exerceu o papel principal na construção de sua nova função social e na degradação de sua identidade social” (FEDERICI, 2017, p. 203).

Essa parte da análise, em que tive a oportunidade de mergulhar no feminino arquetípico, buscando discriminar alguns aspectos e aproximar outros, fez que eu percebesse que, de alguma maneira, consegui atingir uma expectativa inicial da pesquisa que era encontrar a Yara. Não a encontrei nos relatos orais, mas pude encontrá-la sob aspectos bastante relevantes, como os mencionados ao longo dessa análise. Percebo ainda que poderia aprofundar e reconhecer muitas outras facetas da Yara e tudo o que ela pode significar simbolicamente, seja dentro de manifestações arquetípicas do feminino, seja com símbolo do início da formação desse povo denominado brasileiro.

Rituais e conexões com o sagrado

Esta parte da análise não necessariamente precisaria ganhar um título à parte. O que escrevo aqui está conectado com diversos aspectos que já foram abordados anteriormente quando escrevi sobre as manifestações do arquétipo feminino. Nessa parte, ilumino o tema com outras nuances. A lua aparece como regente dessa parte, embora já tenha sido mencionada em outros momentos. Junto com a lua e seu tempo cíclico, cabe aqui falar do ciclo menstrual da mulher, outro aspecto reprimido e repudiado pelo patriarcado. Escrever sobre isso trouxe também a possibilidade de falar um pouco sobre o mito do Boto. Este mito não apareceu como tema central do trabalho e é um mito bastante popular no Brasil inteiro. Não é difícil ouvir histórias do boto. É a mais comum. Desde as primeiras viagens que fiz, ainda sem caderno mas com uma postura investigadora, ouvi algumas bem narradas.

Trago agora alguns trechos das histórias que ouvi sobre o boto. Elas são bem diversas. Não poderei me aprofundar em demasia a respeito desse mito, primeiro porque ele ganhou sentido e força pra mim apenas nesse momento da análise, durante as conversas. Quando registrei as narrativas, alguns aspectos não se iluminaram de imediato. Na parte do método, como mencionei, Oliveira (1998) comenta sobre dois momentos da pesquisa, “being there” e “being here”; neste segundo afirma que é na hora da escrita, quando o pensamento flui, que novas ideias podem configurar-se de uma maneira mais organizada. Na linguagem da psicologia analítica, ocorre o processamento e a amplificação simbólica, o que implica, muitas vezes, um afastamento emocional do símbolo para que novos significados possam ser articulados na consciência. O outro motivo pelo qual não poderei me estender é que existe uma gama mais extensa de bibliografia publicada relacionada ao boto, dentro da psicologia e da psicologia analítica, e para me aprofundar

devidamente precisaria fazer uma busca bibliográfica mais específica, o que fugiria dos objetivos iniciais da presente dissertação e do tempo disponível.

A primeira versão é justificada pela ausência da religião católica. “Na época dos pagões, onde a religião ainda não havia se espalhado, talvez pela falta de fé, tudo que era mau tinha mais força pra avançar”. Chama, mais uma vez, muita atenção essa parte quando ouço de um indígena essa frase. Mais uma vez parece que eu entrei no túnel do tempo e voltei quinhentos anos na história e estou ouvindo o discurso de um homem branco que acabou de se deparar com a cultura indígena e não consegue assimilá-la, projetando todo o mal no outro e em seguida catequizando os índios.

“Então, nessa época, acontecia de meninas jovens se emprenharem, as mães tentavam segurá-las em casa, mas eles eram atraídos pelo cheiro de menstruação”. Tuxáua comenta que hoje em dia eles tomam muito cuidado em relação às meninas. Na época da menstruação, elas não tomam banho de rio. Também conta que hoje todos tem uma bíblia, já foram à igreja, são batizados, crismados, comungados, mas os espíritos do bem e do mal ainda estão por lá.

Essa parte é muito rica, pois, por um lado, contou como fazem para prevenir que algo aconteça com rituais tipicamente católicos. Quando fala do bem e do mal, percebo poder compreender sua fala como um discurso católico, mas também, aproximando as polaridades do bem e do mal, função esta desenvolvida por um chamado do padrão de consciência de alteridade, que é seguida de um pensamento supersticioso, que é bom não duvidar, por que algo pode acontecer a partir disso.

Aqui a menstruação aparece como algo negativo que atrai coisa ruim. Falarei disso mais adiante.

Tuxáua contou que a sogra que era parteira disse ter feito dois partos em que a criança nasceu com pé normal, cristão, só que a cabeça era de boto e por isso não sobreviveu. Essa é uma versão possível, mas a deformidade do bebê boto também pode ser em decorrência de relações sexuais incestuosas intrafamiliares.

A falta de iluminação como justificativa para a dificuldade de reconhecer quem era o sujeito-boto apareceu em mais de uma versão, e outra versão das narrativas que ouvi, e mais uma vez o período noturno, lunar, onde o estado de consciência solar está rebaixado faz parte significativa da história.

Leila, em sua narrativa, traz consigo uma reflexão diferente. A explicação é que, como as comunidades eram muito pequenas, todo mundo se conhecia e quase todo mundo era parente, acontecia de alguém engravidar, de um pai, de um irmão, de um primo e quando eles não queriam contar, diziam que era filho do boto, e nunca era descoberto, e acreditavam nessa explicação. Nessa

segunda explicação cabe a hipótese que levantei na versão do Tuxáua a respeito do incesto. Recentemente, entre 2016 e 2017 a rede Globo de televisão fez uma novela que trazia referências da cultura da região Norte, entre elas uma personagem que vivia a fantasia de ser uma sereia, e a mesma era filha boto, como contava sua mãe.

O mito do Boto, a meu ver é bastante polêmico, uma vez que silencia diversas outras possibilidades. Ele silencia a mulher. Outras versões possíveis, além das relações incestuosas dentro da própria família, encobrem a violência contra a mulher, o estupro.

A versão que ouvi de Ito, é bastante chocante, ao relatar de um colega que saiu pra pescar, encontrou uma bota morta e fez sexo com ela, justificando que a bota quando morta parece uma mulher. Depois disso, durante a noite passou a aparecer uma loira assustando e assombrando ele e ele ficou maluco. Aqui a violência sexual aparece de forma explícita, o homem se sentiu autorizado a estuprar a bota, com a justificativa de que a bota quando morta parece uma mulher, e assim teve seu troco, que de alguma maneira faz alusão ao efeito dos feitiços da Yara e das sereias de uma maneira geral.

Desresponsabilizam-se assim os homens por crimes sexuais e de assumir muitas vezes a paternidades, entrando na imensa estatística que temos no Brasil de “pais desconhecidos,” denunciando graves problemas sociais e de gênero.

O Boto e todos os mitos que ele tem a possibilidade de encobrir podem, além de silenciar a mulher, autorizar uma série de abusos e violências por parte dos homens. Esse é um mito fruto de uma cultura patriarcal, violenta e machista. Segundo Cascudo (2012, p. 128) “Nenhum cronista colonial alude ao boto, nem a outro mito antropomórfico. Os homens-peixes, Ipupiaras [...] não possuíam direito à transformação. Nenhum fantasma seduzia ou engravidava. [...] Os elementos do boto como os da Iara, não existiam no Brasil dos sécs XVI e XVII. [...] As primeiras versões do boto sedutor aparecem no séc. XIX.”

Interessante o contraste, pois as histórias do Boto surgiram, em alguns momentos quando eu perguntei da Yara. Não à toa, o Boto e a Yara têm semelhanças, são sedutores, perigosos e fascinantes, porém ouvem-se muitas histórias de boto e nenhuma de Yara. “ [...] a mãe d’água tomou o lugar do boto que se podia mudar em moça atraente.” (CASCUDO, 2012, p. 128) Não necessariamente preciso reduzir tudo a uma mesma construção histórica e social, mas também não tenho como deixar de mencionar novamente aspectos que já aponte anteriormente, uma vez que tais características femininas foram reprimidas sobretudo nas mulheres, punindo-as, controlando-as e degradando-as por muitos séculos na História, o que culminou na polarização da mulher entre Eva e Maria, ou santa e puta, no processo de domesticação e silenciamento da mulher e de aspectos de sua natureza arquetípica.

Leila também contou que muita gente tira as partes íntimas do boto, especialmente da bota e usam como amuleto. Nesse caso, os homens usam pra atrair mulheres. Essas partes do boto são vendidas e custam muito caro, fazem parte do mercado ilegal, são proibidos e circulam clandestinamente. Segundo Leila, os olhos do boto são usados predominantemente por mulheres.

Ela também contou que viram uma boto fêmea dando cria, parindo. Eles disseram que o boto a empurrava e ela gemia igual uma mulher. Eles estavam na praia, assim na beira rio e eles viram as partes dela que eram parecidas com as de mulher. Cascudo (2012) traz referências do uso de partes do boto como amuleto e em práticas de feitiçaria e pajelança. Embora possa estar associado ao alcance da abundância e proteção, entra no contexto dos crimes ambientais bastante comuns no Brasil, colocando a ambiguidade da exuberância exótica da Amazônia, que atrai, fascina e degrada.

Outro aspecto que gostaria de abordar aqui é sobre a menstruação. Não sei precisar se de fato esse tema é um tabu, mas aparece enquanto tal em muitas culturas, antigas e contemporâneas. Vimos que aparece nas histórias de boto e também ouvi, em minhas viagens pela Amazônia, que mulher menstruada não deveria entrar no rio. Eu desconheço as espécies que habitam os rios de água doce e podem ser nocivas aos humanos, mas entendo que há piranhas naqueles rios e que elas podem ser atraídas pelo cheiro do sangue:

A mulher com o fluxo catamenial, boi, regras, pacote, é tabu universal. Não pode atravessar água corrente, deitar galinhas para o choco, tocar crianças doentes, em líquidos que estão em fermentação, nas árvores com frutos verdes, fazer a cama dos recém-casados, dar o primeiro banho numa criança ou o primeiro leite, mesmo por mamadeira, amamentar [...] enfim, é uma força negativa, um obstáculo vivo, um poder maléfico inconsciente para tudo quanto represente ou constitua início de desenvolvimento, desdobração, crescimento (CASCUDO, 2012, p. 447-448).

Cascudo, ao discorrer dinamicamente sobre a menstruação, traz uma outra importante informação: “Em fábricas de ópio e mesmo em refinaria de açúcar houve tempo em que as mulheres não eram aceitas, sob pretexto de que sua presença podia deteriorar os produtos em questão” (CASCUDO, 2012, p. 448). Essa passagem que não menciona a menstruação, ao meu ver, faz parte da necessidade da cultura do patriarcado avançar e tolher as mulheres, deixando-as desprovidas de autoconhecimento, reprimindo e violando seus saberes, na tentativa de reduzi-las a seres passivos, domesticados e domesticáveis. Nesse raciocínio, o temor em relação às mulheres pode ser justificado para que elas não trabalhassem em fábricas. Não à toa, nesse trecho, Cascudo menciona alguns cientistas que tentaram desenvolver suas teorias de modo a comprovar os males que uma

mulher menstruada pode causar. “Mommssen relata haver verificado experimentalmente que o contato com secreções ou excreções da mulher menstruada tinha efeito desfavorável sobre as sementes de determinadas leguminosas, cujo desenvolvimento era prejudicado. E o mesmo acontecia pela ação do próprio leite quando era secretado durante o período das regras” (CASCUDO, 2012, p. 448). Talvez a passagem de Tuxáua em que, ao se referir à Cobra Grande, comenta que ela, apesar de fêmea, não faz mal algum, siga essa mesma premissa. Retomo aqui a possibilidade da ciência moderna poder compor o mito moderno. Percebemos que, em diversos momentos da história, e por diferentes finalidades a ciência é tendenciosa, direcionando e induzindo resultados, a fim de atingir objetivos previamente estabelecidos e bem claros, ligados ao acúmulo de poder.

No mesmo tópico da menstruação, Cascudo também traz informações relacionadas ao ciclo da lua: “Autores de nomeada não mais se admiram pelo fato do lavrador querer plantar e semear no crescente, pelo fato de eles próprios terem verificado que os partos e o início das regras são mais frequentes em determinadas fases da lua” (CASCUDO, 2012, p. 448).

Outro ponto detectado na citação anterior de Cascudo é essa possível relação entre a menstruação da mulher e a contaminação de seu próprio leite. Sabe-se que a indústria alimentícia, aliada à indústria farmacêutica, fez e ainda faz inúmeras campanhas com o intuito de substituir o leite materno por fantásticas fórmulas nutritivas. Há diversos casos em que as fórmulas e o avanço da ciência, nesse sentido, salvam vidas, mas não é deste ponto de vista que desenvolvo a crítica aqui. Outro aspecto implícito nesse possível desmame precoce é que, uma vez a mulher reinserida no mercado de trabalho, ela precisa voltar a ser produtiva, e a amamentação não combina com produtividade no trabalho.

Neumann (2011), ao falar do defloramento da mulher, isto é, da perda da virgindade, traz aspectos culturais popularmente pouco conhecidos. “Somente quando a mulher passou a ser vista como propriedade patriarcal, ou mais precisamente, como um meio para adquirir propriedade, é que a virgem intocada [...], a defloração, atingiram uma significação positiva [...]” (NEUMANN, 2011, p. 75). Porém, anteriormente a isso, comenta que, em algumas culturas primitivas, “a defloração acompanhada de sangramento é entendida como magicamente perigosa e, por conseguinte, negativamente sagrada, e é executada por agentes sagrados, sacerdotes, estrangeiros, isto é, não pelos membros do grupo, que poderiam ser infectados pelo ato” (NEUMANN, 2011, p. 75).

Numa direção contrária à negação e ao olhar de forma negativa para a menstruação da mulher e para o sangue menstrual, atualmente há um grupo de mulheres, em nível mundial, desenvolvendo um trabalho que ressignifica a menstruação e todo o seu simbolismo, trazendo de volta saberes ancestrais que ficaram soterrados sob as cinzas da fogueira. O arquétipo da lua nos ajuda a melhor compreender a natureza da consciência matriarcal e de aspectos arquetípicos do feminino da Grande Mãe:

O tempo lunar, no entanto, não é somente o tempo abstrato e quantitativo da consciência científica patriarcal. É antes um tempo qualitativo: suporta mudanças e ao mudar assume diversas qualificações. O tempo lunar é rítmico e periódico, crescente e minguante, favorável ou desfavorável. Assim como o tempo que governa o cosmos, ele governa a Terra, as coisas vivas e o Feminino (NEUMANN, 2011, p. 84).

Não sei precisar de onde esses movimentos que abrangem significados esquecidos na consciência coletiva começaram a circular nas redes sociais. Eles trazem a menstruação como um ponto importante de ser levando em consideração, para compreender a saúde integral das mulheres, assim como a fecundidade e os ciclos da terra.

Miranda Gray, escritora e ligada à espiritualidade, assume papel importante dentro desse contextos. Um de seus livros mais populares chama-se *Lua vermelha*. Ela é a precursora do crescente movimento espiritual feminino que coloca energias e valores do feminino como importantes de serem considerados nos espaços de trabalho e negócios. Miranda Gray idealizou também a benção mundial do útero (*wombblessing*), que é uma meditação que pode acontecer de forma coletiva ou individual. Ela deve acontecer num mesmo dia e de preferência num mesmo horário, quando a lua está cheia. Essa ação tem a finalidade de promover uma conexão com o feminino sagrado de cada mulher que se conecta e desenvolve esse ritual, e também vislumbra nutrir o canal que nos conecta com o mundo e com o planeta Terra, promovendo cura e aproximação com aspectos do feminino. Essa ação integra outros movimentos que vêm sendo feitos e que se situam no campo do sagrado feminino.

Andrade (2017) afirma que os estudos de Miranda Gray apontam para uma compreensão de que a lua em que menstruamos “traz informações importantes sobre o que estamos vivendo em nossas vidas”

Nesse contexto o olhar para o sangue e para a menstruação é outro. Andrade, (2017) em seu texto “Sangue de Vida”, fala sobre os estudos da médica ginecologista e obstetra, Paula Hillard, defendendo a ideia de que o ciclo menstrual é o quinto sinal vital, e por isso é um aspecto importante de ser levado em consideração para avaliar as condições gerais de saúde de meninas e mulheres. “Segundo suas pesquisas, o ciclo menstrual pode indicar a saúde dos ossos, do coração, a ação dos ovários, assim como a fertilidade a longo prazo. Dessa forma. Se o ciclo menstrual não está saudável, é um sinal de que algo não está bem” (ANDRADE, 2017).

Por outro lado, vivemos num tempo altamente medicalizado. Sobretudo jovens meninas muitas vezes começam a tomar pílulas anticoncepcionais antes mesmo de começarem a desenvolver uma vida sexual. Algumas linhas da medicina sugerem que, por algum eventual problema relacionado ao ciclo menstrual, tomem pílula ininterruptamente para não mais menstruarem. Em alguns casos, essa escolha é feita também em função de certa instabilidade emocional promovida pelo ciclo menstrual, ou ainda pela queda da produtividade das mulheres no trabalho.

Se de um lado há a indústria cosmética feminina desenvolvendo produtos para higiene íntima da mulher que sejam perfumados, evitando assim que se sinta o cheiro natural da menstruação e dos fluidos femininos, assim como absorventes descartáveis com fragrância, há um movimento, não sei se ascendente mas coexistente, que retoma valores e saberes ancestrais, colocando o sangue menstrual num lugar sagrado e que deve ser honrado. Nesse movimento, alguns termos vêm sendo usados como “lua de sangue” ou “lua vermelha”, e sugerem que o sangue menstrual é um sangue sagrado, que deve retornar à terra “em gesto de gratidão, respeito e amorosidade. O sangue menstrual é uma fonte rica de nutrientes, minerais e hormônios, e por isso é um poderoso fertilizante natural” (ANDRADE, 2017). Informações essas contrárias ao que Cascudo reuniu a respeito da menstruação e sua relação com o plantio.

A sabedoria de cura por meio das plantas e de rituais para o seu feitio é um saber ancestral que, inclusive, ainda pertence aos povos indígenas:

Os Tupinambá produziam cauim do seguinte modo: as virgens da tribo, ou então as mulheres temporariamente afastadas da vida sexual mascavam mandioca cozida, caju ou milho, depositando a polpa macerada para fermentação num pote de argila. A produção da bebida era um ritual rigorosamente observado, com base no poder mágico da saliva feminina (GAMBINI, 1988, p. 131).

Esse conhecimento, como já mencionamos, foi de um lado soterrado ao sacrificarem as mulheres na Europa do século XVI e foi também banido pelos jesuítas que aqui no Brasil chegaram. Até hoje essa sabedoria é condenada e renegada por parte da ciência moderna e também por algumas religiões.

Atualmente, algumas religiões evangélicas, de correntes fundamentalistas e agressivas, apresentam-se como principal ameaça e conflito diante da identidade cultural dos povos indígenas contemporâneos. Essas igrejas compactuam com os inimigos dos povos indígenas, mineradores e lenhadores que têm como objetivo explorar o território dos índios. O principal alvo dessas igrejas são os pajés, assim como também o eram para os jesuítas, segundo Gambini, ao dizer que “na figura dos pajés, encontramos corporificada a projeção específica da sombra dos jesuítas, que neles viam estampado tudo aquilo que não conseguiam ver em si mesmos” (GAMBINI, 1988, p.166).

As igrejas evangélicas pentecostais atuam de forma violenta e precisa ao convencerem as populações indígenas que os pajés tem pacto com o diabo, criando um conflito dentro das tribos e muitas vezes isolando o pajé da comunidade. “O que de fato castigava os índios era o elemento diabólico do próprio civilizador, sua destrutiva inconsciência, sua sombra não reconhecida e sua tremenda sede de poder. Isso persiste até os dias de hoje. Agora além da arma de fogo, o poder de destruição está nas palavras proferidas pela igreja” (GAMBINI, 1988, p. 165).

O filme *Ex-Pajé*, de Luiz Bolognesi (2017), feito junto ao povo Paeté Suruí, retrata a crise de identidade e a ameaça que essas igrejas representam para o universo mágico-mitológico dos povos indígenas que continuam lutando em preservar sua cultura.

Se por um lado esse subcapítulo traz informações importantes sobre a objetificação da mulher e a condição que ela foi colocada ao longo da história, incluindo os dias atuais, por outro, busquei trazer informações de movimentos atuais que têm o intuito de devolver para a mulher informações e qualidades que são muito preciosas para uma compreensão mais ampla e profunda de aspectos do feminino arquetípico. A ideia é justamente aproximar e articular os as polaridades da consciência matriarcal e patriarcal, a fim de promover alguma transformação.

5. CONCLUSÕES

Tendo como objetivo inicial identificar mitos que se mantêm vivos na região Norte do Brasil atualmente, e compreender como são contados e como se articulam a conteúdos simbólicos para quem os vivencia, percebo que consegui atingi-lo, podendo ainda articulá-lo com os diferentes modos de vida, uma vez que se faz importante considerar os diferentes contextos socioculturais, sobretudo aquele em que me encontro inserida e aquele em que os participantes da pesquisa se inserem.

Vale ressaltar que muitos aspectos cabem no que foi denominado modos de vida e que os temas que alinhavam a pesquisa necessariamente precisam ser articulados a partir da identificação e apreensão de símbolos, sugerindo que sempre pode haver novas possibilidades de associações e busca de significados. Os temas em si, de maneiras independentes – mito, mito vivido, modo de vida, aspectos da cultura brasileira – são complexos e com uma gama imensa de caminhos para abordá-los. O que aqui percorri foi um caminho possível, percebendo que precisei fazer escolhas significativas, ao contemplar alguns aspectos simbólicos e alguns autores em detrimento de outros.

A escolha da região Norte do país foi feita a partir de alguns critérios pessoais, como o meu interesse em conhecer uma região que mal habitava o meu imaginário. Antes da primeira viagem, era como se tudo fosse fantasia. Eu desconhecia o tacacá, o jambu, o calor junto com a umidade do ar, as chuvas que precipitam em alguns momentos do dia, transformando o cenário em torno em poucos minutos. As viagens trouxeram-me experiências novas, como viajar de barco e fazer longas travessias sobre o rio, dormir em rede vários dias seguidos, dormir em rede ao lado de muitas outras pessoas, cheiros e sons, ver rios que em escala humana tinham a proporção de oceano. Com o passar dos dias e, ao longo das várias estadias, pude reconhecer que diversos aspectos da cultura regional já me pertenciam, mas eu não tinha repertório para discriminar de onde podiam vir. Esse reconhecimento demonstra a atitude da minha consciência em articular consciência e inconsciente. O reconhecimento de diversos símbolos, alguns mencionados acima, fazem parte da atitude simbólica, aspecto importante de ser constelado dentro do contexto da psicologia analítica, tanto no pesquisador, como no analista ou no analisando.

Outros aspectos que me impulsionaram em conhecer ainda que um pouquinho dos Estados do Amazonas e do Pará foi o conhecimento que já tinha a respeito dos mitos oriundos daquela região. Na minha fantasia, a proximidade da vida cotidiana com o rio, seja na cidade ou não, já poderia supor a existência de histórias que trariam aspectos relacionados aos mistérios da Grande Mãe.

A presença do rio é muito forte. Os rios são estradas, caminhos. Por lá há travessias que só são possíveis de serem feitas por navegação. Essa presença constante e tão diferente do ir e vir a que estou acostumada também estimulou a abertura para a simbolização das minhas experiências em campo. Essas experiências foram essenciais para o reconhecimento e apreensão do símbolos que pude articular, trazendo novos sentidos ao amplificar significados.

A travessia que fiz do sudeste para o norte do conhecido, para o desconhecido, demonstra uma atitude da consciência disponível para articular os pares opostos eu- outro. A imagem da ponte que liga dois pontos é precisa para ilustrar essa atitude. Atitude que, ao se fazer presente, pode encontrar um aspecto muito importante e que merece atenção nos dias atuais, que é justamente o de aproximar o padrão de consciência de alteridade da atitude da consciência.

Estar *in loco*, de corpo inteiro, dentro de um barco por muitas horas, dormindo em rede, dentro do rio, dentro da casa e da intimidade de outras pessoas, retira-me de forma integral de qualquer zona de conforto, o que contribui para alcançar reflexões que não conseguiria alcançar se estivesse mergulhada apenas no interior de livros, bibliotecas e de minha habitual mesa de trabalho. Mais uma vez, uso a travessia como símbolo para aproximar polaridades e, assim, proporcionar o aprofundamento acerca de alguns temas que foram se enriquecendo e criando consistência ao longo da pesquisa como um todo. Eles articulam alguns conceitos importantes da psicologia analítica e transitam entre os diferentes padrões da consciência – matriarcal, patriarcal, de alteridade e totalidade; aspectos da história da formação da cultura brasileira que puderam ser revisitados por meio dos símbolos expressos nas narrativas e articulados com contextos e modos de vida distintos, assim como com outras autoras e autores que já desenvolveram estudos sobre os temas emergentes neste trabalho.

Percebo que, dentro do recorte que fiz, pude contribuir com alguns aspectos novos e que estes podem alcançar e agregar outras áreas de conhecimento, além da psicologia analítica e da psicologia, ampliando as possibilidades de compreensão da cultura brasileira e trazendo para a reflexão temas arquetípicos universais presentes no inconsciente coletivo.

Embora as narrativas e conversas feitas em campo não tenham sido transcritas em primeira pessoa, e sim recontadas por mim, é necessário considerar que os relatos orais e a experiência vivida nas comunidades compõem o principal material e a mais importante via de acesso ao material que constitui esta pesquisa. Elas foram registradas em minhas anotações e se mantêm vivas em minha memória.

Trabalhar com relatos orais significa remexer a memória daqueles que participaram da pesquisa. Esse movimento envolve emoções e afetos que podem estar latentes. É importante considerar o vínculo que foi se estabelecendo com Seu Neco e sua família ao longo daqueles dias.

Esse convívio é parte de um conjunto de experiências imprevisíveis que, sem dúvida, serviram de símbolo vivo e parte inseparável do percurso que a pesquisa fez. Nesse contexto, Bosi afirma que “uma pesquisa é um compromisso afetivo, um trabalho ombro a ombro com o sujeito da pesquisa.[...] é preciso que nasça uma compreensão sedimentada no trabalho comum, na convivência, nas condições de vida muito semelhantes”. (BOSI, 2015, p. 38)

O fato de sermos pessoas que tinham viajado de longe até aquela região, mas que não tinham como objetivo ver onças, botos, tucanos e jacarés, surpreendia a muitos. O interesse era em ouvir as histórias, em conhecer e aproximar-se da cultura e do modo de vida daquela gente. Conforme os dias foram passando, acontecia algo especial naqueles encontros em que um relato surgia e os olhos e o rosto de quem estava falando se enchiam de entusiasmo. Eles tinham alguém para escutá-los, alguém que queria escutá-los. Em meio a isso, relatos da vida pessoal e conflitos familiares também foram mencionados, permeando as entrelinhas da pesquisa. Eu, como estrangeira e pesquisadora, percebi-me num importante papel: valorar para aquela comunidade e pessoas aspectos preciosos e fundamentais da cultura deles, que muitas vezes podem cair no esquecimento, ou deixar de ser desenvolvidos, pois a cultura e a religião de massa, o acesso aos novos meios de comunicação e consumo estão cada vez mais próximos e presentes. A lembrança daquela viagem não fica registrada em uma fotografia, não pode ser compartilhada no Instagram nem no Facebook.

No exercício e na tentativa de mexer na própria memória, tentando lembrar-se de alguma história ou “causo” que envolvesse a Yara ou alguma outra “entidade”, Neco, sua esposa Josefa e um de seus filhos entraram em contato com a própria história, com as pessoas que fizeram ou fazem parte dela, e por isso podemos associá-los ao que Bosi, ao esmiuçar o estudo de Bergson, denomina imagem-lembrança: “lembranças isoladas, singulares, que constituiriam autênticas ressurreições do passado. [...] Daí também o caráter não mecânico, mas evocativo do seu aparecimento por via da memória” (BOSI, 2015, p. 48-49). Esse aspecto é relevante para o aprofundamento da análise na perspectiva da psicologia analítica, uma vez que a memória transita entre a lembrança e o esquecimento, e está relacionada com a articulação da consciência e do inconsciente.

Neco, ao remexer sua memória, foi fazendo associações sobre a Cobra Norato e se lembrou de um “causo” que se passou onde ele nasceu, provavelmente na sua infância: a história do Norato Cobra grande. Lá no rio onde nasceu, contou que Norato brigou com a irmã dele e, por conta disso, a água ficou feito lama por três dias e ninguém podia entrar. Provavelmente essa lembrança passada foi decorrente das perguntas e do interesse da pesquisadora que estimularam a sua memória.

Outro aspecto necessário é o paradigma entre mito e fato social. A pesquisa delineada dentro do tema da mitologia no contexto acadêmico não pode ser igualmente assim delineada em campo. Nesse contexto foi necessário encontrar outros termos, tais como histórias, causos, acontecimentos

envolvendo os seres da natureza, as entidades dos rios e da floresta, para assim aproximar a pesquisa dos participantes dela. Me propus a ouvir histórias que aconteceram, histórias que explicam o jeito de viver e de se relacionar naqueles lugares com aquelas pessoas. Isso é transmissão de saber. Parti em busca de mitos e encontrei símbolos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Acho que a salvação está na nossa mistura.” (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 73)

Como considerações finais faço um balanço a respeito dos temas pertinentes e importantes que se destacaram ao longo da pesquisa. Alguns deles apontam para a possibilidade de futuros estudos ou reflexões mais aprofundadas. Na tentativa de refletir e escrever sobre aspectos contemporâneos do meu modo de vida, desaguei na associação a muitas *hashtags* que fazem parte de um novo código de linguagem virtual conectada às redes sociais. As *hashtags* enquanto forma de comunicação estão presentes em quase todas as postagens de imagem e conteúdo feitos nas redes. Elas servem como fonte de busca a respeito de algum assunto. Por isso percebi que parte dos assuntos que trouxe eram prontamente associados a algumas *hashtegs*, não como fonte de dados científicos, mas como imagens dos bastidores da reflexão que desenvolvo. Em alguns assuntos trago também algumas *hashtags* que passaram por mim de alguma maneira, ao longo desses anos de mestrado.

Os contextos alcançados e desenvolvidos dentro de claras limitações e recortes foram o dos participantes da pesquisa (comunidades localizadas nas margens do Rio Negro, nas proximidades de Manaus e próximos a uma cidade chamada Santarém, localizada no Pará, estados da região Norte); o meu, enquanto pesquisadora do Instituto de Psicologia da USP (São Paulo, capital, região sudeste) e o contexto histórico do início da formação do povo brasileiro, que inclui o encontro dos portugueses com os índios do Brasil, e elucida alguns aspectos da influencia da matriz africana.

Cabe agora inserir mais um contexto, no qual a pesquisa foi desenvolvida. Embora o atual cena econômica, política, social e cultural do Brasil não fizesse parte de maneira direta do projeto da pesquisa, não podemos ignorá-lo. O mês em que ingressei no mestrado foi agosto de 2015. O habitual é ingressar em fevereiro; isso ocorreu devido a uma grande greve na USP que culminou na modificação do calendário do Instituto de Psicologia da USP, transferindo o ingresso dos alunos do início para o meio do ano. Um ano depois, em agosto de 2016 houve o impeachment da até então presidenta Dilma Rousseff. Escrevo essa conclusão dias antes do primeiro turno das eleições presidenciais e provavelmente o depósito antecederá o 2º turno. Estamos vivendo um momento histórico polarizado e unilateral, e não precisamos ir muito longe na História pra saber onde isso pode culminar. “Os opostos sempre se equilibram na mesma balança – sinal de alta cultura. Ainda que represente uma força propulsora, a unilateralidade é um sinal de barbárie” (JUNG, 2001, p. 27).

Nesse período alguns movimentos minoritários ou marginalizados ganharam mais espaço nos meios de comunicação, um tanto pois as redes sociais proporcionam uma comunicação dinâmica e um rápido acesso a informação, outro porque no fundo é bastante seletivo o acesso que cada um tem a determinadas informações. De modo geral bandeiras como a LGBT que vem crescendo e se modificando buscando integrar a diversidade de gêneros, a do feminismo, a do feminismo negro, o próprio movimento negro, a militância indígena, a circulação de produtos do Movimento Sem Terra ganharam alguma visibilidade, ou uma visibilidade maior. Por outro lado discursos que estimulam a violência, insultam o preconceito e a discriminação sexual, racial, de gênero ganharam muita força e visibilidade dentro desse período. Há quem diga que estamos a poucos passos de um golpe militar e já podemos tatear diversos pontos em que a democracia foi ferida.

Este cenário faz com que por um lado eu tenha certo receio quanto a apontamentos que faço, pois poderia ser “queimada na fogueira”; por outro, faz com que aspectos desenvolvidos e apontados por mim em diversos momentos da dissertação sejam ainda mais relevantes e urgentes de serem compreendidos e assimilados pela consciência.

Em uma sociedade como a nossa, desde que o Brasil é Brasil não houve nenhuma política eficiente que proporcionasse igual oportunidade para todos os cidadãos. Recentemente, a partir de 2003 criou-se o programa de cotas para negros e índios nas universidades e o Programa PROUNI. Tais políticas deram oportunidades para que jovens de camadas sócias economicamente desfavorecidas pudessem ingressar nas universidades. Mesmo assim, ainda faz-se necessário bater nessa tecla retomando que existem diferenças que não foram consideradas, de forma a aprofundar graves desigualdades. Neste país, brancos, negros e índios não têm até hoje as mesmas oportunidades ou possibilidades. Uma minoria é privilegiada. Precisamos reconhecer essas diferenças. Aponto que no Brasil, assim como na América Latina de um modo geral, o padrão de consciência patriarcal caminhou de mãos dadas com o patriarcalismo e o imperialismo, tendo um ônus profundo no desenvolvimento desses povos. O quão profundo não sabemos, sabemos da superfície que se mostra em um momento tão periclitante politicamente, onde vemos à beira dos nossos olhos a democracia ameaçada. Democracia esta que nada mais é do que um adulto jovem, assim como eu que escrevo essa pesquisa.

Nesse contexto o ódio a um partido é tamanho que chega a cegar milhares de eleitores. Como resultado, temos milhares de pessoas optando por uma escolha às cegas com medo do que possa emergir. A permanente projeção do mal sobre o vizinho é um fenômeno cristão típico e implica uma vulgarização da mensagem de Cristo na medida em que o fiel nunca reconhece o mal nele mesmo – o que desencadearia todo um processo psicológico novo (GAMBINI, 1988, p. 160).

Também não é a primeira vez na história que precisamos pensar em votos estratégicos, ou ainda escolher o menos pior. Há muitas camadas lodosas e escorregadias no subterrâneo inconsciente que governa o Brasil, vontade de poder, ganância, trapaça, corrupção, traição são palavras que apenas se aproximam, mas estão longe de expressarem o que nos acomete. A sensação é de perda total de controle. Uma criança voraz, assim como uma das características do Puer, aquele que tudo quer, tomado pela onipotência, desce ladeira abaixo achando que vai alçar voos ascendentes. Briza (2006), ao amplificar simbolicamente algumas formas do povo brasileiro se manifestar em relação ao enfrentamento de alguma situação, traz considerações que podem ser colocadas no conflito que vivemos atualmente, prestes a eleger um novo presidente. Em sua reflexão, também aproxima o comportamento do brasileiro com traços infantilizados como o do:

puer aeternus, que não assume a responsabilidade de sua própria vida, obstruído por uma mãe devoradora (em nosso caso, as saídas fáceis, imediatistas, mágicas) que também impede que essa criança exercite e expresse sua masculinidade ou feminilidade (o que aconteceu em nossas épocas de ditadura). Além disso, essa criança que está se tronando adolescente, sempre teve problemas com sua sombra agressiva e destrutiva que em vez de vivenciar e confrontar, projetou (BRIZA, 2006, p. 159).

O resultado dessa projeção é o afloramento dos ânimos, os dois lados se enaltecem, a bandeira que surge, por um lado é a da democracia se opondo ao fascismo. Algumas *hashtags* que ilustram esse momento são de um lado #elenão, #elenunca, #elejamais, #democraciasim, #haddadsim, #fascismonao, e do outro #bolsonaro2018, #bolsonaropresidente, #bolsomito.

Novamente temos a oportunidade de colocar o Brasil numa espécie de divã e buscar formas de compreender o que está acontecendo com ele e possíveis finalidades que isso tem para que o fluxo do caminho da individuação tenha espaço para se desenvolver. Gambini traz uma boa imagem para ilustrar como a população brasileira se configura de uma maneira geral:

No plano visível dizemos que somos um povo de diferentes, que se juntaram no mesmo caldeirão. Então é a imagem da sopa feita de vários ingredientes, onde se mistura tudo. Por baixo, no plano invisível, é o contrário disso. Somos um povo fracionado e dividido por muros altíssimos, onde um tem medo do outro. Medo da diferença que o outro lhe traz. Parece que se você entrar em contato com o outro vai se desmanchar, se perder, ser dominado (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 72).

Muitas oposições podem ser feitas a partir da polarização dos padrões de consciência. Uma aproximação possível é pensar em Logos e Psique, uma vez também que podem representar a

consciência e o inconsciente respectivamente. Com essa imagem e pensando num possível diálogo entre ambos, Gambini contribui ao afirmar que “existe um preconceito contra a vida psíquica e há um preconceito contra a psiquização da história. Não é científico fazer fantasias” (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 18).

E assim retoma a história comumente conhecida, em que no dia 22 de abril o Brasil foi descoberto, também é repleta de fantasias, porem, a grande questão “é a oficialização de determinada fantasia que interessa a certo sistema de dominação.”(p. 18). Gambini sugere dar espaço para as fantasias não oficiais, e ressalta a importância de se refletir sobre o processo de colonização e povoamento dessa imensidão chamada Brasil aconteceu. Essa parte é fazer a varredura da história a contra pelo, como mencionei no início da pesquisa ao citar Walter Benjamin (1987), é mergulhar em rios sangrentos, onde houve e ainda há estupro, dizimação de povos, e todos os tipos de violência que nossas fantasias sejam capazes de criar.

Vale dizer sob esse contexto que estamos vivendo um momento da história do Brasil em que essa varredura a contra pelo encontra-se mais uma vez ameaçada. Quando há a polarização de dois extremos, como vivemos agora, claramente simbolizados pela eleição presidencial, corremos o risco de cair novamente em graves discriminações como por exemplo o uso da cor vermelha, a ela é associada o comunismo e os petistas. Outro exemplo é a lei que será votada na câmara da escola sem partido, o que coloca em risco a liberdade de expressão dentro da sala de aula, a construção de um conhecimento que inclui o saber do educador e também do educando, como propôs Paulo Freire. Parece que as bordas que diferenciam por exemplo, senso crítico, conhecer a história sob diferentes pontos de vista vão se tornando borradas, e caímos num lugar raso e preocupante, ou você é de direita ou de esquerda. Todo o novo aparato que sustenta a linguagem virtual ajuda e reforça a polarização dessas ideias numa linguagem com humor, com aspecto de piada, de fácil assimilação e produção.

Uma das reflexões que percebi desenvolver nessa dissertação foi a busca de aproximar o padrão de consciência patriarcal – que por sua vez é predominante no contexto em que eu estou inserida, incluindo o ambiente acadêmico, as formas de se graduar, a cidade de São Paulo, e a predominância da cultura greco-romana e eurocêntrica arraigadas na formação escolar da infância à pós graduação – do padrão de consciência matriarcal, que, embora não possa afirmar que seja predominante na atitude da consciência dos participantes da pesquisa, reconheci que se faz presente de uma maneira bastante relevante, de um jeito que aproxima e auxilia aquela população a manter uma relação homeostática com o meio ambiente em que vivem.

“O Arquétipo da Alteridade leva a Consciência a vivenciar tão profundamente a relatividade do Ego e do Outro [...] Trata-se do arquétipo que propicia à Consciência desapegar-se relativamente

das partes, de forma a poder vivenciá-las e o Todo sistêmica e simultaneamente” (BYINGTON, 2011, p. 216). Escrever sobre essa possibilidade de forma organizada e estruturada causa a impressão de uma experiência extraordinária no sentido pouco verossímil que a palavra também exprime, mas é apenas uma experiência que não é frequentemente captada. De maneira geral, o modo de vida na cidade de São Paulo não propicia de forma predominantemente espontânea tal experiência, ou seja, seu reconhecimento na consciência. Ritmo acelerado, trânsito, filas, a intensa relação com o universo virtual e o papel da economia de um sistema exploratório de uns sobre outros, quer cada vez mais produtividade e lucro, não contribuem para o desenvolvimento do padrão matriarcal da consciência. Soma-se a isso a predominância do modelo patriarcal em que a consciência vem sendo desenvolvida e valorizada; ela é excludente, segmenta e hierarquiza os saberes, capitalizando e transformando em produto de consumo as mais diversas possibilidades de ser e experienciar.

Nota-se também, em alguns nichos culturais que há um movimento que tende a se expandir e que valoriza e enfatiza o padrão de alteridade do desenvolvimento da consciência. Ele aparece de modo a ressignificar padrões arquetípicos, valorizando tanto o funcionamento matriarcal quanto o patriarcal, e a relação que estabelecemos com o mundo externo e com o outro para um desenvolvimento que inclua o Todo.

Duas formas que podem representar o modelo patriarcal e o modelo da totalidade, enquanto atitudes da consciência, são respectivamente o triângulo representando a pirâmide e a hierarquia e o círculo que reúne as diferenças num mesmo plano, e também pode estar ligado à Urobóros, ao todo, a tudo que é cíclico.

Incluo aqui como exemplo, o movimento de ecoativistas que além de trazerem um conteúdo consistente e crítico em relação ao uso do plástico e de produtos químicos e seu impacto no meio ambiente, principalmente nos oceanos, trazem soluções e apresentam possibilidades de desenvolver um modo de vida que tenha um baixo custo e ao mesmo tempo crie menos impacto no ambiente, como a compostagem de resíduos orgânicos, a redução do uso de embalagens e de produtos químicos de higiene e de limpeza são alguns exemplos. Como exemplo, podemos encontrar esse material em *hashtags* como #sustentabilidade #consumoconsciente, #lixozero, #zerowaste, #vivasemlixo, #umlixoamenos, #umanosemlixo dentre outros.

Soma-se a esse movimento a possibilidade de substituir, ou usar, outros tipos de absorvente femininos e fraldas descartáveis por outros produtos mais ecológicos e que possibilitam outra maneira de se relacionar com a terra e com o meio ambiente e com o próprio corpo; #ecologiafeminina, #ecoabsorventes, #fraldasdepanomodernas e #bebesecologicos são alguns exemplos de *hashtags*.

Um aspecto importante da diferença do padrão de consciência matriarcal e patriarcal é a relação com o tempo. Esse aspecto está na percepção de cada sujeito. Dizer quanto tempo durou uma entrevista me aproxima muito do padrão que rege o patriarcal, que precisa dessa delimitação anterior como um instrumento de controle e organização. No campo da pesquisa, esse tempo se dava de outra maneira. A luz natural era sem dúvida o principal regente do tempo. Acordávamos com o sol raiando; quando o sol estava a pino, ao meio dia, era bem difícil fazer grandes deslocamentos devido ao calor; no entardecer era hora de terminar os a fazeres, pois logo vinha a hora de se recolher, e junto com isso o sono já vinha chegando. Assim também aconteciam as conversas, e daquelas mais despretensiosas surgia alguma informação que trazia um sentido novo. Neumann fala sobre essa diferença de percepção e orientação em relação ao tempo, nomeando o tempo matriarcal como único e singular, assim como o da gestação humana ou animal, da metamorfose, da natureza em contraste com o tempo patriarcal, onde ele é fragmentado de maneira idêntica, linear e sistemática; “no tempo lunar a consciência matriarcal experiencia o tempo individual do mundo mesmo que não do ego” (NEUMANN, 2011, p. 95).

Gambini (2017) fala do impacto psíquico que pode ocorrer ao permanecer alguns dias em um lugar como a Serra da Capivara. O impacto se dá “especialmente na captação do tempo. Nós temos uma relação com o tempo que a gente se conecta na parte superficial dessa frequência que é o tempo, como um curso que avança pra frente [...] ele reflete sobre a tendência do brasileiro de se debruçar no tempo pra frente e adiante”.

Temos exemplos muito recentes do desserviço em relação ao nosso patrimônio histórico, seja ele material ou não. Recentemente, em setembro de 2018 o Museu Nacional, localizado no Rio de Janeiro, que tinha um acervo de importância mundial e servia de campo para antropólogos do mundo inteiro desenvolverem suas pesquisas, pegou fogo e foi inteiramente queimado. Há um trabalho sendo desenvolvido no local a fim de encontrar possíveis vestígios que tenham resistido ao fogo.

Outros incêndios reforçam o descaso com o patrimônio nacional, como por exemplo o do Museu da Língua Portuguesa em dezembro de 2015, do Auditório do Memorial da América Latina em 2013 e do Instituto Butantan em 2010 - são apenas alguns exemplos da falta de compromisso com a nossa cultura e da possibilidade de mergulharmos em nós mesmos para melhor nos conhecermos.

Esses exemplos simbolizam além da desvalorização da cultura e do patrimônio nacional e da humanidade, que a nossa ancestralidade está encoberta e enterrada e, se isso não for suficiente, queimada. Gambini usa a arqueologia para metaforizar a atitude da consciência que olha o progresso,

do antes para ver o depois, o primata vira homo sapiens, o inconsciente vira consciente, nós queremos o para onde, mas nós brasileiros temos que ficar conscientes do “de onde”, então, um “quem, de onde?”; depois eu vou responder “para onde”, porque nós brasileiros não conseguimos saber “onde” e portanto não conseguimos definir um “para onde”, esse é o povo brasileiro. Você pode falar que é uma crise de identidade, uma busca de identidade, subdesenvolvimento, colonização, o que seja, mas o fato é que nós temos que passar por um ponto em que a gente comece a valorizar uma voz do tempo que fala de verdades que estão soterradas (GAMBINI, 2017).

O tema relacionado ao tempo já foi abordado por mim anteriormente, mas vale retomá-lo como um ponto significativo de reflexão que é a possível coexistência do cronos junto com o ciclo da lua, da natureza, das estações, do feminino, a possibilidade de não pensar a produtividade humana ou da terra como algo ascendente e linear e sim cíclico, onde há o tempo do plantio, da fecundação, do desenvolvimento e crescimento e da colheita. Onde é necessário um vazio para ser fecundado, uma espera para haver transformação.

Reafirmo a importância e a urgência da psicologia e sobretudo da psicologia analítica valorizar e criar mais espaços para que estudos como esses a serviço da ampliação e da compreensão de fenômenos sociais possam ser desenvolvidos contribuindo como uma possível leitura da nossa história:

Coletar histórias é uma atividade paleontológica continua. Quanto maior o número de ossos do esqueleto de histórias que tivermos, maior a probabilidade de descoberta da história inteira. Quanto mais inteiras forem as histórias, maior será o número de mudanças e desenvolvimentos da psique e nós apresentados [...](ESTÉS, 1994, p. 32)

Gambini foi um autor bastante requerido em minha pesquisa, talvez por reconhecer a urgência desse tema:

Não tenho recurso no presente contexto para penetrar mais a fundo na mitologia tupinambá, mesmo porque há o insuperável problema do viés etnocêntrico que deturpa todas as fontes. É preciso estudar psicologicamente esse assunto pra resgatar essa mitologia do preconceito com que os jesuítas ignoraram a alma indígena (GAMBINI, 1988, p. 141).

Outro ponto que considero importante de ser desenvolvido dentro da psicologia analítica, é o de revisitar a bibliografia de anima e animus, esclarecendo algumas diferenças que aparecem

relacionadas aos aspectos biológicos do homem e da mulher, mas que se confundem na formação e no desenvolvimento da psique com aspectos relacionados à identidade de gênero.

Por fim, mas por isso não menos importante, retomo que o contato com participantes da pesquisa promoveu a elaboração de uma boa parte da análise que não fazia parte anteriormente do planejamento da pesquisa. A experiência vivida junto com o outro ascendeu aspectos que se situam no campo do imprevisível e proporcionou sustentação para o que foi escrito e desenvolvido aqui.

Esse aspecto, que envolve a vivacidade da experiência simbólica, assim como algumas atitudes e padrões da consciência também são pouco valorizadas dentro do campo da ciência moderna, mas percebo que, no âmbito da psicologia analítica, reconhecer as próprias experiências e buscar compreender como elas podem interferir no desenvolvimento da pesquisa é um pressuposto metodológico básico e por isso fundamental, uma vez que considera o inconsciente, o processo de individuação e a relação ego-self que pode emergir dessa relação na consciência.

Houve relatos de outras pessoas que de alguma forma contribuíram para que o percurso da pesquisa fosse se desenvolvendo, mas que não aparecem de maneira concreta nesta dissertação. Incluo aqui o relato de um estudante com quem conversei em um barco. Ele era universitário e por isso o relato me chamou atenção. Contou que seu bisavô ou tataravô havia saído pra pescar e depois foi encontrado morto. Em sua família circulava a história de que ele havia encontrado a Yara.

Outros casos aconteceram na cidadezinha próxima a Santarém. Lá eu ia andando nas ruas, e quando estava em algum restaurante, estabelecimento comercial, ou mesmo passando em frente a casa das pessoas, eu perguntava se conheciam alguma história ou alguém que pudesse me contar as histórias da Yara, da Curupira, do boto o da Cobra Grande. Desse jeito me aproximei um pouquinho dos costumes, do jeito das pessoas morarem e se relacionarem com a cidade. No boca a boca, fui caminhando bairro adentro e pude conhecer algumas figuras ilustres. Uma delas foi um pajé que não faz feitiços nem trabalhos de cunho espiritual e emocional, mas consegue com o poder das mãos tirar as dores físicas das pessoas.

Outro foi um senhor, já com certa idade e com a audição bastante prejudicada, o que atrapalhou um pouco a comunicação verbal, mas nem por isso o encontro deixou de ser rico. Esse senhor fez um trabalho lindo quando era um pouco mais jovem, viajou do estado do Pará e para as beiras de rio para ouvir histórias, coletar “causos”. Com esse material escreveu uma porção de livros agrupando-os por tema ou personagem. Em sua casa os guardava e vendia para quem se interessasse. Eram livros que ele mesmo escreveu e alguém digitalizou e colocou uma imagem tirada da internet para servir de capa. Impressão simples em papel sulfite A5 e grampeada em uma das extremidades. Lamento não ter usado suas histórias neste trabalho. Comprei vários de seus livros e tenho em minhas mãos um rico material. Os motivos que fizeram com que eu não usasse as

histórias desse senhor foram, de um lado a necessidade de eu delimitar o campo da pesquisa estabelecendo alguns critérios fixos.. Por outro lado, houve a dificuldade de encontrar um caminho possível, autorizado pelo comitê de ética para que eu pudesse trazer de forma direta a voz de quem colaborou com essa pesquisa. Esse motivo não se aplica quanto ao uso das histórias coletadas

Percebi, durante as minhas viagens que de alguma maneira eu já falava com os participantes da pesquisa sobre um aspecto da cultura deles que era importante pra mim e que ao mesmo tempo não existia mais no contexto em que eu estava inserida. Gostaria também de poder compartilhar com eles toda essa reflexão que pude tecer nessa dissertação, a qual eles se fizeram sempre presentes em minha memória, seja em mais uma prosa a beira rio, seja pelo menos enviando uma cópia da dissertação pra eles.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, M. *O turista aprendiz*. Edição de texto apurado, anotada e acrescida de documentos por Tele Ancona Lopez, Tatiana Longo Figueiredo; Leandro Ranicro Fernandes, colaborador. Brasília: Iphan, 2015.
- ANDRADE, N. Sangue de vida. In: *Mandala Lunar*. Porto Alegre: Gráfica Calábria, 2017.
- BACHELARD, G. *A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BACHELARD, G. Prefácio. In: DIEL, P. *O simbolismo na mitologia grega*. São Paulo: Attar Editorial, 1991.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A, 1987.
- BOECHAT, W. A visão junguiana dos mitos. In: OLIVEIRA, H. (org.). *Mitos, folias e vivências*. Rio de Janeiro: Mauad X: Bapera, 2014.
- BOLOGNESI, L. *Ex-Pajé*. Filme longa-metragem lançado em 2018.
- BONDÍÁ, J. L. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. In: *Revista Brasileira de educação*. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf>. Acesso em: 11 dez. de 2016
- BOSI, E. *Memória e sociedade. Lembranças de velhos. Ensaio de psicologia social*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994/2015.
- BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etmológico*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BRIZA, D. H. R. *A mutilação da alma brasileira: um estudo arquetípico*. São Paulo: Vetor, 2006.
- BYINGTON, C. A. B. *A construção amorosa do saber: o fundamento e a finalidade da Pedagogia*

Simbólica Junguiana. São Paulo: Linear B, 2011.

_____. O enfoque arquetípico da crise simbólica no Ocidente e a necessidade de símbolos de outras culturas. In: *O simbolismo nas culturas indígenas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *Psicologia simbólica junguiana: a viagem de humanização do cosmos em busca de iluminação*. São Paulo: Linear B, 2008.

CAMPBELL, J. *Mito e transformação*. São Paulo: Editora Ágora, 2008.

CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global Editora, 2012.

_____. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Global Editora, 2002.

_____. *Mitos brasileiros*. Cadernos de folclore 6. Rio de Janeiro: (Ministério da educação e cultura em defesa do folclore brasileiro), 1976.

_____. *Tradição, ciência do povo*. São Paulo: Global Editora, 2013.

OLIVEIRA, R. C. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP/Paralelo15. 1998.

DIAS, L.; GAMBINI, R. *Outros 500. Uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 1999.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ESTÊS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FERNADES, I. O curupira e os mitos de inversão. In OLIVEIRA, H. (org.). *Mitos, folias e vivências*. Rio de Janeiro: Mauad X: Bapera, 2014.

FREITAS, L. V. Jung e a paixão pela interlocução. *Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*: São Paulo, vol. 28/2, p. 23-32, 2010.

FREITAS, L. V. O calor e a luz de Héstia: sua presença nos grupos vivenciais. *Cadernos de Educação* (UNIC), Universidade de Cuiabá, v. Especi, n. 2005, p. 131-145, 2005a.

FREITAS, L. V. O Arquétipo do Mestre-Aprendiz. Considerações sobre a Vivência. *Junguiana. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*: São Paulo, vol. 8, p. 72-99, 1990.

FREITAS, L. V.; AZEVEDO, L. M.; VILHENA, M. A. F. A cabeça voraz. Vivência simbólica de um mito amazônico. *Junguiana. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*: São Paulo, vol.18, p.7-17, 2000.

FLEURY, M. de O. Sereias, Iaras e Iemanjás. A sedução da alma. *Junguiana. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*. São Paulo, vol.18, p.31- 40, 2000.

GALVÃO, E. *Santos e visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GAMBINI, R. *Espelho índio. A Formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi/ Terceiro Nome, 2000.

_____. *O espelho índio. Os Jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988

_____. *Reflexões sobre o tempo e a ancestralidade brasileira*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CT6c2gesaBk>. 2017. Acesso em: 18 maio 2018.

GUIMARÃES, F. *A Yara, no mito e na literatura, leituras à luz da psicologia analítica*. Trabalho de conclusão de curso. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, Graduação em Psicologia: São Paulo, 2009.

HILLMANN, J. *O livro do Puer: ensaios sobre o arquétipo do Puer aeternus*. São Paulo: Paulus, 1998.

HUMBERT, E. G. Prólogo. In: SOLIÉ, P. *Mitanálise junguiana*. São Paulo: Livraria Nobel S/A, 1985.

JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Obras Completas 16/1. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Civilização em transição*. Obras Completas 10/3. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013b.

_____. *O eu e o inconsciente*. Obras Completas 7/2. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Obras Completas 9/1. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Psicologia e religião*. Obras Completas 11/1. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Símbolos de transformação*. Obras Completas 5. Petrópolis: Vozes, 2013c.

_____. *Tipos psicológicos*. Obras Completas 6. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a.

JUNG, C. G, WILHELM, R. *O segredo da flor de ouro: um livro de vida chines*. Petrópolis: Vozes, 2001.

KAST, V. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

LACERDA, E. P. Trabalho de campo e relativismo. 2001. Disponível em:

<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a5-eplacerda.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2016.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994..

LIMA, T. P. *O sagrado e o ritual vividos em um grupo de Danças Circulares Sagradas de Findhorn sob o enfoque de Carl G. Jung e Roy Rappaport*. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, São Paulo, SP, 2014.

MAGALHÃES, G. P. *Os espelhos dos rios: dimensões simbólicas da relação de gênero na lenda amazônica: o Boto*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Pós-Graduação em Psicologia Clínica: São Paulo: 2013.

MAGNANI, J. G. O (velho e bom) caderno de campo. Revista Sexta-feira, n. 1, maio de 1997. Disponível em:
http://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/o%20velho%20e%20bom%20caderno_de_campo.pdf. Acesso em: 15 maio 2016.

PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

NEUMANN, E. *O medo do feminino: e outros ensaios sobre a psicologia feminina*. São Paulo: Paulus, 2011.

PENNA, E. M. D. *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2013.

_____. *Processamento simbólico-arquetípico: pesquisa em psicologia analítica* São Paulo: EDUC: FAPESP, 2014.

PENNA, L. A senhora das águas na Amazônia. *Junguiana*. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica: São Paulo, vol.18, p.19-29, 2000.

_____. *Divindades femininas do Brasil*. Instituto Sedes Sapientiae/Hermes: São Paulo, 1996.

ROMANYSHYN, R. D. *The wounded researcher: Research with soul in mind*. Nova Orleans:

Spring, 2007.

ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Nova Fronteira, 2001.

SÁ, L. C. M. *O simbolismo da morte na mitologia indígena brasileira: uma abordagem junguiana*. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, Pós graduação em Psicologia Clínica: São Paulo, 2011.

SILVA, W. A. Yara: rainha das águas. In: *Lendas e mitos dos índios brasileiros*. São Paulo: copyright, 1990.

STEIN, M. *Jung, o mapa da alma*. São Paulo: Cultrix, 2005.

VON FRANZ, M.-L. *A interpretação dos contos de fada*. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. *A sombra e o mal nos contos de fada*. São Paulo: Paulus, 1987.

WHITMONT, E. C. *Retorno da Deusa*. São Paulo: Summus, 1991.

XIDIEH, O. E. *Narrativas pias populares*. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 1993.

cesso em 31 de julho de 2018

Bibliografia complementar

CAMARGO, A. O fato folclórico e suas características. *Cadernos de folclore* 15. Rio de Janeiro (Ministério da educação e cultura em defesa do folclore brasileiro), 1973.

CALLIA, M. H. P. “O retorno dos muiiraquitãs”. CONGRESSO LATINOAMERICANO DE PSICOLOGIA JUNGUIANA, 5, 2009, Chile. *Anais*

CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Editora Palas Athenas, 1990.

HIRATA, R. A. *O rio da alma: Contribuições do simbolismo religioso e da psicologia analítica para uma reflexão sobre a crise ecológica no rio Tietê (uma proposta da ecologia arquetípica)*. São

Paulo, Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), PUC-SP, 2005.

LOBATO, Monteiro. *Sacy perêrê: Resultado de um inquérito*. Edição fac-similar de 1917. Rio de Janeiro: Fundação Banco do Brasil e Odebrecht, 1998.

FREITAS, L. V. Grupos vivenciais sob uma perspectiva junguiana. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 16, n. 3, 2005b.

SCHMIDT, M.L.S. O Passado, O Mundo do Outro e O Outro Mundo: Tradição Oral e Memória Coletiva. *Imaginário (USP)*, SÃO PAULO/SP, v. 2, n. jan, p. 89-100, 1995.

SCATAMACCHIA, M. C. M. *O encontro entre culturas*. São Paulo: Atual Editora Ltda, 1995.