

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE

CURSO DE PSICOLOGIA

FELIPE ASENJO SEOANES

AS REPRESENTAÇÕES SOBRE O MITO DE ORIGEM NA CONSTITUIÇÃO DE
IDENTIDADE

SÃO PAULO

2017

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE

CURSO DE PSICOLOGIA

FELIPE ASENJO SEOANES

AS REPRESENTAÇÕES SOBRE O MITO DE ORIGEM NA CONSTITUIÇÃO DE
IDENTIDADE

Trabalho de conclusão de curso como exigência parcial para graduação no curso de Psicologia, sob orientação do Prof.^a Dr.^a Flavia Arantes Hime.

SÃO PAULO

2017

RESUMO

SEOANES, Felipe Asenjo. **As representações sobre o mito de origem na constituição de identidade**. 72 f. 2017. Trabalho de Conclusão (Graduação em Psicologia) - Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

O presente trabalho busca estudar a relação entre a Terra e o simbolismo psicológico da Mãe-Terra para o indígena, a fim de entender o significado e a importância que o Território tem para a produção de identidade das tradições indígenas. O estudo enfoca uma possível interpretação simbólica do mito de origem dos Huni Kuin, da bacia do Rio Envira, no Acre. Por meio do foco da Psicologia profunda e suas vertentes contemporâneas, o trabalho visa atingir um rastreamento das estruturas psicológicas e arquetípicas que moldam o sentimento de pertencimento a uma determinada terra ou território tradicional, bem como pretende comparar essas estruturas com o “*corpus simbólico*” herdado de diversas tradições – ocidentais e não ocidentais – no que diz respeito ao símbolo universal da Mãe-Terra, presente no mito de origem de diversas culturas, inclusive as indígenas. O trabalho descreve uma análise das cartas dos jesuítas sobre o contato com os indígenas e com a Terra Nova. Dessa maneira, busca mostrar os mecanismos psicológicos que estão presentes no encontro com o Outro. A pesquisa pretende lançar luz sobre o simbolismo dessa relação que o indígena tem com a Terra e com a Natureza. Para tanto, a pesquisa orientou-se pelo método proposto por C.G Jung, mas não restringiu sua abordagem aos modelos estereotipados e já catalogados da psique.

Palavras-chave: Mãe-Terra, Huni Kuin, Identidade, Arquétipo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
Relevância.....	12
Objetivos específicos	12
Método	12
1 A GRANDE MÃE	15
1.1 O duplo caráter do Feminino	19
1.2 Mãe-Terra.....	21
1.3 O simbolismo central do Feminino.....	22
2 TERRITORIALIDADE, IDENTIDADE E MULTICULTURALISMO	25
2.1 Multiculturalismo e a questão indígena.....	29
3 PERDA E RESGATE DA ALMA	34
3.1 A Alma Ancestral	36
3.2 Projeção e a relação com o outro	40
3.2.1 Autoimagem dos jesuítas	43
3.2.2 A imagem do “homem primitivo”	47
3.3 A Natureza execrada	50
3.3.1 Pajés.....	53
3.3.2 As índias e o feminino negado	53
3.3.3 Perda de identidade cultural	54
3.3.4 Uma sagrada escravidão e o grande plano missionário	55
3.4 A formação da Alma brasileira.....	55
4 DESCRIÇÃO DO MITO	62
4.1 Mito Nixipae	62
CONSIDERAÇÕES FINAIS	69
REFERÊNCIAS.....	72

INTRODUÇÃO

O presente trabalho partiu de um projeto de pesquisa que tinha como tema um assunto sobejamente conhecido, mas ainda não devidamente estudado, qual seja: a relação da psique humana com a Terra e, por conseguinte, seus possíveis significados.

Voltei meu interesse às culturas indígenas após conhecer um pouco as questões e dificuldades que estas etnias enfrentam no país; também fui motivado pela vontade de contribuir para a sua preservação, ao compreender melhor a diversidade cultural existente.

Em relação ao nosso país-Estado, Brasil, os indígenas representam uma minoria, contudo, possuem mais de 150 línguas, divididas em diversos troncos que englobam cada um diferentes famílias. Verifica-se que, em meio a tanta diversidade, os povos ancestrais preservam um valor comum, estruturante, fundamental e primordial, o qual é transmitido pela tradição pertinente a cada povo, em cada região, e, por si só, é demasiado instigante.

A presente pesquisa pretende verificar a possível relação da “Terra-Mãe” com o “território tradicional”, isto é, o sentido arquetípico atribuído à Terra e às imagens (as figuras mitológicas) representadas no “Mito de Origem” de um povo. Pretende-se demonstrar, assim, a importância da preservação do território, com base em seu lugar de destaque para o pensamento ameríndio, que engloba todas as etnias em meio a tantos povos que vivem a cultura ancestral.

A Terra é a mãe da humanidade, tanto no pensamento oriental, como no Ocidente e na mitologia indígena; é possível verificar, em muitos povos, elementos comuns à linguagem mitológica sobre a Origem.

É próprio de todas as culturas ter um Mito de Origem, tal como relata o poema de Hesíodo, a Teogonia dos Gregos: o Céu e a Terra são como um ponto original, que pode nos lembrar do início primordial, por meio da memória, representada no poema pelas “Musas” que habitam o monte Hélicon. Nesta pesquisa, valer-me-ei da simbologia de Gaia para lançar luz à compreensão da dimensão arquetípica da Mãe-Terra; parto do princípio de que, assim como há a Teogonia aos Gregos, todos os povos e civilizações possuem um Mito de Origem, de modo que cada sociedade possui uma Cosmogonia própria.

Deste modo, a partir do estudo das representações de mundo de pelo menos um dentre tantos povos, mostrar-se-á como pode ser significativa para um povo sua ligação com a Terra, bem como esta inspira a produção de identidade dos povos indígenas em geral; para tanto, poderia optar, dentre várias culturas, por uma etnia indígena que ocupasse os limites da demarcação do território nacional.

Com aspiração de obter mais conhecimento sobre o significado da Terra-Mãe, buscou-se perscrutar a relação do ser humano com seu território (Patrimônio), com seu Corpo (Prima Matéria) e com a Natureza. Mas foi somente a partir da leitura do trabalho de Giuliana Matiazzo (2016) sobre os índios Guarani-Cayowa, que foi possível compreender o extremo valor da Terra na construção de identidade indígena: a perda do território tradicional significava, para eles, a perda da Terra e, por consequência, da Identidade. A violência contra esse povo está relacionada com o suicídio de muitos jovens dessa etnia indígena. O ser humano vive na Terra, de modo que seu Corpo (*Tellus Mater*) é símbolo desta. Portanto, sem a Terra, ele não é nada. Ninguém.

Chegou-se até este problema de pesquisa por meio de um estudo sobre a relação simbólica entre o arquétipo da Mãe e a Terra Natal. A Terra é mãe da Humanidade, tal como mencionado, tanto no pensamento oriental como no ocidental, assim como também para os indígenas: pode-se verificar em todos estes os elementos comuns à linguagem mitológica sobre a Origem.

É sabido que pode-se encontrar uma série de diferenças entre os povos indígenas, cada qual com seus costumes e troncos linguísticos. Todos eles incorporam em sua cultura princípios ancestrais que regem, de modo singular, os padrões de convivência, os valores, os conjuntos de regras e costumes. É possível verificar também, de modo ímpar, a importância da Terra para o pensamento ameríndio, que se encontra presente nas culturas que em que se buscou observar e compreender no presente trabalho.

Lembro-me de ter tido contato, por meio das mídias, tanto no meio acadêmico como fora dele, com problemas de regulamentação do território indígena brasileiro. Como um exemplo, dentre tantos outros, de desrespeito à Mãe-Natureza, recentemente houve no Brasil um dos maiores desastres ambientais de sua história: o rompimento da barragem no município de Mariana (MG) culminou na poluição do Rio Doce (Watu) que, para os Krenac, povo indígena da região, era fonte de subsistência e representava também uma “Entidade para o povo”, tal como afirmado

por um dos líderes da comunidade, Aílton Krenac, um intérprete fundamental e ponte para a livre expressão da cultura e literatura indígena do país.

Nesse episódio de dimensões catastróficas, a Mãe-Terra foi violada e atacada – literalmente – causando, assim, implicações diretas no ecossistema da região. Tal acontecimento trouxe dor e sofrimento não somente ao povo Krenac, pois também “sofre” o rio com o impacto ecológico e, mais do que o rio, morre parte da Cultura que o rio eternizava, pois era considerado pelos índios como um Ente, com sentimentos.

O que significa “matar” a Cultura de um povo? Eis uma pergunta que me fiz ao diagnosticar o impacto que os desastres ambientais poderiam ter para um modo de vida indígena tradicional, que possui uma ligação intrínseca com esses elementos do ambiente. Os indígenas consideram o rio como uma Entidade, no sentido de possuir com ele uma relação como com ente humano, disponível ao contato e ao diálogo: portanto, a essência que ele transmite para o povo Krenac é parte daquilo que é ser “um índio” Krenac; em outras palavras, o rio é parte integrante da produção de identidade desse povo. A perda do rio, portanto, leva a um processo de luto, como se fosse pela morte de um integrante da família.

“Agora o rio acabou e a gente tem que fazer nossa cultura nas cabanas, debaixo das árvores. Uma coisa importante que nós perdemos, não tem mais volta, não tem mesmo. Acabou tudo”. Tal frase foi dita por Dejanira Krenak a um portal de notícias (ALVES; SANTOS, 2016).

A ligação – ou relação – do povo indígena com a Natureza é conhecida, mas é possível constatar é que tal relação é popularmente mitificada e, dada a obscuridade que existe acerca do tema, torna-se instigante refletir acerca de algumas questões pertinentes, quais sejam:

- Qual é a minha relação com a Natureza?;
- Como vivencio a minha Cultura?; e
- O que sei sobre meus antepassados, seu modo de vida e os pilares fundamentais de seu pensamento?

A fim de buscar maior contato com o tema, foi possível compreender que, assim como o rio tinha um significado profundo para os índios Krenac, poderiam existir outras culturas indígenas que se relacionassem intimamente com a Terra e que atribuíssem à natureza, à floresta e ao ecossistema um valor que se refletisse nas práticas e costumes daquele povo. Deste modo, então, buscou-se saber um pouco

mais sobre algumas culturas, a fim de ter uma visão global sobre os povos indígenas e sobre sua disposição geográfica e cultural, considerando-se que as diferenças de troncos linguísticos e de famílias poderiam traduzir-se em diversidades entre povos que, embora fossem diversos, possuíam em comum um princípio: o Sagrado associado à Mãe e à Terra, em um fenômeno humano que pode ser vivido em infinitas possibilidades, quando considerado o campo da experiência.

Ilustrando a experiência sobre a relação que se estabelece com a Natureza, a partir das palavras-princípio que o autor estabelece em sua obra, é possível tomar como exemplo o excerto da obra de Martin Buber intitulada *Eu e Tu* (1974, p. 55):

Eu considero uma árvore.

Posso apreendê-la como uma imagem. Coluna rígida sob o impacto da luz, ou o verdor resplandecente repleto de suavidade pelo azul prateado que lhe serve de fundo.

Posso senti-la como movimento: filamento fluente de vasos unidos a um núcleo palpitante, sucção de raízes, respiração de suavidade pelo azul prateado que lhe serve de fundo.

Posso senti-la como movimento: filamento fluente de vasos unidos a um núcleo palpitante, sucção de raízes, respiração das folhas, permuta interessante da terra e ar, e mesmo o próprio desenvolvimento obscuro.

Eu posso classifica-la numa espécie e observá-la como exemplar de um tipo de estrutura e de vida.

Eu posso dominar tão radicalmente a sua presença e sua forma que não reconheço mais nela senão a expressão de uma lei – de leis segundo as quais um contínuo conflito de forças é sempre solucionado ou de leis que regem a composição e a decomposição das substâncias.

Eu posso volatilizá-la e eternizá-la, tornando-a um número, uma mera relação numérica.

A árvore permanece, em todas estas perspectivas, o meu objeto tem seu espaço e seu tempo, mantém sua natureza e sua composição.

Entretanto, pode acontecer que, simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela já não é mais um Isso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim. Não devo renunciar a nenhum dos modos de minha consideração. De nada devo abstrair-me para vê-la, não há nenhum conhecimento do qual devo me esquecer. Ao contrário, imagem e movimento, espécie e exemplar, lei e número estão indissolúvelmente unidos nessa relação.

Tudo o que pertence a árvore, sua forma, seu mecanismo, sua cor e suas substâncias químicas, sua “conversação” com os elementos do mundo e com as estrelas, tudo está incluído numa totalidade.

A árvore não é uma impressão, um jogo de minha representação ou um valor emotivo. Ela se apresenta “em pessoa” diante de mim e tem algo a ver comigo e, eu, se bem que de modo diferente, tenho algo a ver com ela.

Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade.

Teria então a árvore uma consciência semelhante à nossa? Não posso experienciar isso. Mas quereis novamente decompor o indecomponível só porque a experiência parece ter sido bem sucedida convosco? Não é a alma da árvore ou sua dríade que se apresenta a mim, é ela mesma.

Esse fenômeno, o de se lançar na experiência e em sua própria relação com a natureza, é próprio e particular ao Ser; essa vivência varia conforme aquilo que se pode ou o que se pretende fazer com ela, porém, toda e qualquer experiência com

esta “árvore” (ou, como escolhi chamar, neste trabalho, de Mãe-Terra, a floresta), somente acontece quando, em face do “Eu”, escolhe-se considerá-la um “Tu”, como o faz de início ao pronunciar: “considero uma árvore”. Talvez a cultura enriqueça a experiência que os indígenas têm com essa árvore, bem como a que eles têm com os rios, com a floresta que habita o território tradicional e, por conseguinte, a terra, solo que sustenta as raízes da memória ancestral.

Interessei-me por diversas culturas ao longo do estudo, e, a fim de delimitar o foco e o recorte da pesquisa, parti da relação concreta que poderia existir entre a expressão cultural e artística – que seria por meio de cantos, do toré (danças rítmicas tradicionais praticadas pelas tradições indígenas) – e a expressão artística por meio de desenhos e pinturas do corpo e do rosto, que constituem as formas e as geometrias dos “canãs” (que significam imagem e são tradicionalmente inspirados nos animais da região), os quais contêm um significado importante de produção de identidade e constituem a linguagem para os Huni Kuin, povo que acerca do qual realizei uma leitura sobre seu simbolismo.

Para os indígenas, a floresta é espaço para toda forma de existência. O diálogo entre saberes possibilitou-me encontrar alguns representantes das lutas pelas causas indigenistas, tais como Anália Tuxá, mulher e cacique pela Etnia Huni Kuin, do norte de Minas Gerais, bem como o cacique Txanã, o Pajé Ninawa e seu sobrinho, Bixku. Estes três últimos vivem às margens do Rio Envira, no Acre, e puderam me esclarecer sobre a situação dos povos e de seu território pelo país, além do significado das lutas indigenistas, segundo sua perspectiva.

Como foi possível compreender, considerando-se o encontro com alguns destes representantes, de fato, aquilo que se ensina nas escolas brasileiras desde os primeiros anos sobre meio ambiente é realmente um agravo. Cheguei a esta conclusão, em especial quando compreendi as consequências da transposição do Rio São Francisco, como por exemplo, a seca devido à transposição de suas margens; as comunidades bebem água salobra devido às agressões feitas ao ecossistema nessa região. Há muitas outras situações em que os indígenas temem pelo seu território em virtude da morosidade na demarcação de suas terras e do descaso no que concerne aos seus direitos.

Outra liderança importante com a qual tive contato foi Txai Antônio Macedo, que atuou junto aos povos indígenas do Acre em processos de demarcação de terras, como aquela situada no interior da Reserva Extrativista Alto Juruá (a mais antiga do

Brasil), no município de Marechal Thaumaturgo. Ele ajudou a criar essa reserva, junto a outras importantes lideranças, e com fundamental protagonismo central dos indígenas.

Estas personalidades às quais acabei de me referir são referências que traduzem a importância que tem a demarcação das terras e as lutas indigenistas para a atuação e protagonismo dos povos diante da tomada de decisões sobre o próprio território, como por exemplo, os trabalhos realizados por Txai Macedo junto aos indígenas no Acre, sobre os quais tive conhecimento por meio de seu relato, ocorrido em sua estadia pelo município de São Paulo.

O território tradicional é um “guardador de valores”, que são transmitidos por meio da linguagem e dos Mitos de Origem; discorrem sobre o início da Identidade daqueles que nasceram naquela Cultura, em determinada região. A concepção de valor sagrado que o território pode ter está guardada pelo saber tradicional, que cultua a fertilidade da Terra no sentido de agricultura, de produção de alimento por meio do cultivo, do manejo e do convívio com a terra.

Esse conteúdo, transmitido pelo Mito de Origem da constituição do território tradicional e dos próprios indígenas, em sua estreita relação com a terra, pode ser estruturante em termos do psiquismo, de modo a revelar o que é importante para as etnias indígenas.

Foi possível encontrar outro exemplo acerca deste tema na biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, em um VHS, realizado quando os conhecedores e nativos da cultura Aymara vieram visitar a instituição, em 2002.

Essa cultura, Aymara, é antecessora à civilização Inca e ocupava a região do Peru, Chile e Bolívia. Detinham um avançado conhecimento astrológico, capaz de prever exatamente quando iria chover, para que pudessem cultivar batatas sem que a chuva estragasse o plantio. Conhecedores dos ciclos da Natureza, alinhavam-se em três eixos, a saber: A Divindade, A Natureza e Pachamama (Mãe-Terra).

Para Mãe-Terra, pedia-se licença para plantar e agradecia-lhe a colheita. Os animais e plantas, que eles chamavam de Natureza, relacionavam-se intimamente com a Divindade e Pachamama, e, por isso, eles consideravam importante para a vida o comportamento de cada animal, por que o comportamento dos animais era, para esse pensamento, uma maneira de se comunicar com a Divindade, de estabelecer previsões e de garantir o alimento da terra.

No entanto, historicamente vivemos conflitos entre as culturas. Segundo Emanuel Fonseca Lima (2015), encontramos-nos em um cenário de diversidade cultural, sendo que a intolerância gera conflitos e relações de subordinação-dominância. Segundo o autor, acompanhando Boechat (1999), uma das explicações para os conflitos entre as culturas seria a projeção da “sombra coletiva”, sendo esse arquétipo fortemente ativado em psicoses de massa; “nesses casos haveria um temor de dissociação, perda de identidade para o estrangeiro” (LIMA, 2015, p. 3).

A Terra é a base física da identidade indígena, de maneira que permite a reprodução da cultura destes e o reconhecimento do valor de seus princípios, os quais são intimamente ligados à Terra, agregando um valor intrínseco à preservação do meio ambiente.

Sei que partirei de minha perspectiva – de homem branco – para compreender as questões que entrelaçam territorialidade, etnocentrismo, identidade e a simbologia da Terra-Mãe para os indígenas. Por este motivo, guio-me pela transversalidade de Jung – a fim de compreender a representação simbólica desta Terra, ventre comum a homens e mulheres em todas as etnias – e de outros autores como Eduardo Viveiros de Castro, Roberto Gambini, Marcos Leandro Mondardo e Emanuel Fonseca Lima, para conduzir meu olhar sobre os conflitos e a violência contra o patrimônio indígena e para melhor compreender a situação a partir de sua visão de mundo e situação política.

O interesse fundamental é que se proponham e se concretizem cada vez mais políticas a favor da regulamentação da Terra indígena; desse modo, gostaria que minha pesquisa constituísse um manifesto em favor da causa indígena, tratando da preservação de seus direitos. Para expor minha perspectiva sobre o território tradicional e sobre a cultura dos indígenas, adotarei o princípio de alteridade, para que, *a posteriori*, possa-se pensar, acompanhando Centurião (2002, p. 42): “É a partir da alteridade, em qualquer modalidade, que se forma o senso de identidade e unidade cultural, o senso de nós frente ao outro”.

Objetivos gerais

O presente trabalho tem por objetivo construir uma narrativa sobre as Origens da relação entre a Terra e o simbolismo psicológico da Grande Mãe. A partir da Psicologia profunda, ou Analítica, e sua articulação com a Antropologia, pretende-se encontrar traços e evidências sobre a Função do Arquétipo para a formação da

cidadania e constituição de identidade; para tanto, busca-se pesquisar as condições sociológicas do Brasil referente aos problemas que enfrentamos enquanto civilização.

Deste modo, o enfoque será acerca da cultura Huni Kuin, etnia aldeada às margens do Rio Envira, no Acre, haja vista sua representatividade numérica e política encontradas no cerne das questões indígenas pelo país.

Relevância

A relevância do presente estudo está em alertar para o impacto psíquico que a violência, a morosidade em decisões políticas e o genocídio têm sobre os povos indígenas do Brasil, bem como quais são os desdobramentos e o efeito de cisão que a negação da demarcação de Terra exerce desde o primeiro contato do homem branco com o indígena.

Além disso, mostrar a importância da articulação entre saberes na construção da Ciência; no caso desta pesquisa, há contribuições da Psicologia, da Antropologia, do Direito, da Sociologia e da Geografia.

Objetivos específicos

Como objetivos específicos, a presente pesquisa pretende: buscar traços e evidências sobre a função do Arquétipo da Grande Mãe na formação da cidadania e constituição da identidade; pesquisar sobre as condições sociológicas do Brasil referentes aos problemas que enfrentamos enquanto civilização, visando à formação da cidadania e a constituição de identidade; discutir as possibilidades de diálogo entre os povos de diferentes culturas e etnias no âmbito do território nacional, buscando sua integração e produção de novos lugares de saber.

Método

Dado que o objetivo deste estudo, tal como supracitado, é buscar as origens da relação entre a Terra e o simbolismo Psicológico da mãe e, a partir da Psicologia Profunda ou Analítica, e sua articulação com outras áreas, pretende-se encontrar traços e evidências sobre a Função do Arquétipo para a formação da

cidadania e constituição de identidade, tal proposta dar-se-á, em termos metodológicos, por meio de uma pesquisa teórica, com base na revisão da literatura.

Deste modo, compreende-se que “O método de investigação na Psicologia Analítica difere dos demais por abordar os fenômenos psíquicos de forma simbólica arquetípica...A compreensão dos fenômenos é alcançada através do pensamento simbólico que viabiliza o inconsciente da psique, de modo a possibilitar a integração entre consciente e inconsciente” (TOGNINI, 2007, p. 131).

A técnica de amplificação, a ser também trabalhada, foi primeiramente desenvolvida por Jung na interpretação dos sonhos de seus pacientes. Segundo Penna (2003) “O processo de amplificação simbólica proposto por Jung consiste em ampliar e enriquecer os elementos do símbolo através de associações e analogias que fluem numa cadeia contínua de similaridade, visando a traduzir e interpretar o material desconhecido do símbolo. O ato de ampliar e enriquecer o símbolo, por meio de analogias diversas, favorece a compreensão de seu significado arquetípico pela diversidade de possibilidades oferecidas ao ego para captar o aspecto oculto do símbolo e encontrar o significado que mais sentido faça para a consciência atual” (Penna, 2003, p. 195).

O processo de observação na abordagem junguiana se define pelas seguintes características: “1. relativa às particularidades do objeto de investigação-psique consciente e o inconsciente; 2. relativa à equação psíquica (pessoal) do sistema observador; e 3. relativa à dinâmica entre o sistema observado e o sistema observador” (PENNA, 2003, p. 172).

Para tanto, aprofundar-me-ei em três temas centrais, quais sejam:

1. A Grande Mãe;
2. Identidade, territorialidade e multiculturalismo; e
3. A alma indígena.

Assim, após extensa revisão da literatura, com a duração de pelo menos um ano, optou-se por fundamentar o arcabouço teórico nos seguintes autores: Erich Neumann, Marcos Leandro Mondardo, Emanuel Fonseca Lima, Giuliana Mattiazzo e Roberto Gambini.

Desta forma, o estudo é dividido em quatro capítulos nos quais são apresentados os resultados da pesquisa. Estão assim distribuídos:

Capítulo I - A Grande Mãe;

Capítulo II - Territorialidade, identidade e multiculturalismo;

Capítulo III - Perda e resgate da Alma;

Capítulo IV - Descrição do Mito.

Por fim, apresento as considerações finais acerca do estudo desenvolvido.

1 A GRANDE MÃE

A integração Consciência e Inconsciente, para onde aponta o desenvolvimento Individual ao longo de uma vida - A Consciência e seu Núcleo no Ego-, representa simbolicamente o desenvolvimento Patriarcal. O Inconsciente, por ser a matriz do instinto humano, tem relação com o mundo Matriarcal. Sabe-se, por meio da Psicologia Analítica, que o sentido da libido é originalmente Inconsciente, e que os mitos de Origem na História da Humanidade remontam e evocam na Memória, a lembrança sobre o Tempo e o Lugar mitológicos em que se deu o início dos tempos para determinada Cultura.

Assim, pergunta-se: “Onde foi parar a relação característica da imagem materna para com a Terra, com o escuro abissal do homem corpóreo, para com seus instintos animais e sua natureza passional para com a matéria de modo geral?” (JUNG, 2002, p.114)

O Arquétipo como objeto de estudo pode ser representado em seu “Simbolismo” por meio de sua “Estrutura”, pela percepção de seus “Componentes dinâmicos ou emocionais” e pela definição de seu “Componente Material” (se descontarmos o teor emocional do arquétipo). É fundamental a condição Ser-no-Mundo, dada pelo Dasein, para que aconteça o fenômeno arquetípico.

São, portanto, quatro os modos do Desein de testemunhar o Arquétipo. No entanto, é preciso vivenciar os elementos, as imagens ou as figuras arquetípicas em algum nível de significação Ego-Consciência, pois, para que se complete a estrutura arquetípica, ou seja, para que possamos saber da realidade do arquétipo, temos de poder vivenciá-lo nas três dimensões do Desein – O Mundo, A Consciência e o Inconsciente – que são simultaneamente dadas e vivenciadas pela Cultura e pelo Ego Humano, e que representam uma: “Condição *a priori*, os arquétipos representam a instância psicológica especial que os biólogos chamam de “padrão de comportamento”, e que confere a cada ser vivo sua natureza específica” (NEUMANN, 2006, p. 20);

Somada a um “forte componente emocional”, que representa o efeito do Arquétipo na vivência e na relação com um conteúdo arquetípico, nesses efeitos de componentes emocionais podem aparecer conteúdos nos Complexos que representam também, por assim dizer, parte da materialidade dos temas Arquetípicos

desdobrados no nível pessoal, e que, quando acessados por meio de uma palavra ou situação, podem evocar fortíssimas reações.

Ainda assim, não é possível testemunhar um arquétipo “diretamente”, mas sim aquilo que é evidente em suas Imagens Arquetípicas, que se encontram, em menor ou maior grau, em nível Inconsciente, e que aparecem também nas figuras “projetadas” no mundo, como um produto da Projeção da Consciência Humana, que recebe esses conteúdos de Origem Inconsciente e cria as figuras projetadas de Sofia, da Górgona e de Ísis, que carregam conteúdos relacionados “A Grande Mãe”; essas figuras se constituem a partir daquilo que o ego Humano recebe de sua matriz Inconsciente, e que, por meio do mecanismo da Projeção, representa esses conteúdos inclusive no ser Humano. O mesmo ocorre com deidades como a de Tonanzin e da Virgem de Guadalupe no México, ou de Pachamama, no Peru, que representam todo o aspecto numinoso da “Madre Tierra”.

O conhecimento sobre o conceito de “Projeção” lança luz sobre a compreensão “estrutural do Arquétipo”, no fenômeno compreendido entre os três planos – Mundo, Consciência e Inconsciente – e auxilia-nos a compreender os planos Interior e Exterior de “Projeção”. Erich Neumann, em sua visão esquemática sobre a estrutura do Arquétipo da “Grande Mãe”, ressalta sobre a importância do conhecimento do conceito de “Projeção”, assim definido por ele:

Assim como um aparelho cinematográfico projeta uma imagem que está atrás do espectador na tela à sua frente – o “plano da projeção” –, da mesma forma os conteúdos do inconsciente são inicialmente “projetados” indiretamente como conteúdos do “mundo exterior”, e não vivenciados diretamente como conteúdos do Inconsciente. Assim, por exemplo, um “demônio” não se refere a uma parte da pessoa para que ele surge, mas é visto como um ser que existe no mundo exterior onde atua.

Além do “plano exterior da projeção” existe também um “plano interior de projeção”, no qual os conteúdos do inconsciente se refletem. Como fenômenos “internos, não se destinam a algum mundo exterior, mas conservam, como os sonhos, seu caráter de projeção.

Por esse motivo, o mundo onírico mostra-se ao ego onírico como algo exterior, e os conteúdos do “plano de projeção interior” são de fato “conteúdos psíquicos”, vivenciados pelo ego onírico, na projeção, como conteúdos de fora. (NEUMANN, 1996, p. 32).

O conceito de “projeção” guia-nos na compreensão sobre a formação do “Simbolismo” da “Grande Mãe”, que se manifesta sob a forma de imagens psíquicas específicas, que são percebidas pela Consciência de modo bastante particular e com uma certa ambivalência própria dos conteúdos Arquetípicos. No caso da Mãe, esta

pode aparecer tanto como Terrível, ou Bondosa, e, no caso do Pai, também. Ainda sobre a diferenciação dos símbolos e sua organização, tem-se que:

Os símbolos são a visibilidade manifesta do Arquétipo, correspondendo à invisibilidade latente do mesmo. Enquanto, por exemplo, podemos encontrar no arquétipo primordial lado a lado os símbolos mais variados e contraditórios, que para a Consciência são mutuamente exclusivos – tais como positivo e negativo, masculino e feminino –, eles depois se separam e se organizam, segundo o princípio dos opostos. Os símbolos dispõem, como o próprio arquétipo, de um componente dinâmico e de um componente material. (NEUMANN, 1996, p. 22).

Nesse excerto supracitado, é possível identificar, além de um princípio, a diferença entre as manifestações do inconsciente e da consciência naquilo que corresponde à manifestação do “arquétipo”; ele aparece empregado por Jung como um conceito estrutural significando “presença eterna”. Antes de proceder à descrição do processo de desenvolvimento da consciência para se compreender a “estrutura do arquétipo”, e, deste modo, apreender “A Grande Mãe”, deve-se explicitar de modo mais aprofundado o termo “arquétipo primordial”, dado que este parece um pleonasma quando se visita a etimologia grega da palavra.

[...] atribuímos ao termo ‘arquétipo primordial’ uma conotação ontológica, definindo-o assim como a forma que surge na fase inicial da consciência humana, antes de sua diferenciação em arquétipos particulares. O processo da ‘diferenciação’ dos fenômenos arquetípicos, que designamos por ‘fragmentação dos arquétipos’ na História da Origem da Consciência, subentende-se que os arquétipos individuais emergem de uma grande massa complexa e levam a formação de grupos arquetípicos coerentes. (NEUMANN, 1996, p. 22).

Dessa forma, o processo de diferenciação ou discriminação simbólica ocorre ao longo do desenvolvimento da Consciência, de modo que esse processo representa a criação da complexa estrutura de nossa organização psíquica, que é representada pela “estrutura do arquétipo” e que abrange seu dinamismo, seu simbolismo e seu conteúdo significante, e cujo centro e fator unificador são o próprio arquétipo. Nas palavras de Neumann:

[...] o paradoxo “natureza dos arquétipos” é indefinível. Para esse fim, vale o mesmo símbolo aplicado à divindade que, descrita como um círculo que abrange o centro e sua periferia, não pode ser definida. (NEUMANN, 1996, p. 20).

O círculo a que se refere Neumann corresponde ao “Grande Círculo”, que representa uma significação de carga energética e “numinosidade” que transmite um caráter transpessoal e divino, difícil de ser definido devido à sua própria natureza, mas

essa representação nos traduz, por meio de imagem e, simbolicamente, a representação do inconsciente Coletivo.

O “Grande Círculo” possui um traço fundamental do arquétipo primordial mencionado anteriormente, que está no fato de este reunir em si os atributos positivos e negativos, e diversos grupos de atributos, de maneira integrada. O “Grande Círculo” contém, em si, a *coincidenti oppositorum* (união de opostos) do arquétipo primordial, em que se manifestam a ambivalência própria desta situação original (no sentido de origem) do inconsciente, e que, ao longo do processo de desenvolvimento da psique, a consciência trata de separar e de dissecar, em antíteses, aquilo que, em princípio:

O homem pré-histórico vivenciou a paradoxal simultaneidade de bom e mau, de amistoso e terrível, como qualidades atribuídas a divindade como unidade; com o decorrer do tempo, durante o processo de desenvolvimento da consciência, a deusa bondosa e a deusa má passarão a ser reverenciadas cada uma à sua vez, como seres dotados de poderes diferentes. (NEUMANN, 1996, p. 25)

O “Grande Círculo”, como representante simbólico do *Self*, abrange a totalidade das representações Inconscientes e Conscientes, de maneira que se encontra presente tanto no estado primordial arquetípico como ao longo do processo de Individuação, quando a finalidade é retornar aquilo que se “É”, ou seja, levar o Ego ao encontro de sua dimensão Arquetípica no Inconsciente Coletivo que é o *Self*. Mas, o que nos cabe aqui, de início, é considerar que:

O símbolo da origem e dos opostos nela contidos é o “Grande Círculo” no qual se fundem e interpenetram o positivo e o negativo, o masculino e o feminino, os elementos pertinentes à consciência – e os hostis a ela – e os elementos inconscientes. Nesse sentido, o oroboros também é um símbolo da ausência de diferenciação entre o caos, o inconsciente e a totalidade da psique. (NEUMANN, 1996, p. 31).

O Oroboro, em sua totalidade, surge como o símbolo dos pais primordiais unidos, sendo o mais perfeito exemplo, segundo Neumann, do “arquétipo primordial”. Porém, devemos lembrar que o Oroboro situa-se entre o fenômeno amorfo do “arquétipo em si” e as figuras do “Grande Masculino” e do “Grande Feminino”.

O Oroboro tem os elementos que o identificam e o localizam no estado anterior à aparição do “Grande Feminino”. Contudo, a característica que essa imagem tem de simbolizar o nascimento de tudo cria o que chamamos de “Oroboros maternal”, em que se encontra uma característica própria do Oroboro, na qual a ênfase sobre o elemento orobórico recai, sendo secundário o caráter elemental, próprio do “Grande feminino”, ligado ao maternal. Em compensação, quando se dá ênfase ao caráter

maternal do símbolo, tem-se a “Grande Mãe Orobórica”. Para se avançar mais um passo no esquema, que, nas palavras de seu autor (NEUMANN, 1996, p. 64), se propõe a apresentar o aspecto genético de uma evolução arquetípica, cujo desenvolvimento acompanha até a diferenciação da figura da Grande Mãe, introduzindo a figura da Anima assentada na investigação dos caracteres elementar e de transformação”, temos de considerar a “transição fluida” que ocorre do símbolo do Oroboros para o “Grande Feminino”, que passa a conter os traços do “Oroboros maternal” e da “Grande Mãe Orobórica”, residindo essencialmente os elementos do feminino positivos e negativos, mas, ao lado dessa preponderância do feminino, encontra-se a polaridade oposta, a do masculino, com os elementos positivos e negativos correspondentes.

A partir do Grande Feminino, tem-se o que se pode chamar de um Grupo arquetípico homogêneo:

Uma forma configurada da “Grande Mãe” destaca-se do arquétipo primordial, e nela torna-se visível uma organização dos elementos. Ela assume três formas: A Mãe Bondosa, a Mãe Terrível”, detentora dos elementos negativos, também pode emergir de forma independente da unidade da Grande Mãe. A terceira forma é aquela da “Grande Mãe” que é boa e má e que permite a união de atributos positivos e negativos. (NEUMANN, 1996, p. 25).

1.1 O duplo caráter do Feminino

Para delinear o Feminino e, posteriormente, acessar o seu simbolismo, adotamos como consensual a compreensão sobre o duplo caráter do feminino. Essa leitura dual aparece como um instrumento de leitura interpretativa do Feminino, a partir do meu ponto de vista enquanto homem que por certo difere do de uma mulher. É possível afirmar que o Feminino possui um caráter elementar e um caráter de transformação, ou seja, “A representação do Feminino por esses dois aspectos é uma tentativa de interpretar de maneira uniforme tanto a experiência que o Feminino tem de si, como a experiência que o masculino tem do Feminino.” (NEUMANN, 1996, p. 35).

a) Caráter elementar

O caráter elementar, segundo definição (NEUMANN, 1996, p. 36), é:

[...] o aspecto do Feminino que, como o 'Grande Círculo', e o 'Grande Continente', demonstra a tendência de conservar para si aquilo a que deu origem e envolve-lo como uma substância eterna. Tudo o que dele nasceu lhe pertence, continua sujeito a ele e, mesmo quando o indivíduo se torna independente, o Grande Feminino relativiza essa autonomia, tornando-a uma variante secundária de seu existir.

E, apesar de possuir aspectos bom e mau, representa o lado “conservador”, “estável” e “imutável” do Feminino, que prevalece na relação maternal. Tende à dissolução do Ego e da Consciência, de modo que existe por “si” e em “si”.

Enquanto o caráter elementar do Feminino parece remeter a uma espécie de “vida embrionária”, ele integra em “si”, o caráter da transformação, como ocorre no “Grande Círculo”, que simbolicamente representa o todo perene e estável, que mantém a “força” apesar dos movimentos de transformações que ocorrem na vida e na natureza.

O caráter elementar representa uma supremacia, pelo menos inicialmente, na relação com o caráter de transformação; “nesta fase, o Grande Feminino não só gera e orienta a vida como um todo, e o ego, em particular, como também recebe de volta em seu útero de origem e de morte tudo aquilo que nasceu.” (Neumann, 1996, p. 39).

O caráter de transformação representa o movimento dinâmico no interior desse Grande Círculo, que pertence ao caráter de transformação do Feminino, e que ainda não assume uma forma ou contorno próprios.

O movimento que se estabelece é apenas o da mudança no interior da serpente circular do ororoboros, pois o ororoboros inicial não é apenas o círculo mas também a roda que gira em torno de si mesma e a serpente que simultaneamente gera, pare e devora. (NEUMANN, 1996, p. 39).

Sobre o significado psicológico da predominância do caráter elementar, tem-se que:

Simultaneamente todos os processos de transformação ainda ocorrem no interior do Inconsciente e que, mesmo tendo se iniciado a formação de uma consciência e de um Ego, estes tem uma existência própria muito curta, tornando a se dissolver no Inconsciente. (NEUMANN, 1996, p. 39).

Neste tipo de significação psicológica, algumas características, se forem transpostas para o início das relações mãe-filho, remontam ao período gestacional, de modo que também revela as propriedades que representam o Feminino se considerarmos, na linguagem alquímica, os elementos Terra e Água, bem como sua correspondência com o Feminino. Em especial, a Terra, para o pensamento Ameríndio, representa nossa mãe, e, para a cosmovisão de muitos povos, somos

oriundos do Ventre da Terra, saindo literalmente de lá. Devemos considerar e traçar, ao longo deste estudo, as devidas considerações sobre a profundidade que o ser humano possui ontologicamente em sua relação com a Terra, e como os diferentes modos ônticos de representar a relação única que cada criatura possui com a Terra, enfocando a importância da relação do índio com a Terra e discutindo a problemática das questões de território indígena, em relação à violência contra a natureza, contra a Mãe-Terra da Humanidade.

b) Caráter de Transformação

É um elemento dinâmico, que, ao contrário do que ocorre no caráter elementar, "... coloca em movimento algo já existente e leva a uma modificação, em suma à transformação. (NEUMANN, 1996, p. 38).

O caráter de transformação também é projetado no Feminino e encontra-se submetido ao "domínio anterior" do caráter elementar, porém, "aos poucos vai se desligando daquela supremacia para adquirir uma forma própria e independente. [...] "O caráter de transformação já está nitidamente em ação como a função básica do Feminino-Maternal, ao atuar na gestação e na parturição da criança." (NEUMANN, 1996, p. 39).

A existência da criança, como evidência do nascimento, possui uma relação com o Grande Feminino, por meio de uma correlação ou ligação existente também entre o Inconsciente materno e o Ego infantil chamada de "*Participation Mystique*". O caráter de transformação é dinâmico e também diz respeito à ligação do Feminino com a menstruação.

1.2 Mãe-Terra

A função maternal da terra já é amplamente conhecida em diversos textos literários e psicológicos (*Tellus Mater*). Jung (ANO, p. XX), por exemplo, afirma que:

'Mãe' é um arquétipo que indica origem, natureza, o procriador passivo (logo, matéria, substância) e, portanto, a natureza material, o ventre (útero) e as funções vegetativas e por conseguinte também o inconsciente, o instinto e o natural, a coisa fisiológica, o corpo no qual habitamos ou somos contidos. 'Mãe', enquanto vaso, continente oco (e também ventre), que gesta e nutre, exprime igualmente as bases da consciência. Ligado ao estar dentro ou contido, temos o escuro, o noturno, o angustioso (angusto = estreito). Com estes dados, estou reproduzindo uma parte essencial da versão mitológica e histórico-lingüística do conceito de mãe, ou do conceito do YIN da filosofia

chinesa. Não se trata de um conteúdo adquirido individualmente pela menina de 17 anos, mas de uma herança coletiva. Esta herança permanece viva na linguagem, por um lado, e, por outro, na estrutura da psique. Por esta razão é encontrada em todos os tempos e em todos os povos.

É evidente que a enunciação do psicólogo suíço, embora traga em seu imo o apreço ao projeto cosmogônico do extremo oriente, é derivada fundamentalmente dos mitos gregos. Na Teogonia de Hesíodo, uma das mais importantes fontes mitológicas do imaginário ocidental, a Terra (Gaia) pariu o Céu (Urano), que deveria cobri-la em seguida para dar início ao grande “movimento produtivo” de geração dos deuses. Foi daí que surgiu a noção – perfeitamente evidente em todas as versões dos mitos gregos de origem – de que Gaia é a Grande Mãe e que seu poder gerador não se restringe ao âmbito terreno, mas se espraia aos recônditos do cosmos e retoma o tema cosmogônico por excelência. A partir dessa perspectiva, seria possível pensar, por exemplo, que o próprio Universo é feminino? As linhas gerais elucidadas por Jung são fundamentais para a compreensão do problema em questão.

Primeiramente, a noção de mãe como espaço vazio, mas também como ventre que gera e nutre, revela um aspecto duplo, qual seja: a terra é quem tudo dá, mas também é quem tudo tira. Jó, por exemplo, exclama: – “Nu saí do seio materno, nu para lá retornarei” (Jó, 21). Esse aspecto “terrível” da terra também já estava anunciado em uma das versões do mito hesiódico: Urano parece querer impor a Gaia uma copulação constante e ininterrupta e, por isso, ela não consegue parir (o falo do esposo ocupa constantemente o espaço da vagina por onde seriam gerados os futuros filhos). Ela só consegue começar a dar luz depois que seu filho mais jovem, Cronos, ainda dentro do útero, corta o membro fálico do pai com uma foice. Aqui, o simbolismo é bastante evidente: Cronos, o tempo, interrompe a relação gerativa infinita e determina a ordenação temporal de nascimento e morte.

1.3 O simbolismo central do Feminino

O Simbolismo central do feminino é o Vaso. Assim é porque podemos entender o composto material Humano por “prima matéria”, que nos dá um ponto de partida para compreender o conteúdo, em seu composto material, daquilo que “preenche” nossos espaços físicos, nossa estrutura básica em comum com os animais, com os minerais e os vegetais.

A matéria orgânica que está em relação com a matéria envolve, primeiramente, aquela incluída e apresentada como a base da existência. Uma vez que é difícil separar o carvalho do bosque, assim também é saber sobre a matéria que compõe tudo. A materialidade oferece apreensão do real; é a partir do corpo material que testemunhamos a existência do próximo, por meio de um abraço, e que damos conta de que nós existimos por que somos testemunhas de nós mesmos por intermédio da presença do Outro.

A pré-condição do Dasein (Ser-no-Mundo), aquilo que nos oferece princípio de realidade, pode estar representado em nossos mitos sobre a “Terra Natal”, a qual podemos chamar “Imaterial”, porque ela ocorre no tempo “Alon”; devido a isso, refere-se a um paraíso originário, um lugar de retorno (Nietzsche), o paraíso da Terra do nascimento, da Terra que foi Mãe, e assim como Gaia abriu espaço para a criação, que nos concede ou não a licença de existir. Esse tipo de Terra a que nos referimos está presente na visão cosmogônica de vários povos, de modo que é importante conhecer a mitologia que a representa porque ela representa, na cultura e na religião, o sentido do caminhar de um povo. Esse sentido se dá pelas imagens e arquétipos que um Mito constela e, por um desdobramento complexo, pelas emoções que evoca.

A palavra alemã “Heimat” – tempo e espaço mitológicos em que se originou o mito – é uma representação de Lar, Patrimônio, Terra, Casa; significa cada uma dessas palavras, porém, não está representada pela soma dessas partes, mas pode ser sentida como a nossa morada, o lugar que é nosso e que nos envolve por completo, que parece ter sido feito para o Eu se manifestar de Corpo e Alma.

Sem nos atermos à discussão epistemológica sobre a existência de “Alma”, mas considerando as possíveis traduções da presença deste objeto ao longo do pensamento humano, podemos pensar sobre a relação do corpo com a Alma. Para o Homem Antigo, o Corpo contém em si uma “Alma”, isso se considerarmos a “Alma” simbolicamente representada como pertencente ao elemento masculino; o “ar” presente no sopro, na fumaça do incenso, ou em nosso conteúdo interno que se encontra abaixo de nosso solo na pele.

Com base na relação Corpo-Vaso, podemos avançar na discussão e asseverar, conjuntamente com Neumann, que “O simbolismo do Corpo como Vaso é comum a todo Ser humano e não somente restrito ao Feminino...” (NEUMANN, 1996, p. 46).

Como foi possível verificar ao início do capítulo, o simbolismo em torno do Vaso é muito importante e bastante central para o Feminino, justamente por que aborda a relação deste com o próprio Corpo durante os estágios da menstruação e dos ciclos pelos quais as mulheres passam, pela presença do elemento uterino em seus corpos, que associa a mulher fortemente à sua natureza, e, para algumas, ao Arquétipo da “Mulher Selvagem”.

O Corpo-Vaso, se se considerar seu interior desconhecido e que nosso corpo possui suas zonas de entrada e saída, podemos ter como “nascido” tudo o que sai do corpo. Pode ser sensato escrever que do ventre feminino e do abismo do uterino nasce a vida sob a forma do “filho”.

Sobre o vínculo do Corpo-Vaso, nosso Corpo Humano vive na relação com o espaço, a partir de suas dimensões “Estruturais” orgânicas, de modo que podemos ter a vivência de um corpo a partir dos Órgãos dos sentidos, que, assim como o Vaso, possui seu âmbito Interno/Externo. Em termos, seja quando falamos de “matéria prima”, quando nos referimos à terra no sentido de território, ou, quando falamos da substância Humana, tem-se a “prima matéria”, simbolizada pela “Argila” Humana que aparece de modo bastante representativo em conteúdos Religiosos e Míticos sobre “A Origem”, em seu resgate mnemônico, tem-se o Gênesis e a composição do Corpo sendo a Terra. Afinal, a “Carne”, nos é interna, o que significa dizer que em sua própria estrutura física é composta por meio de seus orifícios, suas “saídas” e “entradas”, por nosso Conjunto Eptélio (pele), Ósseo, Líquido e Ar.

A ambivalência é uma característica original de todo Arquétipo, e encontra-se também presente nos tipos de caráter do “Grande Feminino” e da “Grande Mãe”. A “Terra”, de maneira Lógica, está para o “Céu” assim como “Cima” está para “Alto”. De maneira semelhante, é possível ver representações dessa Unificação na Natureza sendo experiência por princípios de Polaridades e relacionadas às variações e mutabilidades da mesma Natureza.

2 TERRITORIALIDADE, IDENTIDADE E MULTICULTURALISMO

De acordo com Junqueira (2008, *apud* LIMA, ano), cultura é o conjunto de símbolos de uma sociedade, compreendendo os padrões de comportamento, as instituições e os valores materiais e espirituais de um povo. Etnia, por sua vez, pode ser entendida como sendo uma comunidade humana culturalmente homogênea, que compartilha traços, tais como religião, língua, tradições e cosmovisão.

A cultura, portanto, engloba as percepções que cada sociedade possui do mundo e de si mesma, abrangendo também suas prioridades. Isso significa que valores, objetivos e cosmovisões podem variar bastante de um povo para outro, ou seja, o que é considerado primordial para a sociedade ocidental, pode não sê-lo para as demais. Cada cultura considera-se verdadeira, desqualificando as demais; estas seriam imperfeitas, primárias, selvagens e bárbaras.

As culturas nacionais são compostas por instituições culturais, símbolos e representações. São narrativas discursivas, um modo de construir sentidos que organiza nossas práticas e concepções sobre nós mesmos. A partir deste momento, refletir-se-á e buscar-se-á compreender as relações entre identidade e territorialidade, com base no artigo de Marcos Mondardo, de 2009, intitulado “Identidades territoriais e globalização: a relação entre espaço, política e cultura no processo de des-territorialização”. Esta produção é uma importante contribuição à compreensão das articulações entre o espaço ocupado por uma determinada sociedade, etnia ou cultura e a construção da identidade e da subjetividade dos indivíduos a ela pertencentes. Portanto, lança luz sobre a importância da terra na construção da identidade das várias etnias indígenas.

Segundo Mondardo (2009), a fim de se compreender o modo como a identidade é produzida, ativada e reinventada num determinado contexto espaço-temporal para dar sentido a um território, é necessário que se explicitem os sentidos atribuídos a ela (identidade) em suas relações com a territorialidade na contemporaneidade.

O autor retoma Hall (2004), em suas concepções historicamente desenvolvidas acerca do termo. A partir da modernidade, em que predominava a racionalidade e a não integração dos opostos ou das diferenças, o que era singular passou a ser suprimido. A identidade do sujeito, portanto, era vista como estável,

imutável, determinada pelo contexto social. A nação era vista como uma comunidade imaginada.

A globalização, em oposição, reafirmou o discurso da diferença, com sua tendência à homogeneização. O indivíduo pós-moderno apresenta uma identidade fragmentada, construída e reconstruída ao longo do ciclo vital nos sistemas culturais em que nos inserimos e, portanto, é móvel. Se, por um lado, passou a ser visto como fragmentado, por outro, busca a sensação de pertinência a um grupo ou lugar, o que acentua a importância da memória histórica.

Hall (2004, *apud* MONDARDO, 2009) mostra a coexistência destes processos identitários: a) as identidades nacionais estão se desintegrando pelo efeito da homogeneização decorrente da globalização; b) as identidades nacionais, locais ou particulares estão sendo reforçadas como resistência à globalização; e c) as identidades nacionais estão desaparecendo e novas surgem, híbridas.

Mondardo (2009) parte do pressuposto de que as identidades territoriais são discursivas, construídas no e através de um recorte espacial-geográfico, em que ocorrem as relações. Os discursos produzem a subjetividade que constrói os sujeitos que podem falar e ser falados.

As diferentes formas de exclusão social, aliadas a sistemas simbólicos de representação, demarcam as diferenças: a simbólica e a social. Isto ocorre por meio de sistemas classificatórios que criam, ao menos, dois grupos opostos, a saber: nós e eles.

A identidade também caracteriza-se por ser relacional: as fronteiras entre inclusão-exclusão são vividas nas relações sociais, tal como ocorre no relacionamento com os índios.

DaMatta (2004), segundo Mondardo (2009), afirma que não há identidade fixa, imutável, embora seja esta a concepção do senso comum. Essa “naturalização” ocorre com determinada finalidade. A identidade regional, por exemplo, é agenciada por disputas políticas, com consequências práticas e concretas.

A representação de uma identidade é fendida, pois diz respeito, além do que foi incluído, àquilo que foi excluído e está ausente, embora existente, tal como ocorre com a alma índia, que foi excluída da representação de uma identidade fendida do brasileiro.

Acompanhando Hall (2004), Mondardo (2009) assevera que a identidade é histórica. Muitas pessoas que no passado estavam em um lugar, atualmente ocupam

outro. Portanto, não há continuidade histórica, mas sim rupturas, perdas, transformações. Assim, é relevante pensarmos como temos sido representados, porque tendemos a nos identificar com essas representações. Como podemos integrar os diferentes caminhos para poder refletir sobre quem poderemos nos tornar?

O reconhecimento de que a identidade é histórica ocorre pela reparação de considerações feitas por um período histórico, que foram negadas até então, reconsiderando o que foi perdido, tendo consciência de que nossa identificação com os europeus – que “descobriram” o Brasil – foi marcada pela cisão e negação das considerações dos indígenas. Integrar e reconsiderar o que foi negado agrega elementos novos à produção de identidade, podendo ocasionar transformações no modo como refletimos sobre o que poderemos nos tornar.

Por meio da afirmação do poder de uma suposta autoridade legítima, as identidades podem ser ou não legitimadas, algumas sendo fixadas e estabilizadas, tornando-se hegemônicas, e outras, excluídas, desqualificadas, sendo consideradas subalternas: trata-se, portanto, de uma relação de poder. A identidade europeia se legitimou de maneira fixa durante o processo de colonização e na implementação de sua obra civilizatória, exercendo poder decisivo na extirpação da identidade índia, que é construída com bases em seu território tradicional.

Há um processo de diferenciação que estabelece a distinção e a identidade, o que cria o “nós” e o “eles”, bem como o pertencimento e o não-pertencimento, ou seja, a exclusão, o bom e o mau, o puro e o impuro, o racional e o irracional, os desenvolvidos e os primitivos: os normais e os anormais. Os índios são excluídos, e o que estabelece a diferença de identidade deles para com o europeu, são os elementos que constituem seu modo de vida e olhar antropomórfico, na relação com a natureza, fazendo com que atribuam às plantas e animais características humanas. O europeu caracteriza-se por ser antropocêntrico e separa-se da natureza e dos animais pela humanidade que atribui ao seu modo de pensar, de sentir e de agir. Outro aspecto da identidade do europeu é a “civilização” e seus avanços tecnológicos que são incorporados no homem civilizado como um avanço sobre as demais populações; o indígena, quando usa um relógio ou celular, e mesmo quando está vestido, aos olhos do civilizado, perde sua característica de índio.

Há recursos simbólicos para forjar a identidade cultural e política, como o “mito fundador”, as tradições, a narrativa da nação, a memória etc. A exemplo do descobrimento do Brasil, quando a história narrada é revestida por uma aura mítica,

em que os heróis navegadores “descobriram” o Brasil e, empoderados desse feito, dos índios e do pau-brasil, criaram a história do descobrimento. Em contrapartida, existiam os mitos de origem dos povos que aqui habitavam que afirmavam a produção de identidade da gama de povos que já existiam antes do chamado “descobrimento”.

O “mito fundador” cria representações simbólicas, sendo repetido e atualizado, ainda que com novas roupagens: é, portanto, a-histórico. Sua narrativa é cíclica, vai e volta, pode ser acionada ou não, a depender dos interesses e do contexto. Há estratégias discursivas ligadas à cultura nacional ou a recortes dela; contêm estórias, imagens, símbolos, rituais, etc., que são compartilhados. Embora possa haver descontinuidades históricas e geográficas, os elementos e a carga simbólica dessa narrativa permanecem estáveis, imutáveis. Tem-se, assim, a ideia de um “povo original”, pioneiro, puro, superior. Entretanto, na realidade, raramente esse povo exerce o poder de controlar, de viver bem, etc.

Afirma Mondardo (2009, p. XX), em síntese: “a narrativa é uma construção discursiva dentro de um campo de poder, de um campo daqueles que exercem o poder sobre determinado contexto, situações e relações, sobre e em um território”. Para ele, o estudo da identidade não deve ir contra a história oficial, mas sim complementar-se com outras verdades que advêm da memória coletiva construída num determinado espaço.

Voltando ao tema tratado deste capítulo, identidade e territorialidade, assevera Mondardo (2009), citando Haersbaert (1999), que determinadas identidades são construídas a partir da relação concreta/simbólica e material/imaginária com o território: são identidades que se desenvolvem no processo de territorialização. O território pressupõe relações de poder, interesse políticos, econômicos e outros, que se estruturam sobre um espaço simbólico e também material. Nesse processo, precisa-se considerar a dimensão simbólica. O símbolo nomeia coisas e pessoas; é carregado de subjetividade e cria sentidos diretos, indiretos, secundários, entre outros. A identidade social mobiliza e é mobilizada por um poder simbólico (BOURDIEU, 1998, *apud* MONDARDO, 2009), que se desdobra e é espaço. Nele ocorrem as práticas materiais e as representações espaciais, que vão construindo o sentimento e o significado de pertencimento e reconhecimento dos grupos ou indivíduos em relação a um território, que ao mesmo tempo são e reproduzem. A identidade é construída geográfica e historicamente nas relações sociais. Por estar associada às representações – classificações, comparações, divisões, exclusões – traz em seu

bojo, portanto, conflitos, disputas, divisões, práticas, discursos, o silenciamento, a legitimação, o esconder, o revelar, dominação, resistência, relações de poder.

2.1 Multiculturalismo e a questão indígena

Traremos aqui das reflexões de Emanuel Fonseca Lima (ano) sobre a questão indígena no Brasil. Primeiramente, o autor chama a atenção para o fato de que, embora considerado pela maioria dos brasileiros como um país que respeita a diversidade de raças e etnias, na realidade, o preconceito aqui é histórico, levando à violência e exclusão. O multiculturalismo baseado no respeito às diferenças poderia proporcionar uma convivência pacífica e profícua. O autor considera ainda que os povos indígenas exemplificam uma realidade de tensões, violências, crueldade, discriminação e desrespeito.

No século XVI, de 2 a 4 milhões de índios, pertencentes a mais de 1000 etnias distintas, habitavam o Brasil. Conflitos e epidemias levaram a reduções drásticas desses números: atualmente, a população indígena brasileira é de cerca de 300 mil pessoas, o que corresponde a pouco mais de 0,1% da população nacional. Esses números – e também a ideia de que os indígenas fazem parte do passado – levaram a sua invisibilização, dificultando a percepção de seus problemas como pertencentes às preocupações do país.

Outro fator que podemos associar às ideias apresentadas por Mondardo (2009) é o pensamento de que existiriam sociedades mais avançadas que outras, consideradas primitivas. De acordo com a corrente etnocêntrica, a sociedade “ocidental”, eurocêntrica, representaria a maior evolução, modelo a ser seguido pelas demais, que deveriam ser auxiliadas por ela. Os povos ditos “menos desenvolvidos”, por outro lado, deveriam absorver os valores culturais e modelos político-econômicos dos mais desenvolvidos (CELLA; DUARTE, 2008, *apud* LIMA, ano). Nossos indígenas, a serem “integrados”, de acordo com essa vertente, na realidade, passaram a ser discriminados e a sofrer violências inomináveis.

O horror etnocêntrico é ilustrado nestes comentários de importantes juristas brasileiros sobre o artigo 231 da Constituição Federal:

[...] o constituinte brasileiro garantiu ao índio dez por cento do território nacional para que ele não evolua, visto que, para manter uma *Disneyworld* primitiva, preservará, todo seu ambiente pré-histórico, a fim de que suas crenças, costumes e tradições continuem os mesmos, proibidos de evoluir

para os costumes civilizados do século XX/XXI, uma vez que o objetivo do constituinte foi preservar no tempo o atraso indígena. (BASTOS; MARTINS, 2004, p. 1049-1050, *apud* LIMA, 2010, p. 03).

O direito às terras das comunidades indígenas, indispensáveis à sua organização social, é ignorado pela política indigenista. Esta se subordina a interesses econômicos e políticos que subjazem a empreendimentos como estradas, hidrelétricas, projetos de mineração e agropecuária.

Embora a Constituição Federal de 1988 reconheça o direito fundamental à identidade étnica, a relação entre os povos indígenas e o restante da sociedade brasileira é caracterizada pela violência, etnocentrismo e exclusão. Identidade étnica refere-se à relação de pertencimento que um ser humano tem com o grupo étnico ao qual pertence. Dela fazem parte as tradições, valores e cosmovisão. A identidade se constrói em oposição a outras identidades, proporcionando o sentido de “nós” e “eles”.

Segundo Lima (2010), cada pessoa tem o direito fundamental de preservar e vivenciar as particularidades de sua cultura, tais como o idioma, a religião, o modo de vida e a organização social. Por sua centralidade na construção do indivíduo, a identidade étnica é objeto de proteção jurídica, como: o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (art. 27); a Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas (art. 1º e 2º, parágrafo único); bem como a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, que se refere aos povos indígenas e tribais.

As leis brasileiras reconhecem os diferentes grupos culturais, o que não ameaça a integridade nacional. Segundo Lima (2010), para a construção de uma identidade multicultural, é fundamental a proteção do direito à identidade étnica; assim, diferentes povos e culturas podem coexistir em paz e com harmonia.

As reflexões acerca das especificidades que envolvem a identidade étnica dos indígenas brasileiros remetem a questões relativas às formas que o preconceito assume: podem ser negativas e positivas. As primeiras oferecem uma visão do indígena como bárbaro, primitivo, preguiçoso ou cruel. Os sertanejos compartilham frequentemente esse olhar, justificando assim os baixos salários pagos a eles, bem como a invasão de suas terras e as violências cometidas.

Como abordaremos no próximo capítulo, O preconceito negativo também leva à rejeição e vergonha pela herança advinda dos indígenas, que justificaria o atraso do país frente à comunidade internacional.

Destacamos aqui, acompanhando o pensamento de Lima (2010), comentário do jurista Hungria à legislação penal brasileira:

Dir-se-á que, tendo sido declarados, em dispositivo à parte, irrestritamente irresponsáveis os menores de 18 anos, tornava-se desnecessária a referência ao “desenvolvimento mental incompleto”, mas explica-se: a Comissão Revisora entendeu que sob tal rubrica entrariam, por interpretação extensiva, os silvícolas, evitando-se que uma expressa alusão a estes fizesse supor falsamente, no estrangeiro, que ainda somos um país infestado de gentio (HUNGRIA, 1995, p. 330-331, *apud* LIMA, ano, p.9).

A outra forma que o preconceito pode assumir é a positiva: o indígena é visto como inocente, bom, vivendo em harmonia com a natureza. Essa cristalização da imagem dificulta a adoção, por parte dele, de novas práticas e tecnologias, o que supostamente o descaracterizaria como índio. No entanto, as etnias são dinâmicas. Como exemplo, temos os contatos interculturais, que promovem intercâmbio de ideias, valores e comportamentos, promovendo transformações.

Lima (2010) também ressalta o processo de “transfiguração étnica”. Em nome de ações que visam civilizá-lo, os indígenas têm sido submetidos a uma multiplicidade de coerções. Como consequência, as culturas são alteradas, sendo assumidos os modos de vida “civilizados”, que não trazem aceitação ou reconhecimento da sua identidade.

Para evitar esse processo de perda de identidade étnica e suas consequências destrutivas, a Constituição brasileira estabeleceu disposições que visam proteger as especificidades culturais dos povos indígenas. Como exemplo extremamente significativo, é reafirmado seu direito às terras que ocupam, à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, que são desdobramentos do direito fundamental à identidade étnica. Busca-se, assim, garantir ao indígena o direito de permanecer sendo indígena. Lima (ano) assevera que dois desdobramentos desse direito são importantes, quais sejam: a territorialidade; e a coexistência entre o ordenamento jurídico estatal e o dos povos indígenas.

Entre eles há uma tradição comunitária sobre uma forma coletiva de ter propriedade sobre a terra. O sentido de pertinência não é pessoal, mas grupal.

A base das culturas indígenas é a estreita relação que mantêm com a terra, que funda a vida espiritual, a integridade e sua sobrevivência econômica. Não se trata de posse e produção, mas sim de um elemento espiritual e material de que devem desfrutar para preservar seu legado cultural e transmiti-lo às suas próximas gerações.

Afirma Lima (2010, p. 12) que “a terra é a base física de sua identidade étnica, permitindo a reprodução de sua cultura, razão pela qual, privar o índio de tal direito pode implicar em conseqüências desastrosas”.

A preservação da identidade étnica por meio da garantia do direito às terras contribui para a proteção da dignidade do indígena.

No mesmo sentido, Viveiros de Castro (2016) reafirma a importância da terra como referência primordial para o indígena. É o local em que nasceu ou faz sua vida, que pode ser uma comunidade na beira do rio, uma aldeia na floresta, uma favela na periferia das cidades, etc. Ser indígena é participar de uma comunidade ligada a um lugar, integrar um povo.

Esse território é fundamental para que os conhecimentos sejam passados de geração em geração: no território da caça, no da pesca, em que as mulheres colhem os remédios, etc. Portanto, é a base de sustentação da identidade coletiva.

Os direitos das comunidades indígenas são territorializados: as terras são sagradas. Além dos recursos naturais, há costumes e práticas religiosas que só se concretizam em determinados lugares, sagrados. Melo e Souza (2009) *apud* Matiazzo (2016) pontua que se uma etnia perde seu território, perde as possibilidades de sobrevivência, já que o território é o lugar simbólico de convivência.

É extremamente chocante e impactante a carta da comunidade Guarani-Kaiowa, de 2012, endereçada ao Governo e à Justiça do Brasil, apresentada a seguir:

Moramos na margem do Rio Hovy há mais de um ano e estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercados de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Passamos tudo isso para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbarakay. De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários dos nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos os nossos antepassados.

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui.

Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é o nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyellito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos.

Atenciosamente, Guarani Kayowá de Pyelito Kue/Mbaraka (HECK, 2012, *apud* MATIAZZO, 2016, p.76).

Matiazzo (2016) afirma, a partir de sua pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso, que o Estado brasileiro cria políticas de identidade pré-

determinadas que, na verdade, são políticas de extinção e extermínio da identidade. Não construindo uma identidade política, os indígenas não têm voz nas discussões e decisões referentes às políticas públicas destinadas a eles.

Lima (ano) conclui que uma análise da realidade brasileira revela preconceito e exclusão, mas também promove discussões que conduzem a contribuições para a promoção de uma sociedade mais tolerante e respeitosa.

3 PERDA E RESGATE DA ALMA

Neste capítulo, buscar-se-á traçar intersecções entre as questões referentes à territorialidade e identidade indígena, às manifestações do arquétipo da Grande Mãe e à perda da alma índia, sob à luz da Psicologia Analítica.

A etnia focalizada neste estudo são os “Huni Kuin”, indígenas intimamente ligados à terra, que vivem às margens do Rio Envira, no Acre. As pesquisas realizadas para este estudo acerca dos povos indígenas e das causas e questões indigenistas revelam que, assim como os Huni Kuin, as outras etnias indígenas do território brasileiro também demonstram a perda de nossa raiz ancestral. Serão seguidos os conhecimentos presentes na obra de Roberto Gambini (2000), intitulada “Espelho Índio – A formação da alma brasileira”, que aponta a perda da alma indígena e, portanto, um desenraizamento do povo brasileiro. Assevera Gambini (2000, p. 25):

Os batalhadores da causa indígena lutam pela reparação, ou seja, a devolução da terra e dos direitos sobre ela, da cidadania e da dignidade, ou, minimamente, o reconhecimento do Outro enquanto tal, sem que este precise deixar de ser o que é para poder ser aceito nos escalões inferiores da sociedade brasileira. Esta é uma luta em curso, difícilíssima de ser vencida – uma luta de reparação.

Os indígenas participaram e estão intimamente associados ao processo de formação de identidade brasileira, mas foram negados e estigmatizados, estando às margens da sociedade de maneira singular: representam, por sua situação, um drama oculto até os dias de hoje.

Busca-se compreender qual é o problema central que envolve este tema da Terra, e, mais adiante, como este nos afeta em termos de identidade. Em uma análise sobre o que ocorreu durante o processo civilizatório, buscar-se-á reconhecer a existência de uma “Alma Ancestral” que fala sobre tudo aquilo que foi perdido durante esse processo civilizatório vivido sob este “chão”, em Terras que, a princípio, foram consideradas uma vastidão de ninguém, que estava ali para ser descoberta, achada, este território que a partir do contato com o Europeu foi descrito por este como “descoberto”. Aponta Gambini (2000, p. 26):

Se nos dispusermos à recepção não preconceituosa da psique indígena, e de tudo o que ela representa neste momento de crise dos valores ditos modernos, estaremos trabalhando para introduzir em nossa consciência de hoje a *alteridade radical*, uma lógica que nos é desconhecida, uma estética nova, uma espiritualidade que não conhecemos, uma percepção, uma sensibilidade, um modo de ser que ignoramos. Esta é a grande tarefa utópica do século XXI brasileiro.

Iniciar-se-á com informações sobre a formação da “Alma Brasileira” e sua relação com o encontro do indígena com o homem branco em termos psicológicos, a fim de compreender a formação da identidade brasileira ao longo do processo civilizatório brasileiro a partir deste contato.

A negação da “Alma ancestral” representa uma dentre outras formas de violência: a cisão em nossa identidade representa esse drama oculto de nossa consciência que, em parte, foi negada representando uma grande perda que completa 500 anos.

Em nosso universo mítico, as terras que seriam o berço do Brasil aparecem no início do processo civilizatório como algo a ser achado, ou melhor, como uma terra de ninguém. A ideia de “descobrimento” do Brasil incutida em nossa visão e estrutura mental é, pela própria palavra, revestida por uma história fantástica que, já no início da formação de nossa identidade, cria um conto mítico que não tem veracidade, mas fascina por ser mítico e por nos distinguir em uma história sem par. Este encontro revestido pela fantasia cria os navegadores heroicos que chegaram às terras nunca antes visitadas. A perspectiva de chegada que o europeu teve foi a de um sujeito que se apossa de um objeto sem dono, uma Terra sem passado e sem nome, cujos nativos indígenas são um recurso do cenário, tal como mais um recurso aqui encontrado – o Pau-brasil; portanto, são desprovidos de qualquer direito, até mesmo o de poderem continuar sendo o que sempre haviam sido.

No início de nossa história imperou a projeção da ideia de paraíso representada no Gênesis, que estava na mente de Pero Vaz de Caminha quando este descreve o que vê sobre a terra brasileira.

Sérgio Buarque de Holanda, em seu livro “Visão do Paraíso” (HOLANDA, 2000) afirma que se houvera Paraíso na Terra, o Paraíso seria aqui: essas imagens presidiram a tomada do território “descoberto”. Essa afirmativa é confirmada pela obra de Gambini, que, por sua vez, leu as cartas dos jesuítas que aqui estiveram em missão.

“Paraíso” era visto como um lugar que confere com a beleza do trópico e suas características; a nudez reafirmava a visão desse lugar das delícias onde o homem vive livremente nos campos do Senhor até desobedecê-lo. A Terra “encontrada” é um lugar em que a visão colonizadora e a missão jesuítica encontram justificativa para sua atitude.

Nessa nova terra ignota e “descoberta” que não era de ninguém e que além do mais recebe a projeção do Paraíso sobre si, constitui-se dessa forma a matriz de uma consciência para a qual é possível e desejável apropriar-se da cornucópia e sugar para sempre, como eternos filhos que nunca crescem, o leite de um seio inexaurível. (GAMBINI, 2000, p. 22).

Essa primeira concepção sobre a Terra incita e justifica desde cedo a primeira forma de escravização e destruição dos recursos naturais de maneira progressiva, porque apesar de se assemelhar com o Paraíso, a desobediência ao Senhor que aqui os jesuítas encontraram nunca havia sido denunciada.

Como símbolo de nossos sinais de batismo apresentam-se desde o primeiro contato, o desfalque e o ataque à natureza. A derrubada do pau-brasil deixará a marca de nossa origem, como o é também a posse da mulher índia pelo branco invasor. O fruto, que sou levado a considerar, por ser brasileiro em termos de identidade, é concebido e criado por meio desses primeiros sinais de batismo do povo brasileiro. Nas palavras de Darcy Ribeiro (1996, p. 254), “... a protocélula do povo brasileiro: a criação de um híbrido que nunca saberá quem é, porque nem pai nem mãe lhe servirão de espelhos ou modelos de identidade.”

O ato de se apropriar de algo que não é reconhecido como alheio, produto da projeção de paraíso instituído na cabeça do invasor, transforma a “alma ancestral” em um objeto, como o pau-brasil o é – bem como as atitudes frente aos recursos naturais e tudo o mais que constitui também os indígenas o são: passíveis de desfalque e ataque.

O povo brasileiro tem seu começo dessa forma, marcado pelo fim da alma ancestral da terra que começa a ser extinta enquanto algo se principia.

3.1 A Alma Ancestral

A presença humana nas Américas foi datada pelo processo de carbono-14 e também por vestígios, como os que Neumann (1996) apresenta sua coletânea de imagens celtas sobre a Grande Mãe por meio das culturas humanas. Há sólidas evidências científicas (arqueológicas, antropológicas, dentre outras), culturais e linguísticas que levam à consideração de que o território brasileiro já era habitado há mais de 30 mil anos.

Considero, neste trabalho, todas essas evidências como a base ou o solo que guarda parte importante de nossas raízes ancestrais; estas foram negadas tanto

em seu conhecimento e ciência sobre o mundo, como sobre um modo de ser que existe em integração e harmonia com a Natureza – a que chamo Mãe-Terra. Considero, a partir desta pesquisa e destas afirmações iniciais, que há um significado profundo a que dou considerável atenção: meu propósito é examinar a memória desconhecida que guarda uma série de respostas que envolvem as grandes questões da humanidade, de todas as épocas; por exemplo, sobre como atravessar a vida com um sentido para si e para o Todo, como procriar e garantir subsistência à sua prole, como conviver socialmente, associar-se e criar regras de convívio e distribuição de bens, como produzir as condições materiais de vida defendendo-se das intempéries, doenças e demais riscos, como explicar o transcendental, como achar graça na existência e explicar seu surgimento por meio de histórias e imagens, como comunicar-se com seu semelhante, e como cuidar da terra e da natureza não apenas como um recurso sustentável – tal como nossa consciência culposa deste século nos faz refletir. Entrementes, para além disso, de modo que a floresta deva ser vista como vida que se relaciona com nossa existência, de maneira essencialmente participativa e intrinsecamente nutridora; solo e chão que guarda a memória original da cultura, em seus Mitos de criação de um povo, a exemplo dos Huni Kuin.

Essas questões foram respondidas, no Brasil, em seu passado remoto, de maneira singular e, ademais, foram traduzidas no mito de Origem de centenas de culturas diversificadas em sua organização social, território, seu povo, língua e mitologia. A diversidade cultural que habitou e que, de maneira admirável, resiste ao genocídio, habita esse imenso território que séculos depois veio a ser “descoberto” como terra de ninguém.

O olhar para essas etnias tende a ser preconceituoso ou fascinado, mas devemos refletir – ou melhor, examinar um pouco melhor – acerca do Brasil e de sua pluralidade, que já existiam quando a civilização europeia nem sonhava em nascer.

Quando pensamos em arquétipos como o da Grande Mãe, de que falo no capítulo primeiro de meu trabalho, devemos entendê-lo como uma predisposição para agir, conceber e imaginar que antecede, na mente humana, a cultura e o aprendizado. A Grande Mãe, como Mãe-Terra, permite e mantém os ciclos naturais à vida: atribui à cultura Huni Kuin e a outros povos Indígenas, há muitos milhares de anos, um senso ecológico de práticas e de conhecimentos ancestrais, que coexistem com a Natureza sem destruí-la, considerando os conhecimentos sobre permacultura e o senso de que eles habitam a Floresta, sua casa.

Somente após a mais recente onda de globalização, nos anos 70 do século passado, é que passaram a emergir na consciência do homem moderno das cidades a preocupação com a ecologia. Tal assunto emerge como um aviso e alerta sobre os maus tratos ao ambiente; no entanto, nossa consciência ecológica referente aos impactos de nossas ações no meio ainda é pouca ou, em muitos casos, até mesmo nenhuma.

A Mãe-Terra dos povos ancestrais aparece em comunhão com a identidade do povo e com o surgimento da cultura, por ser o lugar onde se origina o Mito, a própria Floresta. Analisarei em um capítulo posterior esse componente de sentido e significado que contribui para a identidade do povo Huni Kuin, ao desdobrar simbolicamente o seu Mito de Origem.

O que devemos considerar, em continuidade, é que certamente os principais arquétipos humanos também se manifestaram no Brasil, como diria Carl Gustav Jung.

O arquétipo do comportamento heroico, por exemplo, é uma predisposição mental e instintiva que se estrutura acompanhando a evolução humana – e nós, quando estudamos o assunto, pensamos sempre na África, na Mesopotâmia, na China antiga... É quase um hábito, ao defrontarmos grandes ideias, nos voltarmos sempre para o hemisfério norte e nos reportarmos a um clima intelectual de autores, bibliografias e tradições que nunca nos incluem. (GAMBINI, 2000, p. 24).

Minha abordagem sobre uma Cultura indígena é um esforço no sentido de mostrar que os grandes processos constitutivos da mente humana também ocorreram em nosso solo, e que, em um plano histórico, sofremos um processo que negou a existência dessa dimensão psíquica e operou para destruir aquilo que não era possível negar. A exemplo de Gambini (2000), que estudou esse processo analisando a correspondência dos jesuítas no século XVI com o objetivo de entender o que a catequese dos índios representava psicologicamente, minha busca é anunciar o significado psicológico que o universo mítico de uma Etnia indígena tem para seus membros e o que o Mito de Origem representa em termos de identidade. Nesse caminho, a conclusão a que se chega sobre a Alma indígena passa pelas seguintes considerações:

Ou seja: não era suficiente que os índios adotassem certos comportamentos ou repetissem certas palavras, era preciso levá-los a renegar sua identidade de Origem. Os jesuítas foram mestres nessa obra, sendo capazes de criar vergonha em corpos nus ou fazer povos profundamente religiosos admitirem que não acreditavam em nada – basta ler os relatos de viajantes, como o do francês Léry, para perceber o grau de espiritualidade e elaboração religiosa

a que chegaram os Tupinanambá, por exemplo. Mas os jesuítas diziam que os índios não eram capazes de conceber a noção de divindade; por isso cometeram o sincretismo perverso de escolher Tupã como equivalente da figura do Deus cristão, quando é Monan-Maira e não Tupã o ápice da hierarquia sobrenatural. (GAMBINI, 2000, p. 24).

O olhar crítico, a partir da leitura das cartas, nos leva a concluir que a discussão teológica da época era se os índios chegavam ou não a ter uma alma; predominantemente, concluía-se que não, e que somente por meio do batismo chegariam a tê-la.

Portanto, o europeu sentiu-se capaz de fazer o indígena evoluir de sua condição semianimal para uma finalidade humana. Essa consciência, pertencente ao século XVI, se autointitulava civilizada e não atribuía qualquer valor à subjetividade, à cultura e ao psiquismo; quiçá considerava a existência da alma indígena.

De algum modo somos fruto desse processo que estruturou a Consciência em nosso modo de ser, pensar e agir. Quer queiramos ou não, somos portadores e representantes desse passado que foi extirpado por ser desconsiderado – ou considerado perigoso, uma vergonha que é melhor ser mantida afastada da consciência.

Em nossa consciência coletiva ficamos com a ideia de que somos produto de uma fusão de raças e que, em nossa cultura, a “contribuição indígena” se reduz à adoção de certos elementos, tais como métodos agrícolas, certas técnicas arquitetônicas, a rede, a esteira, o pote de barro, a mandioca, os nomes em tupi-guarani, um pouco de folclore e também alguns traços genéticos decorrentes de uma fusão étnica, biológica e um processo de assimilação cultural. No campo psicológico ocorreu uma sobreposição de um modo ou estilo de consciência sobre outro, que foi negado, como se não tivesse valor algum.

Essa condição dissociada caracteriza o *drama da consciência brasileira moderna*, descrito, até aqui, como sendo esse processo de negação que, se encarado verdadeiramente, poderia nos completar psíquica e historicamente por significar a descoberta de nossa identidade.

3.2 Projeção e a relação com o outro

Naquilo que posso entender da Psicologia junguiana, o encontro com o Outro é permeado por algumas instâncias subjetivas e coletivas importantes para compreendermos determinados eventos que envolvem os relacionamentos humanos.

Uma relação delicada de se explicar, sobre o encontro com o Homem branco com o Indígena, foi a ocorrida entre os jesuítas e os habitantes ancestrais do Brasil. Sobre tal choque, devemos considerar como pertencentes a dois mundos distintos.

Numa leitura da história do Brasil que privilegie os processos psíquicos em contrates aos fatos históricos concretos, devemos considerar este conceito-chave, o de “Projeção”, para compreendermos os fatos psicológicos que produziram a gênese de nosso povo.

Esse fenômeno psíquico ocorre de modo involuntário, e não caracteriza uma patologia, mas ocorre de modo natural.

A projeção, como um conceito, merece ser mais bem detalhada e, para tanto, pretendo por meio de sua concepção discorrer acerca de como ocorre o encontro entre as cosmogonias de dois povos, que, como posso considerar nesta leitura, produziram a gênese de nosso povo a partir do encontro com o Outro – sendo este Outro o Europeu ou o Indígena.

O encontro com as Imagens do Mundo dá-se a partir do mecanismo da “Projeção”, dispositivo Psicológico que estrutura as imagens do Mundo Exterior, que são as imagens projetadas a partir do Inconsciente, em direção ao mundo. Como podemos analisar a partir da leitura sobre o Arquétipo, do Capítulo 1 “A grande Mãe”, devemos considerar que somente acessamos as imagens dos arquétipos sob uma determinada forma a depender da Cultura que se analisa. Assim, posso dizer que no Brasil habitavam mais de 300 culturas, que representavam 4 milhões de indígenas; um dos primeiros povos que entraram em contato com o europeu foram os Tubinambás, que falavam outro idioma e que por sua vez produziam imagens projetadas no mundo diferentes e diametralmente opostas àquelas projetadas pelo inconsciente do europeu. Podemos imaginar as imagens que o europeu do século XVI poderia trazer consigo ao sair de sua Terra-Mãe, para ir de encontro com a imagem projetada pelo indígena sobre a “Grande Mãe-Terra”.

Por serem de naturezas opostas, o europeu projetou sua “sombra” no Indígena, o que se constata pela leitura das correspondências da “Missão da Companhia de Jesus”.

Carl Gustav Jung considera a projeção como um dos fenômenos psíquicos mais comuns. No âmbito coletivo pode criar, por exemplo, as imagens da Grande Mãe, que são representadas nos Mitos de Origem dos povos e das Culturas de maneira diferente, assim como as vivências dessas imagens na nossa história pessoal, que evidenciam a relação entre o “Eu e o inconsciente”. Nesse caso, o jesuíta, por exemplo, negava o próprio corpo, em conformidade com sua cultura. O indígena, ao observar a Natureza – que era a expressão do “Daimon”, em sua memória ancestral, a Grande Mãe –correlacionava, na concepção do jesuíta, à correspondente visão cristã, que se aproximava da Ideia de Paraíso. É certo que os princípios de Criação que aparecem nos Mitos são os mesmos, se considerarmos dois dos livros desse tema na referência do europeu do século XVI. A Terra Natal, Paraíso Original, ou Gaia são, assim, as referências sobre o lugar em que se deu a Origem.

A “Teogonia - de Hesíodo” (mito grego, sobre a Origem), em que o primeiro elemento a que ele faz referência é a memória, representada pelas “Musas” e, posteriormente, ao tratar como, para dar passos ao movimento da criação, faz jus à Terra ou à imagem de maternidade que a Terra tem, aborda tais questões como parte importante do princípio da Criação cosmogônica de um povo. A terra, ou o “barro”, que aparece no livro do Gênesis, é um elemento feminino comum e fundamental, que contém em si o princípio original ligado ao Feminino. Gaia é a terra de que se tem referência.

As imagens sobre a terra, trazidas pelo europeu, remetem à Terra Natal, o Paraíso Original, Gaia, Heimat. Essa última palavra, do alemão, refere-se ao lugar de nascimento: a partir dela podemos compreender as noções de Estado-Nação, e a concepção de Pátria. No entanto, o foco de minha pesquisa diz respeito àquela trazida pelos jesuítas; para os índios, este encontro foi decisivo, pela afirmação que produzia nas ações que ilustrarei a partir daqui.

As cartas produzidas pelos intelectuais jesuítas sobre o registro de sua própria história, intituladas *Monumenta Historica Societatis Iesu*, ou *Monumenta Brasiliae*, são o registro de uma tentativa de descrever a nova terra e as ações cotidianas dos missionários.

A sombra do Cristianismo, simbolizada pela serpente do mal, encontrará na América o terreno ideal para ser projetada, justificando, desse modo, as práticas escravagistas. O rei pede para que os jesuítas protejam os índios da escravidão, pois não sobrevivam ao cativeiro: os portugueses acabaram por preferir escravos africanos, mas também continuaram escravizando e exterminando a população indígena.

O rei de Portugal, Dom João III, diz que não se pode maltratar os índios sem permissão oficial: nesse aspecto, a projeção da sombra do cristianismo fica absolutamente exposta, pois a conversão dos indígenas, realizada “a serviço do Senhor” foi acompanhada, passo a passo, pela destrutiva ação de “algumas pessoas”.

Católico, Dom João III tem duas agências: a dos capitães e seus agregados, de um lado, e, de outro, os jesuítas, representando as duas faces de poder que somente se encontravam simbolicamente, unificado na figura do rei. Nesse conjunto de regras, ele, obviamente, reserva aos religiosos a missão de zelar também pelos que atuam no plano secular, no plano da Alma.

O monarca português expressa em suas correspondências uma profunda intuição do que estava por acontecer, pois, como comprovam os documentos históricos e teriam testemunhado os índios – se tivessem escritos seus relatos – “os bons cristãos que colonizavam a terra para a glória do Senhor se comportavam como aves de rapina, causando, desde o início, a ruína da população nativa” (GAMBINI, 2000). O impacto real, genuíno e profundo da verdade cristã foi sabotado e os índios acabaram sendo escolhidos por essa constelação psicológica e histórica como aqueles necessitados de redenção. A cruz foi evitada: é esse o pecado original dos nossos patriarcas, que se recusaram a carregá-la em seus próprios ombros e reconhecer sua sombra diabólica. É esse o pecado mortal, e não a longa lista de pecados que os jesuítas se apressaram a atribuir aos índios, como veremos mais adiante.

Os jesuítas enfrentavam situações complexas, tinham um severo voto de obediência e, em 1550, os trabalhos no Brasil tinham apenas se iniciado. Sua convicção era de que a obediência e a conversão eram o único caminho mas, como se sabe, a ideia de remissão dos pecados não fazia sentido para os índios, a menos que eles estivessem convencidos de serem irremediáveis pecadores. É fato que os jesuítas tinham os índios como prioridade, e que evitaram trabalhar diretamente com os portugueses.

Os indígenas representavam “minas de almas”; a Coroa e o governador-geral se opunham ao expansionismo que a Companhia de Jesus, em Roma, apoiava.

Em suas primeiras viagens, os jesuítas logo perceberam que os brancos eram todos corruptos e, com o mesmo vigor com que denunciaram o problema, logo o deixaram de lado.

Esse comportamento do grupo que compunha a missão jesuíta, em relação aos portugueses, é um problema típico de evitar o confronto com a própria sombra, não assumindo a responsabilidade ética sobre o problema da barbárie do conquistador; Gambini (2000) retoma essa dinâmica de evitar o contato com a própria sombra, em relação aos jesuítas, com a ideia que o sermão da montanha traz ao tratar sobre o “cisco e a trave”.

Melhor se explica a relação dos jesuítas com os portugueses quando eles observam os comportamentos de seus conterrâneos em relação aos índios:

Para combater a coabitação entre brancos e índios, assim como a escravidão, os missionários optaram por ameaçar os cristãos pecadores recusando-se a ouvi-los em confissão, o que significava não tratar exatamente da parte mais familiar do problema. No século XVI, mas não só então, decidiu-se que o problema era o índio, e não a sombra do civilizado – a qual anda impunemente até hoje. O alívio à consciência que não se deixou perturbar foi imediato [...] Quem evita a própria sombra acaba sempre caindo nos problemas do Outro. (GAMBINI, 2000, p. 64).

É esse o significado que posso atribuir à origem da missão no Brasil: uma partida rumo ao desconhecido cobiçado e ao inconsciente não desejado; nele, a sombra do cristianismo, simbolizada pela serpente do mal, encontrará na América terreno para ser projetada.

3.2.1 *Autoimagem dos jesuítas*

Com o objetivo de melhor compreender o papel da projeção no contato inicial entre dois tipos muito diferentes de homens, é importante esclarecer sobre o autorretrato dos jesuítas.

Essa reflexão surge a partir dos traços que estão presentes nas práticas e atitudes dos jesuítas. Estes são agrupados em torno das características que compunham o jesuíta da época.

A pergunta que se deve ter em mente quando se analisa uma imagem construída sobre si, no caso desta seção, seria: Qual é o papel que o jesuíta atribuía a si mesmo no contato com o indígena?

Como se pode descobrir a partir da revisão dos materiais bibliográficos e com base no conteúdo encontrado por Gambini, os jesuítas jamais falaram sobre si mesmos nas cartas; estas cumpriam o objetivo de descrever as terras brasileiras, relatar as condições de vida na terra nova e também demandar recursos materiais, seja para construir o cerimonial de uma missa, para a construção de igrejas ou outras atribuições. “Os principais traços desse auto-retrato serão agora agrupados em torno de cinco enfoques distintos: a prática de exercícios espirituais, os pecados confessos, a pobreza, a inflação psicológica e os milagres” (GAMBINI, 2000, p. 65).

Os jesuítas que vieram ao Brasil eram padres ordenados como simples “irmãos”, tal como eram chamados; tinham, de modo geral, alguma formação acadêmica além da formação religiosa e poderiam, além disso, conhecer acerca de artes manuais – como habilidades de carpinteiro ou pedreiro. No entanto, não conheciam a língua Tupi e não estavam preparados para enfrentar uma vida especialmente dura.

Nos equivalentes modernos das missões do século XVI, os participantes são todos previamente preparados, vacinados, instruídos em etnologia e línguas nativas, manuseio de equipamentos e uso de mapas etc.

Em 1549, os jovens vinham armados apenas com uma atitude espiritual, uma clara noção de dever e responsabilidade, um forte comprometimento com o programa de ação, regras precisas e uma prática religiosa estabelecida. (GAMBINI, 2000, p. 66).

Como poderíamos imaginar, a rotina de um missionário consistia em cuidar da casa, participar das práticas religiosas, rezar pela manhã e guardar as noites para os exercícios espirituais. No tocante ao relacionamento com os índios e às atitudes que os jesuítas tinham, eles viviam entre os índios, como escreve Nóbrega em sua carta aos moradores de Pernambuco, “com as portas de seus sentidos fechadas, por medo das tentações diabólicas” (Bahia, 5 de junho de 1552).

Os assim chamados “Soldados de Deus” tiveram que resolver, na prática, sobre como saber o que Deus de fato quer, como seu maior correspondente hierárquico em terras brasileiras, Inácio de Loyola, procurou sabê-lo. Em sua busca para que todos os jesuítas em missão respeitassem o nível hierárquico em suas ações e procedimentos, ele não permitia que eles pudessem atingir uma certeza acima de suas próprias ideias e inclinações, a partir de um contato direto com a experiência do

divino, porque isso poderia desintegrar a coalisão que havia sido montada para completar o objetivo da missão da Companhia de Jesus. Para lidar com a possibilidade de surgimento desse problema, “Inácio desenvolveu – na verdade, apenas aperfeiçoou uma prática medieval dos Devoti – seu método de descobrir o que Deus quer em cada um.” (GAMBINI, 2000, p. 67).

Como pude verificar a partir de análise bibliográfica, concluo que o autor considera que esses exercícios, na ação missionária no Brasil, tiveram o efeito psicológico de Inflação na psique dos jesuítas. Ele introduz essa discussão quando escreve:

O centro da meditação é Deus enquanto agente criador, ativo e dotado de uma vontade clara, com quem o mediante busca não um laço passivo, mas uma real união de trabalho. Essa postura leva uma contemplação na ação, respeitados os ditames da obediência, sem a qual os atos humanos carecem de valor intrínseco. Fora desse contexto, a ação se torna mero jogo, capricho ou preguiça, todos sinais de uma existência sem Deus. É importante ter em mente esse aspecto, pois, como veremos, os jesuítas identificavam esses três traços imediatamente nos índios. (GAMBINI, 2000, p. 67).

O que podemos imaginar, que confere com a imagem que os jesuítas tinham sobre si mesmos, é que a Companhia de Jesus conhecia a vontade de Deus; os exercícios espirituais que eram praticados, ademais, exerciam forte controle sobre o comportamento dos jesuítas e profundo impacto na consciência, justamente por girarem em torno dos mistérios centrais do cristianismo. Esses exercícios tinham a aplicação de manual, utilizado pelos jesuítas cotidianamente para fortalecê-los em sua missão.

Trata-se de um pequeno livro sem maiores sofisticções intelectuais, antes um manual destinado a ser usado. Houve até quem chegasse a considerá-lo um guia de ginástica espiritual. Mas, como salienta Jung em seu seminário, os exercícios espirituais podem causar um profundo impacto na consciência porque giram em torno dos mistérios centrais do cristianismo, constituindo um dos poucos equivalentes europeus das técnicas orientais de meditação, a ponto de já terem sido chamados de “ioga ocidental”. (GAMBINI, 2000, p. 68).

Os exercícios espirituais contribuíram, em certo grau, para que os jesuítas permanecessem firmados em seus propósitos, como se soubessem com clareza e verdadeiramente sem dúvidas, tendo como ideia fixa converter indígenas. Estes, por sua vez, eram considerados culpados e responsáveis pelo que os jesuítas consideravam reprovável ou pecaminoso na própria natureza da Alma indígena: esta era fortemente ligada à Terra, e o indígena vivenciava o próprio corpo e a Floresta como parte fundamental de sua natureza.

Como se sabe, após a aprovação da Companhia de Jesus em 1540 pela bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae*, os Exercícios foram sancionados por Paulo III em 1548, às vésperas da partida dos jesuítas para o Brasil. O método sobreviveu desde esse tempo e foi aclamado no nosso século por Pio XI [...]. (GAMBINI, 2000, p. 68).

Percebe-se que a atestada aprovação desses exercícios se consumou como um modo “eficiente” e “piedoso” de os jesuítas lidarem com o fenômeno da projeção. O engajamento dos membros da Companhia de Jesus se expressava por um comportamento que manifestadamente valorizava o membro que apresentava-se com retidão diante dos seguintes preceitos:

O membro ativo da Companhia deve tornar-se indiferente a todas as coisas criadas, até o ponto de não desejar nem saúde nem doença, nem riqueza nem pobreza, nem honra nem vergonha, nem vida longa nem curta – mas desejar e escolher somente aquilo que melhor conduz ao objetivo para o qual fomos criados. Trata-se aqui, por um lado, de uma sutil combinação de flexibilidade e tolerância – que no sentido positivo, produziria uma indiferença superior às trivialidades (...), - e, por outro lado, de uma atitude rígida, estritamente orientada pelos fins, e compulsiva. (GAMBINI, 2000, p. 69).

Para a psicologia, policiar o lugar de onde emanam os pensamentos e os pecados (Inconsciente), serviu para constelar os conteúdos contrários ao esforço que a consciência do jesuíta tinha em suas cartas, qual seja, a de se aproximar de uma imagem angelical e santificada de si, dotando-os de uma tremenda carga energética que encontraria alívio por meio da projeção. Os índios, portanto, para os jesuítas, eram a imagem projetada do pecador interior que visavam a eliminar.

Ademais de suas práticas compulsivas, os jesuítas possuíam relatos de pecados confessos, mas, no entanto, os missivistas descrevem o quão pecaminosos são os indígenas, e concluem que estes deveriam fazer penitência por seus pecados (GAMBINI, 2000, p. 76).

Nas cartas, pode-se ter uma leitura sobre a imagem do homem primitivo vista pelos olhos dos civilizados. Essa imagem, que foi analisada por Gambini (2000), continua viva e ativa no inconsciente coletivo de nosso tempo, justamente quando, praticamente, todas as culturas nativas são ameaçadas de extinção.

Os missivistas lamuriavam seu sofrimento e pobreza – a Companhia não deveria possuir nada, muito menos escravos – sofriam dores físicas e espirituais, que só poderiam ser suportadas na medida que eles se identificassem com Cristo e considerassem que, como Ele, sofriam pelos pecados dos outros. Essa condição faz pensar que no plano inconsciente essa atitude gerasse um tremendo ódio vingativo contra os índios, pois eles seriam a razão do sofrimento dos missionários.

A identificação com a imagem do Cristo criou o fenômeno de inflação nos jesuítas, como considera Gambini ao se referir ao modo como os jesuítas andavam pelo mundo: “Viver como um exemplo apostólico ambulante sempre traz à tona o ator no indivíduo, que Jung denomina *persona*, e implica um forte sentimento de superioridade e convencimento” (GAMBINI, 2000, p 80).

3.2.2 *A imagem do “homem primitivo”*

Vista pelos olhos do civilizador, a imagem a ser analisada sob seus elementos constitutivos continua viva e ativa no inconsciente coletivo de nosso tempo, quando praticamente todas as culturas nativas do planeta estão sofrendo violências relacionadas ao seu caráter e tendentes a um processo de extinção. A violência que se manifesta apoia-se na imagem que pretendo descrever a seguir.

Acreditava-se que no Brasil existiam seres subumanos, e foi com o propósito de transformá-los em algo melhor que vieram para cá.

O primeiro contato foi vivido como uma confirmação da suposta verdade de uma imagem introduzida na Europa em 1492, pela carta de Colombo sobre os caríbas antilhanos. [...] esse primeiro “relato jornalístico” já era arquetípico, porque a imagem do homem primitivo é tão velha quanto a humanidade, profundamente gravada na psique através das eras, seja como essência do que somos, seja como terrível memória do ponto de partida. (GAMBINI, 2000, p. 87).

Essa é uma perspectiva estreita, que entende a “civilização” em desenvolvimento contínuo e evolucionista. O que posso dizer a partir do excerto acima é que a humanidade que se considera civilizada não cultua sua origem ancestral; ao contrário, tenta, da melhor maneira possível, esquecer a vergonha de seu passado.

Meu alerta, a partir desse estudo sobre a origem ancestral e sua importância para um povo, é um aviso para o senso de humanidade que ainda pode ser resgatado, em tese, a partir do reconhecimento integral da origem ancestral; poderíamos conhecer valores importantes para a convivência entre comunidades de diferentes culturas, que vivem sobre um mesmo Estado-Nação, como o Brasil.

É como se parte da essência que historicamente nos constitui psicologicamente fosse negada pela consciência do não-índio, nas cidades. O resultado alarmante dessa negação tem sido a violência contra os povos tradicionais e seus territórios.

Com efeito, a humanidade civilizada não cultua sua origem ancestral e procura esquecer o passado, negando-o através de representações mitificadas sobre o que restou dos povos indígenas brasileiros e falseando a percepção do que de fato acontece. Esta, por sua vez, fica evidenciada pela forte violência contra os povos indígenas, que possuem um pacto com a Terra, uma relação entre a produção de sua identidade e a floresta – o Ecossistema, para o indígena, é como um organismo à parte, que se relaciona intrinsecamente com os valores, com a cultura e com os modos de vida dos povos ancestrais. Mas, o que ocorre em termos de desenvolvimento da consciência, até os tempos atuais, é, na palavras de Gambini:

O próprio desenvolvimento da consciência e desse formidável ego que tanto orgulho nos causa é uma vitória sobre a inconsciência do homem primitivo – e os que demoram a crescer ou que perdem o trem da História poderiam muito bem desaparecer do mapa ou, havendo boa vontade, ser ajudados a se atualizarem. (GAMBINI, 2000, p. 87).

Em nosso cenário atual, para compreender a situação sociológica brasileira e a implicação psicológica da negação do valor que as culturas ancestrais têm, é importante ter como base a compreensão do que foi o processo civilizatório desde os primórdios, para, então, compreender uma “noção elementar” que não é discutida.

A “noção elementar” contida em um mito e seu conteúdo pode ser assim definida:

Um arquétipo que continua a existir intocado naquela ilimitada esfera da psique não atingida pela luz relativamente curta da consciência, manifestando-se em cada ser humano sob a forma de instinto ou mito. Ainda que reprimido e superado, o homem natural é uma realidade em cada um de nós e só muito recentemente, em grande parte devido ao trabalho de Jung, é que começamos a perceber até que ponto esse aspecto é vital. (GAMBINI, 2000, p. 90).

O conteúdo de um arquétipo é dado pelo seu tema – que é o assunto que pode aparecer em seu desdobramento complexo, sob diversas formas; é o que distingue as imagens arquetípicas entre si e é o que constitui os diferentes arquétipos e suas imagens em relação ao próprio conteúdo – por exemplo, o Arquétipo da Grande Mãe, do Arquétipo do Herói, e do Arquétipo do Caminho, no qual cada parte remete a diferentes imagens, sobre diferentes temas, que ativam complexos variados.

De uma perspectiva histórica, é natural a existência de uma imagem negativa do homem primitivo, porque o contraste assegurava ao civilizador a confirmação de sua duvidosa superioridade. Os relatos de Colombo e dos viajantes do século XVI eram, portanto, a validação “empírica” de um mito eterno, e nesse sentido a catequese dos indígenas assume ares de uma repetição da Criação. Civilizá-los seria o mesmo que moldar de novo a argila corrupta à imagem do autor. Os jesuítas fincaram o pé no Novo Mundo com

esse objetivo, e convencidos de que a argila era má. Nada estava em discussão. (GAMBINI, 2000, p. 90).

Do lado europeu, o corpo, a sexualidade, os instintos, que por excelência são a manifestação do homem natural, são associados sempre ao mal; o comportamento que se segue a esses valores é a exclusão de tais aspectos de sua própria personalidade: assim, esse aspecto da natureza, Daimon (natureza-Instinto) humano, matriz do inconsciente, é visto no Outro, o indígena, em termos exclusivamente negativos. Gambini define essa visão como a Psicologia que foi usada pelo civilizador; dessa forma: “Sua psicologia consistirá, portanto, em destruir nos indígenas aquilo que destruiu em si mesmo” (GAMBINI, 2000, p.94).

O indígena deveria portar-se segundo os interesses dos jesuítas: metaforicamente definido como “argila mole”. Em sua primeira experiência com o europeu, “deveria” aprender a ver-se com outros olhos, despojando-se de seu antiquíssimo senso do eu coletivo e adquirindo uma nova forma: ele, aos olhos do civilizador, deveria moldar sua obscura e caótica natureza para, finalmente, tornar-se algo humano. Nos primeiros anos deste contato com o índio, os jesuítas encontraram a alma indígena aberta, e o comportamento imitativo que os indígenas adotavam diante das práticas jesuítas e de seu comportamento era a melhor evidência para estes últimos de que os indígenas estavam abertos para se livrar de seus maus hábitos.

O real sentido desse comportamento, para os indígenas, era de sobrevivência, pois seu modo de vida encontrava-se sob o jugo do que fazia parte da prática considerada cristã, assim como se lê em uma das cartas: “No primeiro anos, Nóbrega estava bastante otimista porque encontrava aberta a porta da alma indígena [...]. Se no início não passava de brincadeira de curioso, acabaria por tornar-se o único recurso para o dilema aculturação versus extinção”. (GAMBINI, 2000, p. 91).

Ademais, os índios reprimiam menos os conteúdos sexuais do que os jesuítas: isso representava forte ameaça às culturas indígenas. A partir da referência aos Tupinambás:

[...] a criação era a manifestação de dois poderes divinos Monan, criador primeiro e origem de todas as coisas, e Maira, seu duplo enquanto aspecto transformador, que muda todas as coisas criadas e lhes dá novas formas. Monan corresponde ao impulso primordial capaz também de destruir, como foi de fato a primeira criação, com água e fogo, ao passo que Maira e o Deus civilizador, o portador da cultura, da agricultura e da organização social. Maira é o deus das metamorfoses da vida. Para completar o trabalho de Monan - Maira, os gêmeos Temendonare e Ariconte vieram ajudar a humanidade. Mas

eles possuíam temperamentos diferentes e eram inimigos. Desencadeou-se uma guerra entre eles porque Ariconte não trouxe para casa um corpo de inimigo como troféu. O belicoso Temendonare pisou no chão com raiva, fazendo surgir a fote que acabou por inundar a terra toda. A aldeia de Ariconte subiu ao céu, enquanto os gêmeos e suas mulheres repovoavam o mundo. (GAMBINI, 2000, p. 104).

Esse mito é, em si mesmo, tão arquetípico e legítimo quanto o Gênese ou qualquer outro mito de criação e, tal como é comum aos mitos de Origem, serve para fornecer um sentido humanamente compreensível para o mistério da vida e sua origem. A propósito deste estudo sobre o resgate da mitologia dos Tupinambá, fica evidente que, por meio da análise que Gambini faz sobre a produção intelectual dos jesuítas presente nas cartas, muito sobre os indígenas foi ignorado. O autor salienta que: “É preciso estudar psicologicamente esse assunto para resgatar a mitologia do preconceito com que os jesuítas ignoraram a alma indígena” (GAMBINI, 2000, p. 104).

3.3 A Natureza execrada

Para o pensamento indígena, corpo e espírito não eram entidades separadas, como para nós se tornou. Em sua relação com os animais, os indígenas atribuíam a eles um *status* divino, assim como ocorreu em muitas das religiões antigas – tais aspectos não foram banidos por completo, como provam a pomba, o cordeiro e os animais assimilados na concepção evangélica. Os apóstolos Marcos, Lucas e João são simbolizados pelo leão, touro e águia, associações que restaram do cristianismo desde sua origem.

O Filho e o Espírito Santo aparecem também como animais, sem mencionar que Cristo, na tradição gnóstica, era o mesmo que a serpente. Em nosso mito de origem, os animais foram criados primeiro e viviam em harmonia com o homem no Paraíso, simbolizando a unidade pré-consciente do ser humano e seus instintos, ou mesmo seu aspecto natural.

Adentrando mais profundamente na análise, Gambini aponta certos mecanismos compensatórios na relação que o cristianismo desenvolveu com os animais, considerando-a como a reminiscência da barbárie: “e a ferocidade humana sempre foi tida como um remanescente animal” (GAMBINI, 2000, p. 105).

É possível entender tanto a neurose quanto a ameaça à vida animal como produtos dessa relação analisada pelo autor. Para a mentalidade seiscentista, assim,

o indígena era mais um animal do que um ser humano. Sob certo aspecto simbólico, essa colocação poderia ser entendida como correta na medida em que implica uma total interação de homem e natureza, em gritante oposição à aguda dicotomia espírito-matéria (ou mente e corpo), predominante na vida civilizada (GAMBINI, 2000, p. 105).

Não é a proposta deste estudo entrar em discussões teológicas ou de crítica aos jesuítas, mas sim examinar as raízes arquetípicas de uma constelação psicológica que transcende a esfera individual, mormente quando existe uma oposição entre humanidade e natureza.

A floresta virgem, a vida animal e a população indígena, segundo a leitura das cartas que faz Gambini (2000), representam um tríplice aspecto que deve ser combatido; a urbanização e a predação, nesse contexto, são algumas das formas práticas e de realidade tangível que agravam o “problema ecológico” por meio da destruição do espaço vital.

Nossa marca de nascença é o corte do pau brasil, que continuamos simbolicamente derrubando até hoje.

[...] Mas o que se chama de “problema ecológico” deve ser encarado, antes de mais nada, em seu aspecto psicológico, porque em sua base está uma atitude ante a natureza que só é compreensível quando se observa a psique. Como vemos, o processo não começou agora, nem é apenas um produto do desenvolvimento. Os postulados da exploração econômica certamente são os causadores da devastação humana e ambiental, mas a postura antinatureza estava presente desde o começo. (GAMBINI, 2000, p. 107).

Os índios estão em unidade com a mata, que representa abrigo, meio ambiente e algo de mais significativo e profundo que é o que os mitos guardam através de tradições, por gerações. A obra civilizadora, que se iniciou com a catequese e aldeamento pelos jesuítas e que psicologicamente representa a batalha antinatureza está implícita nessa “obra civilizadora”.

Com relação ao desmatamento, à poluição e à degradação ambiental, é válido alertar, e conscientizar-se sobre o valor da Terra e dos recursos que dela usufruímos. A nível coletivo, Gambini condena: “O fato, anátema para os padrões da consciência coletiva de então, e também de agora, e que qualquer vitória contra a natureza é dúbia e perigosa; simplesmente não nos damos conta de que ela se vingará” (GAMBINI, 2000, p. 108).

A violência contra os povos ocorre também por causa da Terra, como nos mostram relatórios como os produzidos pelo CIMI e outras pesquisas sobre a situação dos indígenas no Mato Grosso do Sul.

Diante da morosidade e descaso na demarcação das terras indígenas, e para entender como isso - de que trato no presente trabalho - nos afeta cotidianamente em meios urbanos e também no cenário sociopolítico brasileiro, precisamos também tangenciar as questões fundiárias que enfrentamos enquanto sociedade. Busquei, para tanto, um recorte jornalístico, no qual Alceu Luís Castilho passou três anos pesquisando quase 13 mil declarações de bens de políticos eleitos, entregues ao Tribunal Superior Eleitoral (TSE), que resultou em um mapeamento preciso dos políticos donos de terras no Brasil (CASTILHO, 2012). Uma referência como esta pode ser importante para conhecer as práticas sobre o novo código florestal, e também para se ter um recorte jornalístico sobre a relação entre ruralistas e povos indígenas.

Essa obra somente foi citada aqui porque faz pensar na dimensão coletiva em sua prática, a saber, uma atitude psicológica ante a natureza e a vida animal. Tal dinâmica afeta os indígenas quando se trata dos assuntos do Código Florestal e da Demarcação de Terras – por isso, o jornalista intitula em sua obra como o “Partido da Terra”.

A tendência que há em atribuir inferioridade aos indígenas, e de considerá-los, inclusive, como não civilizados – devido a uma suposta moralidade comparativamente inferior – já aparece nas cartas dos jesuítas e, de algum modo, se atualiza nos dias de hoje.

Sem poder negar a barbárie dos colonizadores e, pela observação dos costumes indígenas, os jesuítas, nas cartas, aproximam-se de uma insuportável verdade, ilustrada pelo exemplo da partilha do peixe:

Los que son amigos viven en grande concordia entre si y amanse mucho, y guardan bien lo que comunmente se dice que amicorum omnia sunt communia. Si uno de ellos mata un pece, todos comen del y lo mismo de qualquier animal de caça (GAMBINI, 2000, p. 110).

Nesse exemplo, descreveram a harmonia na vida em comunidade; também diante dos dados de observação, os jesuítas chegaram a dar ênfase ao amor e à amizade, que são considerados virtudes altamente elevadas; para contemplar ainda mais essas considerações, o autor recolhe outros exemplos, em que os jesuítas consideram a atitude dos índios com os brancos como sendo de uma “hospitalidade natural”, deduzindo, assim, que possivelmente desejavam o contato, mostrando abertura e receptividade.

3.3.1 *Pajés*

Os jesuítas encontraram na figura dos pajés a projeção específica da sua sombra:

Já nos primeiros contatos os jesuítas retrataram os pajés como mentirosos e enganadores, recusando-se a admitir que possuíssem um mínimo grau de integridade ou que cumprissem a função social específica de guias religiosos encarregados da intermediação entre este mundo e o outro – pois os pajés estavam para os índios mais ou menos como os jesuítas estavam para os portugueses. (GAMBINI, 2000, p.126).

Os Pajés possuíam uma ritualística que também tinha sua dimensão simbólica; além disso, sensibilizaram-se ao contato com os jesuítas, chegando a conduzir migrações pelo território brasileiro numa tentativa desesperada de autopreservação.

Os pajés eram, ademais, o principal obstáculo para a ação missionária, havendo registros de que acusavam os jesuítas de uma oculta intenção maléfica. Assim, há relatos de que os jesuítas incentivavam os índios a pararem de dar ouvidos aos seus Pajés.

Conforme aponta Gambini (2000), a vitória dos missionários sobre os pajés pode ser simbolizada pelo estaqueamento da cruz sobre o solo indígena, aqui entendido como o inconsciente coletivo indígena habitado por imagens que se formam no decorrer de milênios. Como um punhal, ao penetrar no território conquistado, a cruz trespassa a alma ancestral o Brasil. E o crucificado não será mais Cristo.

3.3.2 *As índias e o feminino negado*

Ao lado dos pajés, as mulheres que os conquistadores encontraram no Brasil eram também diferentes, sobretudo em contraste com as mulheres devotas, contidas e submissas que eles traziam como referência; aqui encontraram algo novo e diferente:

[...] mulheres a seus olhos amorais, sedutoras e acima de tudo disponíveis e nuas, com quem podiam pôr em prática suas fantasias sexuais sem maiores restrições... a miscigenação se dá no Brasil desde o início, indicando que, pelo menos no nível biológico, raças diferentes poderiam se misturar. (GAMBINI, 2000, p. 132).

Nesse sentido, ainda de acordo com Gambini:

A miscigenação não se deu no nível psicológico, mas apenas na dimensão biológica e cultural, no que esta possa ter de mais periférico. Isto é, as mulheres indígenas foram reduzidas à condição de reprodutoras silenciosas e desprovidas de quaisquer valores, por meio das quais se povoaria a nova terra. (GAMBINI, 2000, p. 139)

Abria-se, nesse contexto, uma nova dimensão identitária; entre os campos da psique, do inconsciente e do feminino, compunha-se um trama que nos relegou indeléveis marcas:

A grande navegação pelos mares foi também uma grande navegação pelos mares da psique e o que temos em gravuras desse tipo é uma representação visual do encontro com o inconsciente. Vespúcio parece muito interessado em todas as novas possibilidades de conhecimento diante de uma nova realidade que recebeu a forma feminina de seu nome. América e a mulher, a terra e a alma. (GAMBINI, 2000, p. 141).

3.3.3 *Perda de identidade cultural*

Os cientistas sociais já demonstraram plenamente que o fator que mantém vivo um grupo é sua cultura, sua mitologia, sua identidade, aquilo que faz um grupo ser o que é. Esse nível simbólico, em vez de epifenômeno ou mera superestrutura de representações, é na verdade a pedra angular de qualquer grupo social, permeando todos os aspectos materiais da existência e correspondendo a um determinado território. Mesmo que as condições materiais de vida se manifestem relativamente preservadas, um grupo desaparece enquanto tal se sua dimensão mitológica for destruída. Assim define Gambini acerca do processo de aculturação:

“Aculturados” nas franjas da urbanização, nos caminhões de boias frias, nos postos indígenas, nos botequins de estradas ou pontos turísticos, óculos de plástico e crucifixo no pescoço, sem eira nem beira, vendendo flechas com penas de galinha, tutelados incapazes, apátridas na terra que era só sua. (GAMBINI, 2000, p. 147).

Mais adiante, complementa o raciocínio:

O processo de aculturação – em vez de “interpenetração cultural”, a palavra correta neste caso seria “destruição cultural” – era apresentado aos índios como um convite, algo do tipo “venham viver como nós, e muito melhor e vocês vão gostar. Sua curiosidade deve ter pesado, pois de fato muitos acederam. (GAMBINI, 2000, p. 149).

Diferentemente das dinâmicas contemporâneas da vida urbana, controlada pelo tempo e controlada de modo rígido pelos padrões disciplinares modernos, a tradição indígena se pauta por outra organização: “Como se sabe, a vida indígena é marcada por um ritmo natural, em completa harmonia com os ciclos da terra. Há o

tempo certo de caçar, pescar ou plantar, determinado pelo nível das águas na estação chuvosa ou seca” (GAMBINI, 2000, p. 148).

3.3.4 *Uma sagrada escravidão e o grande plano missionário*

Na dimensão psíquica do homem que se denomina civilizada, o indígena ocupa um lugar específico:

O homem civilizado, não apenas no Brasil, mas em toda a parte, sempre fez o que bem entendeu com os chamados povos primitivos. Isso significa, em termos psíquicos, que na nossa consciência não há lugar para o *Anthropos*, o núcleo arquetípico do ser humano – só nos restando ao menos reconhecer o preço que pagamos por isso e a devastação que causamos. Os seres a quem chamamos “índios” já estão quase extintos. Mas se também desaparecer em nós esse fator psicológico, esse desconhecido e rejeitado conteúdo interior simbolizado por um índio, então já não haverá muita luz à nossa frente.” (GAMBINI, 2000, p. 157).

Tais preceitos condensam os elementos centrais que justificam, no plano argumentativo da empreitada colonial, a escravidão e o plano missionário.

3.4 **A formação da Alma brasileira**

Considero, a partir das leituras que usei para embasar este capítulo, que a formação da alma brasileira refere-se a esse processo de desenvolvimento e constituição que culminou no conhecimento mais amplo e consciente da pluralidade cultural em que nossas marcas de nascimento, como coletivo, consolidaram-se. Mostrar um pouco das origens desse lugar comum é também saber sobre a diversidade que habita nosso país e sua importância secular. Como menciona Gambini (2000, p. 158): “[...] a compreensão da psique individual nunca se completa sem o concomitante conhecimento da coletividade à qual pertence”

O *status* de nosso verdadeiro mito de origem segue fantasioso e esquecido em sua importância, sobretudo se considerarmos a objetividade que os problemas de crise moral e ética enfrentados hoje são dotados de uma ampla complexidade. Após o estudo aqui realizado, tentei empreender esforços (sem a menor pretensão de, desse modo, “mudar o mundo”) para reparar aquilo que esteve ao meu alcance, mudando apenas a perspectiva inicial sobre essa terra.

“Descobrimento não houve nenhum, e sim invasão de um território habitado em sua totalidade, do Alasca à Patagônia” (GAMBINI, 2000, p. 159). Sem recriminar ou acusar a origem do ‘invasor’ – uma vez que essa vertente também faz parte importante de nossa pluralidade e constituição – é fundamental ressaltar que de algum modo o contato deste com nossa própria origem permaneceu preservado e exaltado pelos representantes dessa ancestralidade que veio do além-mar. Ademais, isso ficou preservado com alguma mitificação significativa da memória dos acontecimentos factuais.

A negação de nossa alma ancestral é a negação da experiência humana acumulada no decorrer de milhares e milhares de anos. Segundo o autor desta “denúncia”, as resoluções e as respostas para alguns problemas atuais que havia aqui se perderam para sempre, ou se sustentam pelos fieis representantes das culturas que ainda hoje vivem como marcos concretos desse passado remoto.

[...] organização social, tecnologia material, arte, língua, mitologia, religião, lazer, produção, filosofia, metafísica, valores, vontade de viver. Isso tudo foi maravilhosamente resolvido pelos 6, 10, ou talvez 12 milhões de índios que deviam habitar o Brasil no sec. XVI, distribuídos por mais de mil grupos culturais distintos (GAMBINI, 2000, p. 160).

Podemos questionar a real aplicação dessas resoluções ancestrais para os modos de vida urbanos e encontrar mais um campo a ser estudado. Contudo, o fato é que: “Talvez houvesse aqui mil línguas diferentes e um conjunto vastíssimo de mitologias que narravam o mito da Criação das mais variadas formas...” (GAMBINI, 2000, p. 160).

Com efeito, a palavra Alma a que me refiro aparece definida por Gambini da seguinte forma:

Tínhamos, então, uma verdadeira enciclopédia de mitos, imagens e sentidos: isso se chama alma. Alma antiga ligada à Terra, arraigada no solo. A alma estava na luz do Sol, no escuro da noite, nos astros, nas árvores, nos rios, na semente que brotava, nos animais. Os antropólogos do século XVI pejorativamente chamaram essas concepções de animismo, um modo primitivo de funcionamento psíquico por atribuir sacralidade às coisas (GAMBINI, 2000, p.161).

A psicologia contribui para entendermos os impactos da violência contra as etnias e também para interpretar o significado dessa sacralidade que impregnava o território brasileiro. Esse território, onde o homem anterior ao descobrimento vivia uma relação de comunhão com a natureza e com tudo que a povoava, também contribui para a sua redescoberta e real valor: “Esse tesouro humano, a criação lentamente

configurada no decorrer de milênios, foi destruído de um só golpe por obra de um olhar estrangeiro que o distorceu e negou” (GAMBINI, 2000, p. 161).

Esse tesouro humano está no estudo da linguagem, de suas variantes e troncos linguísticos. Ainda para Gambini:

Dizem os linguistas modernos que uma língua leva mais ou menos mil anos para ser criada. A estrutura de um tronco linguístico não é inventada, mas brota inteira do inconsciente coletivo de um grupo, passando então a ser enriquecida por onomatopeias ou assimilações e variações de palavras usadas por grupos vizinhos. A língua é um milagre da psique, [...] Hoje restam em nosso país não mais que 170 línguas indígenas, (GAMBINI, 2000, p. 161).

A grande maioria dessas línguas se perdeu e, por consequência, as mitologias foram deletadas, sobrevivendo apenas aquelas em que há um ensino próprio dentro das comunidades, ao lado do português. Essa perda é irreparável porque, segundo Gambini: “Não se resgata uma língua quando desapareceram o povo que a fala e a cultura cujos mitos ela narrava” (GAMBINI, 2000, p. 161).

Diante da História, e como resultado da obra civilizatória, imagens preciosas do inconsciente coletivo protobrasileiro se perderam, e “desapareceram complexos e elaborados estados de alma – sentimentos, maneiras de ver, compreender e valorizar o mundo, propostas para atravessar o curso da vida com dignidade e sentido” (GAMBINI, 2000, p. 161).

O estudo da psicose brasileira e sua alma perdida e negada é fruto da negação e do afastamento do outro exterior, entendido como representante do mal, já que até o alvorecer do século XVI o mal sempre estava no outro, no diverso e diferente; deu-se, assim, a perseguição aos pagãos, gentios, ímpios, judeus ou mouros. Podemos pensar que nas Américas o outro, o indígena, surge diante dos olhos do europeu como incômodo e indecifrável espelho.

E quatrocentos anos se passaram até que a psicologia iniciada por Freud reconheça que o mal não está exclusivamente no Outro, como crê o ego, autoproclamado senhor do mundo e da psique, mas igualmente dentro de cada um de nós, a partir de onde se projeta [...]. (GAMBINI, 2000, p. 162).

O surgimento da cartografia e da navegação criaram a oportunidade para que duas parcelas diametralmente opostas da humanidade se encontrassem.

[...] a civilização europeia vinha há séculos (na verdade, desde o classicismo grego) estruturando uma consciência crescentemente baseada numa racionalidade percebida como atributo humano vitorioso sobre os deuses. (GAMBINI, 2000, p. 164).

O mundo da península Ibérica considerava-se soberano e superior, e não suportava dividir o domínio da mente e sua visão de mundo com uma concepção oposta, baseada no princípio da não-racionalidade.

As Américas representariam, portanto, o mundo do inconsciente, regido pelo pensamento não linear, não lógico, mas sim dialógico, associado aos sentidos, à observação do natural e ao respeito pelo sobrenatural, mas nem por isso menos associado ao pensamento. Trata-se, em suma, de uma forma de organização

Capaz, como vem demonstrando a antropologia pós-evolucionista, de classificações, explicações e previsões baseadas em regularidades, mas jamais dissociado do sentimento e de um particular senso de maravilhamento diante dos mistérios da vida e da natureza, com a qual convivia de modo não conflituoso, sem nunca pretender domá-la, transformá-la ou destruí-la. (Gambini, 2000, p.165).

O confronto entre o Inconsciente e o Consciente é um drama que somente no século XX o mundo Ocidental se dispôs a enfrentar. A mal resolvida identidade do brasileiro retrata um drama arquetípico que deve ser acompanhado. Na proposta de Gambini somos convidados a adotar uma postura, que ele chama de “psicologização da História”, que consiste, basicamente, em: “[...] usar a imaginação e a empatia como recurso para desconstruir toda e qualquer cena ou visão erigida pelo oficialismo historiográfico do conquistador” (GAMBINI, 2000, p.165). Deveríamos adotar o silêncio e uma profunda reflexão coletiva ao acompanhar esse drama.

A cena original do dia 22 de abril de 1500, data oficial de quando os portugueses desembarcaram na costa da Bahia e encontram índios nus tomados pelo deslumbramento ao verem artefatos desconhecidos e homens de aparência diversa, à luz dos estudos aqui desenvolvidos, traduz que os portugueses foram recebidos pelos índios de braços abertos; estes, deduz-se, lançaram uma projeção positiva sobre a figura dos navegantes.

Surpresa diante do inaudito, mas não de todo ingênua, já que a própria mitologia tupi-guarani profetizava o aparecimento, pelo mar, de um homem novo que mostraria o caminho para a Terra sem Mal – motivo esse, aliás, de longas e intermináveis migrações por todo o nosso vasto território... – os navegantes viveram uma percepção projetiva, posta a essas que os indígenas traziam, proveniente dos domínios do Eros. Esse traço de receber o outro, portador do novo e da salvação, é parte integrante da alma indígena, sendo tecnicamente uma projeção positiva, que se cruza com a projeção portuguesa em sua percepção do litoral baiano, entendido como

o Paraíso terrestre no qual encontravam-se os índios, como filhos do demônio e encarnação do mal. “Esse choque de projeções é a matriz da alma brasileira e da dolorosa destruição da alma ancestral da terra” (GAMBINI, 2000, p. 166).

Como vimos anteriormente na relação dos indígenas com os jesuítas e nas análises guiadas pela leitura que Gambini, nas considerações sobre o intelectualismo jesuítico fiel à tradição do Gênesis os indígenas são vistos como pecadores natos por desconhecerem a verdade da Revelação, o que sugere e agrega, posteriormente, ainda mais elementos negativos à projeção que os navegantes tiveram na referida cena originária.

O olhar lançado sobre as índias abre espaço para uma luxúria permitida e incentivada pela autoridade máxima que inscrevia seu código moral, pois o papa da época, Alexandre VI, pontificou a não existência do pecado ao sul do Equador: isso significava considerar que aquilo que em Lisboa era pecado, ali não era. Tal afirmativa coloca o português no Paraíso, onde peca sem que seu ato seja pecaminoso. Por sua vez, os “índios” eram considerados como semianimais, já que sua alma fora negada desde suas origens.

Isso certamente irrompeu uma série de violências contra a mulher indígena, dando início a uma miscigenação que no primeiro encontro entre o português e a índia gerou a protocélula da sociedade brasileira: o par arquetípico, os pais do povo brasileiro. Precisamente neste encontro reside o drama da alma brasileira, que gera o filho, produto híbrido, bastardo e mestiço, que pela análise de Gambini é incapaz de identificar-se quer com o pai, quer com a mãe. “Se o filho, por ventura, admirasse a figura paterna e fosse conhecer Portugal, não poderia assumir nenhuma posição reservada a quem era filho de alguém: ‘...o curumim seria um apátrida na própria terra paterna’” (GAMBINI, 2000, p. 170).

De todo modo, identificar-se com a mãe, a parte mais fraca do sistema, também não era possível, porque: “... uma índia que se acasalasse com um branco e fosse batizada não era mais considerada membro da tribo” (GAMBINI, 2000, p. 170). Assim sendo, elas também perdiam a missão de transmitir a língua, a religião, e as narrativas míticas do modo de ser indígena. Assim, “...rompeu-se o fio pelo qual a alma da terra por milênios foi transmitida de geração a geração” (GAMBINI, 2000, p. 170).

O tupi, ao ser instituído como língua geral, catalisou o processo de rompimento desse elo entre as gerações indígenas; o fio condutor da tradição da alma

ligada à terra era representado por mais de mil línguas; isso obrigou as mães de outras descendências que não falavam o tupi a abrirem mão de suas línguas.

Essa mãe índia desfigurada e desonrada é o ventre que gerou o povo brasileiro. A Grande Mãe do Brasil é uma índia, mas sua imagem não consta em nossas representações coletivas. Não se fala dela, esse título não lhe é dado. Sua imagem e sua memória desapareceram, ela não está na literatura, nem em praça pública nenhuma como efígie patriótica merecedora de homenagem. (GAMBINI, 2000, p. 171).

O lugar dessa imagem da Grande Mãe é o inconsciente brasileiro, no qual ela segue no anonimato sem que o sentido e a marca de sua existência sejam ou possam ser reconhecidos por um olhar liberto das letais projeções. Nas palavras de Gambini, os primeiros conquistadores, desbravadores, bandeirantes, feitores, capitães-gerais, donos de terras e representantes da Coroa “não precisavam em nenhuma medida curvar-se aos princípios éticos, sendo-lhes facultado matar, escravizar índios e posteriormente negros, saciar sua ganância ilimitada, apropriar-se de terras indígenas e fazer o que bem lhes aprouvesse” (GAMBINI, 2000, p. 171).

Os missionários foram os primeiros a trair os índios, e poderiam ser os únicos a coibir os excessos do cristianismo. Considero de impacto, à época, e significativa a frase que foi dita pelo papa naquele período, de que “Não há pecado ao sul do Equador”. As ações motivadas por esse aval religioso certamente contribuíram para o processo que destituiu muitos povos de alma, memória, história e identidade. Tratou-se da formação da “massa de Zé Ninguéns” – *insight* de Darcy Ribeiro sobre o povo brasileiro, estudioso que conviveu com indígenas e desenvolveu pesquisas minuciosas; “Diários Índios”, e “Os índios e a civilização”, além de outros estudos importantes para a área, são alguns de seus legados.

O Zé Ninguém é um nome que se aplica ao crescimento do contingente populacional brasileiro que não sabe de onde provém, desconhece, portanto, a própria origem, e carece de um projeto de futuro por sentir que não pertencem a nada, com exceção da pequena localidade onde vive e trabalha:

[...] a pequena localidade onde trabalham pela maior riqueza e Portugal, seja na lavoura da cana-de-acucar, nos garimpos das Gerais, na criação de gado ou na infinidade de trabalhos braçais anônimos de que é feita a vida cotidiana de um povo colonizado que alimenta a metrópole. (GAMBINI, 2000, p.171).

Na busca por imagens da Grande Mãe, para meu trabalho, pude encontrar, a partir da obra de Gambini, a ligação que existe entre a imagem materna, que representa o Feminino do par que gerou a protocélula brasileira (que, por sua vez, é

constituído pela mulher indígena) e sua correspondência e ligação com a Terra ou solo do território brasileiro. Essa “ligação” entre arquétipo e sua correspondência material, por meio do desdobramento complexo, existe e tem seu significado dado e atribuído pelo elemento da Alma da Terra, do qual o indígena é seu legítimo representante. Através dele, sua cultura e produção de identidade enriquecem de sentido e significado esse solo tão gentil. Muito embora esse elemento integrador, a “Alma da Terra” brasileira, tenha sido negado, ele ainda existe no inconsciente, como a Grande Mãe, e possui sua imagem a partir da experiência compartilhada e coletiva. Sobre a Grande Mãe, Gambini afirma:

A primitivas feitorias distribuídas ao longo da imensa costa litorânea eram um germe de urbanização com a finalidade de se começar a criar alguma riqueza. Ali, os pequenos curumins-ninguéns vão viver e estudar em escolas de taipa dirigidas pelos jesuítas. Suas mães serão chamadas para cuidar das casas dos missionários. Nossa Grande Mãe é a patrona das empregadas domésticas do Brasil. (GAMBINI, 2000, p. 173).

4 DESCRIÇÃO DO MITO

Os indígenas do Rio Envira, no Acre, consideram a Natureza sagrada, assim como tudo o que faz parte dela. Durante o estudo, também busquei saber qual era o mito que correspondia à Origem dos Huni Kuin. Perguntei para lideranças importantes entre os Huni Kuin sobre sua situação, e busquei entender e vivenciar os símbolos dessa cultura dentro do possível, uma vez que não pertencço à Etnia indígena e, por mais que procure entender seu universo simbólico e vivencie sua cultura, precisava de um intermediador, que traduzisse parte dos significados do mito chamado de Nixipae. Essa história do mito da Origem é contada pelo pajé nas cerimônias dos Huni Kuin e dos Yawanawa.

Conheci uma liderança indigenista, “Antônio Macedo”, o Txai Macedo, que em seus trabalhos pelo Acre, em meio à floresta amazônica realizou em conjunto com pesquisadores, indígenas e outros indigenistas o “Etnozoneamento Interindígena”, em meu estudo pude saber por meio de encontros como esse pouco mais sobre a luta dos povos e de suas culturas pela sobrevivência e pelo Ecossistema na Biosfera da qual também nós, não indígenas, fazemos parte.

Deste modo, perguntei para algumas lideranças importantes sobre o que seria a Mãe-Terra para os Huni Kuin – o Pajé a chama de Pachaiuxibu –; ela é o que sustenta tudo em cima de si, sendo, pelos meus referenciais de homem branco, “o chão”. Para os indígenas dessa região, toda a criação manifesta pode possuir ou não um espírito que a anima, atribuindo-lhe algo de vida.

Quis saber, então, sobre a origem dos Huni Kuin, Txai Macedo relatou-me sobre este mito: Nixipae. De princípio, minha dificuldade se deu em como conseguir um mito de origem indígena e em como poder me certificar de que este mito realmente é contado e revivido, minhas evidências para tanto são o testemunho vivenciado por gerações.

4.1 Mito Nixipae

Disse o Pajé: “A primeira Jiboia materializada no planeta originou-se do bucho da palmeira Paxiubão e se chamou Ninawá. Depois, Ninawá transformou-se em árvores formando a floresta, deixando para trás seu companheiro Dua bussã. Um

belo dia, Dua Bussan foi caçar e encontrou um pé de jenipapo carregado de frutos. Naquele momento, Dua Bussã viu uma anta pegar um fruto de jenipapo e atirar na água do lago. Em seguida, viu sair das águas uma moça, por sinal, muito bonita, e viu a moça transar com a anta. Dua Bussã ficou observando aquilo; voltou para sua família e, passado uns dias, pegou suas armas de caçada e falou para sua esposa que ia matar peixes no lago. O lago (Yãñwã) era o mesmo em que Dua Bussã havia visto a moça transando com a anta. Ao pé de frutos de jenipapo, Dua Bussã fez o mesmo que havia visto a anta fazer. Apanhou um fruto, jogou-o no lago e a moça reapareceu. Assim sendo, Dua Bussã, muito corajoso, convidou a moça para fazer com ele o mesmo amor que ela havia feito com a anta; ela docilmente aceitou. A moça era a jiboia encantada que se chama Siriani, que dali para frente passou a ser a esposa de Dua Bussã por um grande tempo. Só que, antes de voltar para as águas, a moça voltou a se transformar em jiboia, mas como Dua Bussã já estava encantado, seguiu aquela moça para as profundezas das águas, indo morar com ela e seus pais no reino dos encantos”.

Os símbolos centrais desse mito são:

- Palmeira Paixiubao: a palma. “A palma ou palmeira são símbolos de vitória, de ascensão, de regeneração e de imortalidade. [...] As palmas de Ramos, que equivalem ao bruxo europeu, prefiguravam a Ressureição de Cristo, após o drama do Calvário; a palma dos mártires tem a mesma significação. O pé de bruxo significa a certeza da importância da alma e da ressurreição dos mortos (GUED, ROMM). C. G. Jung faz dele um símbolo da alma.” Verifica-se que, no mito relatado, o pajé indígena surge a partir de uma palma ou palmeira, a “palmeira paxiubão”.

- Jiboia (serpente, símbolo central do mito): O povo Huni Kuin é considerado o povo da Jiboia. Os índios Huni Kuin possuem 70 “canãs” (imagens) de Jiboias que representam as letras de seu alfabeto linguístico, eles reproduzem os padrões da malha e da cabeça da Jiboia, formando desenhos que são a Arte que está presente em suas cores, tiaras, coletes e pinturas corporais de Jenipapo e Urucum. A Jiboia é entendida, em seu aspecto materno e feminino, na figura mitológica de Siriani, como curadora, protetora, e Paje na figura do personagem do mito Ninawa, mas também aparece em sua forma masculina, como Duã Bussã, que também representa uma manifestação da Jiboia.

O símbolo da Jiboia e sua manifestação origina-se de um vegetal, a palmeira paxiubão. O símbolo da serpente é o que melhor se aproxima da imagem da Jiboia no dicionário de símbolos utilizado como referência (CHEVALIER; GHEERBANT, 1982). Nele, é possível encontrar o significado dos símbolos sobre a serpente: “A serpente – tanto quanto o homem, mas contrariamente a ele – distingue-se de todas as espécies animais. Se o homem está situado no final de um longo esforço genético, também será preciso situar essa criatura fria, sem patas, sem pelos, sem plumas, no início deste mesmo esforço. Nesse sentido, Homem e Serpente são opostos, complementares, rivais. Nesse sentido, também, há algo da serpente no homem e, singularmente, na parte de que o seu entendimento tem o menor controle.” (CHEVALIER; GHEERBANT, 1982, p. 814)

Nas origens da vida: serpente, alma e libido.

a) “Serpente visível na terra é uma hierofania. De um lado e de outro ‘sentimos’ que ela continua nesse infinito material que nada mais é do que primordial indiferenciado, reservatório de todas as latências, subjacente à terra manifestada.” A serpente visível é uma hierofania do sagrado natural, não espiritual mas material (natural). Aparece de uma abertura escura, fenda ou rachadura para cuspir morte ou vida antes de retornar ao invisível. Ou então abandona os ímpetos masculinos para fazer-se feminina: enrosca-se, beija, abraça, sufoca, engole, digere e dorme. Esta serpente fêmea é a invisível serpente-princípio que mora nas profundas camadas da consciência e nas profundas camadas da terra. Ela brinca com os opostos: fêmea e macho; gêmea em si mesma, como tantos deuses criadores que em suas primeiras representações sempre aparecem como serpentes cósmicas. A serpente não apresenta, portanto, um arquétipo, mas um complexo de arquétipos ligado à noite fria, pegajosa e subterrânea das origens: todas as serpentes possíveis formam juntas uma única multiplicidade primordial, uma Coisa primordial indivisível que não cessa de desenrosca-se, desaparecer e renascer. [...] Ela é o reservatório, o potencial em que se originam todas as manifestações.” (KEYM, 20). Os caldeus usavam a mesma palavra para vida e serpente, entre os árabes, também a serpente está ligada à própria ideia de vida.

Segundo o supracitado dicionário de símbolos, “A serpente visível só aparece, portanto, como breve encarnação de uma Grande Serpente Invisível, causal e atemporal, senhora do princípio vital e de todas as forças da natureza” [...] “É aquilo que anima e mantém. No plano humano é o símbolo duplo da alma e da libido”.

A serpente é um complexo de arquétipos, dado seu lugar subterrâneo nas origens.

- A serpente cósmica: “Os infernos e os oceanos, a água primordial e a terra profunda formam apenas uma prima matéria, uma substância primordial – a da serpente. Enquanto espírito da água primeira, ela é o espírito de todas as águas, as que correm debaixo ou na superfície da terra, e as que vêm de cima.” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 816).

“Atributos terimórficos especificam a função terrestre ou celeste dessa divindade das águas...”.

Todos esses exemplos, tirados das civilizações que se elaboraram independentemente da nossa, explicam as origens dessa função meteorológica da serpente, que também tem vestígios no nosso folclore: é universalmente difundida [...] a ideia de que o arco-íris é uma serpente que mata a sede, no mar, ideia encontrada na França (Sebillot), mas também entre os peles-vermelhas de Nevada, os bororos da América do Sul, na África do Sul e na Índia. Todas essas acepções não passam de diferentes aplicações, em determinadas áreas, do mito da Grande Serpente Original, expressão do indiferenciado primordial. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 187).

Globalmente, a serpente aparece como a grande regeneradora e iniciadora, a senhora do ventre do mundo, e como o próprio ventre, ao mesmo tempo que inimigo – no sentido dialético do termo – do sol e assim, da luz; portanto, da parte espiritual do homem. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 818).

O Vivificador – Inspirador: a serpente como médico e adivinho.

É o que bem sabem os sábios conhecedores da natureza: que há, na serpente, uma excelente arte e até virtude no seu ser. A serpente não é médico, é medicina – assim deve ser entendido o caduceu, cujo bastão é feito para ser tomado na mão.

Os tupis-guaranis no Brasil tornavam fecundas as mulheres estéreis batendo em seus quadris com uma cobra. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 822).

“Todos esses exemplos mostram a afinidade simbólica da serpente com a sombra, também considerada uma alma fecundadora [...]” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 822), ocorre, a partir desse simbolismo, a condenação da serpente.

Este é também o momento em que o pensamento ocidental aceita voltar-se com interesse que ultrapassa o exotismo para as culturas ditas primitivas ainda sobreviventes no planeta, principalmente na África, na América, na Oceania, em todo lugar em que se fala de animismo. Embora para um ocidental dos dias de hoje a serpente não passe de um ser repulsivo, nessas regiões preservadas ela permaneceu um arquétipo completo que mantém vivas e aceitas as suas valências positivas. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 825).

Vê-se que a serpente, arquétipo fundamental ligado às fontes da vida e da imaginação, conservou pelo mundo as valências simbólicas as mais contraditórias em aparência. E as mais positivas dentre elas, se por um momento foram incluídas no índice da nossa história, começam a sair dos seus esconderijos para novamente dar harmonia e liberdade ao homem. A poesia, as artes, a medicina – que sempre tiveram a serpente como atributo – encarregavam-se disso. A ciência fundamental concorre para isso através das suas descobertas mais revolucionárias: é o que se pode concluir da célebre equação de Einstein sobre a identidade da matéria e da energia (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 825).

- **Árvore(s):** para o mito, a primeira Jiboia materializada após sair da Palmeira transforma-se em árvore, deixando a floresta; ela é o Pajé. A floresta é também onde se busca proteção e cura entre os Huni Kuin e outros povos indígenas. Utilizando o referido dicionário simbólico, há uma passagem que pode ser útil para uma aproximação do sentido que a árvore pode ter: “Símbolo da vida, em perpétua evolução e em ascensão para o céu, ela evoca todo o simbolismo da verticalidade” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 84).

Pelo fato de suas raízes mergulharem no solo e de seus galhos se elevarem para o céu, a árvore é universalmente considerada como símbolo das relações que se estabelecem entre a terra e o céu. Por isso, tem o sentido de centro, e tanto é assim que a *Árvore do Mundo* é um sinônimo do *Eixo do Mundo*. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 84).

O dicionário simbólico descreve a árvore em seu aspecto lírico de eixo do mundo presente nas religiões, bem como define que, sob essa função, é uma: “Figura axial, ela é naturalmente o caminho ascensional ao longo do qual transitam aqueles que passam do visível ao invisível.” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 85).

O mito faz referência a um tipo de árvore que não aparece no dicionário, que é o “Pé de Jenipapo” carregado de frutos. Por ser aparentemente uma exclusividade brasileira, não foi possível realizar aproximações desse simbolismo. Mas, pelo que conta o mito em sua narrativa, essa árvore e seu fruto, que estava para ser atirado no Lago por Duã Bussã, aparecem quando o conteúdo sexual se revela na história.

- **Anta:** É singularmente brasileira e qualquer aproximação simbólica poderia descaracterizar a história.

- **Peixes:** “O peixe é um símbolo do Deus do Milho entre os índios da América Central.” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 704). Entre os Huni Kuin, encontra-se, no mito, após a cena de sexo e o movimento que a Anta faz para atirar o Jenipapo do lago. A trama entre o Jenipapo (fruto), Anta (Animal), Dua Bussã (que

é homem e indígena e, ao mesmo tempo, Jiboia), Siriani (Jiboia encantada, e meio moça) acontece tendo o lago como cenário e contexto. O lago se chama Yawanawa.

Os Yawanawa e os Huni Kuin são duas culturas indígenas que compartilham símbolos centrais; esse mito também é contado pelos Yawanawa.

- Água do lago, Rio, reino dos encantos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meu trabalho, pude conhecer a fundo sobre a estrutura e formação das imagens arquetípicas e sobre os simbolismos da Grande Mãe por meio da História da Consciência, visando compreender as Origens da Cultura dos Povos. Busquei considerar as diferenças entre as etnias no que diz respeito à Identidade que cada uma produz – e produziu – desde os períodos Paleolíticos.

Essas referências encontram-se no primeiro capítulo de meu trabalho e representam a espinha dorsal de minha pesquisa, desde os primórdios da cultura já produzida pelo homem primitivo. Os simbolismos que Neumann apresenta ao longo serviram para mostrar alguns aspectos da relação que o Arquétipo da Mãe tem com a Terra, com o Feminino e com seu simbolismo central.

Os efeitos que esse Arquétipo (Mãe-Terra) tem no modo de vida dos povos ameríndios, no geral, mostrou-se central e decisivo, e as imagens próprias de cada região sobre esse arquétipo representam o culto e a relação com a natureza e sua fertilidade e nutrição (milho, mandioca, alimentos base para os povos), bem como seu aspecto oposto, quando a relação com o arquétipo aparece sob imagens que se “alimentam” da criação por meio do sepultamento, sendo outro aspecto da Mãe-Terra.

A relação com o território surge no segundo capítulo, com as discussões acerca da produção de identidade dos povos indígenas e o lugar central que o território tradicional tem nessa produção. Exemplifiquei a importância da Terra ou do território para os indígenas, citando a carta e o estudo sobre a condição de sofrimento dos Guarani-Kayowa (MS).

Na tentativa de mostrar como os ataques ao território causam violência física e psicológica aos povos, é possível afirmar que a perda do território é o mesmo que perder a Mãe para os indígenas e sua cultura.

O efeito estruturante e significativo que o território tem para os modos de vida indígena se deve pelo significado profundo que se constela em sua manifestação. Tirar o território do indígena, pela predação e destruição da natureza, significa destruir seu sentido profundo e sua ligação primordial como a própria origem que está associada à terra. A conclusão é que a origem dos povos indígenas está ligada à terra por um componente imaterial – arquetípico – mas que produz suas imagens próprias que estão presentes nos mitos de Origem dos povos indígenas.

Sendo assim, o capítulo sobre a alma perdida do indígena pretende fazer uma análise sobre o início da relação do homem branco com o indígena até os dias de hoje. Mostrar o olhar analítico sobre os mecanismos psicológicos que envolveram este encontro e os desdobramentos que se deram dessas relações do europeu, o jesuíta com o nativo, este, chamado de índio. Seguindo a perspectiva dada pelo próprio Gambini, foi abordada a “Alma” do indígena, que é ligada à terra e à natureza; discorreu-se sobre o modo como essa alma foi negada pelos jesuítas e como isso se dá nos dias de hoje, a partir de uma leitura sociológica do Brasil.

Embora o país seja considerado pela maioria dos brasileiros como uma nação que respeita a diversidade de raças e etnias, uma análise aprofundada da realidade nacional revela um país marcado por um quadro histórico de preconceito (ainda que dissimulado), violência e exclusão; e os povos indígenas constituem o exemplo mais drástico e dramático dessa realidade.

A convivência pacífica entre os povos passa necessariamente pela construção de uma sociedade multicultural, pautada pelo respeito à diversidade.

Acredita-se que no século XVI habitavam o Brasil cerca de 2 a 4 milhões de índios, pertencentes a mais de 1000 etnias distintas. Só na primeira metade do século XX desapareceram mais de 80 desses povos, tendo sido seu número reduzido de 1 milhão para 200 mil pessoas, em razão de conflitos e epidemias. Atualmente, estima-se que a população indígena brasileira seja de cerca de 300 mil, o que corresponderia a pouco mais de 0,1% da população nacional (ISA, 2011). Essa baixa porcentagem na composição do quadro populacional brasileiro associada à difusão da ideia de que esses povos fazem parte de um passado remoto, já estando praticamente assimilados, levou a um processo de “invizibilização” do indígena, fator que afeta a percepção social das questões a ele relativas e, conseqüentemente, a inserção de tal problemática nas principais preocupações do país. Fatos como esse são mostra da intolerância que constituiu-se na formação do Brasil, e o alerta é sobre o período de Genocídio de tamanha riqueza e diversidade cultural que ainda nos resta.

Outro fator digno de nota é a concepção etnocêntrica, fundada na ideia de que existiriam sociedades mais avançadas que as outras e que elas seguiriam uma escala evolutiva linear na qual passariam dos estágios mais primitivos aos mais desenvolvidos (DAMATTA, 1987, p. 95). De acordo com tal corrente, a sociedade “ocidental” representaria, dentre todas, o que há de mais evoluído, consistindo em um

verdadeiro modelo a ser seguido pelas demais. Em razão disso, haveria um poder/dever de os povos mais “avançados” auxiliarem os menos “desenvolvidos”, que, por sua vez, deveriam se amoldar aos valores culturais e modelos político-econômicos dos primeiros (CELLA; DUARTE, 2008, p. 12). Por meio desse trabalho os mecanismos psicológicos que sustentam essa destrutiva relação de poder se baseia na ideia descrita acima.

Conforme ensina Souza Filho (1998, p. 63), a “integração passou a ser o discurso culto dos textos e das leis, enquanto na prática, a cordialidade de integração se transformava na crueldade da discriminação”.

Tal concepção, de matiz evidentemente etnocêntrica, persiste atualmente, a despeito de o constituinte brasileiro ter garantido ao índio dez por cento do território nacional, a fim de que suas crenças, costumes e tradições continuem os mesmos, para que não se tornem costumes civilizados do século XX/XXI, uma vez que o objetivo do constituinte foi preservar no tempo o atraso indígena (BASTOS; MARTINS, 2004). Por fim, as questões agrárias em nosso país, a meu ver, necessitam de um olhar multidisciplinar e que propicie o encontro e diálogo com o Outro, para que seja possível a convivência e o Respeito entre os povos.

REFERÊNCIAS

ALVES, Cida; SANTOS, Wagner. Após a lama, tribo Krenak deixou de fazer rituais e festas no Rio Doce. Desastre Ambiental no Rio Doce. **Portal G1**. Espírito Santo, Resplendor, 28 out. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/espirito-santo/desastre-ambiental-no-rio-doce/noticia/2016/10/apos-lama-tribo-krenak-deixou-de-fazer-rituais-e-festas-no-rio-doce.html>>. Acesso em: 10 maio 2017.

BOECHAT, Walter. **Diferenças Étnicas e Barreiras entre os Povos**. Rio de Janeiro: Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, 1999. Disponível em: <<http://www.ajb.org.br/jung-rj/artigos/povos.htm>>. Acesso em: 24 maio 2017.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 1974.

CASTILHO, Alceu Luís. **Partido da terra: como os políticos conquistam o território brasileiro**. São Paulo: Contexto, 2012.

CELLA, José Renato Graziero; DUARTE, Francisco Carlos. “**Reflexão crítica à noção de progresso e ao paternalismo colonialista das nações desenvolvidas: em busca de um modelo pós-kantiano**”. In: 2º Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental e Seminário Estatuto dos Povos Indígenas. Curitiba: PUC-PR, 2008.

Centurião (2002) CENTURIÃO, Luiz Ricardo Michaelson. **Identidade, indivíduo & grupos sociais**. Curitiba: Juruá, 2002

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. 7. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1982.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

Gambini, Roberto. **O espelho índio: a formação da alma brasileira**. São Paulo: Axis Mundi/Terceiro nome. 2000

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

ISA. Povos Indígenas no Brasil, 2011. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/prg/pib.shtm>>.

JUNG, C. G. *Civilização em transição*. 10/3. Rio de Janeiro: Petropolis. 2013.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 3a ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia Indígena: uma (nova) introdução**. Série Trilhas. 2ª ed. São Paulo: Educ, 2008

LIMA, E. F. **ESTADO E MULTICULTURALISMO: APONTAMENTOS SOBRE A QUESTÃO INDÍGENA NO BRASIL**. 2010. <Acessado em 01 de maio de Disponível em: www.ceap.br/material/MAT03112011190833.doc >

LIMA, E. F. **Refugiados ambientais, identidade étnica e o direito das mudanças climáticas**. Prisma Jurídico, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 373-397, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://www.redalyc.org/html/934/93418042008/> . Acesso em: 01 de maio de 2017.

Matiazzo, Giuliana P. **Suicídios Guarani Kaiowá e a identidade étnica Tekoha**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

MONDARDO, Marcos. **Identidades territoriais e globalização: a relação entre espaço, política e cultura no processo de des-reterritorialização**. Geo UERJ, v. 1, n. 19, p. 111-137, 2009.

Neumann, Erich, **A grande Mãe: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente**, São Paulo: Cultrix. 1996.

Neumann, Erich, **História da Origem da Consciência**, Edição: Cultrix, dezembro de 2006 . 2006

Penna, Eloisa M. D. **Um estudo sobre o método de investigação da psique na obra de C.G. Jung**. 2003. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Mares De. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Jurua, 1998

Tognini, Michele C. **Dor crônica e a vivência do feminino: redescobrimo-se através da dança do ventre**. São Paulo. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Os involuntários da pátria**. Aula pública durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro, 20 abr. 2016. Disponível em: <http://provocadisparates.blogspot.com.br/2016/04/os-involuntarios-da-patria-eduardo.html?m=1>Viveiros de Castro. Acesso em: 01 maio 2017.