



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

Maria do Rosário de Castro Travassos

**MITOS DE ORIGEM E PROCESSOS IDENTIFICATÓRIOS NA AMAZÔNIA: UMA
VISÃO PSICANALÍTICA**

Belém
2014

Maria do Rosário de Castro Travassos

**MITOS DE ORIGEM E PROCESSOS IDENTIFICATÓRIOS NA AMAZÔNIA: UMA
VISÃO PSICANALÍTICA**

Dissertação de Mestrado apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-graduação em Psicologia, da Universidade Federal do Pará – UFPA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Ceccarelli
Co-orientadora: Prof.^a Dr.^a Helena Melo Dias.

Belém
2014

MARIA DO ROSÁRIO DE CASTRO TRAVASSOS

**MITOS DE ORIGEM E PROCESSOS IDENTIFICATÓRIOS NA AMAZÔNIA: UMA
VISÃO PSICANALÍTICA**

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Ceccarelli.

Co-orientadora: Prof.^a Dr.^a Helena Melo Dias.

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Psicologia, da Universidade Federal do Pará – UFPA, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em: ____/____/____.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo Roberto Ceccarelli – Orientador
PUC-MG/UFPA/UFMG

Prof.^a Dr.^a Helena Melo Dias – Co-orientadora
Universidade do Estado do Pará – UEPA

Prof.^a Dr.^a Suzana Souza Pastori – Membro
Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof.^a Dr.^a Ana Cleide Guedes Moreira – Suplente
Universidade Federal do Pará – UFPA

Belém
2014

*A meus pais Arquimino (in memorian) e Ana, cabocla
amazônida, plena em seus cem anos de idade. Obrigada
por todo o amor que me deram.
Aos meus filhos Thais e Thiago, razão de minha vida.*

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Paulo Roberto Ceccarelli, meu orientador, minha eterna gratidão pela orientação, pelas discussões enriquecedoras, competência e conhecimento, sempre pronto a me ajudar nesta travessia, que não foi fácil, mas, desafiadora e gratificante no final.

À Helena Dias, minha co-orientadora, que aceitou enfrentar esse desafio junto comigo e, com sua tranquilidade e competência, prestou inestimável ajuda à construção deste trabalho. Obrigada para sempre.

À Suzana Pastori, pelos valiosos ensinamentos. Sem palavras para agradecer.

À minha bisa Batata, índia destribalizada das costas de Óbidos (Pará), uma das fontes de inspiração que me levou a navegar por estes rios de visagens e encantarias.

Aos meus filhos Thais e Thiago, companheiros e incentivadores sempre. Obrigada por existirem.

À Carla, pela valiosa colaboração na leitura e correção deste trabalho.

À Willi, minha colega de curso, por compartilhar angústias.

À Cissa, pelo empréstimo de livros.

Ao Clauber Torres, meu colega da Unama, que me “assessorou” com as regras da ABNT.

Ao Ney, da secretaria do PPGP, sempre atencioso, eficiente e acolhedor, além de sempre ter-me dado muita força.

À Ana Cleide Guedes, pelo estímulo e pela orientação.

À Iraneide Filgueiras e à Conca, funcionárias da FUNAI, que incentivaram e possibilitaram meu encontro com Puyr Tembé e Ângela Kaxuyana.

À Puyr e Ângela, duas tuxauas guerreiras das etnias Tembé e Kaxuyana, por terem aceitado participar deste trabalho. Mulheres que muito me ensinaram sobre a luta de resistência pela manutenção de sua cultura.

LISTA DE SIGLAS

AIDS	Síndrome da Imuno-Deficiência Adquirida
DIP	Doenças Infecto-contagiosas e Parasitárias
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
HUJBB	Hospital Universitário João de Barros Barreto
RIAG	Reserva Indígena Alto Rio Guamá
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SUS	Sistema Único de Saúde
SIVAM	Sistema de Vigilância da Amazônia
TI	Terra Indígena

RESUMO

Esta Dissertação de Mestrado objetiva refletir sobre o choque entre mitos de origem e suas repercussões nas (des)organizações psíquicas. Apoiando-se no referencial teórico da psicanálise sobre as questões psíquicas relacionadas à cultura, uma vez que, para Freud, a psicologia individual é também social. Trata-se de uma pesquisa em psicanálise em interface com as ciências sociais, como história e antropologia, realizada por meio de levantamento bibliográfico e entrevistas semiestruturadas com duas mulheres indígenas, uma da etnia Tembé-Tenetehara e outra da Kaxuyana, residentes na região metropolitana de Belém. As duas etnias têm história de contato diferente entre si e são oriundas do estado do Pará. A região amazônica se constituiu pelo confronto de códigos simbólicos diferentes entre o europeu, as nações autóctones e as africanas, multiculturalidade étnica essa que deu origem à população “cabocla”, habitante da região. Atualmente, o deslocamento de indígenas para a cidade tem intensificado suas relações com a população não indígena, colocando em confronto suas tradições e culturas. Temos por hipótese que o choque cultural, resultado do encontro entre os diferentes imaginários desses povos, pode desencadear um confronto mitológico para alguns sujeitos, ao abalar crenças, valores e ideais que os constitui, tendo como consequência uma desorganização em suas referências identificatórias. O resultado da pesquisa reafirma a presença do mito social no mito individual, interligando acontecimentos arcaicos da história da construção social com a história da origem pessoal dos sujeitos.

Palavras-chave: Mitos de origem. Choque mitológico. Processos identificatórios. Amazônia.

ABSTRACT

This dissertation deals with the loss of myths of origin and its effects on the (dis)organization of psychic subjects. My research interest stemmed from the complaint of inpatients in general hospital and clinical settings, patients with somatic conditions such as hiv-aids and cancer, various psychosomatic episodes, in addition to cases that seemed to indicate processes of depersonalization, with strong influences of cultural elements, leading us to Freudian assumptions of the intimate connection of culture in the matter of the unconscious. The history of the first peoples of the Amazon is rich in mythical stories, embedded in daily Amazonian, in the form of myths, beliefs, religion, healing processes, modes of life, in the contours of sexuality, language and others, influencing the construction of their identity. The cultural values of indigenous peoples mingled codes of Portuguese colonists and African peoples, resulting in an ethnic and socio-cultural diversity in the Amazon, which gave the population known as “caboclos” and “ribeirinhos”, besides several remnants of indigenous nations, intensifying these, its relations with the non-indigenous populations in both urban areas and in indigenous lands, putting on their traditions and cultures clash. We have by hypothesis that culture shock can trigger the loss of the myths of origin for some subjects, to shake their beliefs, values, ideals, among others - that is, with the consequent disorganization in their identificatory references. My inquiries led to the appointment of two indigenous women from ethnic “Tembé – Tenetehara” and “Kaxuyana” in the state of Pará, which give support to this research confirming the presence of the social myth in the individual myth, linking events in the history of archaic social construct with the history of personal origin of the subjects .

Keywords: Myths of origin. Mythological loss. Identification processes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – DA ESCUTA DA SUBJETIVIDADE AO CAMPO PSICANALÍTICO	21
1.1 A PESQUISA EM PSICANÁLISE	22
1.2 JAQUELINE TEMBÉ – “meu verdadeiro nome é Puyr”	25
1.2.1 A mudança para a cidade: “tira onça do meio do mato, traz para a cidade, ela deixa de ser onça?”	28
CAPÍTULO II - MITOS DE ORIGEM	33
2.1 MITO E PSICANÁLISE	34
2.2 A ESTRUTURA DO MITO SEGUNDO LÉVI-STRAUSS	38
2.3 MITOS AMAZÔNICOS – AS AMAZONAS	40
2.3.1 A cosmogonia indígena narrada por meio do mítico Jurupari, o Grande Legislador	43
2.3.2 Iara	44
2.3.3 O Boto	46
2.3.4 A Boiuna	48
2.3.5 O Curupira	50
2.3.6 A Matinta Perera	51
CAPÍTULO III – O CONTEXTO HISTÓRICO COLONIAL NA AMAZÔNIA: construindo identidades	59
3.1 A TRANSPOSIÇÃO DO MITO EDÊNICO PARA O NOVO MUNDO	60
3.2 O EROTISMO E A SEXUALIDADE ENTRE OS INDÍGENAS NA COLÔNIA	62
3.3 ASPECTOS DA COLONIZAÇÃO DA REGIÃO AMAZÔNICA	65
3.3.1 Os Tembé-Tenetehara – uma luta de resistência	66
3.4 MISCIGENAÇÃO INTERÉTNICA: uma multicultural idade construída	67
3.5 O PROCESSO DE DESTRIALIZAÇÃO NA AMAZÔNIA – tornar-se caboclo	70
3.6 DO EXOTISMO AO PRECONCEITO	75
CAPÍTULO IV – PROCESSOS IDENTIFICATÓRIOS, NARCISISMO E	

IDEAIS SOCIAIS	81
4.1 IDENTIFICAÇÃO: da sustentação à singularização do Eu	82
CAPÍTULO V – ANÁLISE DAS ENTREVISTAS: mitos e processos identificatórios	92
5.1 NÚCLEO I – IDENTIDADE/IDENTIFICAÇÃO	94
5.1.1 O nome próprio	95
5.1.2 Confronto mitológico	98
5.2 NÚCLEO II – O QUE DIZEM AS MULHERES INDÍGENAS	101
5.2.1 Mudança para a cidade	101
5.2.2 Diversidade e preconceito	102
5.2.3 Sexualidade, mitos e ritos	105
5.2.4 Ritos de passagem	106
ANEXOS	124
ANEXO 1 Termo de Consentimento Livre e Esclarecido de Puyr Tembé.....	125
ANEXO 2 Termo de Consentimento Livre e Esclarecido de Ângela Kaxuyana...	126

INTRODUÇÃO

Esta Dissertação de Mestrado promove uma reflexão sobre o choque mitológico e suas repercussões nas (des)organizações psíquicas. Apoia-se nos fundamentos teóricos da psicanálise para a qual, a presença do mito social se vincula ao mito individual, interligando a história da construção social com a história da origem pessoal dos sujeitos.

Foi realizada a partir de entrevistas com duas mulheres indígenas, uma da nação Tembé Tenetehara e outra da nação Kaxuyana, ambas do Estado do Pará. Faz parte do Programa de Pós-graduação em Psicologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, inserida na linha de pesquisa Psicanálise Clínica e Cultura e vincula-se à pesquisa “Perdas mitológicas e sofrimento psíquico”, realizada pelo Prof. Dr. Paulo Roberto Ceccarelli, o qual também orientou esta investigação científica.

A Amazônia brasileira se constituiu historicamente pelo confronto de códigos simbólicos diferentes entre o europeu, as nações autóctones e – posteriormente, em algumas regiões amazônidas – o africano, fato que gerou uma multiculturalidade étnica, a qual deu origem à população “cabocla”, como são conhecidos os habitantes da região. Atualmente, no estado do Pará, o deslocamento de indígenas para a cidade tem intensificado as relações entre aquela população e a não indígena. Tal fenômeno geográfico por colocar em confronto tradições e culturas diferentes, causa inquietação, revelando a íntima relação da questão psíquica com a questão cultural. Temos por hipótese que o choque cultural, resultado do encontro entre os diferentes imaginá

rios desses povos, pode desencadear um confronto mitológico para alguns sujeitos, ao abalar suas crenças, seus valores, ideais, visões de mundo, entre outras subjetividades que os constituem, e, em consequência disso, provocar uma desorganização em suas referências identificatórias.

A prática clínica vivenciada no dia a dia do trabalho na área de psicologia foram a força motriz do meu interesse em pesquisar o tema proposto, em especial, a partir da escuta de pacientes internados nas enfermarias do setor de Doenças Infecto-contagiosas e Parasitárias – DIP, ala feminina, do Hospital Universitário João de Barros Barreto – HUIBB, hospital público e geral que está incluído no Sistema Único de Saúde – SUS, referência em infectologia no estado do Pará. Esse hospital é centro de convergência de pacientes oriundos tanto da capital como do interior do estado, de diferentes raízes socioculturais.

Entre os pacientes atendidos nesse local estão as pessoas vindas de municípios interioranos, os ribeirinhos, que são aqueles que moram às margens dos rios, e eventualmente, sujeitos provenientes das várias nações indígenas nativas do estado, compondo um quadro multicultural singular. Durante a realização de meu trabalho nesse ambiente, pude observar e escutar várias dessas pacientes, evidenciando-se em seus discursos, uma herança de antigas tradições, influência dos diferentes códigos simbólicos que se confrontaram na região amazônica a partir do colonialismo. E foi justamente a partir daí que surgiu o meu interesse em conhecer teoricamente mais sobre as questões ligadas ao confronto dos mitos de origem e as repercussões psíquicas nos processos identificatórios, pelo viés psicanalítico.

A escuta de vários pacientes durante atendimento no hospital, revelava uma inquietação ao se confrontarem com novas influências culturais e a luta pela preservação das antigas tradições. Manter ditas tradições era como manter a si próprio, como tela protetora à sua sobrevivência. Atendi pacientes que resistiam ao tratamento médico por terem “mais fé” no curandeiro de sua cidade do interior, evocando sua cultura tradicional. O diferente e o inesperado são desafiadores porque impõem limites ao que era vivenciado de uma maneira, de acordo com crenças e mitos do sujeito, o qual, ao se deparar com outra forma de “ler” o mundo, pode desencadear variados sentimentos.

Por isso, a partir desses impasses observados na clínica, uma indagação surgiu: quais as consequências psíquicas do choque mitológico para os sujeitos?

Já no mestrado de psicologia, tal questionamento virou foco de minha pesquisa. Meu interesse inicial estava voltado para os aspectos históricos e antropológicos do período colonial brasileiro e seus desdobramentos na Amazônia, por ser a fase que inaugura o confronto mitológico na região. Ao realizar uma pesquisa psicanalítica sobre alguns mitos amazônicos, esta me conduziu aos mitos fundadores da terra edênica e da demonização que o cristianismo deveria salvar, na visão do colonizador europeu, estabelecendo, portanto, um entrelaçamento das representações psíquicas das questões mitológicas com os aspectos históricos e antropológicos na região amazônica.

Minha proposta, que de início deveria se desenvolver na clínica, durante o percurso de minha investigação bibliográfica, acabou se estendendo para novos horizontes, como o estudo das relações da cultura e do mito com a psicanálise a partir de relatos de mulheres indígenas.

A história dos primeiros povos da Amazônia expressa uma riqueza de relatos míticos – uma verdadeira riqueza cultural que faz parte do cotidiano do amazônida e se expressa hoje de forma pulsante e viva na fala, nas crenças, na religiosidade, nos processos de cura, nos modos

de vida, na expressão da sexualidade, organização social, linguagem, dentre outras formas que contribuem para a formação de sua identidade psicossocial.

O mito, por ser um relato que estabelece um elo entre o homem e suas origens, guarda os traços de sua memória cultural, dando sentido àquilo que o homem desconhece. Por meio dos mitos, pode-se entender o funcionamento da cultura que os gerou, pois “o mito fundador está para a cultura assim como o mito individual está para o sujeito: uma palavra fundadora de identidade” (CECCARELLI, 2012, p. 32).

Ao consultar as leis indigenistas do século XVI ao XVIII, nestas se expressam um caráter sexista de povoamento na Amazônia, com a inclusão das mulheres índias. As representações sobre elas foram escritas por cronistas europeus, missionários ou aventureiros, de acordo com o ideal de identificação medieval cristão, do indígena “gentio” e as mulheres como lascivas e promíscuas sexuais. Porro (1995) nos fala da pobreza documental sobre os povos da Amazônia, que foram dizimados ou destruídos antes mesmo que se escrevesse sobre eles, diferentemente das nações que habitavam o litoral brasileiro, as quais tiveram suas vidas registradas. Na busca por uma literatura sobre mitos e ritos dos povos indígenas da Amazônia paraense, cheguei à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que funciona hoje em Belém como uma coordenadoria técnica local, de assistência às aldeias indígenas.

Informados do teor de minha pesquisa, a bibliotecária e outros funcionários do referido órgão ficaram interessados em ajudar, apresentando-me todo o material de pesquisa disponível, e ainda aventaram a possibilidade de me colocar em contato com mulheres indígenas diretamente ligadas ao órgão, caso elas concordassem. Surgiu, assim, a oportunidade de entrevistar duas mulheres indígenas tuteladas das etnias Tembé-Tenetehara e Kaxuyana. Uma funcionária da FUNAI mediou o contato com as duas mulheres que, após sua concordância em colaborar com a pesquisa, repassou-me os números de telefone para agendar as entrevistas diretamente com as participantes.

Assim, meu interesse pelos aspectos psíquicos ligados aos mitos de origem que surgiu na clínica, conduziu-me para outro campo de trabalho de investigação – a modalidade extraclínica –, para dar apoio às minhas indagações quanto ao choque entre mitos de origem diferentes, por meio da história de vida daquelas duas mulheres, líderes de suas aldeias, de onde saíram para viver no centro urbano. Para além da mudança de lugar geográfico – da aldeia para a cidade de Belém –, pressupomos também uma mudança psíquica, pelo contato com o diferente, que tentará impor seus valores, a partir do apagamento e da diminuição dos valores culturais que elas guardam. Para não se submeter ao desejo do outro, é preciso

estabelecer acordos para que algo da cultura de origem possa ser preservada ou empreender uma luta de resistência à ameaça de dominação: a partir daí estabelece-se o impasse.

Este trabalho se constitui, portanto, em uma pesquisa qualitativa de base psicanalítica, realizada por meio de entrevistas semiestruturadas com duas mulheres indígenas: Puyr Tembê e Ângela Kaxuyana, ambas habitantes da Amazônia paraense. A primeira é da etnia Tembê-Tenetehara e pertence ao tronco Tupi, e a outra, da etnia Kaxuyana, ao tronco Karib. As informantes atualmente não moram na aldeia onde nasceram e suas sociedades têm cultura e história de contatos diferentes entre si. A entrevista com Puyr Tembê foi realizada nas dependências da FUNAI, em Belém; já com Ângela Kaxuyana, a entrevista ocorreu em sua residência. Vale ressaltar que essas entrevistas foram autorizadas pela FUNAI/Belém e as entrevistadas assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, de acordo com a Resolução número 196/96, do Conselho Nacional de Saúde.

Antes mesmo das relações colonialistas que forçaram uma miscigenação que resultou em diversidade étnica e sociocultural – portanto uma multiculturalidade “construída” na Amazônia brasileira –, os povos originários tinham suas peculiaridades que os distinguiam entre si. A herança cultural que chegou até a geração atual -, de caboclos, ribeirinhos ou indígenas, conduz-nos aos pressupostos freudianos sobre a íntima implicação da cultura na questão do inconsciente.

Para ilustrar como o psiquismo conserva os traços mnésicos do que se formou no passado, Freud (1930) faz alusão à arqueologia da cidade de Roma, formada por cidades que eram empilhadas umas sobre as outras ao longo dos séculos, mas que guardam marcas do que foram antigamente, para compará-la com a forma como o psiquismo guarda lembranças do passado, as quais, em circunstâncias apropriadas, podem manifestar-se no presente. Em um texto anterior, Freud (1912-1913) já havia concebido a hipótese de a constituição psíquica apresentar os efeitos das experiências vividas pelos ancestrais:

Sem a hipótese de uma psique das massas, de uma continuidade na vida afetiva dos seres humanos que permita negligenciar as interrupções dos atos psíquicos causadas pelo pensamento de indivíduos, não poderia haver psicologia dos povos. Se os processos psíquicos não continuassem de uma geração para a seguinte, se cada uma tivesse que adquirir de novo seu posicionamento ante a vida, não haveria progresso nesse campo e quase nenhum desenvolvimento (FREUD, 1912-1913, p. 240).

O choque cultural presente no discurso de Puyr ao mudar para a cidade, nos conduziu ao enunciado de Ceccarelli (2007), para o qual tal confronto pode ser traumático para alguns sujeitos ao abalar suas crenças, valores, ideais que o constituem, levando-o a um quadro de

desamparo psíquico. Ao perder suas raízes, suas referências, a saída para o sujeito pode ser os estados depressivos, a fragilidade identificatória, haja vista que “as construções sintagmáticas utilizadas para *ler o mundo* são tributárias dos mitos de origem da cultura em questão, e a perda de tais construções pode gerar uma desorganização nas referências identificatórias dos sujeitos” ao se verem inseridos em outro universo simbólico com o qual não têm referências. (CECCARELLI, 2007, p. 184, grifo do autor).

Dessa maneira é que se pode vincular a presença do mito social ao mito individual, interligados pela história da construção social com a história da origem pessoal de cada indivíduo. Tomamos aspectos do colonialismo e seus desdobramentos por inaugurar, na região amazônica, a imposição de uma nova leitura de mundo aos povos autóctones, imprimindo preconceitos étnicos e de gênero, sendo determinante nas construções ideológicas que deram sustentação ao poder da Coroa e da Igreja em seus projetos na região, pois, como argumenta Ceccarelli (2003, p. 2), “a psique é função da história e, ao mesmo tempo, a história determina a constituição da psique”. No processo constitutivo das instâncias psíquicas ideais e do Supereu, o imaginário social está presente, muitas vezes em oposição à circulação pulsional do sujeito.

As questões psíquicas relacionadas à cultura ganharam sustentação no enunciado freudiano (1921, p. 81) de ser “a psicologia individual [...] ao mesmo tempo, também psicologia social”. A cultura constitui-se, assim, em mais que um objeto de investigação para a psicanálise, ao promover, por meio da hipótese do inconsciente, uma teoria do vínculo social (ASSOUN, 2012).

O colonizador transplantou para o Novo Mundo o legado mítico medieval presente na memória e no inconsciente sobre o paraíso e os perigos demoníacos, no qual a mulher comparece sempre inferiorizada, relacionada à sedução e ao pecado, ligada ao sexual, “destino” que percorre o mundo cristão. Isso nos conduz a inserir nas discussões os mitos e conflitos das mulheres na Amazônia, os quais se chocam com a visão universalizada europeia, mas que atravessam e fundam a imagem do feminino nessa região.

O mito de o Novo Mundo ser o “Paraíso Terrestre”, presente no imaginário do colonizador, ganha no Brasil um componente erótico: a mulher índia torna-se o objeto das fantasias sexuais, em cujo “ventre esplêndido se gestará a população deste lado do oceano, doce demônio que seduz e produz” (ARRUDA, 2000, p. 53).

Na região amazônica, a história não foi diferente. Estado e Igreja formaram uma aliança, e o cristianismo imposto às populações autóctones como parte do projeto de

dominação: a Igreja assumiu a mediação da conduta sexual no Novo Mundo e a ela coube o papel de forjar uma subjetividade feminina nos padrões exigidos pela Coroa, chamada a assegurar a descendência desejada para povoar a região, ou seja, as mulheres índias foram convocadas a dar conta do desejo do outro. A política sexista favoreceu a miscigenação entre brancos e índios, fazendo surgir os mestiços e destes, os caboclos, por isso verificou-se na região um processo ritualizado de *destribalização* e *desindianização* (FLORÊNCIO, 2010), que teve como consequência novas construções sociais e identificatórias as quais cabe historicizar.

Ao se identificar, o indivíduo repete em sua história algo de sua infância, marcas tomadas do outro, como os traços herdados por Édipo. Freud assim sintetiza: “Em minha opinião, existe, a esse respeito, uma conformidade quase completa entre o indivíduo e o grupo: também no grupo uma impressão do passado é retida em traços mnêmicos inconscientes” (FREUD, 1938, p. 115).

Aprendemos com Freud (1921) que o Eu se constitui a partir de múltiplas relações com o outro, registrando em seu psiquismo traços de sua história pessoal como também traços do vivido pelo grupo, ou seja, o Eu se forja por meio de processos identificatórios que se alicerçam nas reminiscências da sexualidade infantil repetido ao longo da vida e nas identificações narcísicas, assim como de componentes herdados e transmitidos pela cultura.

Em *O Mal-estar da Civilização*, Freud (1930) apresenta como tese o fato de a cultura produzir um mal-estar nos seres humanos devido ao antagonismo intransponível entre as exigências da pulsão e as da civilização, que cobra a renúncia da satisfação pulsional – a vida sexual do homem e sua agressividade que são severamente prejudicadas. O processo civilizatório (*Kulturarbeit*), portanto, trava uma luta constante contra o homem isolado e sua liberdade, o que provoca a substituição do poder do indivíduo pelo poder da comunidade. Freud, em sua obra, ultrapassa qualquer barreira etnográfica, sem desconsiderar, contudo, as particularidades de cada cultura.

Minhas indagações encontraram eco no que afirmou Ceccarelli (2007) sobre as concepções de saúde/doença, crenças, religiosidade, entre outros fatores, como elementos culturais que guardam intrínseca relação com os mitos fundadores da cultura em questão, os quais podem repercutir psiquicamente na vida dos sujeitos. Para respaldar essa busca, foi necessário estabelecer uma interface com outros saberes como a história, as ciências sociais e a antropologia, com esta, por meio da obra de Claude Lévi-Strauss e antropólogos regionais, quer dizer, antropólogos que se dedicam ao estudo do homem na região amazônica, como

Heraldo Maués e Florêncio Vaz Filho, que forneceram subsídios importantes para a apreensão do aspecto subjetivo, o que toca a alma humana e o inquieta.

Na elaboração deste trabalho, empreendemos o seguinte percurso: no primeiro capítulo, discutimos aspectos da pesquisa em psicanálise a partir da teoria freudiana. Nos subcapítulos, abordamos o percurso metodológico que me levou à entrevista com as duas mulheres indígenas, apresentando trechos dos discursos das mesmas, analisando nesta dissertação, aspectos do psiquismo ligados a questão do nome próprio em Puyr que sugere um choque mitológico e a da dominação não indígena na aldeia de onde Ângela Kaxuyana é proveniente.

No segundo capítulo, que denominamos de Mitos de origem, abordamos a relação da psicanálise com a cultura, um dos campos fundamentais do saber psicanalítico. Essa abordagem baseia-se nos textos de Freud e Lacan sobre os mitos fundadores, assim como de outros autores psicanalíticos, como Paulo Roberto Ceccarelli. Como constatado por Lévi-Strauss em seu texto *A estrutura dos mitos* (1958), a psicanálise está presente no mito e o mito na psicanálise, por conseguinte, era necessário vislumbrá-lo. Dos mitos amazônicos, abordamos o mito das Amazonas, nome que deu origem à identificação da região, recriado pelo colonizador com o ideal de inferioridade feminina. A figura do Jurupari – expressão da metamorfose sofrida pelas etnias indígenas a partir do confronto com o outro estrangeiro –, além da Iara, do Boto, da Boiuna, do Curupira e da Matinta Perera, em seus aspectos psicológicos relacionados à metamorfose e à encantaria, narrativas que constituem importante recurso argumentativo a este trabalho, por darem representação ao imaginário do amazônida, dando “vida” a seres sobrenaturais que habitam os rios e a floresta, de onde surge grande riqueza mitológica. Nos mitos amazônicos, encontramos muitos elementos presentes nos mitos clássicos, o que confirma a posição de Lévi-Strauss de ter o mito a mesma estrutura em qualquer lugar.

Como sabemos, mito é um termo ambíguo, constatação esta que nos levou a trabalhar com duas modalidades de discurso: a do relato e a das interpretações sobre o mito, pelo viés da psicanálise. O reconhecimento dessa especificidade do mito é esclarecedor no sentido de mostrar que ele, o mito, aparentemente arbitrário, reproduz os mesmos sentidos nas diferentes regiões geográficas brasileiras, variando de acordo com a cultura e suas particularidades, como enunciou Lévi-Strauss (1958); isso significa que o mito pode ter várias versões.

As narrativas e a repetição de contradição chamaram a atenção de Freud ao escutar o relato de seus pacientes – relato que é uma das traduções possíveis de *mythos*, ao constatar que eles se apresentavam plenos de fantasias, de ficções, ou *psêudes*, que precisavam ser desvelados da memória, no dizer de Azevedo (2004), para chegar às dimensões da verdade.

Para falar da verdade, Lacan (1969-70), em *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, retomou os mitos freudianos do pai da horda e de Moisés, que abordam as consequências da morte do pai, ambos fundantes de uma lei social, e no texto de 1956/7, *O seminário, livro 4: As relações de objeto*, retoma o mito de Édipo como a metáfora da inscrição da lei simbólica no psiquismo de cada sujeito. O mito, por se apresentar como um enigma do ser tem a mesma estrutura da verdade – resta sempre algo por dizer – é o que advém enquanto saber do sujeito sobre si mesmo, que equivale à sua verdade, sua história, sua crença, que reconstrói na análise.

No terceiro capítulo, analisamos aspectos históricos e antropológicos do período colonial brasileiro e seus desdobramentos na Amazônia, com consequências subjetivas, pela transposição dos mitos de origem brasileiros no imaginário do colonizador europeu da terra edênica e da demonização que o cristianismo deveria salvar, que se choca com os códigos simbólicos dos povos autóctones, pela política sexista de povoamento na Amazônia com inclusão das mulheres índias, que resultou em uma multiculturalidade étnica.

No quarto capítulo, abordamos os fundamentos teóricos da psicanálise a partir de Freud e, posteriormente, Lacan e outros psicanalistas, sobre os processos identificatórios, o narcisismo e os ideais. Para tanto, partimos da articulação teórica entre o conceito de identidade e o conceito de *identificação*, mecanismo psíquico das construções subjetivas.

No quinto capítulo, fizemos a análise do discurso singular duas mulheres indígenas entrevistadas, procurando apreender o sentido inconsciente de suas ações que perpassam por seus atos sintomáticos, articulados aos conceitos abordados nos capítulos anteriores, na perspectiva de observar e avaliar o choque mitológico entre a cultura indígena e a do não índio e sua repercussão nos processos identificatórios, as representações das mulheres índias em relação à alteridade, considerando os aspectos da diversidade cultural que convivem simultaneamente, mas não se excluem -, sem formar uma teoria universal e geral sobre as mulheres na/da Amazônia.

As entrevistas semiestruturadas possibilitaram às participantes fazer suas próprias associações, falar de seus mitos pessoais enlaçados aos mitos circulantes de suas etnias. A formulação das entrevistas, bem como a desta pesquisa sustenta-se nos pressupostos teóricos

construídos por Freud (1923) que teve como consequência a valorização do entrelaçamento do indivíduo ao meio, posto que a psicanálise não é apenas um método terapêutico, mas estende-se aos problemas relacionados à cultura, na qual o sujeito deve circular entre a singularidade e a universalidade.

Ao final, apresentamos nossas considerações finais sobre a pesquisa realizada e os resultados alcançados, fazendo uma relação do mito com aspectos psíquicos das entrevistadas e sua relação com o meio.

Discorri, nesta breve introdução, sobre os aspectos do colonialismo na região amazônica e possíveis consequências de seus desdobramentos, como o choque mitológico que percorreu a construção social dessa região, implicado diretamente nos processos identificatórios, por ligar o social ao individual. Com essa “arqueologia” pretendemos abordar a presença do inconsciente nos valores, nos mitos, nas crenças, dentre outros elementos culturais, que são transferidos/perpetuados de geração em geração, unindo o *ánthropos* à sua história, inserido no simbólico e ligado ao complexo familiar.

Freud (1930), em suas elaborações, entendeu que o homem passaria por novas necessidades, diferentes de sua época, desejando que o analista pudesse estar aberto a tais necessidades e fizesse a psicanálise avançar, no sentido de ampliar o conhecimento e o reconhecimento dos processos inconscientes, relacionados diretamente ao desejo e à fantasia, que toca não apenas o sujeito em sua dor, mas aflige de forma ampla a sociedade, enquanto implicada no “mal-estar da cultura”.

Estudos sobre a presença das mulheres indígenas na Amazônia são ainda incipientes, mas elas existem na floresta, nas cidades, às margens dos rios, trabalham, algumas estudam como Puyr e Ângela. Resta saber de que forma existe, qual sua realidade psíquica, dada a multiplicidade cultural de que ela é composta.

Esperamos, com este trabalho, que a psicanálise seguindo sua ética e seus princípios teóricos, inserida na cultura desde sua origem, possa se voltar para um grupo de brasileiros que compõem as nações indígenas parte viva e integrante de nossa cultura, mas que permanecem invisíveis à sociedade, sem a devida escuta dos seus conflitos.

CAPÍTULO I – DA ESCUTA DA SUBJETIVIDADE AO CAMPO PSICANALÍTICO

Neste capítulo abordaremos aspectos da pesquisa em psicanálise a partir da experiência de Freud, criador da Psicanálise no contexto da clínica. Desde o momento histórico da criação da psicanálise, a investigação científica aliada à experiência clínica ou terapêutica eram elementos indissociáveis, o que seu criador reafirma em vários textos entre os quais o verbete *Psicanálise* (1926), em *Análise Leiga* (1926) [1915]. Nossa proposta é seguir este percurso.

As mulheres tiveram participação marcante na vida de Freud: a esposa Marta, sua mãe Amália, a filha Anna Freud, outra Anna, a histérica, dividida entre a ausência e a presença, cujos sintomas possibilitaram a edificação da psicanálise, caso escrito por Freud em 1893 e publicado em 1895 sob o título *Estudos sobre a histeria*, junto com Josef Breuer, no qual começa a relatar suas descobertas. Anna O era paciente de Breuer, que a tratou de 1880 a junho de 1882. No dizer de Soller (2005, p. 9), ela adoeceu “da doença fatal do pai”, sendo esse considerado o caso clínico fundador da psicanálise.

A paralisia da histérica revelou a Freud que havia um corpo pulsional, independente da anatomia, que tinha como linguagem o sintoma para se expressar, ao que ele denominou de formação do inconsciente, ao lado dos sonhos, atos falhos, chistes. O sintoma é perturbador por estar ligado a um desejo inconsciente, de ordem sexual, que se satisfaz no corpo pulsional, sem prazer. Dessa maneira Freud demonstra que o sintoma é uma mensagem do conflito individual, como também familiar e social; portanto, desvendar um é desvendar o outro (LEVY, 2008).

A psicanálise está, desde a origem, entrelaçada com a prática médica, por meio do trabalho de Freud no Hospital Geral em Viena. Contudo, com sua extraordinária capacidade de interpretação e análise da alma humana, Freud estendeu suas investigações da clínica para os campos social, cultural e político. A psicanálise também está inserida na cultura desde sua origem, pois foi a partir da escuta freudiana do fenômeno histérico que repercutia no meio, com o entrelaçamento do social ao individual, que se tornou possível a criação desse campo do saber.

1.1 A PESQUISA EM PSICANÁLISE

Freud nos instrumentalizou para a práxis psicanalítica que, tanto na clínica como na pesquisa, está circunscrita a três dimensões: teoria, método clínico e método investigativo. De acordo com esse pesquisador,

Psicanálise é o nome de 1) um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, 2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e 3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica (FREUD, 1923/1922, p. 253).

A questão do método sempre causou polêmica sobre a cientificidade da psicanálise e, por consequência, sobre a pesquisa nessa área. Como sabemos, não existe uma metodologia que seja universal, uma vez que os métodos variam de acordo com os objetivos a serem alcançados. Mezan (2006, p. 228) tece importantes reflexões quanto à conjunção entre o curar e o investigar freudiano, ao enunciar que “entendia ele que sua clínica propiciava descobertas que não se restringiam àquele determinado paciente, mas podiam ser integradas a uma teoria geral da psique, de seu funcionamento e de seus transtornos”.

Somos convocados por Mezan (2006, p. 237) a fazer uma reflexão sobre a afinidade dos vários métodos científicos com os diversos tipos de ser, “numa versão contemporânea do dito de Aristóteles *o Ser se diz de muitas maneiras*, entendendo que dessa maneira, o que convém a um objeto pode não servir para outro”, de maneira que, conforme Mezan (2006), como a psique constitui um tipo particular de ser, a forma de investigá-la não pode ser a mesma empregada para outros.

Pesquisa em ciência refere-se *exclusivamente* à tentativa de obtenção de um novo conhecimento que possa ser incorporado ao já existente para complementá-lo ou como uma nova perspectiva. Sobre a pesquisa em psicanálise, Mezan (2006, p. 231) defende que “o analista *pesquisa* com seu paciente o significado inconsciente das palavras, fantasias, desejos e atitudes”, mas que não é a isso que se refere a expressão *pesquisa científica*. Os problemas colocados pela pesquisa - sejam ontológicos, metodológicos ou epistemológicos, precisam ser analisados com rigor e vistos naquilo que traz de novo. Nesse sentido, inúmeras pesquisas vêm sendo realizadas nas universidades, particularmente na pós-graduação, em abordagem sobre a prática clínica, questões metapsicológicas, estruturas psicopatológicas, institucionais,

assim como na interface do psiquismo com a sociedade, com a cultura, a partir de uma questão suscitada.

Como podemos constatar, o campo de pesquisa em psicanálise é bastante heterogêneo, podendo ir de uma história de vida à análise de condições que afetam um determinado grupo, como em áreas que não oferecem o *setting* e a *análise* clássicos, que é o consultório, mas que podem oferecer escuta ao mal-estar, aos temores e às fantasias dos sujeitos.

Freud nos ensinou que o método psicanalítico não se restringe às funções psíquicas patológicas e, portanto, não é só terapêutico, mas estende-se aos problemas relacionados à cultura (à arte, à filosofia e à religião), podendo contribuir para o estudo dessas áreas no sentido de uma *universitas literarum* (FREUD, 1919b, p. 189).

Como vimos acima, toda técnica de pesquisa tem alcances e limites demarcados e, para que se possam alcançar resultados coerentes, de acordo com a base teórica e o objeto de estudo, o pesquisador deve escolher a técnica mais adequada ao resultado que pretende alcançar. A pesquisa qualitativa é utilizada usualmente pelas ciências sociais, mas pode responder a objetivos diversos, como ser utilizada em pesquisa em psicanálise, pois uma de suas finalidades é compreender um contexto particular, mesmo que em caso extraclínico, como é esta proposta de trabalho.

Uma das vantagens como técnica de pesquisa na perspectiva qualitativa, segundo Fraser e Gondim (2004), é favorecer “a relação intersubjetiva do entrevistador com o entrevistado, e, por meio das trocas verbais e não verbais que se estabelecem neste contexto de interação, permitir uma melhor compreensão dos significados [...] de suas vivências pessoais” (FRASER; GONDIM, 2004, p. 140).

Uma das modalidades dessa abordagem é a entrevista semiestruturada, na qual o entrevistador introduz o tema e deixa o entrevistado livre para discorrer sobre o mesmo, só fazendo intervenções pontuais. Tal modalidade possibilita o acesso às crenças, aos valores e aos significados que as pessoas atribuem a si e aos outros ou, ainda, como as pessoas percebem o mundo. Essa abordagem parte da premissa de que a ação humana tem sempre um significado subjetivo ou intersubjetivo, neste caso, refere-se ao conjunto de regras e normas que favorecem o compartilhamento de crenças por grupos de pessoas do mesmo contexto sociocultural (FRASER; GONDIM, 2004).

Dessa forma, optei pela pesquisa qualitativa, a qual foi realizada a partir de entrevistas semiestruturadas. O singular dessa modalidade é que ao responder, a pessoa entrevistada conta sua história e faz suas próprias associações. Em relação ao entrevistador, esse método

de abordagem sustenta seu desejo de escuta, uma vez que ele faz perguntas objetivas sem induzir o participante a dar respostas que confirmem ou não a razão de suas hipóteses. Souza (2007) afirma que, a partir das entrevistas, é possível construir as análises fazendo com que as palavras do entrevistado ganhem sentido, construindo-se um núcleo para discussão sobre os temas abordados pela pesquisa, de maneira que o enunciado do participante possa ser articulado com as questões levantadas, como as construções teóricas, e possibilitar, por fim, as articulações particulares que emergiram relacionadas com o objeto da pesquisa, com ética e seriedade.

Destaco, ainda, que as participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, de acordo com a Resolução número 196/96, do Conselho Nacional de Saúde, autorizando citar seus nomes próprios neste trabalho, assim como autorização assinada pelo diretor da FUNAI. Ademais, a elaboração e a condução das entrevistas foram realizadas de maneira informal no sentido de que fiz perguntas dirigidas ao que dizia respeito às informações gerais das participantes, como nome, idade, escolaridade e como se identificavam; sugeri tópicos relacionados aos mitos, ritos e sexualidade e à história de vida de cada uma, e acompanhei, em seguida, os discursos em sua dinâmica de associações.

Coloco em destaque que Freud não limitou suas elaborações teóricas à clínica terapêutica individual. Seus textos sociológicos, como *Totem e Tabu* (1913) *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *O mal-estar da cultura* (1930), dão sinal das possibilidades que se abrem entre a psicanálise e o social. Além disso, enfatizo que a entrevista semiestruturada é uma modalidade que dá voz ao outro, que, por meio de seu discurso, não elimina a possibilidade de fazer suas associações, ao contrário, abre-lhe a oportunidade.

Para a realização dessa etapa essencial de minha pesquisa, contei com a colaboração de duas mulheres indígenas, uma da etnia Tembé e outra da Kaxuyana, como já enunciado na introdução, as quais pertencem a sociedades bem diversas entre si, inclusive linguisticamente.

No Pará, as sociedades indígenas foram agrupadas em três Troncos Linguísticos: Tupi, Macro-Jê e Karib, que deram origem aos vários dialetos falados pelos grupos, os quais foram classificados não só de acordo com a língua, como também pelas características das áreas que habitavam. A etnia Tembé pertence ao Tronco Tupi, enquanto os Kaxuyana pertencem ao tronco Karib. A escolha dessas duas mulheres se justifica porque essa pesquisa começa fazendo uma “arqueologia” do choque mitológico na região amazônica brasileira a partir do colonialismo, que confrontou os códigos simbólicos do colonizador com os códigos dos povos autóctones. A mobilidade hoje de indígenas para o centro urbano ou a penetração do

não indígena nas áreas indígenas, coloca em confronto suas culturas, dessa maneira, a entrevista com essas duas mulheres se propôs a “escutar” as consequências do choque mitológico que repercutem na atualidade, bem como a conhecer suas leituras de mundo, como indígenas e mulheres, vivendo na cidade os desafios do confronto e do preconceito.

Tanto Puyr Tembé como Ângela Kaxuyana moram atualmente na cidade de Belém, mas mantêm-se vinculadas às suas aldeias, são mulheres politizadas que representam suas sociedades participando de congressos nacionais e internacionais, junto ao governo estadual e federal, enfim, lutam por políticas públicas, assim como lutam contra a “extinção” de seu povo, pela manutenção de seu território e da cultura de seus ancestrais.

A primeira a participar da entrevista foi Puyr Tembé. Já havíamos conversado por telefone, quando expliquei o objetivo de meu trabalho, do qual ela concordou imediatamente em participar, já dando algumas diretrizes sobre suas atividades, só seria necessário esperar alguns dias, pois naquele momento ela se estava em sua aldeia indígena denominada São Pedro.

No dia marcado, encontramos-nos e Puyr pôde contar um pouco de sua história. A entrevista foi realizada nas dependências da FUNAI, em Belém, no dia 21 de abril de 2014. Ao final de duas horas de entrevista, a própria participante me pediu para voltarmos a “conversar”, pois tinha muitas coisas para falar. Concordei imediatamente e agendamos um novo encontro. Dessa forma, a entrevista cumpriu o seu objetivo de ser um instrumento que possibilita o discurso do sujeito sobre si mesmo, fazendo associações de sua história. Infelizmente, parte dessa entrevista não foi gravada por falha técnica no aparelho gravador, no entanto, fiz anotações de todas as falas da participante, as quais resultaram em um texto de que Puyr Tembé já tomou conhecimento.

1.2. JAQUELINE TEMBÉ – “meu verdadeiro nome é Puyr”

Meu primeiro contato com Jaqueline Tembé foi por telefone, pois, ela já havia sido contatada pela funcionária da FUNAI sobre a pesquisa que eu estava realizando, da qual ela aceitou participar. Marcamos dia e horário para a realização da entrevista nas dependências da FUNAI. Quando cheguei, ela própria indicou um lugar para me receber, uma área aberta que deduzi ser o lugar onde funcionários ou indígena fazem suas refeições. Jaqueline me chamou a atenção pela pintura de traços geométricos que apresentava nos braços, distintivo de sua etnia.

Sentamos à mesa e eu a chamei de Jaqueline, pois esse foi o nome que me dera a funcionária do órgão. Transcrevo abaixo seu primeiro discurso antes de iniciarmos a entrevista:

Jaqueline é meu nome de registro, mas meu verdadeiro nome é Puyr, meu nome indígena. Quando minha mãe foi me registrar, o funcionário do Cartório não concordou com o nome indígena escolhido por ela, disse que não podia fazer o registro com esse nome, por desconhecer o significado do nome e nossa cultura, meu registro saiu com o nome de Jaqueline, minha mãe, sem saber argumentar, aceitou (PUYR, 2014).

Pedi desculpas, mas ela disse entender, pois eu não tinha como saber, sua contrariedade era com o funcionário do cartório, que não respeitou sua cultura e a vontade de sua mãe, o que a constrangia a usar um nome não indígena. Perguntei-lhe sobre o significado do seu nome e ela respondeu – “Puyr que dizer “missanga ou colar”” –, e fez um gesto na apontando para o pescoço. Perguntei se ela queria falar mais sobre seu nome próprio e ela verbalizou que “meu verdadeiro nome é Puyr” e esclareceu que entrou com um processo na justiça e aguarda o parecer favorável para poder trocar de nome no registro civil.

O enfoque ao “nome próprio” dado por Puyr foi decisivo para a condução deste trabalho, que, para além de sua história constitutiva, tem ligação com a “luta de resistência” de seu povo, da qual falou posteriormente. Ao pesquisar sobre o significado da palavra “Tembé”, descobri que vem de “Timbé”, designação que lhes foi atribuída pelo homem branco, precisamente pelos que trabalhavam na região amazônica, nos regatões – comerciantes que percorriam os rios, negociando com os ribeirinhos até meados do século XX –, e quer dizer “nariz chato”. Contudo, os registros históricos do século XIX revelam que esse povo se autodenominava de Tenetehara, que em tupi-guarani quer dizer “nós somos gente verdadeira” (GONÇALVES, 2004). Portanto, uma das lutas de Puyr é ser reconhecida por seu “nome verdadeiro”, que deseja que conste em seu documento de identidade.

Combinamos que gravaria a entrevista, assim como faria anotações necessárias para preservar, da maneira mais fidedigna, o que estava sendo expresso ali. Puyr aquiesceu, respondendo às perguntas de caráter geral, como combinado. Durante a entrevista, Puyr afirmou que tem trinta e oito anos e é separada – foi casada com uma pessoa de sua aldeia –, é mãe de três filhas, uma delas, de quinze anos, é casada com um primo e está grávida do primeiro filho. Puyr nasceu e se criou na Aldeia São Pedro, no nordeste do Pará, alto do Rio Guamá, onde fica a Reserva Indígena Alto Rio Guamá – RIAG, registrada desde 1945 por meio do Decreto 307, embora exista há pelo menos duzentos anos na região (oriundos so

Estado do Maranhão), sofrendo a influência do não índio, com perda de grande parte de seus ritos e tradições. Os limites da Reserva não são respeitados pelos não índios, que invadem as terras para roubar madeira. Não há registros históricos de seus costumes, mitos, formas de vida, organização, entre outras características culturais, desse período mais antigo, tudo o que sabem foi transmitido por tradição oral.

Após responder às perguntas gerais, Puyr foi elaborando suas próprias associações. Falou sobre a separação conjugal, ela percebeu que o casamento “não estava mais dando certo, passei por muito sofrimento, mas não queria ficar submissa ao marido”, verbaliza Puyr, “Eu estudava para ser professora, mas os cursos antes eram realizados em Belém, hoje se pode estudar na aldeia, eu tinha que vir para estudar, meu marido vinha junto, mas tinha ciúmes e acabamos separando”. (PUYR, 2014).

Puyr se mudou para a capital quando tinha trinta anos de idade. Sua vida se divide hoje entre Belém, sua aldeia e as viagens que empreende como representante de seu povo, pela luta das garantias de direitos constitucionais. Atualmente estuda direito na UFPA e fala com orgulho que no ano passado um jovem de sua aldeia se formou em administração e, neste momento, outras pessoas também fazem faculdade. As decisões que tomou em sua vida – separar-se do marido, mudar para a cidade, estudar, lutar pelos direitos de seu povo, serviu de exemplo às outras mulheres da aldeia, relata Puyr com altivez.

A liderança na sua aldeia sempre coube aos homens. Assim mesmo, já tiveram mulheres que se destacaram como líderes, como é o caso de Verônica, já falecida. As mulheres, mesmo acompanhando os maridos nas reuniões, para discutir assuntos que diziam respeito a toda a aldeia, não tinham direito à voz, quem comandava e decidia tudo eram os guerreiros, e as mulheres tinham de ser submissas e servi-los. Perguntei como era hoje, ao que Puyr respondeu: “muitas mulheres, assim como eu, quebraram este tabu, deixaram a roça, estudaram e se tornaram professoras e auxiliar de enfermagem, trabalhando nas aldeias, sendo ouvidas e respeitadas pela comunidade, outras estão estudando”.

Puyr é uma das líderes de sua aldeia, na defesa dos direitos dos povos indígenas. Durante a entrevista, seu telefone tocou, ela atendeu, depois explicou que em maio de 2014 participaria de uma Assembleia em Marabá para discutir políticas públicas. Com a Constituição Federal de 1988, em seus artigos 231 e 232, os povos indígenas tiveram garantido pelo Estado, o direito à sua organização social, aos seus costumes, à sua língua, às suas crenças e tradições, assim como à terra que ocupam; a luta hoje é para reaver e manter as

tradições que se perderam ao longo do tempo e garantir pelo menos os direitos já conquistados.

Sobre ritos de passagem, Puyr relatou que na aldeia é realizada a “Festa da Moça” ou “Festa do Moqueado” (quando os Tembé moqueiam ou assam caças para servir aos convidados), rito de passagem da menina para a puberdade, quando fica menstruada pela primeira vez. A festa é realizada uma vez por ano, dura uma semana e dela participam os rapazes, ou seja, é um rito de passagem também para os rapazes, que dançam o Kae Kae formando pares; no final da dança, se houver interesse de um jovem pelo outro, podem se casar, a moça vai para a casa do rapaz, formando um novo casal na aldeia, sem mais formalidades. Não há obrigatoriedade de formalização do casamento, poucos são os casamentos legalizados na aldeia.

Ao falar do rito de passagem, Puyr me mostra as fotos que guarda no celular, da Festa da Moça da qual participou sua filha mais velha, na qual aparece junto com outras meninas, com o corpo todo pintado de jenipapo e enfeitado com plumagens, e que agora está casada com um primo e aguarda a chegada do seu primeiro filho.

A “Festa do Moqueado” é realizada após um período de reclusão de cinco dias, enquanto dura o ciclo menstrual, e é considerada também como uma forma de resistência, de manutenção da cultura. A festa é uma comemoração por a menina ter-se tornado mulher e agora estar apta a casar e ter filhos. O ideal em sua sociedade é que a mulher seja boa parideira, isto é, que tenha muitos filhos. As meninas podem casar-se com nove, doze anos de idade, depois que fiquem menstruadas; ter filhos é natural em sua aldeia: “quando uma menina menstrua, a natureza tá dizendo que ela agora é mulher, pode ter filhos, casar; para o não índio é diferente, quando uma menina fica grávida nessa idade, é considerado como uma gravidez precoce, ‘uma criança que tem outra criança’”, enuncia Puyr.

1.2.1 A mudança para a cidade: “tira onça do meio do mato, traz para a cidade, ela deixa de ser onça?”

Após a separação conjugal, Puyr mudou-se para a cidade de Belém, onde comprou uma casa. Ela fica introspectiva ao falar sobre a mudança para a cidade, fazendo referência sobre os temores que sentia por causa da violência, do trânsito, dos assaltos. Além de ter estranhado a violência, “também senti o preconceito por ser mulher e vir de uma aldeia indígena. O não índio pensa que índio tem que estar na floresta, com penacho na cabeça,

caçando, pescando”, verbaliza Puyr, e me endereça uma pergunta: “tira onça do meio do mato, traz para a cidade, ela deixa de ser onça?”. Puyr se emociona e volta a falar da “luta” de seu povo. Pergunto então qual o sentido da palavra “luta” para ela, e ela responde que sua luta é pela terra: “a terra é tudo para nós, é nossa mãe, que vem de geração em geração, se perder a terra, o que vou deixar para meu neto que vai nascer?”.

Nesse momento, Puyr associou que dois dias atrás se havia comemorado o Dia do Índio (19 de abril), seus olhos se enchem de lágrimas e enuncia:

Dia 19 de abril é dia do índio, mas comemorar o quê? A morte dos povos indígenas? Hoje não é diferente de ontem, os índios são dizimados, nossas terras são invadidas, as lideranças que brigam com o agronegócio morrem. Não somos contra o desenvolvimento, só que é preciso desenvolver com qualidade. A exploração sexual das mulheres indígenas continua, como na região de Belo Monte, em Altamira, onde está sendo construída a hidrelétrica. Em muitas outras áreas próximas de aldeias indígenas onde tem projetos agropecuários, onde passa estrada, as meninas e as mulheres continuam sofrendo abuso sexual, são levadas a se prostituir. O que mudou? (PUYR, 2014).

Encerramos a entrevista agendando um novo encontro para a mesma semana. Mantivemos ainda várias “conversas” por telefone e correio eletrônico.

1.3 ÂNGELA KAXUYANA – “ser indígena é conhecer a diversidade de vários povos [...] viver e sentir, ser *indígena na alma*”

A entrevista com Ângela Kaxuyana foi marcada por telefone. Nessa conversa, ela me explicou que tinha dificuldade para ir até a sede da FUNAI em Belém, porque mora em Ananindeua e não tem com quem deixar a filha de quatro anos. Pedi-lhe que indicasse um lugar que fosse bom para ela, então ela sugeriu que eu fosse à sua casa, ao que assenti. Marcamos data e hora e, assim, encontramos-nos para a entrevista no dia 14 de maio de 2014. Após as perguntas iniciais, informais, Ângela foi fazendo as associações sobre sua história de vida. A entrevista foi gravada e após a tradução, um texto foi entregue à mesma.

Ângela Kaxuyana, trinta anos, casada com um não indígena, mãe de uma menina de quatro anos, nasceu na terra indígena Parque do Tumucumaque Aldeia Missão Tiriyoês, nos estados do Pará e Amapá, criado para receber indígenas de várias etnias, retirados de suas terras de origem. Por ser uma área que faz fronteira com as Guianas, há a presença de militares no Parque. Os Kaxuyana foram levados pelos missionários do Rio Trombetas, no

norte do Pará, para o Parque, e lá permaneceram por trinta e cinco anos, quando iniciaram a luta para retornar para suas terras de origem.

A questão da identificação comparece no discurso de Ângela, que também tem um nome indígena – Amanaká Kaxuyana: a partir da ação missionária, explica, foi proibido o registro com nome indígena, garantia readquirida com a Constituição de 1988; contudo, só há pouco tempo os cartórios civis começaram a acatar essa determinação, o que levou vários indígenas a solicitar a retificação de seus nomes próprios para nomes indígenas em suas identidades.

Sobre a questão do nome próprio, Ângela enuncia que os missionários não permitiam o registro com nome indígena, o que voltou a ser consentido pela sociedade não indígena recentemente.

Há menos de trinta anos era assim. Então sempre colocavam o nome não indígena na frente. Os cartórios não aceitavam o registro. A Constituição é bem antiga (1988), mas, não foi respeitada. Hoje há muitos casos de indígenas que entraram na justiça para mudar o registro para o nome indígena. Estava garantido, mas, a conquista é recente. (KAXUYANA, 2014).

Ao falar da mulher indígena hoje, em relação às práticas do passado, Ângela verbaliza que no cenário local, quanto às mulheres Karib, existe o mito da submissão da mulher indígena: “Na verdade, quando o homem vai discutir politicamente no meio externo, a aldeia já discutiu internamente as questões com a participação da mulher, por isso, politicamente a participação das mulheres parece inexpressiva, mas elas participam das decisões”. Ângela afirma que, entre os Karib da sua região, “talvez eu seja uma exceção, uma das poucas mulheres que fala português. Tem professoras que falam português, mas a língua é uma barreira”.

Além disso, ela explica que, na Reserva, opera-se a divisão sexual do trabalho:

Questão de gênero é uma coisa nova para discutir entre os indígenas. Cada povo tem sua cultura, não é uma posição única. Há uma divisão sexual do trabalho: o homem faz o roçado, mas é a mulher que decide o que plantar, quando colher, o que é da mulher o homem não opina. O homem caça e pesca, contudo, a decisão de dividir com a comunidade ou não é da mulher. Dentro da comunidade, cada um tem um papel, mas como em toda sociedade, existe o machismo, sendo necessário fortalecer a participação das mulheres. (KAXUYANA, 2014).

Diferentemente do povo Tembé – que assumiu conduzir seu próprio destino por meio de um processo que ele autointitula de “Reorganização-revolução”, para lutar por seus direitos constitucionais, políticos, sociais e culturais, com o intuito de resgatar aspectos fundamentais

de sua cultura, como a língua, os rituais, os mitos, determinar quem pode ou não pode entrar na Reserva Indígena –, os Kaxyuana vivem outra realidade: A Reserva abriga um comando militar (Exército, Força Aérea Brasileira, Projeto SIVAM), assim como há a presença de missionários:

A presença militar na aldeia é um caso muito sério para nós, intimida os indígenas, há o aliciamento de mulheres por parte dos militares; diante da desinformação da comunidade, os indígenas acabam se acomodando, recuam com medo do branco, ainda por cima militar, dentro da aldeia, imagina o impacto: trinta militares lá, fardados, trazendo esse problema – eles levam álcool –, o alcoolismo é um fato na aldeia. O aliciamento de mulheres sempre ocorreu, as moças ficam grávidas, os militares não assumem os filhos, as mulheres sofrem, pois são marginalizadas quando engravidam (KAXUYANA, 2014).

Retomei a história do povoamento da região com a participação das mulheres, pelo fato de Ângela viver uma realidade de contato com militares e missionários em sua aldeia, para saber o que ela achava que havia mudado no presente. Em seu discurso, ela afirma que

A realidade em relação ao aliciamento não mudou tanto, principalmente no Parque do Tumucumaque por ser uma área de fronteira, ter muito militar, isto ocorre ainda hoje. Nas aldeias próximas à cidade, deve haver esse tipo de problema. No Tumucumaque é um local que você teve um pouco de tudo: tem a presença de militares, de missionários, estes sabem o que acontece há trinta anos, e não fazem nada, acabaram consentindo com o aliciamento – isso no caso de Tumucumaque, não é geral para todas as TI. Mas, enfim, as mulheres continuam sendo aliciadas – não para povoar, mas por uma questão da sexualidade mesmo. Há também as fantasias sexuais dos não indígenas com as mulheres indígenas. Em uma ocasião fiz denúncia de prostituição, eu penso que a prostituição não se limita a deslocar a mulher para um local específico; na aldeia, o militar alicia as mulheres com produtos: um quilo de açúcar, um quilo de arroz, vira rotina, é uma troca sexual. O que tem melhorado um pouco hoje é que os jovens indígenas estão sendo recrutados para servir na base como militares; essa questão diminuiu, mas não acabou. AIDS não tem, já teve um primeiro caso de AIDS, em área indígena isolada, que foi publicado por causa da prevenção. Foi o caso de uma moça casada com um indígena do Suriname, não foi por causa dos militares, mas, da fronteira (KAXUYANA, 2014).

Sobre a mudança para a cidade, Ângela diz que saiu para estudar: “foi uma decisão muito pessoal, forte e insistente enquanto mulher e jovem, ainda tem isso. A minha saída foi por ter necessidade de informação, *preciso me formar e informar*”. O que a motivou foi a carência dos estudos na Reserva e a necessidade de ter informação sobre o destino de seu povo, já que todas as decisões sobre eles são tomadas pelos não indígenas.

Em relação à diversidade, Ângela assim se posiciona: “A sociedade indígena não é vista como parte da sociedade, geralmente ela é vista à margem da sociedade. O não índio

acha que os indígenas nem existem mais, ou estão todos na floresta. Os indígenas têm que ficar à margem do contexto”. Segundo a entrevistada, as pessoas da cidade pensam assim:

O índio está na floresta. Hoje o não índio prefere acreditar que é descendente de português e não do índio, tenho muito pena do povo paraense por não conhecer a base de suas origens. Ele não acredita que tenha 55 povos indígenas em seu estado, por que não conhece - não se envolve. O próprio governo não mostra que tem diversidade étnica no estado, que 25% do seu território é protegido, cuidado, porque alguém tá lá, tá cuidando, mantendo a floresta em pé. Não tem esse trabalho de chamar a sociedade para conhecer seu povo (KAXUYANA, 2014).

Uma das formas de resistência de seu povo, diz-nos Ângela, é a língua, pois,

A cultura indígena tem sofrido bastante influência do não indígena. No caso do meu povo, a resistência que eu acho muito importante é em relação a língua, todos falam sua língua materna, muitos não falam português. A cultura perpassa na questão da língua. Vocês levam um povo para uma área por trinta, quarenta anos e ela resiste mantendo sua língua (KAXUYANA, 2014).

Quanto aos ritos de passagem, Ângela, como todas as meninas de sua aldeia, passou pelo ritual, que acontece com a primeira menstruação, quando teve a cabeça raspada, o corpo riscado, ficou sem contado com a sociedade por três meses, passando por um regime alimentar, alimentando se de peixe sem tempero e sem sal.

A criança é livre para fazer o que ela quiser até o dia da primeira menstruação, aí ela deixa de ser menina para ser mulher, mas tem um tempo de preparação para isso, tudo que é de criança é deixado para trás. Você tem tempo para aprender tecelagem, artesanato, aprender com um ancião como se portar na sociedade – não tem a transição para a adolescência –, você sai de criança para mulher (KAXUYANA, 2014).

As entrevistas realizadas resultaram em material rico e abrangente, abrindo possibilidades para que essas duas mulheres falassem de seus desejos, de suas origens, de seu povo, do preconceito e estranhamento do não índio e os impasses pela mudança, não só físico, como também psíquico, pelo confronto de suas tradições. Aprendemos com Freud (1921) que o Eu se constitui a partir de múltiplos enlaces, que deixam marcas psíquicas da trajetória pessoal como também traços do vivido pelo grupo. Os processos identificatórios que se alicerça nas reminiscências da sexualidade infantil, se repetem ao longo da vida nas identificações narcísicas, assim como de componentes herdados e transmitidos pela cultura. Para dar um eixo a esta pesquisa, estabelecemos um núcleo temático para as discussões – como proposto por Barreto (1998), para dar visibilidade aos conteúdos trazidos pelas

participantes, relacionados com os objetivos deste trabalho assim composto: sexualidade, mitos de origem, representações das mulheres indígenas na Amazônia hoje, que serão discutidos no capítulo V, na análise das entrevistas.

CAPÍTULO II - MITOS DE ORIGEM

O mito é o nada que é tudo
 O mesmo sol que abre os céus,
 É um mito brilhante e mudo
 o corpo morto de Deus,
 Vivo e desnudo
 (Fernando Pessoa, 1989)

Na obra *Interpretação dos Sonhos* (1900), Freud formula as leis que regem o inconsciente, o que lhe permitiu juntar fenômenos distintos como os sonhos e os sintomas histéricos. Ao escutar a narrativa dos sonhos, Freud conclui que o aparelho psíquico é formado pela consciência cujas regras conhecemos, regido pelo processo secundário e pelo inconsciente, instância psíquica que segue uma lógica própria, a dos processos primários, que guarda os conteúdos recalçados relacionados à realização de um desejo, de ordem sexual que procurarão se manifestar de forma substitutiva à consciência. Freud postula que os mitos em sua criação e formação, revelam desejos e pensamentos reprimidos compatíveis com a psique humana.

Para Freud, o mecanismo de criação e funcionamento do sonho permitiu a compreensão do mecanismo do mito: ambos possuem um conteúdo manifesto e outro latente. Enquanto o sonho representa a manifestação de um desejo do sonhador e a defesa para barrar seu acesso à consciência, os mitos tem a função de dar representação aos medos e desejos inconscientes de um determinado grupo. Constatamos assim que, desde a obra inaugural do método psicanalítico, Freud tomou o mito que é um tipo de linguagem, como fonte de inspiração para a elaboração teórica sobre o funcionamento psíquico.

Freud reconhece a presença do simbolismo nos sonhos, contudo, percebe também que esta característica não era exclusiva dos sonhos, “mas característico da representação inconsciente, em particular no povo, e é encontrado no folclore e nos mitos populares, nas lendas, nas expressões idiomáticas...” (FREUD, 1900, p 383). Há casos nos quais a ligação entre símbolo e representação é clara, em outros, seu sentido é enigmático.

Posteriormente, na obra *Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud faz uma descrição dos fenômenos psíquicos que criam ideias e desejos que em razão de uma ameaça, são reprimidos no inconsciente, constituindo o material a partir do qual são forjados os mitos.

O relato mítico como nos mostra os versos de Fernando Pessoa, possuem uma complexidade que nos leva a refletir que, se o sintoma é a metáfora do inconsciente, o mito pode ser tomado como a metáfora da cultura. Mas, qual a origem do significante *mito*?

O termo *mito* é múltiplo desde sua origem. Provém da palavra *mythos*, derivados do termo *mytheio* – contar, narrar – e *mytheo* – contar, conversar. Na Grécia Antiga (do séc. VIII ao século VI a. C.), o sentido primordial de *mythos* era *palavra* ou *discurso*, e diziam respeito a um relato sagrado transmitido oralmente através das gerações. A oposição entre *logos* e *mythos*, este tido como oposto à verdade, à episteme, data do século IV a.C, quando na Grécia, Platão reprovava as fábulas (*mýthoi*) fantasiosas de Homero, de Hesíodo entre outros que descreviam em seus poemas, suas visões da cosmogonia ou relato da origem do mundo, em defesa de um discurso racional. Nessa construção, “o *mýthos* dos poetas é considerado falso (*psêudos*), ruim ou nocivo (*Kakkós*), em oposição à desejável verdade (*Alethê*)” que considera o discurso filosófico como detentor da verdade. (AZEVEDO, 2004 p 8; TORRANO, 1995).

O mito é o relato de uma história verdadeira, ocorrida desde os tempos primordiais, quando determinada realidade teve início por interferência dos deuses, como textualiza Mircea Eliade. O relato mítico estabelece um elo entre o homem e suas origens à sua memória cultural. Segundo Eliade (1998, p. 11), o mito é como “a narrativa de uma criação: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*”; ele revela sua atividade criadora e desvenda a sobrenaturalidade, e é “em razão dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural”, afirma o mesmo autor (1998, p. 11).

Os mitos, portanto, são relatos que dão sentido àquilo que o homem desconhece, por meio dos quais se evocam entidades supra-humanas e eternas para explicar acontecimentos passados, assim como o que acontecerá aos homens e ao resto do universo, podendo exercer também a função de cura (CECCARELLI, 2007).

Os mitos de criação segundo textualiza Ceccarelli (2012)

..... representam o patrimônio fantasmático de uma cultura. Suas origens confundem-se com a do homem. Existem tantos mitos de origem quantos grupamentos humanos. Trata-se de relatos construídos pelos povos para responder a perguntas, que, de outra forma, ficariam sem resposta e para explicar as causas, primeiro bem, como a essência da realidade. Os mitos de origem [...] determinam as regras de conduta, os deveres e os direitos dos humanos em estreita relação com o projeto divino. [...] Os mitos fundadores têm, para a cultura, a mesma função que a dos mitos individuais para o sujeito: uma maneira de atribuir representações aos afetos, permitindo (para o sujeito e para a cultura), situar-se no espaço e localizar-se no tempo. Eles balizam o caminho, sempre imaginário, através da barra do recalque, “ligando” o processo primário ao secundário” (CECCARELLI, 2012, p. 885).

Este percurso sobre os mitos como relatos de origem do mundo, do homem e das coisas, incorporados à história dos sujeitos, revelam que cada grupamento humano, cada cultura possui seus próprios códigos simbólicos, determinando regras de conduta, valores, crenças, temores, religiosidade, entre outros, tidos como verdade pelos membros dessa cultura.

Para a psicanálise, o Eu se constitui a partir da relação com o grande Outro da cultura, assim como com os outros; em outras palavras, o mito individual está relacionado ao mito social, que quando confrontados com códigos antagônicos, pode levar o sujeito a reviver o desamparo inicial, ao perder as matrizes identificatórias que lhes dão sustentação (CECCARELLI, 2007).

O mesmo autor ainda acrescenta:

Os ideais sociais, que pertencem ao mundo externo e oferecem possibilidades identificatórias às pulsões, guardam relações com os mitos de origem, o encontro entre mitologias pode ser traumático ou mesmo desorganizador. É neste sentido que falamos de "perda identitária": sendo a identidade um processo dinâmico sustentado pelas identificações constitutivas do Eu (Freud, 1923), a perda de referências identificatórias paralisa a circulação pulsional, pois no novo universo simbólico onde o sujeito se vê inserido é gerador de angústia. Este estado de coisas pode produzir efeitos devastadores no sujeito, pois afeta diretamente os conteúdos recalçados fazendo com que a ligação afeto/representação se desfaça (CECCARELLI, 2007, p. 184).

2.1 MITO E PSICANÁLISE

A relação entre o mito e a psicanálise é uma via de mão dupla. Em seus estudos sobre os mitos, Lévi-Strauss constatou que já havia psicanálise no mito, e Freud se apoiou nessa fonte mitológica para elaborar vários conceitos, de maneira que levou o mito para a psicanálise. O mito de Édipo Rei, proveniente da tragédia grega, vai além do complexo de Édipo: diz respeito à própria fundação da psicanálise (AZEVEDO, 2004). Colocamos assim em destaque, algo o percurso de Freud e Lacan em suas respectivas abordagens sobre o mito.

Para abordar os processos identificatórios que organizam a vida psíquica e afetiva do Eu dentro das variáveis do Complexo de Édipo, Freud (1922/1923) lança mão da questão que a Esfinge coloca para Édipo na saída de Tebas: “Qual o ser que é ao mesmo tempo bípede, trípode e quadrúpede?”; Édipo, o decifrador de enigmas responde: “*Ánthropos*”. No dizer de Azevedo (2004), se, para Édipo, o ser humano marca um fim, um limite, inclusive da própria

Esfinge que se atira no precipício ao ver desvendado seu enigma, para Freud, que aprende com ele, *Ánthropos* será o ponto de partida. Freud, em uma posição solidária à de Édipo ante os enigmas do psiquismo, passa anos de sua vida tentando descobrir o que constitui esse *Ánthropos*.

A configuração edípica construída por Freud, dialetiza com a lógica narcisista por estar atrelada ao romance familiar que vincula o sujeito à sua pré-história, portanto, a uma relação sincrônica entre as gerações, o que contribui para que cada pessoa possa construir seu “mito individual”, como enunciou Lévi-Strauss, presente na narrativa edipiana.

Anzieu (2006) elabora um trabalho no qual destaca três etapas na obra freudiana, no desenvolvimento da abordagem sobre a mitologia. Segundo essas etapas, a primeira encontra-se presente na obra *Interpretação dos sonhos* (1900). Como já citado, a mitologia fornece material que ajuda na compreensão de alguns processos inconscientes, posto que, no mito, assim como nos sonhos, projetam-se elementos inconscientes que podem oferecer representações variadas, relacionadas com a história de cada sujeito.

Freud recorreu aos mitos de origem e metáforas mitológicas para abordar e explicar aspectos observados no presente assim como para preencher lacunas teóricas que surgiam durante suas investigações, como a figura de Édipo fonte de inspiração para a elaboração de sua teoria do funcionamento psíquico. A existência do Complexo de Édipo só foi estabelecida no verão e outono de 1897 (cartas 64 a 71); Essa contribuição não está presente na teoria dos sonhos, contudo Freud usa o mito de Édipo para ressaltar as raízes infantis dos desejos inconscientes subjacentes aos sonhos, conforme capítulo D, *Sonhos típicos*, item *Sonhos sobre a morte de pessoas queridas*. Na conferência XXXII das *Novas Conferências introdutórias à psicanálise* (1933), Freud faz uma relação da teoria das pulsões com o pensamento mítico grego, textualizando que a “teoria das pulsões é nossa mitologia” e que as pulsões “são entidades míticas, magníficas em sua imprecisão” (FREUD, 1933, p. 98). No mito erótico de Narciso, para além da circularidade pulsional que configura, de acordo com Azevedo (2004, p. 34), a psicanálise encontra “uma rica fonte para suas teorizações acerca da identidade e das identificações”.

A obra freudiana que representa a segunda etapa da abordagem sobre a mitologia é *Totem e Tabu* (1913), na qual Freud cria o mito da horda primitiva, mito psicanalítico da história da humanidade, buscando na antropologia a origem da civilização -, sua teoria da passagem da natureza à cultura, ampliando a discussão sobre o Complexo de Édipo, que é projetado no âmbito cultural, antes vinculado à trama pessoal representada nos sonhos. Nesta

obra, Freud dirige seu olhar para os ritos e crenças sobre o totemismo e o animismo. A partir do parricídio, constituir-se-ia uma organização social que marcaria a origem da civilização, tendo como consequência dois tabus que são *não matar* o totem, por ser o substituto do pai, e não manter relações *incestuosas*, elemento nuclear da trama edípica. Nesses dois mitos, repousam, para Freud, a origem da organização social, das restrições morais e da religião. A lei, portanto, funda e interdita o desejo, fazendo com que, consoante as ideias de Bueno (2002, p. 114), “não haja lei sem desejo e nem desejo sem lei”.

A terceira etapa da abordagem mitológica na divisão de Anzieu (2006) está representada pela última obra de Freud, *Moisés e o Monoteísmo* (1938), na qual afirma que a religião judaico-cristã é a matriz de mitos vigentes em nossa civilização. Nesta obra, Freud estende seus estudos sobre o paradigma das identificações, da constituição do *ser*, da transmissão inconsciente das identificações e a gênese da cultura. Ressalta a importância da linguagem na transmissão da herança atávica, além de destacar que a “reação a traumas precoces não se limita estritamente ao que o próprio indivíduo experimentou, mas [...] se ajustam muito melhor ao modelo de um evento filogenético”. (Freud, 1938, p. 114). Nesta mesma obra Freud ressalta que existe uma “conformidade quase completa entre o indivíduo e o grupo: também no grupo uma impressão do passado é retida em traços mnêmicos inconscientes” (FREUD, 1938, p. 115).

Pela configuração dos mitos de *Totem e Tabu*, de Moisés e do Complexo de Édipo, analisados por Freud, observa-se que têm em comum a referência a um pai e à sua morte seguida de culpa, fadada ao esquecimento, que acompanha tanto a história da vida do sujeito quanto a da humanidade, além da exigência do recalque do desejo de ordem sexual e da agressividade.

O par antitético: verdade *versus* esquecimento, presente no mito, coloca em destaque um princípio basilar da psicanálise: a dualidade pulsional, cujos conceitos metapsicológicos são construídos por Freud (1920) na obra *Mais além do princípio de prazer*, a partir da mítica grega: Eros e Tânatos – pulsão de vida e pulsão de morte –, dos quais Freud toma aspectos como a repetição, os modos de circulação pulsional, os processos identificatórios, dentre outros, como fonte de inspiração e um dos recursos para suas construções teóricas.

Em sua própria perspectiva, Lacan (1969-70), no *Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise* enuncia que é o mito que advém enquanto saber do sujeito sobre si mesmo, equivale à verdade do sujeito, sua história, sua crença, que reconstrói na análise. Para retomar o lugar da verdade, Lacan retoma os mitos freudianos sobre o Édipo, Moisés e em *Totem e*

Tabu, abordando um ponto pelo qual perpassa toda sua obra: o que é ser um pai, questão essa central na experiência analítica e nunca resolvida.

No texto de 1956/7, *O seminário, livro 4: as relações de objeto*, Lacan se referiu ao Complexo de Édipo como a metáfora paterna organizadora do psiquismo, designando a inscrição simbólica de uma falta real que o sujeito neurótico fixa como um clichê estereotípico, uma história que passa a ter o valor de “sua” verdade subjetiva e que corresponde ao seu mito individual. Dessa forma, o mito apreendido como a história do sujeito, permite-lhe expressar imaginariamente a história de seu grupo familiar originário, ao mesmo tempo como simbólica e real. Simbólica por se referir ao conjunto de histórias passadas ao sujeito por tradição oral familiar, que narra traços a respeito da união e da relação entre sua mãe, seu pai e ele próprio, de acordo com sua apreensão subjetiva. O mito, portanto, possui um “mentir-verdadeiro” que Lacan, no texto *O mito individual do neurótico* (1953/2008), chamou de “semi-dizer”, que é desvelado em análise. Lacan analisa a estrutura do mito com a linguagem, propondo sua aplicabilidade à teoria psicanalítica e construindo o que denominou de mito individual do neurótico, a partir do conceito de mito individual proposto por Lévi-Strauss. O mito presente na cultura se inscreve individualmente, congregando em si aspectos do coletivo e do singular nas construções subjetivas. O eu se constitui a partir do outro. Assim, cada sujeito um constrói seu mito individual ou complexo, a partir de elementos da sua própria história.

Neste sentido, o palco familiar é segundo Bueno (2002), o cenário fantasístico para a narrativa mítica ou edípica de cada sujeito, num tempo passado, presente e futuro, já que a fantasia determina por antecipação a relação *egóica* a ser estabelecida pelo sujeito. O real se refere ao impossível de dizer.

Na análise de Assoun (2012), a psicanálise recebeu críticas ao longo de cem anos de sua criação pelo fato de seu criador ter extraído do mito fundamentos para sua construção, como os relatos e a repetição. Freud (1921) percebeu que, assim como a fantasia individual, a fantasia social se repete. No centro desse debate está a tensão entre o geral e o particular, o coletivo e o individual, o que é universal e o que é particular a cada cultura. Aristóteles, na *Poética*, já havia concebido o mito “na interseção entre o universal e o singular, entre a estrutura e sua atualização” (AZEVEDO, 2004, p. 14), superando a dicotomia universal *versus* particular.

No que tange às críticas endereçadas à psicanálise, Assoun (2012) assevera que o saber psicanalítico contribui para a compreensão do mito, mas é o trabalho sobre o sonho e

sobre a neurose que revela o inconsciente. O exame das transformações e modificações oníricas foi a chave que permitiu a Freud, na análise daquele autor, compreender numerosos mitos e lendas, colocando-o no meio dos problemas da mitologia, do folclore e das abstrações religiosas. Assoun (2012 p 101) acrescenta que compreender o que diz “secretamente o mito é ler *como* ele trabalha”. Não se trata apenas de fazer uma analogia entre o trabalho onírico e a formação mítica, mas da homologia do trabalho que permite a decifração da história do mito.

Freud (1901) abordou, no texto *Psicopatologia da vida cotidiana*, as recordações infantis que os indivíduos adquirem, de maneira geral, o sentido de recordações, encobridoras de certos conteúdos, enquanto os mitos representam as recordações infantis dos povos. Freud faz uma analogia entre a memória dos povos primitivos e a memória infantil, pois, mais do que fatos vividos no passado, fazem referência a uma fantasia infantil, tal como as teorias sexuais infantis, com uma condição a qual o sujeito não pode reprimir, de encontrar explicações nos pensamentos residuais dos tempos primitivos.

Os mitos também expressam a singularidade de suas entidades, que Freud observou e teorizou a partir dos processos identificatórios. Os gregos designaram a Fatalidade como Moíra ou Moírai, que significa lote, partilha, “condição constitutiva do próprio ser em que ela se exprime” (TORRANO In: HESÍODO., 1995, p. 43). Na visão grega, a partilha ou lote das honras, ou seja, as qualidades de cada deus são transferidas para sua descendência. A cosmogonia de Hesíodo está dividida em três fases e três linhagens, que, não sendo propriamente cronológicas, mantêm relação entre si.

Na primeira encontra-se a linhagem dos deuses primordiais: Caos, Terra (Ghéia), Tártaro e Eros. Terra gera o Céu de si mesma e este, com inesgotável desejo de cópula, a fecunda constantemente. Céu/Instinto cobre a terra hierogamicamente por meio de chuva de sêmen, gerando filhos como Crono, que, em defesa da mãe, castra o pai, separando-os. Esse é o primeiro momento de partilha das honras, encerrando a fase do nascimento de seres diretamente da Terra. Do confronto entre Céu/Instinto e seu filho Crono/Astúcia nasce Afrodite, a partir da qual se dá nova forma de procriação – do nascimento direto da terra para a fecundação entre dois seres.

A segunda fase cósmica é o reinado de Crono, o tempo, que foi dominado por seu filho Zeus. A terceira fase cósmica inaugura a fase de inteligência, centrada na plenitude de poderes e no espírito, ou seja, Zeus representa a totalidade Cósmica para além do instinto básico. (Hesíodo, 1995).

Para falar do vínculo e da transmissão das heranças, Freud (1938, p. 24) enuncia que, “quando a imaginação de um povo liga o mito de nascimento [...] a uma figura fora do comum” pretende reconhecê-la como herói e modelo regular de vida e “fonte de toda ficção poética é aquilo que é conhecido como *romance familiar* da criança, no qual o filho reage a uma modificação em sua relação emocional com os genitores e, em especial o pai”. Assim, nas relações fundamentais de parentesco nas sociedades humanas, como já apreendido pelos poetas, os valores, os mitos, as crenças são transmitidos à sua descendência, unindo o *ánthropos* à sua história, inserido no simbólico e ligado ao complexo familiar.

Tomamos a obra de Lévi-Strauss (1958) que elabora a estrutura do mito para dar conta de suas contradições. Essa fonte “mito-lógica” permitiu a Lévi-Strauss afirmar que “há já muita psicanálise no mito”, ou seja, o mito coloca na palavra o que a psicanálise vai explicitar pela lógica do inconsciente.

2.2 A ESTRUTURA DO MITO SEGUNDO LÉVI-STRAUSS

Lévi-Strauss, no texto “A estrutura dos Mitos”, presente em sua obra *Antropologia Estrutural* (1958) entendeu que, para algumas sociedades, o mito exprime sentimentos fundamentais, como o amor, o ódio, a vingança – comum a toda a humanidade, para outras, constituem tentativas de explicar fenômenos pouco compreensíveis, como os astronômicos, meteorológicos, entre outros, demonstrando uma estrutura homóloga entre eles. Mesmo proveniente do discurso, tem a particularidade de apresentar duas dimensões linguísticas: a da língua e a da palavra. A língua constitui o sistema de sinais pertencentes a uma coletividade, por meio do qual as vivências desse grupo são transmitidas. A palavra é um signo linguístico, unidade simbólica composta por dois elementos: significante (forma: sons ou letras) e significado, que é o conceito referente a um sentimento, uma ideia.

Lévi-Strauss considera o mito como parte integrante da língua, pois “é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso” (Lévi-Strauss, 1958, p. 228). Para percebermos o pensamento mítico, é preciso reconhecê-lo na linguagem e além dela, já que a linguagem engloba níveis diferentes. Citando Saussure, Lévi-Strauss (1958) faz uma distinção entre *língua* e *palavra*, mostrando que a linguagem, fenômeno social que apareceu muito cedo na humanidade, apresenta dois aspectos complementares: um estrutural e outro estatístico. “A língua pertence ao domínio de um tempo reversível e a palavra, ao domínio de um tempo irreversível” (Lévi-Strauss, 1958, p. 228). Os acontecimentos do tempo reversível podem ser

demarcados normalmente no passado e o irreversível refere-se há um tempo não localizável. Na perspectiva de Saussure, a linguagem é ao mesmo tempo um fato individual e social; é um sistema dinâmico que associa sons e ideias. Enquanto a fala é um fenômeno individual, a língua é um fenômeno social.

O mito também se define por um sistema temporal que combina duas outras propriedades: diz respeito a acontecimentos passados; “antes da criação do mundo”; “durante os primeiros tempos”, todavia os valores intrínsecos atribuídos ao mito provêm de que esses acontecimentos, que decorrem em um momento de tempo, formam também uma estrutura permanente, que se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (Lévi-Strauss, 1958, p. 229).

Na obra de Lévi-Strauss, encontramos sua concepção sobre a estrutura do mito que, para ele, assemelha-se à estrutura do recalque, por se situar em uma dimensão de tempo reversível (língua), relacionada a acontecimentos ou fantasias infantis que traumatizaram o sujeito, constatando ainda que “a repetição tem uma função própria, que é tornar manifesta a estrutura do mito” (Lévi-Strauss, 1958, p. 252), mesmo mecanismo observado na neurose obsessiva, que, pela repetição de certos elementos, permite ao analista interpretar e chegar ao conteúdo recalcado. Assim, a linguagem e as superstições do neurótico obsessivo assemelham-se à estrutura do mito. Em nosso entendimento, as questões sobre a vida e a morte, a diferença sexual, as múltiplas relações entre o eu e o outro, repetem-se nos mitos.

Lévi-Strauss faz uma releitura do mito de Édipo ao considerar que as várias versões de um mito, como todo ser linguístico, completam-se, tornando mais fácil sua análise e o faz por meio da estrutura linguística que criou e denominou de “mitemas”, que tem a natureza de um feixe de relações a evidenciar traços comuns entre si, em um sistema que é ao mesmo tempo sincrônico e diacrônico, reunindo as propriedades da língua e da palavra. No sentido sincrônico, a língua apresenta um sistema de relações entre signos linguísticos, enquanto o enfoque diacrônico refere-se às mudanças que a estrutura sofre com o tempo.

Enquanto o positivismo do século XIX desprezava a mitologia, a magia, o animismo e os rituais fetichistas em geral, Lévi-Strauss entendeu-os como narrativas tribais a expressar manifestações de desejos e projeções ocultas, matéria-prima de estudo para a antropologia. Os mitos são narrativas que permitem entender-se o funcionamento da cultura que os gerou e perpetuou e, apesar de sua aparência arbitrária, possuem uma estrutura idêntica em qualquer lugar da terra, o que garante sua transmissão em qualquer língua, pois seu sentido encontra-se

em cada história que é narrada, argumento este similar ao de Freud, que, em suas análises, partia de um caso particular para a universalização dos conceitos.

Encontramos no singular universo amazônico uma profusão de mitos com muitos elementos presente nos mitos clássicos, o que confirma o dito de Lévi-Strauss (1958), que o mito, apesar de contraditório, reproduz os mesmos caracteres nos diferentes lugares onde surge, investido das variantes culturais locais, e encerram em si mesmos o enigma do ser. Entre os mitos circulantes, o mito das Amazonas ganha destaque por se referir à figura da mulher amazônica com as mesmas conotações encontradas em outras culturas: como sedutora, fálica, masculinizada, entidades ambivalentes e temidas nas relações afetivas, como a Iara, assim como há as tramas de sedução e punição em outros relatos, que dão representação ao imaginário presente em nossa cultura, a qual comparece na clínica. Para trilhar esse caminho, abordaremos os mitos em duas modalidades de discurso: o do relato e o discurso da história das interpretações do mito e procuraremos explorar algo da lógica psicanalítica nesses enunciados, cujos fundamentos encontram-se no item 2.3 deste capítulo.

Os europeus trouxeram na bagagem toda uma representação simbólica que introduziram na região, uma mítica, cujos aspectos eram desconhecidos pela população autóctone, mas que continham uma aproximação com mitos locais como da Iara, que acabaram por se incorporar aos valores regionais, reunindo em um mesmo código, a tradição nativa e a europeia, que se faz presente na contemporaneidade. A população amazônica tem na natureza uma forte referência, herança e experiências culturais cujos significados se mantêm pulsantes, como sua relação com as entidades sagradas e sobrenaturais que lhes dá sustentação à vida. São essas representações que passamos a abordar.

O mito do Jurupari representa a metamorfose sofrida após o trabalho missionário português. Iara representa a convergência cultural com outros continentes, enquanto a Boiuna, a Matinta Perera, o Curupira e o Boto são entidades cujo simbolismo representa o “fenômeno” da magia, do encantamento e da metamorfose, sustentados pelo pensamento mágico, este utilizado para descrever, conforme Lindenmeyr e Ceccarelli (2012, p. 45), a “crença segundo a qual certos pensamentos levariam não apenas à realização de desejos, mas também à prevenção de eventos problemáticos ou desagradáveis”, existentes ainda que de forma latente, na psique de todo ser humano.

2.3 MITOS AMAZÔNICOS – AS AMAZONAS

O próprio nome da região amazônica faz referência a um mito, o das Amazonas ou Icamiabas, mulheres guerreiras que faziam parte do imaginário de vários povos. Na Antiguidade, as Amazonas gozavam de liberdade e condição de igualdade com os homens. Na literatura renascentista, alguns elementos são introduzidos como a superioridade masculina e sua sexualidade, que é considerada confusa. No século XVI, um grupo de homens comandado pelo espanhol Francisco Orellana, partindo do Peru, percorre todo o Rio Amazonas, tendo conhecido uma tribo de mulheres guerreiras, citadas nas narrativas de Frei Gaspar de Carvajal, cronista da expedição, que adquiriu representação pela tribo das Icamiabas (BRITTO, 2007).

Carvajal relata que a expedição era formada por cinquenta e nove homens, cansados, doentes e famintos, pois essa viagem se destinava a encontrar víveres para toda a expedição, teve que guerrear com doze mil habilidosas guerreiras, descritas como mulheres brancas, sem o seio direito para facilitar o manejo do arco e da flecha. Torres (2005) chama a atenção para a curiosa interpretação de Andre de Thevet (1944), na qual as Amazonas, mesmo numerosas, foram vencidas por um punhado de homens esfomeados. Mesmo sendo exagerado o número de guerreiras, o que se pretende ressaltar é o deslocamento do centro da representação do mito para registrar a superioridade masculina.

O mito das Amazonas é recriado na região e tornou-se tão importante em nossa história que acabou por se inscrever na cartografia mundial e hoje é signo de reconhecimento e identificação de uma região e seu povo. Essas guerreiras formavam um agrupamento só de mulheres às margens do Rio Amazonas e mantinham um grupo de homens como vassalos para sua proteção. Em determinada época do ano, por ocasião da festa dedicada a Iaci (lua), recebiam os vizinhos da tribo Guacaris com os quais acasalavam. Durante as festividades, apanhavam no fundo do rio um talismã no formato de um sapo, conhecido como Muiraquitã, tidos como filhos da lua, que ofertavam aos guerreiros escolhidos para retornar na próxima estação.

Torres (2005) coloca em destaque dois fatos na transposição desse mito para o Novo Mundo, dentro de uma perspectiva de poder: primeiro, as Amazonas representam uma lenda que encarnam o único tipo de mulher que gozava de liberdade e igualdade com o homem, conhecida desde a Antiguidade Clássica, aqui, foram vencidas pelo explorador o que recobre o caráter ideológico da submissão da mulher; e o segundo fator é a dominação da raça branca – as guerreiras tinham a cor do conquistador – e sua característica era a valentia. Sem perder a

estrutura do mito clássico, as Amazonas foram masculinizadas na literatura renascentista e introduzidos elementos para dar pujança à superioridade masculina.

Para melhor penetrar no sentido da mítica regional, Oliveira (2007) elaborou uma classificação específica para os mitos e as lendas conhecidos na Amazônia, assim composta: Lendas cosmogônicas, heroicas, etiológicas, de encantamento, ornitológicas e mitológicas. Desta última classificação, destacam-se os mitos de Iara, da Boiuna, do Boto, do Curupira e da Matinta Perera. Em que pese essa ordem nos auxiliar na compreensão e no sentido de cada narrativa, todas as entidades têm algo em comum: se fundamentam no fenômeno do *encantamento*, da magia, desvelando sua *sobrenaturalidade*, presente na maioria dos relatos míticos conhecidos na região amazônica.

Essa aura de encantamento que envolve tais entidades provém do xamanismo – religião tradicional indígena –, que deu origem à pajelança cabocla que alimenta sua crença na figura do encantado. Pela ligação íntima do caboclo com a natureza, seus temores e suas crenças, Loureiro (2000) idealizou a floresta a esconder uma multidão de olhos que nos olham, por onde caminham santos e visagens e que o rio é “um grande rio que olha para o céu e também nos olha [...] há, por trás de todo olhar, uma alma” (LOUREIRO, 2000, p. 194), elaboração metafórica para nos dizer que por detrás do “olhar do rio” há um mundo pulsante de vida, misterioso e fascinante ao mesmo tempo, que nos espreita.

Para clarificar a questão da *sobrenaturalidade* que envolve os mitos locais, presente no psiquismo dos povos ribeirinhos, Maués (2005) estabelece uma diferença entre os santos e os encantados, dentro da concepção da pajelança cabocla. O encantado, ao contrário dos santos, “são seres humanos que não morreram, mas se encantaram” (MAUÉS, 2005, p. 262). No processo de encantamento não existe um mérito moral, como no caso dos santos, que, geralmente, enquanto vivas, praticaram o bem. As pessoas “se encantam porque são atraídas por outros encantados para o encante, seu local de morada. O encante se encontra no fundo, normalmente no dos rios e lagoas, em cidades subterrâneas ou subaquáticas” (MAUÉS, 2005, p. 265).

Para ser levada ao encante, é preciso que a pessoa tenha sido atraída pelas entidades encantadas, que são invisíveis aos mortais e podem se manifestar de diversas formas, como bichos do fundo, que se manifestam nos rios e igarapés na forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Caso a manifestação da entidade seja na forma humana, são chamados de “oiaras”. Outra forma de manifestação é por meio da incorporação nas pessoas como acontece com os xamãs ou pajés, que aparecem, sobretudo, para praticar o bem como a cura de doenças.

Quanto aos encantados das matas, na região do salgado, dois representantes se sobressaem: o Anhangá e o Curupira, tidos como entidades perigosas que fazem as pessoas se perderem na mata, principalmente os caçadores, provocando também doenças como o “mau-olhado”. A mais importante encantaria, contudo, refere-se ao mundo das águas. Outra crença da região do Salgado, estudada por Maués, diz respeito aos “fadistas”, isto é, “pessoas que tem o fado (destino ou sina) de se transformar em animais. Esses fadistas são a Matinta Perera e o lobisomem, conforme sejam mulheres ou homens” (MAUÉS, 2005, p. 267).

A crença no *encantamento* também está presente no imaginário europeu, segundo Maués (2005), ligada às concepções de príncipes e princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis, que recebem influências de concepções indígenas, significando lugares situados no “fundo”, assim como de concepções de origem africanas como os orixás, que não se confundem com os espíritos.

2.3.1 A cosmogonia indígena narrada por meio do mítico Jurupari, o Grande Legislador

Na cosmogonia indígena brasileira, rica narrativa sobre a origem divina do cosmo, do homem e das coisas, o homem é considerado partícipe da criação, diferentemente da cosmogonia cristã que atribui a criação do mundo a um deus único. O universo mítico amazônico se entrelaça com a mitologia universal, destacando-se o mito do Jurupari, atravessado por esse sentido explicativo, mas que sofre, ao longo do tempo, a influência religiosa cristã europeia, cuja importância conseguiu apagar imprimindo-lhe outro sentido, até então desconhecido na região amazônica.

O Jurupari é uma controvertida entidade mitológica que na pré-história indígena é uma figura do bem, mensageiro e herói da civilização, mais tarde transformado em uma espécie de demônio. O herói, considerado o Filho do Sol, nasceu de uma mulher virgem sem contato com um homem, que engravidou ao comer uma fruta proibida às donzelas, conforme as lendas narradas em Neêngatus (BRITTO, 2007, p. 130). Essa narrativa faz lembrar o nascimento de Jesus, filho da Virgem Maria, que também concebeu sem ter contato com um homem. Jurupari mantinha sua majestade por meio do pajé, seu representante na tribo. Atribui-se que essa entidade seja o grande legislador dos índios, que tinha como função representar o aspecto humano de um ser supremo, o Sol, elemento necessário para explicar e justificar sua presença na terra, para bem dos homens, não sendo propriamente um deus. O

Jurupari apresentava-se com uma aura de mistério, grandioso e sagrado, portador de grande sabedoria (BRITTO, 2007).

Presume-se que, pelo alto valor atribuído à sua figura, tenha sido estigmatizado como “satanás” pelos missionários católicos, o que provocou uma perda mitológica, pois essa entidade consta no Índice da Igreja Católica, sendo destituído de seu posto para transformar-se em demônio e cedendo lugar à interpretação e representação do interesse da religião católica. Despojado do bem, foi preciso arranjar-lhe um substituto, abstrato e único tal como o Deus-Pai dos católicos, para que os índios assimilassem a figura de um ser superior, criador de todas as coisas, surgindo, assim, a figura de Tupã. O conceito de Tupã surge no século XVI, associado à Tupana, representando o deus do trovão. Para Luís da Câmara Cascudo (1954), citado por Britto (2007), Tupã (que significa golpe ou baque estrondante) é associado à divindade pela ação da catequese, pois seu conceito original era um conotativo do som do trovão, que temiam por desconhecer sua causa, não por temer a uma divindade.

Tomar o mito do Jurupari em suas versões pré e pós-colonial nos mostra algo do confronto da cultura local com o europeu, não apenas no sentido da miscigenação étnica como também mítica e religiosa, destituindo ou introduzindo novos elementos que foram impostos pelo confronto às nações autóctones, como são denominados os antigos povos da região.

2.3.2 Iara

A cultura amazônica, de simbolismo ímpar na memória coletiva, representa um importante papel dentro da cultura regional, que se expressa por meio do modo de vida dos *caboclos*, que mantêm, como toda cultura, a memória dos mitos fundadores. Na Amazônia, é possível reconhecer a dinâmica das trocas simbólicas tanto na área urbana como na área rural, conhecida como áreas ribeirinhas, pela mobilidade entre os sujeitos, confrontando suas culturas tradicionais. Ambas se entrelaçam, refletindo a relação do homem com a natureza. A penetração e fixação europeia na região amazônica ocorreram por meio da rede hidrográfica o que contribuiu para formar a população ribeirinha, por onde circulam os mitos surgidos na Amazônia e os mitos criados *sobre* a Amazônia.

A relação do *caboclo* com o mundo aquático não se refere apenas à questão econômico-social, é uma relação de muito respeito pela herança atávica de considerar os rios como um “mundo” cheio de encantarias e mistérios, de onde emergem lendas e mitos como o da Iara, uma entidade encantada, que habita o fundo dos rios, também conhecida como a Mãe

d'Água. Além de traduzir a relação do caboclo com os rios, é a entidade que melhor representa a convergência cultural na mítica amazônica.

Para Loureiro (2000, p. 253), “os animais fabulosos, as sereias, as tágides, os monstros marinhos, as lendas do mar já estavam integrados à tradição portuguesa. A epopeia *Os Lusíadas* está povoada de todas essas maravilhosas criações do imaginário”. Em Portugal, era conhecida a lenda da sereia; na Espanha, era a sirena; na Grécia, eram as nereidas; na Amazônia, temos a Mãe d'água. Todas essas deidades têm o canto como sedução. Em um dos textos da *Odisseia*, Ulisses faz-se amarrar em um dos mastros da embarcação para passar incólume ao canto da sereia e não ser arrastado por seu encanto. O colonizador conhecia as mouras, mulheres de canto maravilhoso e donas de precioso dote oferecido a quem delas se aproximasse por amor, dotadas de vasta cabeleira e beleza sem par.

Iara representa, na visão de Salles (1988), a síntese de Sereia, Ondina, Mãe d'água, Iemanjá, remetendo às figuras míticas de vários continentes, como símbolo de encanto e sensualidade. O corpo de Iara é multiforme como o da Esfinge, metade mulher, metade peixe, que emerge das profundezas dos rios para a contemplação. Sua atração é fatal e paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que provoca encantamento, representa a face mortífera de Tântalos, ao levar, para as profundezas das águas que habita, aqueles que buscam seu amor.

Para a psicanálise, o lado da pulsão anal e oral desenvolvidas por Freud, encontra-se a pulsão escópica, sobre a qual Lacan (1964/65) em *O Seminário Livro 11*, tece importantes contribuições, além de acrescentar a pulsão invocante, articulados ao desejo. Ver é função do olho e olhar é objeto da pulsão escópica, todavia ambas repousam na mesma fonte somática, ou seja, o olho. Do mesmo modo que ouvir é função do ouvido, a voz é objeto da pulsão invocante. O olhar está associado ao desejo pelo Outro e a voz ao desejo do Outro. Para Queiroz (2007, p. 65), “ambos refletem posturas pulsionais na relação Eu-Outro: o primeiro no eixo do Eu e o segundo no eixo do Outro”. Podemos pensar na dinâmica pulsional ambivalente de Iara, situada entre as duas modalidades de pulsão: ao mesmo tempo em que seduz pelo olhar, mostra seu desejo pelo Outro, com seu canto de sereia invoca o desejo e o amor do Outro, faz um convite ao gozo, encantando e atraindo o sujeito cegamente, cujo simbolismo é a sedução mortífera e a impossibilidade da realização do amor.

A análise desse mito nos conduz a um ditado popular que diz que o amor é cego. É quando nos deixamos levar pelas paixões – pelo *Patos* – é que estamos mais doentes, como diz Freud (1914, p. 118), visto que “o estado de paixão consiste em um transbordamento da libido sobre o objeto. Esse estado tem o poder de suspender recalques e de restaurar

perversões”. Nesse caso, a sedução por meio do gozo mata o objeto de amor, pois impede o sujeito de ver.

É possível que, ao ouvir a narrativa da Iara nativa, o colonizador tenha lhe emprestado os traços das deidades europeias, da autodestruição do desejo e do amor. Narciso ama-se a si mesmo ao ver-se refletido no espelho d’água, e é na água que Iara narcisicamente se mostra, balança a cabeleira fálica, colocando-se como objeto de desejo ao Outro. Contudo, caso este consiga capturar o seu olhar na busca da realização do amor, tende a desaparecer para renascer “encantado”, metamorfoseando-se em uma “visagem”, como crê o *caboclo*, sem jamais encontrá-lo. O outro da alteridade também não atende ao apelo de Iara, que foge ao canto e encanto da grande feiticeira do amor.

Iara converge em si o imaginário indígena, como a Mãe d’água, a Sereia e as Mouras, mitos conhecidos pelos portugueses, assim como a Iemanjá dos africanos.

2.3.3 O Boto

A lenda do boto é talvez a mais emblemática da região, embora pouco ou nada se saiba de sua origem. Segundo Britto (2007), nenhum cronista colonial faz referência a esse mito ou a outro mito antropomórfico. O cetáceo aparece pela primeira vez como Boto sedutor nos relatos do naturalista inglês Henry Walter Bates, em meados do século XIX, quando estudou a fauna e a flora da Amazônia. Em sua opinião, é provável que a lenda não tenha sido introduzida pelos índios na região, mas pelos lusitanos, embora na lenda baré do Porominaré, o boto vira gente para curar o herói indígena (BRITTO, 2007).

Aos poucos, o mito assume a face que tem hoje, para justificar misteriosas paternidades, apresentando algumas variações de região para região, de acordo com o contexto em que se circunscreve. Segundo a lenda, o boto é uma entidade encantada, por isso pode se transformar em um belo rapaz, que se veste de branco e, para preservar sua identidade, cuja marca é um furo no meio da cabeça por onde respira, usa sempre um chapéu quando aparece nas festas para dançar com as mulheres e seduzi-las.

Desde a antiguidade clássica, o delfim (família à qual o boto pertence) representa um símbolo fálico, sendo dedicado a Vênus, compondo a mítica afrodisíaca, aparecendo junto à deusa do amor. Os gregos registraram sua sensualidade por costumarem aparecer junto às embarcações, com movimentos ondulares que lembram a cópula. Mas é na Amazônia, onde

há convivência com o sobrenatural, que o fantasioso se impõe como verdade, incorporando-se à maneira de agir e pensar de sua gente (LOUREIRO, 2000).

As mais antigas informações sobre mitos antropomórficos nada relatam sobre o poder de transformação, como o que acontece com o boto, capaz de virar homem para seduzir e engravidar mulheres. A lenda, contudo, pouco a pouco foi assumindo um contorno que a vinculava à sexualidade, por servir de justificativa às “misteriosas” paternidades, ponto de origem da disseminação do mito, para encobrir os pecados do clero, dos lusitanos, das relações incestuosas, entre outras. (Britto, 2007). O Boto também pode engravidar só pelo olhar, uma mulher que esteja menstruada. Os filhos nascidos da relação como o Boto são reconhecidos como filhos do boto, o que quebra os padrões de moralidade e culpa feminina. Dá-se a aceitação do sobrenatural e a ausência do pecado, pois a mulher só se deixa seduzir por estar sob o efeito de “encantamento”. Aliás, a concepção de pecado foi introduzida aos povos autóctones através do trabalho missionário.

Constata-se que o Boto, em sua errância pulsional, transgride vários interditos, pois há relatos de união de homem com fêmea de boto, e de Boto com uma mulher, a diferença, esclarece Loureiro (2000), é que no primeiro caso não há a metamorfose, e a fêmea tem um destino trágico, já que, após a cópula, é morta por aquele a quem deu prazer. No caso do rapaz-boto ser surpreendido, poderá ser morto, mas a mulher será perdoada de sua culpa por ter sido enfeitiçada. Na água, o boto é um animal encantado dentro do simbolismo cultural. Há uma ética a ser destacada nesse mito, que é a não violação dos tabus, como a cópula entre homens e animais, pois o coito entre o boto e uma mulher se dá após a metamorfose, quando boto vira homem. Outro detalhe a ser observado é que, tradicionalmente nos mitos clássicos, é a figura da mulher que seduz os homens, no entanto, nesse caso, essa tradição é quebrada, uma vez que a sedução parte da figura masculina.

Além da referência ao sexual, cuja prática nesse caso não implica pecado, observa-se, tanto nos relatos como na literatura que se formou sobre o mito, uma referência estética sobre o boto, visto que ele é sempre descrito como um homem belo, elegante e encantador, de olhos feiticeiros – capaz de atrair para si a contemplação, na sedução pelo olhar –, que, após o encontro amoroso, abandona suas parceiras e foge para o fundo dos rios (LOUREIRO, 2000).

A dinâmica pulsional presente no mito do Boto converge para a pulsão escópica. O olho e o olhar são os dois significantes fundamentais que o caracterizam, pois não há registro de sua voz, de sua interioridade, ele apenas aparece nas festas, dança, namora e se vai. As mulheres são seduzidas pelo seu olhar, pela sua beleza e graciosidade, enquanto o “olho do

boto” – o órgão – é usado como amuleto de sedução, para conquistar o amor do Outro, assim como o sexo da fêmea é utilizado para aumentar o prazer sexual.

O mito criado sobre o boto expôs a moral sexual local, permissiva e tolerante em relação ao ideal do colonizador, havendo, em nosso entendimento, certa cumplicidade entre o desejo do sedutor e o da seduzida, que resulta em uma aceitação social, já que ter filhos com o boto se torna algo “natural”, o meio não pune. Como Eros, o Boto é duplo e porta em si um dualismo pulsional de *vidamorte* (AZEVEDO, 2004) que seduz cheio de plenitude e beleza, como um servo do amor, mas se for apanhado, degrada-se, torna-se um indigente e, se for morto, tem desvelada sua identidade sobrenatural, que lhe permite transitar entre dois mundos: o dos humanos e o dos encantados. O Boto não sustenta uma relação com o Outro alteritário, deixa a presa de seu amor na solidão e no abandono e os filhos ao desamparo e, para suprimir sua falta, tece uma rede de satisfação e enganos.

O Boto é o encantado da metamorfose por excelência, uma espécie de êxtase dionisíaco, que faz com que as mulheres esqueçam todas as normas para seguir os impulsos libidinais desse ser de puro gozo, “de amor sem ontem nem amanhã” (LOUREIRO, 2000, p. 200).

2.3.4 A Boiuna

Entre os mitos circulantes na região amazônica brasileira, encontra-se a Cobra Grande, ou Cobra Norato, também conhecido como Boiuna, centro de variadas narrativas, ligado aos mitos de serpente, que se transfigura em um navio iluminado, deslizando à noite pelos rios. É um mito de terror e fascínio por sua forma ambígua: é uma cobra que se transforma em um navio iluminado, provocando uma espécie de êxtase que atrai o caboclo até a morte, por meio dos olhos ou pela luz do navio, encantamento esse que envolve tanto o plano físico como o psíquico. A Boiuna vincula-se a um vasto círculo de transfiguração e tem como morada as ilhas da região, círculos fechados, territórios de sonho e desejo.

Do encontro multicultural surgem os “encantados” que ora assumem um caráter de anjo protetor, ora são demônios punitivos, que mesclam o sobrenatural e o material. A cobra é um dos símbolos universais e mais remotos da religiosidade. Entre os gregos, pode representar a transformação de Zeus, o grande pai dos deuses, e entre os cristãos é uma figura representativa do mal, do pecado, da traição, logo, está associada à figura do demônio. Na mitologia egípcia, a serpente representa a energia criadora e a ligação entre o céu e o mundo

das trevas, além disso, traz a sabedoria, desenvolve a intuição e protege a saúde (BRITTO, 2007). Uma das versões do mito circulante na Amazônia conta que uma índia foi engravidada pela Boiuna dando a luz a duas crianças. O menino recebeu o nome de Honorato e a menina se chamou Caninana. Honorato não causava nenhum mal, mas a irmã era perversa: prejudicava os animais como também as pessoas. Diante de tanta maldade, Honorato acabou por matar a irmã. Durante algumas noites, Honorato perdia o encanto e ganhava a forma humana, transformando-se em um rapaz. Para quebrar o encanto do Honorato, era preciso que alguém derramasse leite na boca da enorme cobra e tirasse sangue de sua cabeça; mas ninguém tinha coragem de enfrentar o monstro, até que um soldado de Cametá (cidade no interior do Pará) conseguiu realizar tal proeza e libertar Honorato de seu encanto, que voltou a viver com sua família.

O mito da Boiuna provavelmente tenha se originado do medo da existência de imensas serpentes que vivem na água e ataca homens e animais a margem dos rios. No Rio Amazonas ocorre o fenômeno da Pororoca, quando o rio, em sua força máxima, ao receber um grande volume de água proveniente do degelo dos Andes, avança sobre o continente, provocando a derrubada das terras e árvores por onde passa, fenômeno também conhecido como “Terra caída”. É provável que os indígenas, por não compreenderem esse fenômeno como da ordem da natureza, tenham-no atribuído ao movimento de uma grande cobra (BRITTO, 2007). Por seu conteúdo, esse mito, além de sua representação no encantamento, também faz referência a um fenômeno da natureza.

O encanto da Cobra Grande se manifesta na contemplação da natureza, sua grandiosidade e singularidade, que leva o sujeito a uma viagem interior, a indagar sobre aquilo que não compreende, mas que está presente em sua vida sem saber como se constituiu. É quando a Boiuna (*mboi* – cobra; e *una* – preta) emerge do fundo dos rios, onde vive, para assombrar, fascinar e influenciar os modos de subjetivação de sua gente.

Torna-se evidente a relação metafórica da Boiuna com ilhas e navios iluminados, como forma de expressão da vivência e compreensão da vida na região. Assim, navegando pelos rios amazônicos, percorrem suas lendas e seus mitos, como proteção contra o mal, ou para aterrorizar os ribeirinhos, cumprindo sua função explicativa do “incompreensível” para sua gente que, dessa forma, consegue dizer de si.

2.3.5 O Curupira

O Curupira possui atributos heroicos como protetor da natureza. O Padre José de Anchieta fez os primeiros registros sobre o lendário Curupira em 1560, o que comprova que já era conhecido no Brasil desde o período pré-colombiano, como uma entidade que ama a natureza. Para Britto (2007), essa entidade mítica é uma idealização folclórica originária do tupi-guarani (“curu” é uma corruptela de curumim + “pira”, que significa “corpo”, corpo de menino). Seus atributos heroicos sofrem variações locais. Fora da Amazônia, adota o nome de Caipora ou Caapora, que em tupi-guarani significa “caa” – mato e “pora” – habitante, considerado, nessa versão, como um ente medonho e perverso, o “demônio da floresta”. Sobre o Curupira, Salles (1971) toma de empréstimo o enunciado de Câmara Cascudo, que nos “mostra que foi o primeiro duende selvagem que a mão branca do europeu fixou em papel e comunicou aos países distantes” (SALLES, 1971, p. 192).

O sentido do Curupira é de um ser sobrenatural que habita as matas e infunde medo e terror aos índios ou a qualquer caçador, que exige algo em troca para deixá-los em paz, impondo leis para limitar a destruição da vida na floresta. Uma das características do Curupira, cuja transmissão se deu oralmente ao longo do tempo, é sua prodigalidade em realizar truques, como transformar-se em bicho, imitar seus ruídos, espancar os cães farejadores para confundir os caçadores que ficam dando voltas em círculos e acabam por se perder na mata. Sua ira pode ser aplacada se receber fumo como oferenda.

Na cultura indígena também se observa uma hierarquia, na qual figura um mundo inferior habitado por Anhangá, um deus do mau, enquanto o Curupira tem a função de proteger a floresta e os animais contra a ação destrutiva dos homens, sendo reconhecido como a “mãe-do-mato”. Vale ressaltar que o Curupira é uma entidade do gênero masculino, com atributo feminino, que cuida, protege e defende a natureza como “mãe”. Podemos articular esse mito com a teoria da sexualidade, como proposta por Freud, de um corpo pulsional independente da anatomia; dessa forma, o Curupira pode assumir a função de mãe da natureza.

O Curupira foi levado ao mundo inferior e lá aprendera todos os modos de enganar os outros, de confundir os caminhos e provocar o pânico nas pessoas. Ao retornar, Curupira torna-se portador de duplos poderes: continuava como fiel vigilante da floresta, mas praticava agora as malandragens que aprendera por lá, como atrair o caçador e confundi-lo para se perder na floresta até morrer.

2.3.6 A Matinta Perera

Há uma diversidade de grafias referente a essa entidade, representada por uma velha acompanhada de um pássaro agourento identificado como “rasga-mortalha”, que, à noite, emite um assobio agudo, perturbando o sono das pessoas e assustando as crianças. Para acalmar a assombração, o melhor é oferecer- lhe tabaco de corda, cigarro ou mesmo alimento. É outra entidade que faz ronda nas matas, podendo metamorfosear-se tanto em pássaro como em um homem ou uma mulher.

A palavra Matinta Perêra vem de “matintape’re”, segundo Britto (2007), do tronco linguístico Tupi; na língua portuguesa, dá sentido a uma ave feiticeira, protetora das matas e festas. É uma versão maligna com atributos do Curupira e outras divindades protetoras da natureza. Há versões que a apresentam como uma ave-vampiro que ataca os homens incrédulos, em outras, é um ente encantado que em vida teria sido uma linda mulher. Os encantos dessa *assombração* se desfazem com o cheiro da fumaça do tabaco. (BRITTO, 2007). Há relatos da entidade com poderes sobrenaturais, seu feitiço pode causar sérios danos à saúde das pessoas, até mesmo a morte. No imaginário popular, pessoas amargas e mesquinhas podem atrair a maldição e se tornar uma Matinta Perera.

Os mitos amazônicos aqui tratados suscitam reflexões sobre o amor, a proteção, o medo, a punição, a sedução, como também nos ensinam que a moral suscita a sexualidade, que deve ser tratada particular a cada cultura, e não como natural e comum a todos. O mito do Boto amazônico representa um relato sobre conduta sexual permissiva e sem conotação de culpa, serve de capa protetora a paternidades não assumidas praticadas pelo clero, pelos lusitanos, pelas relações incestuosas, entre outras, conforme afirmou Britto (2007), dentro do contexto histórico e cultural que lhe é próprio. No Boto há um transbordamento pulsional que, sempre em busca de prazer, coloca o outro da alteridade no lugar de objeto e não de sujeito.

O mito de Iara busca a completude no amor do outro, encanta e seduz, mas a morte é o destino daqueles que cedem aos seus encantos. Há nesse mito uma montagem imaginária que nos leva a pensar no horror frente ao indecifrável do sexo, assim como a manifestação do inconsciente por meio de seus corpos. Iara e Boto expressam um componente erótico, enquanto a Boiuna, para além desse componente, faz apelo a uma interioridade, a contemplação enquanto o navio/corpo desliza no imaginário. Quanto ao Curupira, esteticamente é uma figura medonha, possui um único olho no meio da testa, é matreiro; ao mesmo tempo em que tem a função de proteger a natureza, assusta com seu corpo bestial e

aterrador. Iara e Boto, um que é metade peixe, metade mulher, outro que ora tem um corpo próprio do humano, ora transforma-se em um cetáceo.

A relação do homem com seu corpo é de estranhamento e mal-estar, como atesta Freud (1930), mas a apreensão que dele fazemos é sócio-histórica: são imagens construídas de acordo com as ideias circulantes sobre o uso do corpo, dos ideais de beleza, de completude desses corpos tomados como espelho e com os quais nos identificamos projetando nossos ideais. Freud, ao criar uma teoria da sexualidade, revoluciona a concepção do corpo biológico, construindo a noção de corpo erógeno, sede dos conflitos pulsionais, que se insere na linguagem e na representação, próprios da psicanálise. Estabelece a noção de corpo autoerótico e fragmentado (1905b) para a noção de corpo unificado pelo narcisismo (1914b), ideia que abre espaço para a retomada do conceito de pulsão (1915), desembocando, mais tarde (1920), no segundo dualismo pulsional e o surgimento do eu corporal (1923).

Ao descrever o conceito de pulsão (*Drang*), Freud (1915) situa-o em uma zona fronteira entre o somático e o psíquico, propondo uma aliança entre o inconsciente e o corpo desde o início da psicanálise, possibilitando-nos pensar nas manifestações inconscientes que nele se expressam, ou seja, é a pulsão que anima o corpo.

Os relatos acima dão representação à maneira peculiar como o amazônida faz sua leitura do enigma do corpo, de estranhamento e mal-estar, já que, em seu imaginário, figura o corpo híbrido, como de Iara, corpos que se transfiguram como o do Boto, corpos incorporados pelo outro, feiticeira que voa – o que nos conduz ao que Maués (1990) havia constatado sobre a maneira de o amazônida explicar o funcionamento do corpo, assim como suas concepções de doença e sofrimento psíquico, que difere bastante da maneira de pensar da cultura ocidental.

O *caboclo* constrói sua subjetividade a partir do enlace social, do confronto com o mítico e o mágico, dada a grandiosidade da região amazônica, particularidades que atravessam gerações, perpetuando costumes, crenças, lendas e mitos que provocam pensamentos mágicos e sobrevivem na maneira de pensar e agir de sua gente, compondo o imenso patrimônio cultural da região, misturando cotidiano e fantasia, formador de uma identidade viva, pulsante, cuja peculiaridade é a profunda interação com a natureza.

Como já dito, o processo histórico da colonização da Amazônia foi atravessado pelo imaginário do colonizador pelo componente erótico, o que nos leva a fazer uma articulação entre mito e sexualidade e seus desdobramentos desde a antiguidade, para apreendermos a moral sexual construída a partir do processo de miscigenação de que tratamos.

2.4 MITO E SEXUALIDADE

Os valores ético-morais ocidentais encontram suas bases na tradição judaico-cristã. Contudo, o “ascetismo em relação aos prazeres, e o legado pessimista que hostilizava o corpo derivaram-se, sobretudo de considerações médicas” (SALLES E CECCARELLI, 2010, p. 15) da Antiguidade, intensificados pelo estoicismo, corrente filosófica que transformou a importância dada pelos filósofos gregos na busca do prazer, fazendo com que a sexualidade fosse centrada no casamento. Mais tarde, o prazer carnal do ato conjugal torna-se um problema teológico.

No Antigo Testamento, a desobediência de Eva, ao se deixar seduzir pela serpente e comer o fruto proibido como tentativa de igualar-se a Deus – que desvela a diferença sexual e a percepção do outro, –, foi a causa da perda do paraíso (SALLES E CECCARELLI, 2010). No livro de Gênesis, a mulher recebe a parte mais pesada das maldições de Jeová: “Eu multiplicarei os sofrimentos das tuas gravidezes, no sofrimento darás à luz os teus filhos. O teu desejo impelir-te-á para o teu marido e ele dominará sobre ti”. Agostinho, contudo, em vez da desobediência de Eva, coloca a origem do mal na sexualidade – a concupiscência foi o pecado original, legado que deixou à moral cristã. Essa concepção “fez do mundo algo entravado pelas exigências do corpo que impedem a acesse da alma; o ser humano tornou-se fragilizado e culpabilizado pelo desejo” exaltando-se a virgindade (SALLES E CECCARELLI, 2010, p. 16). Os padres Agostinho, Jerônimo e Tomás de Aquino contribuíram para a manutenção da negação do prazer sexual, admitindo o sexo como forma de reprodução, surgindo, assim, uma moralidade sexual.

No século XII, foi o grande impulso da representação mariana o templo pleno de Nossa Senhora. O louvor que se presta a Virgem Mãe não resgata as representações antigas sobre as mulheres, de culpabilidade, inferiorização e sedução; é o seu caráter de exceção que é glorificado, por ser a única a ter-se tornado mãe mantendo a virgindade. Mãe de “todos os seres que vivem pela graça”, em oposição a Eva, “mãe de todos os seres que morrem pela natureza” (DALARUN, 1990, p. 42). Maria Madalena forma a tríade de representações fornecidas pelas escrituras, mas como a prostituta, pecadora por essência da carne, que é salva pelo arrependimento e pela penitência. Eva simboliza as mulheres reais, enquanto Maria, a mulher ideal. Madalena converge para o lugar do arrependimento, de esperança e de temor: o purgatório. Naquele século, a ideia de natureza humana passa a ser identificada com a vontade divina e com a moral que recusa o desejo e o prazer, aceita o casamento como espaço para o

uso dos prazeres; todavia, persiste a concepção de sexo como um mal, incluindo mais um pecado, que é a luxúria, para designar aqueles que buscavam o prazer dentro do casamento (DALARUN, 1990).

Na tradição intelectual aristotélica, a visão masculina herdada da antiguidade é ampliada pelo cristianismo, que responsabiliza a mulher pela introdução do mal no mundo e pelas heresias, somado ao pavor do sexo vivenciado por homens a quem era pregada a castidade. Paulo, na Carta aos Coríntios, critica a permissividade sexual ao pregar que o corpo não foi feito para a imoralidade, que o homem deveria abster-se de mulher, possuindo ele próprio o dom da castidade. Além disso, segundo o apóstolo, a mulher deveria ser submissa ao marido e à Igreja (I Coríntios 6:7). Tomás de Aquino (século XII) segue os referenciais aristotélicos do conceito de sexo masculino como único e fortalece o debate cristão sobre a diferença entre masculino e feminino, relançado no *Malleus Maleficarum*, escrito por Heinrich Kramer e Jacob Springer, publicado em 1486 e na misoginia cristã, no qual o fenômeno da bruxaria é atribuído às mulheres que pactuam com o demônio para perverter a humanidade. Para Agostinho, o ser humano possui um corpo sexuado, no caso das mulheres, e assexuado, no dos homens, e, por isso, predomina neles a razão, sendo mais fortes em virtude, ao passo que a mulher, por sua imperfeição, necessita do homem para governá-la. A mulher, que desde a antiguidade viveu sob o estigma da inferioridade e da desobediência, na Idade Média passa a ser vinculada ao demônio. Pela associação do Diabo com as bruxas para a perpetração do mal, Kramer e Springer acham sua origem nas relações sexuais, notadamente entre mulheres e demônio. Nesse caso, a associação entre feitiçaria e sexualidade é explícita (ARAÚJO, 1997; LIEBEL, 2004).

Depreende-se, assim, que a curiosidade mórbida dos inquisidores quanto aos aspectos sexuais das bruxas revela o caráter sexual como uma das principais manifestações de contágio e angústia, reforçando a ideia de uma sexualidade atormentada e reprimida. Os desejos reprimidos eram projetados no sexo como tentação. O cristianismo incorporou e ampliou crenças sobre as mulheres, difundidas especialmente a partir do século XV, segundo as quais a figura feminina era tentadora, pecaminosa. Como a cultura encontrava-se nas mãos de clérigos celibatários, estes impunham uma relação com Deus por meio de práticas de controle do corpo, exaltando a virgindade e a castidade e combatendo a luxúria pela renúncia sexual (LIEBEL, 2004).

Para Foucault (1988), a partir do século XVIII, o sexo assume um lugar central, passando a definir tanto o sujeito quanto a população. Com o surgimento do Iluminismo no

final do século XVII e início do século XVIII, começa haver uma ruptura do controle e uma repressão da sexualidade, ao colocar em questão a relação entre instinto e vontade, desejo e virtude, sem o moralismo que a caracterizava. O homem começa a ser visto como civilizado, capaz de conter-se pelo bem da sociedade (SALLES E CECCARELLI, 2010).

A biopolítica, que surge para controlar a vida dos cidadãos, sujeitando-os a formas sutis de controle por meio do exercício da sexualidade, nasce na transição de uma sociedade que reprimia as práticas sexuais e excluía o sujeito do discurso, para uma sociedade que explicita o discurso sexual, mas separa o sexo do corpo (FOUCAULT, 1988). No século XVIII, a sexualidade como ideia de pecado transmuta-se para um problema do Estado, ordenando-se, por meio da instituição médica, as questões de normalidade e os problemas de vida e doença. Da “carne” católica passamos para o organismo médico. A discussão sobre sexo traz consigo interditos e proibições, que, para Foucault, tornou-se uma prática médica em consonância com a Lei e a opinião vitoriana vigente, fato que instaurava uma “licenciosidade do mórbido” (FOUCAULT, 1988, p. 82). A liberdade sexual relaciona-se a uma causa política e à repressão; por conseguinte, nesse sentido, está ligada ao poder. É em decorrência disso que Foucault (1988) afirma que nossa civilização fez do corpo um objeto de poder do Estado.

As representações da mulher na cultura ocidental influenciaram o discurso psicanalítico sobre a sexualidade feminina, excluindo as mulheres de alguns setores da sociedade, fato que pode ser entendido como uma cultura antiga que acompanha o homem desde os primórdios, criando uma disposição hierárquica. Bourdieu (2002), em seus estudos, chega a considerar que, por vezes, a própria mulher participa de sua exclusão. Segundo Badinter, citado por Salles e Ceccarelli (2010), o “tornar-se mãe” passou a ser incentivado como algo natural e não como uma construção ideológica que determinava sem apelo a importância da mulher para o seu bem-estar, ou seja, “a única forma para se manter o paradigma da diferença dos sexos e a existência da pulsão sexual como inerente a todo ser humano foi fazer das mulheres seres destinados à reprodução, úteis à sociedade no ofício de mãe e no casamento” (SALLES E CECCARELLI, 2010, p. 5).

Freud, mesmo influenciado pelo modelo de sexo único – da primazia do falo –, provoca uma ruptura na cultura ocidental, no que tange à sexualidade humana. Freud (1905) revoluciona os esquemas explicativos sobre a sexualidade ao constatar que os conflitos psíquicos na vida do adulto estavam vinculados à sexualidade infantil, conclusão à que chegou na obra *Três Ensaios sobre a teoria da Sexualidade*. Esse pesquisador centra-se no

debate entre o objeto e a finalidade sexual ao introduzir a concepção de pulsão, que não tem objeto fixo e tem como objetivo o prazer, isto é, toda atividade sexual é o resultado de um percurso pulsional, inerente à história de cada um, sem que haja uma maneira certa ou errada para as manifestações da sexualidade.

Freud provoca uma desconstrução do imaginário judaico-cristão, assentado na definição imutável da “natureza humana”, tanto sobre a sexualidade, quanto acerca das posições morais e éticas, produto de uma construção sócio-histórica. Nele “encontramos nossas referências identificatórias e os valores que organizam nosso cotidiano, explicam a origem do mundo e como ele deve funcionar” (CECCARELLI, 2007). Todos esses sistemas, baseados em seus mitos de origem, formam os ideais culturais que, relacionados à lei externa, constituem o Supereu.

Birman (2001) faz uma leitura do discurso freudiano sobre o feminino, como marcado pela ambiguidade e contradição. Em seu discurso sobre a histeria, Freud deu voz e direito à fala para as mulheres, autenticando sua expressão de desejo sexual, que até então ocupava um lugar de objeto para o desejo masculino. A mulher fica polarizada entre a maternidade e o erotismo; ainda assim, Freud faz uma releitura dessas matrizes antropológicas, dando-lhes uma reinterpretação psicanalítica. O conceito freudiano de feminilidade faz uma ruptura e uma crítica em relação ao patriarcado, deslocando o falo como origem do psiquismo nos primórdios da psicanálise para a posição da feminilidade ao final de sua obra, justamente pela ausência do referencial fálico. A sexualidade humana concebida por Freud passa a reconhecer a feminilidade como originária, tornando relativa à pretensão fálica da perfeição (BIRMAN, 2001).

O olhar do outro sobre as mulheres, demonizadas pela Igreja por meio de um discurso misógino, o qual tinha como fundo o pensamento aristotélico do sexo único, foi construído a partir de uma visão masculina, herdeira das tradições clássicas, que se acentuaram no período medieval; aliava-se a isso o pavor do sexo vivenciado por homens aos quais era pregada a castidade. Dessa forma, a mulher representa uma constante ameaça, da qual o homem deveria afastar-se. Assim, moral feminina é atacada e sua inferioridade é atribuída ao biológico.

No Novo Mundo, ao se deparar com culturas de diferentes códigos, o europeu vê no corpo nu das mulheres índias um campo aberto à perdição, e nele adentra sem reservas. As mulheres foram tomadas como objeto e representavam a encarnação das fantasias sexuais do colonizador. Inauguram-se a experiência e a ideologia patriarcal, as violências religiosas e simbólicas, que continuam presente nos corpos e mentes a nos interpelar, como analisa

Stroher (2009). Estabelecem-se as relações de gênero, marcadas por relações de poder e submissão, relações essas que cerceiam a autonomia e a liberdade das mulheres e engendram conflitos.

Para estudar um pouco da história das mulheres vinculada à sexualidade, que neste trabalho se encontra entrelaçada à discussão maior sobre o confronto mitológico, lanço mão do que diz Bordieu (2002) que, para além das análises da condição feminina e das formas de opressão, é fundamental conhecer a história dos mecanismos que promovem sua exclusão, que eternizam a posição masculina muitas vezes corroborada pelo feminino, quando assimila uma identidade como “destino” ou “natureza”. A violência simbólica é a naturalização dessa condição, a qual gera o preconceito quando o feminino projeta sobre si a imagem que lhe é atribuída pela visão masculina, mas que pode mudar.

CAPÍTULO III – O CONTEXTO HISTÓRICO COLONIAL NA AMAZÔNIA: construindo identidades

A região amazônica, ampla e contraditória, tem sido atravessada desde os tempos coloniais por conjunturas político-ideológicas que impuseram uma nova ordem sociocultural, com consequências psíquicas na dinâmica dos sujeitos. Formou-se na região uma multiculturalidade que Maués (1999) chamou de “sócio-diversidade e as várias Amazôniaas”, pela miscigenação entre as diversas nações autóctones, com os povos africanos e os portugueses, eles mesmos miscigenados entre árabes, mouros e africanos. Essa convergência multicultural forjou a construção de identidades cuja herança se expressa hoje nos costumes, nas crenças, na expressão da sexualidade, na religiosidade, nos processos de cura, nos mitos, nas lendas, na organização social, linguagem, nas relações de poder e de gênero, construídos nos vários períodos históricos da formação social da região.

Mudanças culturais, como a ocorrida na Amazônia, provocam também mudanças subjetivas, pois todo processo de colonização, como analisa Fanon (2005, p. 17) representa “a substituição de uma espécie de homens por outra espécie de homens” e seu sucesso depende da mudança do panorama social modificado conforme o desejado, reclamado e exigido, na consciência e na vida dos colonizados. Pastori (2012, p. 46) faz uma leitura do mito fundador da nação brasileira como a “terra prometida”, na visão do colonizador, que se desdobra na constituição de um lugar de fruição e prazer, colocando sua população no lugar de objeto de prazer do outro, que, para dar conta do desejo desse outro, é mantido muitas vezes em um lugar de submissão, criando uma dificuldade para o estabelecimento de sua autonomia.

Não pretendemos fazer uma análise do colonialismo em si, embora todos os seus aspectos sejam importantes por terem afetado a vida das nações autóctones. Nossa atenção volta-se aos intrincados caminhos que atravessaram a formação social na região e o confronto entre mitos fundadores, estando a história está aí implicada, visto que o homem não pode ser visto isoladamente, mas em relação com o outro, marcado pelos ideais de poder que prevalecem em um determinado espaço e tempo. Para chegar ao contexto da colonização na região amazônica, em especial à relação estabelecida com as mulheres índias, revisitamos o momento histórico das descobertas para apreender os mitos que levaram os povos do Velho Mundo a se lançar na empreitada da descoberta do Novo Continente. O que os movia?

3.1 A TRANSPOSIÇÃO DO MITO EDÊNICO PARA O NOVO MUNDO

A colonização europeia é analisada por Sousa (1994), que toma por base a obra de Sergio Buarque de Holanda, *Visões do Paraíso*, no qual discute a ideia da utopia bíblica presente no livro Gênesis, que indica o Éden como paraíso perdido, “pregado” pela religião por muitos séculos. Com o fim da Idade Média e a efervescência do pensamento renascentista, a relação do homem com Deus sofre uma alteração – há um deslocamento do teocentrismo para a valorização do homem. O imaginário do homem ocidental sobre o texto bíblico desliza para algo mais palpável – o Novo Mundo –, criando-se o mito do Paraíso Terrestre. O imaginário dá forma ao espiritual e ao profano, pois “à noção de um novo mundo sem pecado, mistura-se à ambição por riquezas – ouro fácil à flor da terra [...] e devaneios de êxtases sensuais inusitados” (Sousa, 1994, p. 92). E o Brasil, no dizer de Pastori (2003, p. 5), “encarnou a condição de ser o próprio paraíso terrestre: toda exuberância de beleza natural, de riquezas, de vida selvagem e natural” constituíram a ideia de que o paraíso era aqui.

Com base nesse imaginário, os navegadores chegaram ao Novo Mundo, o “ciclo de espera foi rompido e o desejo utópico de reencontro do Paraíso de Adão pareceu realizar-se”, diz-nos Sousa (1994, p. 93). O mito segue o ritmo da história. No crepúsculo da Idade Média para o Renascimento, mundo novo descoberto, todo o imaginário sobre o mito bíblico – suas lendas e tradições migram para as novas terras com uma roupagem mais palpável e real. Na passagem histórica entre essas duas épocas, o mito deixa de ser uma utopia celestial, abstrata e longínqua, cheia de monstros assustadores, para se tornar um projeto das ações humanas.

Conforme Silva (1991), o sistema de relações simbólicas entre o sagrado e o profano é mediado pela religião, e a Europa, como centro da cultura cristã, forjou o processo de identificação do homem medieval com as representações religiosas. Foram estas representações que os colonizadores trouxeram na bagagem: sua velha utopia, suas crenças e, pela tradição cristã, a ideia de representar o bem enquanto o colonizado representava o mal, era gentio, politeísta, levava uma vida sexual livre, de acordo com seus códigos simbólicos, desconsiderando a cultura dos povos autóctones. Por não serem cristãos e desconhecerem a escrita, foram tidos como bárbaros e primitivos, a quem cabia catequizar. O legado mítico medieval presente na memória e no inconsciente europeu sobre o paraíso e os perigos demoníacos foi transposto às novas gentes conhecidas, em especial à mulher, que podia ser considerada santa ou satânica. Pode-se entender que a América mesmo antes de sua descoberta, já fazia parte de uma ficção.

A interpretação imediatista do mito do Paraíso Terrestre ganha no Brasil o componente erótico. Os portugueses adotaram novas representações míticas, ante a nudez e a exuberância sexual do índio, especialmente da mulher índia. O maravilhoso do colonizador se traduz em sexo fácil e farto, deslizando para o exotismo.

Os portugueses trazem consigo o registro androcêntrico das representações da mulher construída ao longo da história e a concepção da prática sexual como pecado da carne. Da repressão sexual ameaçada com a danação no inferno, o colonizador é impactado com a visão do Novo Mundo, com uma moral sexual diversa da sua, que, condenando a princípio, a ela adere passando a viver uma *quase intoxicação sexual*, como textualiza Freyre (1984), ou seja, “atolando o pé na carne”.

A nudez representou o primeiro choque étnico em relação ao sexo e, por consequência, à construção da sexualidade por parte dos indígenas e europeus. A nudez das índias causou impacto à moral europeia, sendo considerada uma heresia, pois as “vergonhas” expostas sugeriam sexo “e o temor da sexualidade condiciona o sentimento de pudor, prescrito pela moral cristã, que se ergue contra a nudez inscrita no quadro mais vasto da luta contra o paganismo e a sexualidade” (MOTA, 2013, p. 117). Estar nu é estar vulnerável ao pecado. A ordem então era cobrir-se para inibir sentimentos e desejos velados por uma falsa moralidade. Essa era uma forma de combater o que se entendia por desejo sexual e erotismo desenfreado em seu obscuro objeto de desejo. Andar vestido era uma forma de se proteger do olhar do outro, mudança essa que atinge a relação entre os sexos, modelando a vida íntima das sociedades indígenas (MOTA, 2013).

Essa leitura nos permite acompanhar como o discurso sobre a sexualidade foi construído na Amazônia, como já dito, seguindo os padrões morais do colonizador da época, das representações da mulher relacionadas à prática sexual, em que ela foi culpabilizada pelos pecados da carne. O impacto do europeu ante a nudez das mulheres índias contribuiu para que se construísse um modo de identificação de um povo, sem levar em consideração seus valores, suas crenças e seus mitos, sustentados pelos interesses do poder e da religião.

3.2 O EROTISMO E A SEXUALIDADE ENTRE OS INDÍGENAS NA COLÔNIA

Vainfas (2010), ao se debruçar sobre o estudo da história das moralidades e das sexualidades no Brasil nos séculos XVI e XVII, que chamou de “história das mentalidades”,

volta seu olhar para o “campo dos sentimentos, desejos, crenças, costumes e outras atitudes situadas na fronteira entre o individual e o coletivo, entre o movimento e a inércia das épocas passadas” (VAINFAS, 2010, p. 20). O autor analisa as visões de mundo, ou a dialética sobre as condições de vida dos homens, a maneira como eles narram e como a vivem. Um dos seus focos de estudo refere-se às condutas morais e sexuais na colônia.

Laura Mello Souza, citada por Vainfas (2010), compreende que o sentido da edenização dos trópicos restringia-se à natureza, às terras, matas, dentre outros; quanto aos ameríndios, aos olhos dos europeus, não passavam de gentes estranhas, de hábitos e costumes que podiam ser associados “à animalidade, a humanidades inferiores, decaídas e diabólicas” (VAINFAS, 2010, p. 43). Selvagem em sua nudez, sem lei que interditasse a exibição do corpo e as relações sexuais, além dos hábitos da antropofagia.

Gilberto Freyre (1984) faz uma análise sobre os desregramentos sexuais e as representações que constituíram nossa sociedade:

A luxúria dos indivíduos, soltos sem família, no meio da indiada nua, vinha servir a poderosas razões do Estado no sentido do rápido povoamento mestiço da nova terra. E o certo é que sobre a mulher gentia fundou-se e desenvolveu-se através dos séculos XVI e XVII o grosso da sociedade colonial, num largo e profundo mestiçamento, que a interferência dos padres da Companhia salvou de resolver-se todo em libertinagem para em grande parte regularizar-se em casamento cristão. O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. [...] Era natural a europeus surpreendidos por uma moral sexual tão diversa da sua concluírem pela extrema luxúria dos indígenas; entretanto, dos dois povos, o conquistador talvez fosse o mais luxurioso (FREYRE, 1984, p. 93 e 101).

Freyre analisa, de forma ambivalente, a perspectiva da miscigenação brasileira, ao considerar que a figura do índio assemelha-se à natureza, enquanto a mulher índia, tomada como objeto de reprodução por sua sensualidade e disponibilidade pelo conquistador “luxurioso”, protagonista da formação da família brasileira, fica na obscuridade. Dessa forma, a mulher foi colocada como objeto do desejo do outro. A figura feminina, de acordo com esse imaginário, não ocupa o lugar que lhe cabe nessa empreitada. É necessário ressaltar que a fantasia da sensualidade e disponibilidade das mulheres índias, para além do imaginário do homem branco, possivelmente orientou sua ação e seu julgamento, embotando outros aspectos de sua presença no Novo Mundo, na análise de Arruda (2000).

Freyre tece em 1930 um novo discurso fundador, uma nova teoria da nacionalidade brasileira, que na análise de Arruda (2000) reproduz a visão das representações androcêntricas vigentes. Atento às repercussões psicológicas do índio subjugado pelo colonizador, cuja visão inicial era de um homem bem apessoado e disposto, atuando como guerreiro, caçador e

pescador em uma terra exuberante, Freyre apresenta outro perfil: de moleirão e preguiçoso, que teve de ser substituído no trabalho pelo negro. Quanto aos aspectos psicológicos das mulheres, estes se restringem ao olhar masculino da época.

Raminelli (1997), ao analisar a concepção de erótico entre os indígenas, afirma que a sexualidade fazia parte da vida natural dos autóctones, desde o descobrimento. O erotismo, como forma de desejo e estímulo sexual, era natural e a liberdade sexual não tinha o peso da culpa. Aqui está, a nosso ver, um dos pontos centrais do choque mitológico: a culpa na prática da sexualidade que foi introduzida no Novo Mundo por meio dos modelos identificatórios do colonizador. No mesmo texto o autor elabora um estudo sobre o cotidiano feminino entre os Tupinambá, a partir de relatos de viajantes e missionários europeus presos aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. A cultura indígena no Brasil retratada entre os séculos XVI e XVII foi dimensionada pelo paradigma teológico: os brancos, detentores da palavra divina, de uma organização administrativa elaborada e da escrita, são seres superiores, “civilizados”, enquanto os costumes indígenas eram vistos como indícios de barbarismo e da presença do diabo, de transgressões, de desvio da fé. Nesse sentido, os europeus representavam o bem e o nativo herege era o protótipo do mal.

As *verdades* próprias do seu mundo foram comparadas com a realidade do Novo Mundo, que estranhavam, julgavam e, por vezes, reavaliavam seus valores, figurando os homens brancos como os eleitos de Deus. Segundo relatos do cosmógrafo francês André Thevet, as meninas, após a primeira menstruação, eram submetidas a um rito de passagem, quando tinham os cabelos cortados ou aparados com fogo. Depois eram feitas incisões em seus corpos cobertos com cinzas para dar às futuras mães um ventre sadio e filhos bem formados. Para os europeus, enuncia Raminelli (1997), as relações de parentescos nas comunidades indígenas eram diferentes do europeu, um tio podia casar-se com a sobrinha, contudo, era proibido o casamento entre filho e mãe, irmão e irmã e pai e filha. Para os enlances matrimoniais, o homem devia se dirigir à viúva ou donzela para saber de seu interesse em casar, em caso de aceitação, pedia permissão ao pai ou parente mais próximo. A união podia ser desfeita e ambos podiam procurar novos parceiros, a prática da poligamia ficava entre os grandes guerreiros e caciques.

Frei Yves d'Evreux, citado por Raminelli (1997), faz uma divisão de “classes de idade” entre as índias, da infância à velhice. Entre sete e quinze anos, na terceira classe, as meninas perdiam a pureza, apesar do convite a manter um comportamento inocente que traria a imortalidade. Entre quinze e vinte e cinco anos, as índias estavam prontas para casar,

contudo, as práticas sexuais eram iniciadas antes do matrimônio. As classes de idade concebida pelo religioso francês apresentam uma forte misoginia, ao destacar a fragilidade moral das mulheres na puberdade, com a descoberta da sexualidade, enquanto os rapazes não demonstravam tentações libidinosas, aproximando seu discurso do Gênesis, sobre a conduta de Eva e o advento do pecado original: a mulher é a grande pecadora.

As perversões sexuais marcaram as representações do índio. Os Tupinambás eram afeiçoados ao *pecado nefando*. A figura da alteridade, mesmo associada a tais ritos – casos de homoerotismo – mantinham os atributos da sexualidade para homens e mulheres. Os “*índios-fêmeas* montavam tendas públicas para servirem como prostitutas”. As índias davam-se ao “pecado nefando e sua prática era considerada uma conduta normal” (RAMINELLI, 1997, p. 26), outras cometiam desvios contra a ordem da natureza, vivendo em castidade, passando a exercer os ofícios destinados aos homens. As índias guerreiras tinham uma mulher para servi-las, com as quais viviam como marido e mulher. Gabriel Soares de Souza, sertanista citado por Raminelli (1997), dedicou parte de suas crônicas aos desvios sexuais entre os nativos. Os índios jovens eram iniciados no sexo com as índias velhas, as quais eram descritas como pervertedoras e também acusadas de praticar a antropofagia, deliciando-se na vingança contra seus inimigos. Infere-se, dessa forma, que desregramento sexual e canibalismo eram filhos da luxúria: “A velha canibal reunia em si os piores atributos de Eva”, enuncia Raminelli (1997, p. 27), estereótipos criados para representar a estranheza que o Novo Mundo causava nos europeus.

Quanto à construção das representações das mulheres presentes no imaginário, o autor conclui que havia um descompasso entre os textos dos viajantes e as ilustrações pictóricas do canibalismo dos índios brasileiros presentes na coleção *Grandes Viagens*, de Theodor de Bry. Nas gravuras, as mulheres assumem o papel de protagonistas nos rituais antropofágicos, funções que eram reservadas aos homens, valentes guerreiros. O hiperdimensionamento da participação das mulheres nos rituais antropofágicos estabelece uma correlação da imagem da mulher à figura das bruxas e suas perversões. O estereótipo feminino torna-se, assim, o recurso empregado pelo colonizador para a representação da estranheza no Novo Mundo.

A mulher passa da lasciva e promíscua à esposa e mãe – de Madalenas a Marias, após sua conversão em cristãs, sem merecer uma reflexão mais profunda. As índias batizadas serviram de base para a formação da família brasileira pelo casamento entre as raças, contribuindo para a formação de nossa cultura. A oscilação entre rameira e mãe traduz-se na pele das primeiras mulheres do Brasil. Os colonos poderiam ter vinte ou mais índias

escravizadas e usá-las todas como concubinas. A prática sexual entre os índios era livre, mas de acordo com suas representações simbólicas. Os chefes guerreiros podiam ter várias mulheres, mas, como símbolos de prestígio, já que quanto mais mulheres, mais valentes eram considerados, como analisa Raminelli (2007).

Os hábitos dos indígenas eram considerados como desvios da fé e as transgressões puníveis com o inferno. A colonização e a catequese, na visão europeia, seriam os instrumentos capazes de ajudar o “primitivo” a alcançar a civilização e livrar-se do inferno, filtro cultural que distorcia os ritos e mitos indígenas. Para os europeus, a nudez das mulheres índias “incitava à lascívia e à luxúria” (RAMINELLI, 1997, p. 25), por isso, uma das preocupações e ações dos missionários foi a de vesti-los, pois a nudez e a sexualidade das índias também provocavam a libido dos religiosos que se autoflagelavam na tentativa de reprimir os impulsos bestiais, tentando contra o voto de castidade.

3.3 ASPECTOS DA COLONIZAÇÃO DA REGIÃO AMAZÔNICA

Para além das consequências sociais, políticas e econômicas do colonialismo na região, seus efeitos fazem marcas subjetivas profundas. Durante esse período¹, a Coroa criou uma Legislação Indigenista para organizar a exploração da Nova Terra, cuja consequência constituiu, na análise de Berlinck (2001, p. 23), “um complexo processo de constituição de um psiquismo onde um padrão, tal como foi elaborado na Europa, é inexistente e onde os recursos narcísicos são pouco claros”, ou seja, os limites do Eu no psiquismo do brasileiro se processa pela justaposição do autóctone com o outro estrangeiro.

Para se manter na região amazônica, o colonizador recorreu a um sistema de guerras, alianças, ação missionária e apresamento indígena, concorrendo para sua *destribalização*, fato que contribuiu para a composição da história do povoamento local. Mesmo após a chegada dos povos africanos, os povos indígenas continuaram, e continuam ainda hoje, a ser explorados, constituindo a base da ancestralidade local e, como analisam Rolim e Monteiro (2012), são partes vivas de nosso presente.

O apresamento e aldeamento dos índios, nos dois primeiros períodos da colonização (do século XVII até meados do XVIII), implicaram em profundas mudanças culturais para os povos autóctones, pela imposição de novos costumes, nova religião, forma de organização, entre outros. No terceiro período, ainda no século XVIII, com a reforma pombalina², intensificaram-se os povoamentos e a desmontagem do sistema montado pelos missionários.

Segundo historiadores (ALVES FILHO, 2001 e ROLIM; MONTEIRO, 2012), quando os europeus chegaram à região amazônica, esta era habitada por aproximadamente dois milhões de índios – número superior à própria população de Portugal no ano de 1500 –, divididos por diversas etnias, de acordo com o Tronco Linguístico – Macro-Jê e Tupi³. A partir daí, os índios foram sendo dizimados, perdendo suas terras, sua língua, a liberdade, e os que sobreviveram aos massacres, que não conseguiram fugir para as matas, pelo contato com o não índio, foram perdendo suas identidades, pois não encontravam mais suporte para suas identificações.

Os povos indígenas que, principalmente entre os séculos XVI a meados do século XVIII, foram vítimas de ações que levavam à perda de sua identidade, de sua condição sócio-econômica, religiosa e étnica, segundo análise de Sousa (2002), ganham importância junto ao Estado português na Amazônia. O Regimento intitulado *Diretório dos Índios* (1755)⁴, voltado exclusivamente para a Amazônia, só depois estendido ao resto da colônia, extingue a escravidão do índio, expulsa os missionários da região e estabelece um novo regime social.

3.3.1 Os Tembé-Tenetehara – uma luta de resistência

Um dos povos de que se tem conhecimento desde os tempos coloniais encontrava a etnia Tembé-Tenetehara. Durante aproximadamente quatro séculos, os índios dessa etnia foram submetidos à exploração e subjugação, divididas em três fases principais na análise de Gomes (1987), citado por Cunha Neto (2006). A primeira fase corresponde ao período de ataque e escravização de alguns Tembé por expedições francesas no Maranhão (1613 a 1653), de onde são originários. A partir de 1653, começa a segunda fase marcada pela servidão às ordens religiosas, que vai até 1755, período que dá início à terceira fase de dominação, com a instituição das Leis Pombalinas, que dura até o ano de 1759. Nesse ano os missionários são expulsos da região, marcando a fase da ascensão dos Tembé à relação patrão-cliente, quando passam a ser tutelados pelo Sistema de Diretoria e, mais recentemente, pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI – e pela FUNAI. Privados de seu território desde 1615, de onde foram expulsos pelos franceses no Maranhão, iniciam um período de migração para outros territórios, chegando um grupo por volta de 1867 (século XIX) na região dos rios Gurupi, Guamá e Capim, no nordeste do estado do Pará, onde se fixaram definitivamente (CUNHA NETO, 2006).

A partir de 1911 esse povo torna-se tutelado do Estado e passa a sofrer pressões sobre seu território devido às invasões do território e da cultura, sendo estimulados, a partir da

década de 1960, ao casamento com os “regionais”, sob o argumento de que o casamento interétnico aumentaria a produção da atividade econômica.

Dez anos depois, o presidente da FUNAI, na época sob a alegação de que não havia mais índio na reserva, sugere a desinterdição da área pelo governo do estado, criada em 1945, mas só demarcada em 1993, como Reserva Indígena Alto Rio Guamá, destinada aos índios Tembé, Timbira, Kaapor e Guajá. Em 1970, a FUNAI emite uma certidão negativa que beneficia uma empresa agropecuária, dando início a um processo de invasão de terras Tembé.

Atualmente, a maioria do povo Tembé do Rio Guamá já não domina seu idioma do tronco Tupi-guarani e está dividida em oito aldeamentos⁵. O ano de 1992 marca o início do processo que os índios Tembé autointitulam de Reorganização/Revolução, por marcar o fim do processo de regularização fundiária da RIAG, iniciada em 1945, com a publicação do Decreto 307. Os Tembé assumem conduzir seu próprio destino por meio de um processo político, social e cultural que visa ao resgate de aspectos fundamentais de sua cultura, como a língua, as festas, os rituais e o controle territorial para a visita de não índios à RIAG. O que sustenta esse movimento é a afirmação de uma identidade Tembé que lhes garanta o reconhecimento como indígenas e o desejo de posse de seu território (CUNHA NETO, 2006).

A luta do povo Tembé é representativa do seu esforço pela manutenção da terra, que tem sido invadida por posseiros regionais, empresários, até mesmo por obras de interesse governamental, diminuindo ou retirando-lhes o poder sobre o território que habitam. Perder a terra afeta a questão identitária, à qual o indígena se encontra vinculado, uma vez que as pessoas dessa etnia referem-se à Reserva como a “Terra Tembé”; além disso, há o valor econômico, pois é nela que os indígenas vivem, produzem e se reproduzem e, ainda, lutam para manter suas tradições.

3.4 MISCIGENAÇÃO INTERÉTNICA: uma multiculturalidade construída

A diversidade, como vivência e interação humana, sempre existiu. Na Amazônia, contudo, a diversidade ocorreu como uma afirmação política da realidade humana e cultural. As relações colonialistas forçaram uma miscigenação que resultou em uma multiculturalidade construída, a partir de impositivos legais.

Para orientar nossa discussão, somos levados a pensar o significado da palavra *miscigenação*, dicionarizado por Larousse Cultural (1999) como um vocábulo oriundo do

latim – miscere, misturar + generare, engendrar; cruzamento inter-racial; mestiçamento, caldeamento.

Retomamos a discussão e a análise sobre o Diretório dos Índios, expedido pelo governador do Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 03 de maio de 1757, regimento composto de 95 artigos que expressam a interferência do poder sobre a vida, o estado civil, a língua e a sexualidade dos povos indígenas e africanos, pois, ao evitar a escravização, o isolamento e a segregação dos índios, estabelece, nos artigos de número 88 a 91, o incentivo ao casamento entre colonos brancos com indígenas, que eram recompensados com isenções de impostos, cargos e títulos de nobreza, e dificultava o matrimônio entre índios e negros, cuja reprodução física era censurada.

Vejamos o que diz o parágrafo 88:

Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via do casamento esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar e promover pela sua parte os matrimônios entre os brancos e os índios, para que, por meio desse sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominam...

O parágrafo 89 estabelecia recompensas aos portugueses que contraíssem matrimônio:

Para facilitar os ditos matrimônios, empregarão os Diretores toda a eficácia de seu zelo em persuadir a todas as pessoas brancas, que assistirem nas suas povoações [...] que dignando-se Sua Majestade de os habilitar para todas aquelas honras competentes às graduações de seus postos, conseqüentemente ficarão logrando os mesmos privilégios as pessoas que casarem com os ditos índios ...

Essa legislação etnocêntrica determina o surgimento dos tapuios, categoria sócio-histórica que concerne, na Amazônia brasileira, aos indígenas que haviam sido catequizados ou *amansados* nas missões, mas conservavam certa independência em relação ao colonizador, mantendo seus costumes e suas crenças, enquanto o *caboclo* estava mais integrado social e economicamente ao sistema dominante. (VAZ FILHO, 2010 e ROLIM E MONTEIRO, 2012). Além disso, o Diretório proíbe definitivamente a nudez, especialmente das mulheres.

A primeira versão escrita na qual aparece o termo caboclo é no alvará régio de 04 de abril de 1775, grafado como *cabocolo* – no qual as autoridades proíbem o uso do termo aos vassallos casados com índias, dando a entender que se tratava de um termo injurioso. Teodoro Sampaio, estudioso dos índios Tupinambá, entendeu o termo como caboclo – originário do tupi-guarani caá-bocque, que significa homem do mato. Mas o termo já existia em Portugal,

empregado para designar os degredados, os párias, os grupos marginais, sem-terras, pobres, não se refere, portanto, apenas aos descendentes de índios. Em função do caráter duvidoso desses indivíduos em Portugal, o termo foi exportado para o Novo Mundo e na colônia passou a designar o mestiço (TORRES, 2005).

A reforma determina uma nova formação familiar, pela imposição do matrimônio ou concubinato, após o batismo, em especial das mulheres, os índios foram compelidos a adotar um sobrenome nos moldes das famílias portuguesas. A política pombalina impõe uma mudança cultural mais efetiva e radical, pois as mudanças já vinham sendo impostas desde as primeiras décadas da colonização, provocando uma ruptura com toda uma construção simbólica existente, o que acabou, presume-se, por promover uma devastação subjetiva, pois o autóctone é forçado a adotar hábitos que lhe eram estranhos, como ter um nome não indígena, o que não fazia sentido para ele, nome que, para a psicanálise, é uma marca, um traço distintivo do eu, como veremos a seguir.

O traço único é uma importante forma de identificação, processo pelo qual o indivíduo constrói sua identidade como experiência subjetiva (FREUD, 1921). Lacan (1961-2), a partir de Freud, enuncia que a nomeação é uma marca distintiva do sujeito, por inscrevê-lo no simbólico, que faz parte de sua própria constituição, e poder guardar traços da sua história familiar. Intensifica-se o processo de *desindianização* ao se atribuir aos indígenas um sobrenome, fora de sua história familiar, nome dos colonizadores, nome de plantas, entre outros, enfim, assunto que voltaremos a abordar no capítulo IV.

No dizer de Silva (1991, p. 54), “mantinham-se dois passados, duas significações: uma europeia e outra indígena”. O nativo não tinha como repetir a memória do europeu, visto que seu registro era de outra ordem. Como era possível identificar-se com o passado indígena e incorporar novas formas de vida?

3.5 O PROCESSO DE DESTRIALIZAÇÃO NA AMAZÔNIA – tornar-se caboclo

A introdução da catequização na Amazônia⁶ pelos jesuítas representou um fator decisivo para a *destribalização* e a desorganização psicológica e cultural das nações autóctones. Os indígenas eram politeístas ou mesmo panteístas, variando a concepção de divindade de tribo para tribo e de nação para nação. Os indígenas eram retirados de suas aldeias para morar nas missões, onde lhes era ensinada a religião cristã e os hábitos europeus, numa espécie de escravização disfarçada, pois os índios eram vistos pelos missionários como

“criaturas vazias, destituídos de qualquer crença ou ideologia nas quais eles poderiam facilmente introduzir seus conceitos cristãos” (ALVES FILHO, 2001, p. 30). A evangelização nos aldeamentos se fazia em três pontos principais: a doutrinação, a moralização e a sacramentalização.

Mesmo não havendo registro dos aspectos psicológicos da subordinação do homem índio pelo conquistador, os registros históricos apontam para tal consequência, pois, conforme descrito por Freyre (1978, p. 158), o povo nativo era “banzeiro e moleirão”, advindo daí a pecha de preguiçosos. Freyre destaca outro aspecto psicológico: “atribuindo-se ao ameríndio a qualidade de introvertido e ao negro de extrovertido”. (FREYRE, 1978, p. 485).

A difusão do cristianismo foi realizada por meio de “sistemática intimidação dos fieis, permanente ameaça que Deus reservava aos que ousassem desviar-se de si”, que devido às variadas culturas, gentes e religiões, que, destinada a oferecer riqueza à Coroa, criaria entraves ao catolicismo (VAINFAS, 2010, p. 59). A religiosidade, a exploração social e as transgressões morais que norteavam as pregações no Velho Mundo foram transpostas ao Novo Mundo, cuja pregação se voltava ao campo da fé:

A preocupação com a incredulidade dos índios e sua resistência em assimilar a catequese [...] em matéria de moral a ameaça contra todos – aos índios por perseverarem em poligâmias, adultérios, incestos e libidinagens naturais e aos colonos que lhes seguiam os exemplos, amancebando-se com várias mulheres em prejuízo de suas almas e da própria ação missionária (VAINFAS, 2010, p. 62).

A imposição de um Deus único e a aceitação dos sacramentos, como o batismo e o casamento por parte dos “gentios”, no imaginário português, era a condição necessária para se transformarem em “novos cristãos”, ou seja, para adquirirem a condição de pessoas “humanas”, tendo que, para isso, submeter-se a uma renúncia mortífera: a dos seus deuses de origem. As populações autóctones e as africanas acabaram por assumir uma identidade católica, destituindo, alterando e impondo regras morais e de conduta, sem esquecer suas crenças, práticas e identidades religiosas originárias, as quais se fundiram com a dos europeus, em um sincretismo dinâmico sempre voltado para a salvação (MAUÉS, 1999; ALVES FILHO, 2001).

Vaz Filho (2010), estudioso das comunidades indígenas na região do Médio Amazonas, relata a forma como os missionários impunham o cristianismo aos povos nativos:

Os padres pregavam que o Deus em quem os índios acreditavam era falso e seus rituais eram demoníacos. Os nativos não aceitavam todas as imposições dos

missionários, e muitos se recusavam a ir à missa, por exemplo. As faltas eram castigadas com palmadas e chicotadas (VAZ FILHO, 2010, p. 93).

Os cronistas e missionários da época criaram um perfil psicológico sobre os indígenas como calados, distantes, frios e indiferentes. Vaz Filho (2010) vê nesses supostos aspectos, uma estratégia para ocultar e preservar suas crenças e práticas religiosas frente à intolerância dos colonos e missionários. A “frieza” dos índios, no imaginário dos missionários, é que muitos não se amedrontavam ante as ameaças de castigo no fogo do inferno, ao lado dos demônios, “ao mesmo tempo em que continuavam acreditando mais nos seus espíritos da floresta, como o Curupira e os homens marinhos, e nos seus pajés do que em Cristo” (VAZ FILHO, 2010, p. 338).

Algumas etnias como os Tapajó, no médio Amazonas, particularmente, usavam a estratégia das *idolatrias ajustadas*, isto é, de guardar o passado sem desafiar, frontalmente, os missionários (VAINFAS, 1995). Conservavam suas tradições e as práticas possíveis escondidas dos missionários. Assim é que a história, os mitos como do Curupira, da Matinta Perera, o Jurupari, as crenças ligadas à encantaria, o sincretismo religioso que perduram ainda hoje foram preservados em sua memória e nos oferecem possibilidade de apreensão de algo do psiquismo dos sujeitos amazônicos, como uma experiência grupal do passado, cuja herança está presente nos mitos individuais, como parte integrante de sua vida.

Posteriormente, os negros africanos tornam-se o alvo de culpabilização. Os ameríndios eram vistos como exemplos de idolatria, superstições e feitiçarias, a suspeita de um “pacto demoníaco na religiosidade indígena” (VAINFAS, 2010, p. 62) superava a hesitação dos primeiros tempos. A religiosidade das gentes de cor, indígenas ou negros, considerada demonizadora, tornou-se cada vez mais sincrética. Opera-se uma contradição: a colonização era uma oportunidade de expansão do cristianismo com um ideal de pureza, contudo a escravidão e a miscigenação cultural representavam um entrave à cristianização das massas.

Nesse contexto, de “ameríndios luxuriosos, colonos insaciáveis, negros lascivos, mulatas desinquietas, senhores desregrados, sinhás enciumadas, o pecado estava em todas as gentes e lugares” (VAINFAS, 2010, p. 65) a todos só cabia intimidar, ameaçar e castigar. O Santo Ofício de Lisboa envia seu visitador, acrescentando à intimidação propagada pelos jesuítas o pânico da fogueira inquisitorial. Temos de ressaltar que a Inquisição no Pará foi complacente com os “pecados da carne”, pois era preciso fazer vista grossa aos concubinos e desregramentos, pois deles dependia o aumento populacional da região.

Se na fase inicial da colonização os portugueses “atolaram o pé na carne” como nos diz Freyre (1984), ao fazer referência à conduta sexual dos europeus na colônia, as ordens religiosas tornaram-se artífices da (des)organização tribal.

Para estabelecer uma forma de comunicação entre os grupos, Padre José de Anchieta cria, em 1555, a *língua geral* ou *nheengatu*, pela justaposição de palavras de diversas línguas de base tupi, que passou a ser usado no ensino religioso, veículo de tradução linguística e cultural do catolicismo para a cultura nativa, misturando-se aos fatos da cultura, o Cristo católico, os santos, a Virgem Maria, que eram associados aos mitos locais. (BERLINCK, 2001). A língua geral aparentemente era um discurso indígena, contudo, seus objetos eram europeus.

Posteriormente, a Reforma Pombalina, assinada em 1759, impôs uma nova mudança visando a construir uma “unidade identitária” com a metrópole. Uma das principais características da miscigenação é a língua. No nosso caso, o português transplantado da Europa para o Brasil em substituição à língua geral, de significantes europeus, a mesma língua falada pelos brasileiros não possui os mesmos significantes, por se referir a um outro mundo de significações, como exemplo, podemos citar Tupã, que, a partir da língua geral, passa a ser ao mesmo tempo o Deus dos cristãos e a divindade indígena, que sem se misturar, justapõe-se, constituindo uma nova entidade.

O surgimento do nome do pai no Brasil, a partir do colonialismo, é justaposto, sem claro limite, no dizer de Berlinck (2001). Basta lembrar que pelos estudos sobre o ensino da religião do colonizador, os indígenas aceitavam “aparentemente” a reverência ao Deus único cristão, ao mesmo tempo em que conservavam o culto a Tupã ou outras divindades. Essa confusão idiomática, fraturada, dificultou a transmissão das vivências desses grupos às gerações posteriores, fragmentando ou aniquilando ainda mais a cultura e, por consequência, a subjetividade de sua gente, pois parte das referências com seu mundo de significações foram se perdendo, tendo de assumir o idioma do colonizador, que não fazia nenhum sentido às suas representações.

Somos levados a considerar a hipótese de se sentirem estrangeiros em sua própria terra, da qual, aliás, foram retirados e o que restou continua a lhes ser subtraído nos dias atuais. Assim como a população e a religião resultavam de um processo de miscigenação interétnico, uma parte branca e outra parte índia e negra, um Deus único, com vários deuses, a língua se impunha da mesma maneira. Contudo, com a extinção do *Diretório Índio* (1798), os índios são “igualados” aos colonos portugueses por meio da lei, que é imposta na tentativa de

nivelar o diferente, em detrimento das singularidades, enquanto a identidade cabocla vai sendo “inventada”.

Para entendermos a construção da identidade cabocla, cabe lembrar que a denominação de *índios* foi dada aos nativos pelos europeus, como um erro geográfico. Os grupos que viviam próximos às margens do rio Amazonas e que sobreviveram ao extermínio passaram por um duplo processo, que envolveu a *desindianização* e a *cabocliização*. O significante *desindianização* é usado no sentido de perda das referências étnicas e culturais indígenas específicas enquanto *cabocliização* envolve perdas culturais e a aquisição de outros valores culturais, no caso do português, assumindo “um modo de vida genérico: nem indígenas, pois, ligados a povos específicos e nem europeus, mas com elementos dessas duas tradições culturais, já que a contribuição dos africanos não teria sido expressiva” (VAZ FILHO, 2010, p. 338) na região.

A *desindianização* (VAZ FILHO, 2010) representa um processo dinâmico, no qual se deu a perda identitária dos sujeitos com relação a seus códigos simbólicos de origem, que os distinguiu de outros grupos, enquanto o *tornar-se caboclo*, em nossa interpretação, representa a perda de seus valores simbólicos como também a aquisição de novos valores, um processo constitutivo do eu em uma dinâmica de assimilação de traços da cultura do outro, construindo subjetividades.

Nesse processo de confronto cultural, o europeu também teve que assimilar algo da cultura nativa por uma questão de sobrevivência. Vaz Filho (2010, p. 340) vê no caboclo não apenas uma forma de acomodação e adaptação às forças externas, mas como “sujeitos e não como vítimas do processo histórico (obrigados a transformar-se em *tapuios* e, depois, em *caboclos*)”, atribuindo que o silêncio à superposição cultural seria uma estratégia para conservar, durante séculos, parte considerável das suas culturas de origem, o que pode ser atestado a partir das crenças, práticas da pajelança, festas de santo, que funcionam “como espaços privilegiados para a reconstrução, tradução, negociação, adaptação, reelaboração, reinvenção ou recriação cultural dessas populações” (VAZ FILHO, 2010, p. 350).

Se até o século XVIII a Amazônia tinha uma face indígena, a partir dessa data ocorre um defluxo indígena, com a adoção de novos modelos de ocupação nacional, a prática da migração interna (MAUÉS, 1999). Não cabe aqui adentrar nessas novas formas de ocupação na região, assunto que requer dedicação a profundos estudos e pesquisas. Por isso, atenhamo-nos ao período colonial, pois é nesse momento que a mestiçagem se estabelece, constituindo, assim, o que chamamos de identidade cabocla.

3.6 DO EXOTISMO AO PRECONCEITO

O processo de purificação europeu pela expulsão do demônio adquire materialidade com a figura do judeu. A Inquisição fora criada em Portugal no ano de 1536 e no vasto rol de sentenciados, nos seus primeiros cinquenta anos de funcionamento, a maioria era composta de cristãos novos, obrigados à conversão ao catolicismo. Com a descoberta do Brasil, criou-se em Portugal um ideal de pureza étnica, o que levou a Coroa a tentar livrar-se daqueles que não se enquadravam nesses ideais, como cristãos novos, prostitutas, criminosos de toda ordem, bruxas, entre outros, os quais eram enviados à Nova Terra, prática acalentada pelo ideal de identidade pura por meio de um padrão étnico, linguístico e cultural que lhes proporcionasse a fantasia imaginária de uma integração identitária nacional, o que transformou a colônia em um depósito dos indesejáveis do reino. Desse modo, a evangelização da Europa expulsara os demônios para terras distantes (BERLINCK; KOLTAI; CANONGIA, 2001).

O desejo europeu de constituição de uma unidade nacional com clara e precisa identidade não se realizou no Brasil, onde se foi constituindo uma sociedade com todos os demônios à solta, assim como com outra singularidade psíquica, como negativo do projeto de pureza e de civilização idealizado. Lembramos que a pureza, ao contrário do preconceito, não tolera o outro, por isso é preciso eliminá-lo. Como o europeu consegue eliminar o outro em nome da pureza, aos ameríndios só resta o preconceito ou a miscigenação. O preconceito garante a existência do outro reduzido a um resto, enquanto na miscigenação o outro é reduzido a *uma parte do outro* que lhe deu origem, sem, contudo, definir-se como um padrão, prevalecendo, como ação colonizadora, a miscigenação e o exotismo. O mesmo ideal de pureza prevaleceu no campo religioso e na língua (BERLINCK; KOLTAI; CANONGIA, 2001).

O complexo e multifacetado processo de miscigenação no Brasil, ocorrendo antes mesmo do início do processo colonizador, não significa, então, apenas o entrecruzamento das raças branca, negra e índia. Trata-se mesmo de um complexo processo de constituição de um psiquismo onde o padrão, tal como foi elaborado na Europa, é inexistente e onde os limites narcísicos são pouco claros, borrados, dificultando a discriminação entre eu e outro e permitindo a justaposição de partes (BERLINCK; KOLTAI; CANONGIA, 2001, p. 23).

O sonho de ideal de pureza, de “uma ordem social pura, eminentemente europeia”, alimentada pelo português, resultou em uma miscigenação social, sem uma referência única que pode ser reveladora de um psiquismo com outra referência ao falo, na análise de Berlinck (2001), comprometendo a constituição de um corpo próprio, um corpo que não se unifica, uma vez que sua referência identificatória é misturada, o Nome do Pai (Deus-Tupã) é fraturado, a língua é constituída por signos do colonizador, sendo proibido ao autóctone o uso de sua própria língua. No contexto amazônico, a imagem especular atribuída pelo outro é vacilante, não unificadora, indefinida, já que o caboclo não é apenas o resultado da mistura do branco com o índio e com o negro, mesmo que com este de forma minoritária, ele também é branco, índio e negro, herdeiro de três culturas, o que, em sua dinâmica, impede a realização de uma “identidade pura”, presente no imaginário do colonizador.

O olhar com que o europeu nos constituiu, no dizer de Pastori (2012, p. 47), análogo ao “olhar com que os pais investem o filho ao nascer, alimentou, de certa forma, nosso destino”. O estranhamento ante aqueles seres diferentes que habitavam a nova terra vai se transformando em exotismo; contudo, neutralizar o que é diferente, primitivo e ameaçador, traz um novo risco – que é a possibilidade de o exotismo transformar-se em racismo, dirigido a tudo que resiste à transformação, e que ressalta a diferença. O que é ameaçador, não no sentido do estranho, como enunciado por Freud (1919), seria justamente o fato de a “liberdade” sexual dos autóctones nos remeter, sem dúvida, à polimorfia da sexualidade infantil, podendo provocar um retorno do recalcado.

A tese de Gilberto Freyre, ao “redescobrir o Brasil”, de que a miscigenação entre brancos, índios e negros tornou “todos iguais” e eliminou o enfoque étnico brasileiro, é desmentida no dia a dia. Nessa perspectiva, funciona uma hierarquia social que varia de acordo com as posições políticas de poder do branco, das relações patriarcais, da submissão da mulher, esta empreendendo lutas arrojadas para reverter esse quadro, como podemos analisar nos casos de Puyr Tembê e Ângela Kaxuyana, nossas entrevistadas. A dessimetria é inclusive religiosa, com predomínio do catolicismo, que se mantém hegemônico sobre os demais ritos até os dias atuais.

Os fatos históricos, assim como os dados oferecidos pela antropologia, relatados na região amazônica por antropólogos “nativos”, como Maués (1999), indicam-nos que estudos voltados para sua própria região contribuiu para o conhecimento das múltiplas relações estabelecidas pelo homem e para os efeitos bio-sócio-psicológicos que decorreram de tais laços, em sua dinâmica. Para Torres (2008), os viajantes naturalistas, ao coletarem

informações sobre a região com propósitos econômicos do projeto de colonização, ao se depararem com um objeto que não permitia as mesmas qualificações, interpretaram que os nativos, homens e mulheres, fossem incluídos na ordem da natureza. Desta feita, o homem não era a parte central da natureza, mas uma peça acoplada a ela. Maués (1999), tecendo um contraponto sobre o modismo do termo “biodiversidade” como uma das maiores riquezas da Amazônia, cria a expressão “A sócio-diversidade e as várias Amazôniaas” para expressar a riqueza dos inúmeros povos indígenas, com diferentes idiomas e costumes que constituem uma etnodiversidade, central em seu território.

O encontro étnico forjou a “invenção” de novas identidades sociais na região, a partir de categorias que podem ser reconhecidas hoje como os “caboclos”, os “seringueiros”, os “pescadores”, os “garimpeiros”, os “ribeirinhos”, os “negros remanescentes de quilombos”, os “povos da floresta”, entre outras designações, com diversas formas de organização, fato esse que levou Maués (1999) a conceber o termo “Amazônias”, pela diversidade que caracteriza essa região. As identidades formadas ao longo desse processo, que garantem uma “unidade”, uma “igualdade”, uma característica distintiva regional, para a psicanálise não recobrem o sujeito em sua singularidade. São essas “Amazônias” que nos propomos a conhecer, respeitar e preservar, cujo elemento principal é o homem.

3.7 AS REPRESENTAÇÕES DAS MULHERES NA AMAZÔNIA: políticas sexistas e patrimonialismo

O imaginário sobre o exotismo das mulheres índias em sua nudez – com inclinação aos prazeres sexuais, a ideia de enriquecimento, a conquista da nova terra, além dos incentivos e prêmios oferecidos pela Coroa para quem se unisse em matrimônio ou concubinato com as mulheres nativas – atraiu os portugueses para a região, o que definiu, em parte, sua organização social. O erotismo e o desejo carnal como práticas demoníacas e pervertidas foram atribuídas às mulheres nativas pelos missionários que levou os portugueses a considerar o corpo das mulheres índias como diabólico (TORRES, 2010), reproduzindo sua antiga visão de mundo.

Cartas enviadas a superiores pelos missionários e relatos nos livros de crônicas dos conventos eram unânimes em afirmar que o “pecado da carne era o principal vício da gentilidade” o que levou o Padre Manoel da Nóbrega a enviar cartas datadas de 1550 a seu superior Simão Rodrigues, nas quais solicitava à Coroa a vinda de “órfãs, moças que

difícilmente se casariam em Portugal, meretrizes, mulheres erradas, todas, enfim, desde que brancas e casaduras” (VAINFAS, 2010, p. 56).

Em outra carta, datada de 1553, afirma que o pecado só seria evitado com a chegada de mulheres brancas à região. A diretriz da política colonizadora incluiu a política de povoamento da colônia, que deveria ser povoada “ainda que por intermédio de pecados” (VAINFAS, 2010, p. 56).

A história revela os mecanismos sociais que levaram à formação da miscigenação étnica no Brasil, e por extensão na Amazônia, que contou com a participação da mulher índia por sua capacidade procriadora, do índio, do negro e do branco.

Na primeira fase colonial, o contingente masculino enviado para a região contribuiu para a inauguração do comércio sexual. O discurso religioso no Brasil colônia é paradoxal, pois, ao condenar a nudez indígena a “Igreja colocar-se-á como intermediária do comércio sexual na sociedade colonial” (TORRES, 2005, p. 73), como estratégia de povoamento. A Amazônia seria “povoada a partir de práticas sexuais induzidas pelo poder lusitano e permitidas sub-repticiamente pela Igreja” (TORRES, 2005, p. 73), conforme relatado nas cartas de Padre Manoel da Nóbrega, na primeira fase colonial.

Essa política sexista prossegue na segunda fase a partir de políticas indigenistas (Regimento das Missões do Estado do Maranhão & Pará, 1686) e com a Reforma Pombalina, que, entre outras questões, impunha estratégias de povoamento via miscigenação entre brancos e índios – quer dizer, entre brancos e *índias*. Esse processo, segundo Torres (2005, p. 27) vem acompanhado da “política de difamação moral da mulher índia associada à promiscuidade sexual”, com incentivo do poder lusitano aos relacionamentos amorosos, o concubinato, o matrimônio e a prática sexual livre.

Essa questão é tratada por Torres (2010, p. 3), ao enunciar que “em troca dos favores sexuais das índias, elas ganhavam reconhecimento e legitimidade naquela sociedade”. Nesse contexto, a Igreja servia de porta de entrada a tais favores, pois só poderiam participar desse comércio as índias batizadas, as quais poderiam ter reconhecimento da paternidade de seus filhos. As índias pagãs que resistiam ao batismo eram afastadas da igreja e não podiam casar ou copular com o homem branco, por serem “gentias”. Para torres (2005), participar do comércio sexual tornou-se, na prática, uma

Condição compulsória às famílias indígenas que precisavam garantir sua sobrevivência naquela sociedade quer seja no aspecto material na inserção no mercado produtivo, quer seja no âmbito do reconhecimento político que lhes permitiria estreitar laços e estabelecer relações com o poder hegemônico. Formou-se

então um verdadeiro comércio sexual na Amazônia colonial (TORRES, 2005, p. 80).

Padre João Daniel, que viveu no Pará e Amazonas no século XVIII (1741-1757), em que pese ser europeu e missionário, escreveu uma crônica que só foi publicada na íntegra em 1976 pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, último trabalho escrito por um jesuíta sobre a América portuguesa, tratando das fronteiras políticas e culturais que enfrentou. Nesse notório trabalho, Padre Daniel relata que maridos ofereciam suas mulheres e que moças solicitavam o batismo para evitarem a exclusão social como “gentias”, posto que em alguns bispados da Amazônia o coito com mulheres pagãs era considerado pecado. O comércio sexual era uma prática comum na Amazônia, como relata Padre Daniel (1975, p. 276): “por essa mesma razão estão os já nascidos e criados nas missões, e todos os dias doutrinados, oferecendo as filhas, e talvez as mesmas mulheres por qualquer ridicularia, como um frasco de água ardente”.

Não podemos ignorar as formas pelas quais as relações de poder se articularam aos anseios de conquista da região, deixando clara a fronteira etnocêntrica entre o europeu civilizado e o mundo “não civilizado”. Mas essa prática não era geral e única, pois, nesse mesmo relatório, Padre Daniel contrapõe os mitos criados pelos europeus sobre a sexualidade das mulheres índias, registrando em suas crônicas a questão da permissividade sexual delas, já que nem todas aderiam à troca sexual com os colonizadores, nem todas as etnias participaram dessa política, chegando a relatar casos de suicídio de índias expostas a esse tipo de violência, quando não conseguiam fugir das investidas dos portugueses, e, entre os homens, muitos viviam com uma única mulher, maridos que defendiam suas famílias. (DANIEL, 1975). O suicídio cometido por mulheres índias pode ser interpretado como uma forma de resistência à referida política sexual do colonizador, indígenas que, em tais circunstâncias, se sentiam fragilizadas psicologicamente.

O ideal androcêntrico sedimenta-se na região. Obediência, conformismo e medo, discurso herdeiro da antiguidade era o que se recomendava aos chefes de família, que impusessem tanto às esposas como aos filhos, situação que fortalecia a posição de inferioridade e submissão das mulheres e às “demais esferas do imaginário e da vida social” (VAINFA, 2010, p. 164). À mulher que desobedecia ao marido, só cabia ao infeliz “meter-lhe muita pancada”. Para serem exemplares, as mulheres tinham de se submeter à humilhação, à servidão, à obediência, à fidelidade, enfim, a tudo o que fizesse delas esposas ideais e mães exemplares.

Somos herdeiros de uma história sem muitas glórias, diz Pastori (2012, p. 56), “sem um ideal a ser preservado” e a consequência psíquica de tal herança pode ser a fragilidade identitária. Milhares de indígenas foram dizimados, expulsos de suas terras, destituídos de suas culturas, mulheres foram desrespeitadas, tais como a religião e a língua. A Amazônia serviu de lugar de desterro para criminosos, vagabundos e nobres interessados apenas em se apropriar das riquezas que a terra poderia oferecer-lhes, como enunciou Vainfas (2010). Nesse contexto, a mulher figura como a parte mais desrespeitada e, mesmo que se fizessem leis contra isso, sempre se dava um “jeitinho” de burlá-las.

CAPÍTULO IV – PROCESSOS IDENTIFICATÓRIOS, NARCISISMO E IDEAIS SOCIAIS

O capítulo anterior foi dedicado a revisitar a história da formação social amazônica, lócus de uma multiculturalidade construída que entrelaça os mitos de origem do colonizador com os mitos das nações autóctones, período no qual se construiu uma identidade regional singular, que se expressa nos dias atuais. Já neste capítulo fazemos uma breve articulação teórica sobre o conceito de identidade, estudado principalmente pelas ciências sociais, com outro conceito, o de *identificação*, mecanismo psíquico cujos processos são de interesse da psicanálise, ao qual o conceito de identidade está inter-relacionado.

Etimologicamente, a palavra identidade remete ao pronome *idem*, que significa “o mesmo, a mesma coisa” de algo que se “assemelha” a outro. Souza (2007, p. 19) tece algumas reflexões sobre esse vocábulo (identidade), registrado no dicionário francês *Tresor de La Langue Française*, o qual apresenta a seguinte acepção: “caráter do que permanece idêntico ou igual a si mesmo no tempo”, e aponta para dois princípios interligados nessa definição: a permanência e a semelhança, que sugerem duas dimensões diferentes, mas certamente contêm uma relação que se estende às identidades individuais e coletivas.

Encontramos no texto do sociólogo Castells (1999, p. 22-23) outra proposição para o termo identidade: “o processo de construção de significados com base em um atributo cultural, ou ainda, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados o(s) qual(uais) prevalecem sobre outras fontes de significados”, cuja matéria-prima pode ser fornecida pela história, pela geografia, pela memória coletiva, pelas fantasias pessoais, revelações de cunho religioso, entre outros, de cujas referências as pessoas inseridas em seus grupos retiram significados para construir suas identidades. Como podemos constatar, para esse autor, *identidade* é uma construção dinâmica que se entrelaça com o social, construindo pontos de reflexão sobre “como” é construída, “a partir de que”, “por quem” e “para que” isso acontece (CASTELLS, 1999, p. 22/ 23).

Hall (2011), também sociólogo, analisa as chamadas “crises de identidade” como parte de um processo de mudanças estruturais das sociedades modernas por abalar a identidade cultural. O autor argumenta que *identidades culturais* são “aspectos de nossas identidades que surgem de nosso “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo nacionais” (HALL, 2011, p. 8). Segundo ele, o duplo deslocamento – descentração do

indivíduo de seu lugar no mundo social e cultural, assim como de si mesmo – constitui uma crise de identidade.

Ao discutir sobre a concepção de “sujeito sociológico”, formada a partir da relação com outras pessoas importantes que medeiam para o sujeito “os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava” (HALL, 2011, p. 11), o autor coloca em destaque a visão da construção interativa da identidade entre o eu e a sociedade. Esse pesquisador afirma que a identidade, nessa concepção sociológica,

Preenche o espaço entre o interior e o exterior – entre o mundo pessoal e o mundo público. O que de fato projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade então costura (ou, para usar uma metáfora médica, sutura) o sujeito à estrutura (HALL, 2011, p. 12).

Como se pode constatar pelos enunciados acima, o conceito de identidade é sempre uma construção, dinâmica e complexa, que se interliga ao processo identificatório, mecanismo pelo qual cada sujeito adquire não sua unidade, mas sua singularidade.

4.1. IDENTIFICAÇÃO: da sustentação à singularização do Eu

O fato de emitir uma *carteira de identidade*, comum para a maioria das pessoas, para outras, pode representar algo complexo por recobrir o particular e o geral ao mesmo tempo. Um papel que tanto define a diferença do sujeito pelo fato de o documento *identificar alguém*, como também o assemelha ao outro por uma série de traços que mantêm em comum (CECCARELLI, 2008).

Nesse sentido é que o documento de identidade, mesmo contendo traços como nome, sexo, local de nascimento, entre outras informações pessoais, não recobre o sujeito, podendo criar, em alguns casos, impasses e constrangimentos ao Eu, em casos em que os sujeitos desejam ter seu documento de identidade em conformidade com o “sentimento” de pertencimento étnico (ou de ser homem ou mulher).

Ceccarelli (2008) afirma que uma das primeiras questões levadas a efeito pelo ser humano, e que se manifestará em diferentes momentos de sua vida, é se indagar sobre *quem sou, por que sou dessa maneira e não de outra*. No entendimento do autor, a aquisição do sentimento de individualidade e a possibilidade do reconhecimento da alteridade é talvez o sentimento mais irreduzível que o ser humano é capaz de viver: *o sentimento de ser, de existir*,

e é dessa experiência que nasce a possibilidade aos diversos enlaces estabelecidos entre o Eu e o Outro.

É a partir dos múltiplos enlaces estabelecidos pelo Eu que a identidade pode representar um sintoma,

na medida em que estabelece uma solução de compromisso entre as moções pulsionais em busca de satisfação e os limites impostos a essa satisfação pelos processos civilizatórios: desse conflito surge o *Eu*. Resultado “consciente” dos processos inconscientes de identificação, ela traduz o fantasma de uma síntese pontual que o sujeito é obrigado a fazer quando diz “eu” (CECCARELLI, 2008, p. 94).

A construção do “sentimento de identidade”, diz-nos Ceccarelli (2008), convoca-nos a seguir as pistas indicadas por Freud ao descrever o “sentimento oceânico” (*Ozeanhisce Gefühl*) como um sentimento que reflete uma “fase primitiva do sentimento do Eu” e que tende a restabelecer o estado de narcisismo ilimitado. Embora o sentimento de identidade, subjetiva e sexual não se confunda com o sentimento oceânico, ambos se referem a afetos vivenciados pelo Eu, cujo conteúdo encontra-se subordinado ao universo fantasmático de cada um e está intimamente ligado com o recalcado que “abriga a história das escolhas de objeto, dos caminhos pulsionais, assim como os do desejo em suas tentativas de realização alucinatória” (CECCARELLI, 2008, p. 95).

Para a psicanálise, a identidade no sentido de ser “idêntico ou igual a si mesmo no tempo, não é ‘dada’ pelo nascimento, é antes de tudo, uma construção que se dá a partir dos processos de identificação com o outro” (CECCARELLI, 2008, p. 97). A questão identitária envolve contradições e impasses que conduzem aos processos identificatórios, “pelos quais se dá a passagem das identificações à identidade: por falta de identidade, o ser humano é condenado à identificação” (idem, p. 97).

A discussão sobre o mecanismo psíquico da identificação pode ser localizada em diversos textos freudianos, como em sua correspondência a Fliess, contida no Rascunho L de 2 de maio de 1897, na carta 58, de 8 de fevereiro de 1897, e no Rascunho N, de 31 de maio de 1897, sendo abordada publicamente pela primeira vez por Freud no capítulo IV da obra *A Interpretação dos Sonhos* (1900), quando define a identificação histórica por meio do sonho da Bela Açougueira, que se identifica com o desejo do outro. No texto *Totem e Tabu* (1913), trata da identificação ao pai totêmico e do agrupamento comunitário, em *Introdução ao Narcisismo* (1914), aborda a escolha narcísica de objeto e a identificação; em *Luto e Melancolia* (1917e), surge a dialética da identificação por incorporação do objeto perdido

como no caso da melancolia. O tema está presente também em *A dissolução do Complexo de Édipo* (1924), sendo examinado mais extensamente no texto *Psicologia de Grupo* (1921). Freud volta a abordar a temática em *O Eu e o Id* (1923), propondo a noção de identificação primária (HANS, 2004).

Freud (1921), no texto *Psicologia de grupo e análise do eu*, capítulo VII, sobre identificação, concebe esse movimento psíquico como um duplo movimento por permitir simultaneamente a apreensão do Outro com o qual se identifica e a constituição do Eu. Para Freud, “a identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na história primitiva do Complexo de Édipo” (FREUD, 1921, p. 115). Ainda para Freud, a identificação é

Ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade enquanto um desejo de afastamento de alguém. Comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase oral, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal (FREUD, 1921, p. 115).

Para Freud (1921), o processo de identificação se dá de variadas formas, como a identificação com o pai, identificação com o objeto perdido, a identificação histórica, com os ideais de eu entre outras.

No texto de 1921, Freud propõe três formas principais pelas quais os humanos se vinculam ao outro, tomado como modelo. A primeira forma é a *identificação com o pai*, que deriva da primeira fase da organização da libido (fase oral) e tem nas figuras parentais ou em quem exerce essa função, o modelo ideal. Posteriormente, Freud (1924, p. 42) denomina de *identificação primária*, por identificar-se o indivíduo com o “pai de sua própria pré-história pessoal”, ou seja, uma lei paterna que se encontra velada na cultura, duradoura e estruturante, que servirá de base aos futuros vínculos a serem construídos. Outra forma é a *identificação histórica*, na qual o Eu se identifica com o desejo do outro, e cita a menina que desenvolve uma tosse, mesmo sintoma histórico da mãe. Essa identificação pode ser proveniente do Complexo de Édipo, significando um desejo hostil por parte da menina que quer ocupar o lugar da mãe. A terceira forma é a *identificação ao traço ou regressiva*, na qual o indivíduo recebe um só traço do objeto, sendo o nome próprio seu principal representante. Voltaremos a abordar esse mecanismo posteriormente.

A identificação, portanto, tema central da psicanálise, é o esforço para se moldar o próprio Eu tomando para si aspectos da pessoa tomada como modelo. O que está em cena são

as singularidades de cada um e o que não lhe pertence, que foi tomado do outro, mas que passa a ser tomado como próprio, mesclando-se o particular e o grupal.

Como já dito, enquanto na identificação o Eu toma para si aspectos de outra pessoa tomada como modelo, a escolha de objeto representa o enlaçamento (*Bindung*) da libido ao outro. A mãe ou cuidadora é o primeiro objeto de amor infantil, protótipo das futuras escolhas objetais da criança, como enuncia Freud:

Estamos afirmando que o ser humano possui dois objetos sexuais primordiais: ele mesmo e a mulher que dele cuida, e com isso estamos pressupondo que em todo ser humano há um narcisismo primário, que eventualmente pode manifestar-se de maneira dominante em sua escolha objetal (1914, p. 108).

Ao teorizar sobre o narcisismo, Freud (1914) destaca seu papel no desenvolvimento sexual, penetrando nas relações entre o Eu e os objetos externos, distinguindo o que era a *libido do eu* (libido voltada para o próprio eu) da *libido objetal* (libido investida no outro, objeto do desejo), constatando que o próprio Eu pode ser tomado como objeto libidinal.

Retomamos o mecanismo da identificação, processo pelo qual o indivíduo constrói sua identidade como uma experiência subjetiva e de diferenciação, mantendo em seus desdobramentos estreita relação com a transferência.

Nesse sentido, Freud (1921) teoriza sobre o *Einziger Zug*, traço único, que o indivíduo copia do objeto tomado como modelo, no texto *Psicologia das massas e análise do eu*, capítulo sobre as identificações.

Ao fazer referência ao traço freudiano, Lacan, no Seminário 9, *A identificação* (1961-2), enuncia que o “Nome Próprio é o próprio significante” a partir do qual se pode falar de identificação, por inscrever a pessoa no simbólico. O nome próprio é traço porque está lá desde a origem, antes mesmo que o sujeito se identifique numa nomeação. Lacan traduz o *Einziger Zug* – traço único freudiano – para traço unário, portador de uma função distintiva, que faz com que o sujeito se reconheça como *um*, fixando sua referência ao ser.

Sobre a tradução lacaniana do traço unário, Oury (1994) analisa ser esta mais precisa por fazer uma distinção do mito da unicidade, posto que o sujeito, em sua singularidade, é um ser dividido. A nomeação representa, portanto, uma importante marca do sujeito, faz parte de sua própria constituição, pode guardar traços da história familiar e surgir como sintomas em sua descendência.

Evocamos aqui a teorização de Lacan, acerca da questão da nomeação (1974-75 Seminário XII, lição 18/03/1975), ao enunciar que “nomear é dizer um ato” que introduz o

sujeito no mundo, diferente de dar um nome. O ato de nomear, que antecede o ingresso do bebê no simbólico, está ligado aos ideais culturais com os quais o sujeito faz laço, e enuncia que “é essa marca aberta da leitura... e aí está imprimido algo, talvez um sujeito que vai falar” (LACAN, 1961-2,p. 94).

Uma importante contribuição de Lacan (1949) sobre as identificações encontra-se no texto *O estádio do espelho como formador do eu*, no qual formula sua análise sobre o narcisismo e a identificação primordial, analisando as relações do sujeito só com sua mãe, como também com o contexto cultural que o enlaça.

Cito Lacan:

Basta compreender o estádio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*. A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans*, parecer-nos-á, pois manifestar, [...] a matriz simbólica em que o eu se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (LACAN, 1949, p. 97).

Lacan (1949) analisa que a relação inicial da criança com a função materna é determinante para o destino de seu investimento libidinal e à sua estrutura narcisista. A mãe olha a imagem especular do bebê, mas este se vê no olhar da mãe, o que lhe dá a ilusão não de um corpo despedaçado, sem imagem e sem sentido, mas de um corpo unificado. Outro desdobramento é que o Eu se constitui como objeto tornando-se sede de todas as identificações imaginárias.

Tomamos aqui a noção de desamparo, que se refere à posição original do humano de chegar ao mundo em completa dependência do outro. Um cuidador portará a voz de algo que é externo à criança, independente de sua vontade, constituindo assim seu psiquismo. Para além do ato de alimentar, tem início uma história libidinal, pois o seio, além de alimentar, é erótico, aliás, na concepção freudiana, o corpo é todo erógeno, produzindo tanto satisfação como excitação. Esse vínculo inaugural é sustentado pelas mensagens enigmáticas (sexuais) do adulto (LAPLANCHE, 1987), acrescentando um novo movimento, que é “a necessidade de traduzir estas mensagens para integrá-las em seu psiquismo em formação” (CECCARELLI, 2012, p. 48), mensagens que só terão possíveis traduções em uma segunda etapa no desenvolvimento da criança, por meio dos ideais culturais, que darão sentido aos movimentos internos e externos que interpelam a criança. O que acontece é que

Tais movimentos, que ocorrem em espaços potenciais indiferenciados, são inicialmente marcados pelo sentimento de onipotência. Em seguida, as fronteiras psíquicas começarão a se delimitarem a partir das feridas narcísicas introduzidas pelo reconhecimento da alteridade, e pelo fato do mundo não funcionar como a criança gostaria. Tais fronteiras são balizadas por relatos míticos, que permitem à criança dar sentido ao que lhe acontece (o mito individual do neurótico) (LINDENMEYER; CECCARELLI, 2010, p. 48).

O que diferencia uma cultura da outra são os sistemas de valores, os ideais que acolhem a criança no mundo e que oferecerão suporte para que os significantes enigmáticos (sexuais) possam ser traduzidos (LAPLANCHE, 1987).

É no seminário *Os nomes da identidade* que Colette Soler (2007, p. 172) defende a tese de que “o sintoma é o verdadeiro nome do sujeito, seu verdadeiro nome próprio”, assim, podemos pensar que em uma análise, o que se almeja encontrar é o verdadeiro nome próprio do sujeito. Isso quer dizer também que todo sujeito tem pelo menos dois nomes próprios: no sentido comum, um sobrenome com ressonância subjetiva; e, no sentido particular, aquele que designa seu sintoma.

4.2. NARCISISMO E OS IDEAIS

O mito de Narciso, na versão de Ovídio, em sua obra *Metamorfoses* (2003), fala do seu amor por si mesmo, sua vaidade e seu egoísmo. O poeta narra que o rio Céfiso, em seu curso, enlaçou a bela ninfa Liríope, uma das náiades que habitavam rios e riachos, violando-a. Narciso nasce de uma gravidez indesejada, portador de rara beleza, sendo desejado por todos. Liríope consulta o oráculo Tirésias para prever se seu filho teria vida longa e este lhe vaticinou: *se não se conhecer*.

Ovídio usa a forma negativa para enfatizar o contraste que a lenda apresenta, pois é diante da fonte cristalina que Narciso tem a revelação de sua identidade e de sua idealidade. Dessa forma, a estória de Eco se entrelaça a de Narciso (SANTOS; ATIK, 2011).

A ninfa Eco conheceu o belo Narciso e por ele se apaixonou imediatamente, mas ele a repele. Desprezada em seu amor, Eco morre, enquanto Narciso é condenado por Afrodite a amar sem jamais possuir o objeto amado. Um dia, o jovem se aproxima de uma fonte límpida e, ao ver seu rosto refletido na água, apaixonou-se por sua bela imagem. Sem o saber, deseja a si mesmo e, definhando de amor, liquida-se. Eco e Narciso, em função de um amor impossível, são levados à destruição, à metamorfose. Ela, em função de seu amor não

correspondido, petrifica-se e ele, por só amar a si mesmo, transforma-se em uma flor. Imerso na dinâmica pulsional de Eros, Narciso se apaixona por uma imagem, indicando o paradoxo que preside o deus do amor: “na busca do outro, busca-se o que falta em si mesmo, busca-se a reparação ou ortopedia da falta”, como escreve Azevedo (2004, p. 33).

Narciso toma-se como sujeito e objeto de amor, centrando seu drama no autoerotismo, da libido voltada para si mesmo, enquanto Eco se perde em uma paixão não correspondida, que a petrifica. Enquanto Narciso busca a homogeneidade, Eco busca a heterogeneidade. Narciso abriga em si uma imagem idealizada, enquanto Eco busca no outro sua própria identidade (SANTOS; ATIK, 2011).

O mito clássico de Narciso serviu de inspiração a Freud na construção do conceito sobre o narcisismo. Freud faz a primeira menção pública sobre o narcisismo na 2ª edição do texto *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), em uma nota de rodapé, acrescentada em 1910, mas é em 1914, no ensaio *À guisa de introdução ao narcisismo*, que sistematiza suas discussões sobre o narcisismo e o lugar que este representa no desenvolvimento sexual, penetrando nas relações entre o Eu e os objetos externos, distinguindo o que era a *libido do eu* (libido voltada para o próprio eu) da *libido objetual* (libido investida no outro).

Em 1905, Freud descreve um estado anterior ao narcisismo chamado de autoerotismo, estado inicial da libido, fase em que o corpo é sentido como fragmentado, pois o eu ainda não está constituído, prevalecendo o caráter perverso polimorfo. A primeira forma de satisfação libidinal, portanto, é autoerótica. É no texto de 1914 que Freud formaliza e define o conceito de narcisismo, que se constitui a partir do momento em que a criança toma a si mesmo como objeto de suas pulsões sexuais. O movimento psíquico de retração da libido fazia parte do processo psíquico constitucional infantil, chegando a se confundir com o próprio Eu.

O narcisismo se distingue do autoerotismo por constituir uma primeira ideia de objeto fora de si. No narcisismo primário, o eu ainda não está constituído, a satisfação da libido é retirada do próprio corpo, marcado por uma espécie de onipotência, com relevante participação dos pais na constituição do narcisismo do bebê. A criança ama a si mesma sem libido de objeto por não ter ainda capacidade de investir no outro.

No narcisismo secundário, que corresponde ao narcisismo do eu, este já está constituído, a criança passa a investir em objetos que possam lhe trazer de volta o prazer perdido, tendo a mãe como primeiro objeto de amor. O vínculo dual e prazeroso entre mãe-filho é rompido pela castração, quando a criança desperta para sua condição de incompletude

(não é tudo para a mãe), parte em busca de seu Ideal de Eu, movida pelo desejo de recuperar a perfeição narcísica. Nessa fase, a primazia das zonas genitais ainda não foi instalada.

Os tipos de narcisismo descritos por Freud não substituem um ao outro, podendo haver concomitância das formas de investimento com prevalência de uma delas.

O investimento narcísico das figuras parentais permite ao bebê a introversão do objeto, forjando assim o Eu Ideal. O narcisismo constitui, portanto, uma operação de síntese da diversidade polimorfa, que possibilita a constituição do Eu como unidade, sendo que o primeiro objeto total da criança é seu próprio Eu. Com essa análise, o narcisismo é retirado da concepção psiquiátrica que o vinculava à clínica das perversões, para integrá-lo ao desenvolvimento normal do homem. (FREUD, 1914).

Segundo Hans (2004), ao concluir que é o modo de investimento que determina se o tipo de escolha é narcísico ou de objeto, independente do sexo do indivíduo, Freud começa a delinear as inter-relações entre narcisismo, identificação e escolha de objeto.

Enquanto o narcisismo remete ao egoísmo, o Supereu se constitui a partir da travessia edípica, remetendo o sujeito aos ideais sociais, ao conteúdo filogenético transgeracional, heranças arcaicas relacionadas à interdição do desejo.

Para tratar dos modelos de identificação a partir dos ideais, é preciso retomar o narcisismo no contexto freudiano, como um estágio da evolução da libido, energia sexual que parte do corpo e investe nos objetos.

Ao investir libidinalmente no bebê, o narcisismo se institui a partir do desejo e dos ideais das figuras parentais, que revivem seu próprio narcisismo e, assim, passam a atribuir ao bebê toda a perfeição, projetando nele a realização dos sonhos e as perspectivas que renunciaram um dia, para garantir a imortalidade de seu Eu (FREUD, 1914), ponto vulnerável do sistema narcísico. Nesse momento, por se identificar com a representação de perfeição idealizada pelos pais, o bebê nada precisa fazer para ser amado, constituindo-se, assim, o Eu Ideal, tempo do narcisismo primário. Essa imagem de completude é na verdade uma relação de amor consigo mesmo, que vai ser cultivada e defendida como uma necessidade de satisfação narcísica de ser o objeto de amor do outro.

O Eu Ideal se constrói como uma referência para o Eu – de um estado ideal, de onipotência, modelo que tentará retomar sempre, com predomínio da imagem corporal e do imaginário. Esse é o tempo mítico da identificação primária, momento em que há uma fusão entre sujeito e objeto, ou seja, não há relação de objeto e toda libido é direcionada a si próprio.

É somente a partir da constituição do Eu como uma unidade diferenciada e uma imagem de si próprio, ultrapassada a identificação primária, que é possível pensar em uma escolha e relação de objeto. A crise da imagem narcísica tem seu ápice no Complexo de Édipo, quando o sujeito, excluído da relação de amor do casal parental, buscará novos objetos para sua satisfação, entrando no tempo do Ideal de Eu, como tentativa de restituir, mesmo que parcialmente, o narcisismo perdido.

Por não querer se desfazer da satisfação de que gozava antes, a criança vai erigir um Ideal de Eu, substituto do Eu Ideal, e lutar para se fazer amada, conformando a ordem simbólica através do seu imaginário, ou seja, seus desejos passam primeiro pelo desejo do outro, que podem ser aceitos ou recusados. O narcisismo presente no Eu Ideal é transferido para os ideais para reaver pelo menos uma parte do encanto narcísico perdido. Para Freud (1914), inicialmente, os ideais se compõem das identificações com o desejo dos pais, a seguir com os outros da relação.

No texto de 1921, o Ideal de Eu aparece como uma instância separada do Eu, com a função de “auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e a principal influencia na repressão” (FREUD, 1921, p. 119). É por colocar o líder no lugar do Ideal do Eu, objeto de admiração ou fascinação amorosa, que ocorre a relação de dependência entre eles.

No texto *O ego e o Id* (1923, p. 41), o Ideal de Eu aparece identificado com o Supereu, ao enunciar que “As considerações [...] nos levaram a presumir a existência de uma gradação no eu, uma diferenciação dentro dele, que pode ser chamada de ideal de eu ou supereu”. Freud ressalta também que o Ideal de Eu é formado por identificações com os pais e substitutos sociais, reunindo funções de interdição e de ideal, mediadas pelo ideal de educação, ética, cultura, que remete ao narcisismo infantil perdido e condiciona o recalque.

O Ideal de Eu, portanto, corresponde a um conjunto de traços absorvidos no plano simbólico, implicados pela linguagem, pelas leis e pelos valores culturais, organizando-se de acordo com as exigências externas. O adulto, porém, oscila entre o narcisismo primário e o secundário sem que uma fase elimine a outra.

Na análise de Ceccarelli (2008), após as teorizações freudianas de um Eu que se identifica a um objeto, Lacan contribui de forma inovadora a respeito da dinâmica dos processos identificatórios, abrindo espaço para novas e importantes perspectivas teórico-clínicas. Ao introduzir a noção de sujeito, os processos identificatórios divergem dos conceitos freudianos, pois, para Lacan, trata-se de um sujeito criado a partir do objeto. É o

objeto e não mais o Eu, como em Freud, que tem papel ativo. Trata-se do “processo de causação do sujeito do inconsciente”. Enquanto para Freud o Eu se constitui a partir do outro, para Lacan, trata-se de um sujeito que é constituído a partir do desejo outro (CECCARELLI, 2008). Nesse jogo, é o desejo capturado no olhar da mãe que permitirá ao bebê edificar uma imagem unificada de si.

Todo indivíduo, para tornar-se sujeito, precisa de um modelo de identificação que se constitua como um modelo ideal, que tem a função de recuperar o narcisismo original perdido. Como já dito, o Ideal de Eu é a instância psíquica que faz vínculo com a lei e a ordem (do mundo simbólico, ordem da cultura), possibilitando a estrutura psíquica, promovendo sua organização.

CAPÍTULO V – ANÁLISE DAS ENTREVISTAS: mitos e processos identificatórios

A relação entre as condições socioculturais e a constituição subjetiva esteve presente desde o início deste trabalho, tendo como eixo um saber sobre o confronto dos mitos de origem e suas repercussões nas (des)organizações psíquicas. Para a realização desta pesquisa, contamos com a participação de duas mulheres indígenas – Puyr Tembê e Ângela Kaxuyana –, cujas entrevistas dão suporte a este estudo.

Puyr e Ângela pertencem às etnias Tembê Tenetehara e Kaxuyana, respectivamente, povos autóctones que habitam o estado do Pará, com cultura e história de contato diferentes entre si. Como já citado anteriormente, no Pará as sociedades indígenas foram agrupadas em três Troncos Linguísticos: Tupi, Macro-Jê e Karib, que deram origem aos vários dialetos, sendo classificados não só de acordo com a língua, como também pelas áreas que habitavam. A etnia Tembê pertence ao tronco Tupi e habita a RIAG, no nordeste do Pará, próximo à cidade de Capitão Poço. A Reserva é formada por oito aldeias, embora outros grupos de sua etnia habitem a fronteira entre o Pará e o Maranhão. Os Kaxuyana pertencem ao tronco Karib, os quais são habitantes do norte do estado. O povo Kaxuyana foi deslocado de suas terras de origem no norte do Pará, às margens do Rio Trombetas, para a Reserva de Tumucumaque, nos limites entre o Pará e o Amapá. Esse fato reserva significativa singularidade à história do convívio com o não índio, como podemos analisar nos discursos das duas participantes, cujos recortes apresentamos ao longo deste capítulo.

O suporte técnico psicanalítico foi de fundamental importância para a realização das entrevistas com Puyr Tembê e Ângela Kaxuyana, permitindo-nos realizá-las de forma “flutuante”, e não como um meio investigativo para confirmar ou negar hipóteses, acompanhando os discursos e buscando por meio deles, um sentido nas associações por elas elaboradas. As entrevistas serviram de instrumento para a obtenção de dados objetivos e subjetivos quanto às suas identificações, e perguntas relacionadas a mitos, ritos e suas representações sobre as mulheres indígenas, o que possibilitou sua livre manifestação durante seu desenvolvimento. Tal recurso nos permitiu dividir as entrevistas em dois núcleos temáticos (núcleos I e II), para dar maior visibilidade e coerência às análises, sendo que o núcleo I foi voltado para os dados objetivos, como identificação das participantes, da etnia e de suas atividades. Para a parte mais subjetiva – o núcleo II das entrevistas –, dedicamos a abordagem de temas sobre sexualidade, mitos, as representações sobre as mulheres, a partir das quais as participantes foram introduzindo questões livremente, dentro de uma dinâmica de associações e num campo transferencial, no qual fui fazendo intervenções apenas no sentido

de obter maiores esclarecimentos quanto aos seus discursos. Para a análise desse núcleo, construímos eixos temáticos organizados a partir da fala das participantes, dos conteúdos relevantes que foram abordados, assim composto: confronto mitológico, sexualidade, crenças e mitos, que desenvolvemos posteriormente dentro dos eixos temáticos.

Nossa discussão sobre confrontos mitológicos nos conduz a pensar sobre o estatuto de verdade que os mitos representam para cada cultura, devendo receber, portanto, o mesmo tratamento que damos à realidade psíquica: uma forma de circulação pulsional que serve para dar representações às pulsões. Nesse sentido, Ceccarelli, textualiza que

Os mitos de origem [...] determinam as regras de conduta, os deveres e os direitos dos humanos em estreita relação com o projeto divino. [...] Os mitos fundadores têm, para a cultura, a mesma função que a dos mitos individuais para o sujeito: uma maneira de atribuir representações aos afetos, permitindo (para o sujeito e para a cultura), situar-se no espaço e localizar-se no tempo. Eles balizam o caminho, sempre imaginário, através da barra do recalque, “ligando” o processo primário ao secundário (CECCARELLI, 2012, p. 885).

Quando não levamos em conta determinados valores, crenças, rituais e impomos ao outro nossa mitologia, nossos signos culturais, afetamos tanto a cultura como o sujeito, levando-o ao desamparo psíquico, que vai além do desamparo original do humano, o qual necessita da ação do outro para a sobrevivência e constituição do eu. A falta originária que funda o sujeito será repetida pelo adulto, como protótipo infantil. Uma das formas de preencher o desamparo é por meio das referências identificatórias com ideais da cultura na qual se insere. Quando esses ideais são incompatíveis com seu acervo individual, pode ocorrer o confronto mitológico, pela perda das referências identitárias – aquilo que ele tinha como “verdade”, não o é mais e, sem ter onde se apoiar, pode desorganizar-se (CECCARELLI, 2007).

O confronto multicultural inaugural, como já discutido anteriormente, deixou uma herança que se faz presente hoje. Assim, as populações indígenas ou de origem indígena que conseguiram sobreviver e se manter na atualidade, com seus mitos próprios, suas crenças, com uma leitura de mundo que sustentam e organizam sua dinâmica pulsional, pela aproximação com a cultura do não índio, que se apoiam nos ideais da cultura ocidental herdada desde a época colonial, tendo que submeter-se às suas regras e determinações, podem ser atravessados por uma “confusão psíquica”, pela paralisação das funções simbólica e imaginária, como o caso da nomeação de Puyr, que provocou um confronto mitológico, sobre o qual vamos tratar mais adiante.

Nossa hipótese é que a presença do mito social no mito individual interligava acontecimentos primitivos da história da construção social de sua etnia, Tembé-Tenetebara, com sua história da origem pessoal. Ao sofrer um corte em suas heranças atávicas, para submeter-se ao desejo do Outro, surge o conflito. Passemos ao núcleo I das análises das entrevistas.

5.1. NÚCLEO I – IDENTIDADE/IDENTIFICAÇÃO

Na entrevista com a participante Puyr Tembé, um incidente desencadeou o discurso dela sobre a problemática do conflito mitológico relacionado ao seu nome próprio. A funcionária da FUNAI havia-me informado sobre o contato com “Jaqueline Tembé” e me repassado o número de seu telefone para marcarmos a entrevista. Quando nos encontramos, eu a chamei pelo nome de “Jaqueline”, como me havia sido repassado, e ela, delicada, mas firmemente, informou-me como desejava ser chamada: “meu verdadeiro nome é Puyr, meu nome indígena [...] o funcionário do cartório, por desconhecer o significado do nome e nossa cultura, meu registro saiu com o nome de Jaqueline” (TEMBÉ, 2014). Situação aparentemente paradoxal, pois uma questão que deveria ser a mais “objetiva” possível fez emergir questões relacionadas à realidade psíquica da entrevistada, cujo enfoque sobre o “nome próprio” decidiu a condução da entrevista e deste trabalho, dando suporte a esta discussão.

Evocamos aqui a questão da *carteira de identidade*, um papel que define a diferença do sujeito pelo fato de o documento civil *identificar alguém*, que, no caso de Puyr, criou impasses e constrangimentos ao Eu, haja vista que sua emissão pelo cartório civil não se deu em conformidade com seu “sentimento” de pertencimento étnico, mas com um nome no qual não se reconhecia e o rejeitava, por não fazer sentido para ela.

A questão da identificação comparece no discurso de Ângela, que também tem um nome indígena – Amanaká Kaxuyana –; ela, contudo, gosta de ser chamada pelo nome de seu registro civil. É Ângela que explica a questão do registro de indígenas. Como já foi dito, a não aceitação do cartório em fazer registros com nome indígena era proveniente de uma ação missionária que proibia o registro apenas com nome indígena. Essa garantia foi readquirida com a Constituição de 1988, todavia, só há pouco tempo os cartórios civis começaram a acatar essa determinação, o que levou vários indígenas a solicitar a retificação de seus nomes próprios em suas identidades.

Meu nome é Ângela por causa dos missionários. A questão de registrar com nome indígena consentido pela sociedade não indígena é uma coisa nova. Até minha geração era proibido registrar com nome só indígena, sempre os missionários colocavam um nome indígena na frente. Os cartórios não aceitavam o registro. A Constituição é bem antiga (1988), mas, não foi respeitada, é uma coisa recente (KAXUYANA, 2014).

A questão da nomeação presente nos discursos de Puyr e Ângela nos conduz a dar um enfoque sobre o nome próprio, segundo os pressupostos psicanalíticos.

5.1.1 O nome próprio

Jaqueline é meu nome de registro, mas *meu verdadeiro nome é Puyr*, meu nome indígena. Quando minha mãe foi me registrar, o funcionário do Cartório não concordou com o nome indígena escolhido por ela, disse que não podia fazer o registro com esse nome, por desconhecer o significado do nome e nossa cultura, meu registro saiu com o nome de Jaqueline, minha mãe, sem saber argumentar, aceitou (TEMBÉ, 2014).

O ato de dar um nome a um bebê e registrá-lo em um cartório civil significa que aquele corpo recém-chegado em completo desamparo, demandando investimento físico e psíquico para sobreviver, já tem algo de seu que é o nome, que lhe é atribuído pleno de significações e projeções. O nome próprio é o próprio significante (LACAN, 1961-2), a partir do qual se pode falar de identificação, por inscrever a pessoa no simbólico, visto que é o traço por que está lá desde a origem, antes mesmo que o sujeito se identifique numa nominação.

Ao ser registrada no cartório civil, por interferência do outro da Cultura, recebe um nome fora das projeções de sua figura materna, que a chama de “Puyr”, que significa “missanga ou colar”. No entanto, o nome que lhe foi atribuído não oferece base de sustentação à identificação, por não traduzir significações à sua memória, abrindo uma ferida narcísica que lhe foi imposta pelo outro alteritário.

Os processos identificatórios também estão vinculados aos signos culturais, como os elementos míticos, nomes, aos membros da família, entre outros. A carteira de identidade de Puyr apresenta um descompasso entre seu nome civil – Jaqueline –, com os traços da cultura com os quais se identifica, fato que traz conflito ao Eu. Como inserir-se nesse contexto social denominado “civilização” quando lhe é exigida a anulação de suas origens?

Puyr aguarda por uma nomeação original que abarque o significado que lhe foi atribuído pela figura materna como “missanga ou colar”, um objeto de alto valor para sua etnia por adornar o corpo imprimindo-lhe um valor fálico, com o qual possa se reconhecer no contexto mitológico ao qual se sente pertencente. Aqui revela-se a força do mito de origem.

Assim como Puyr, sua etnia tem o desejo de recuperar sua *identidade cultural* e luta legalmente pelo autorreconhecimento indígena. As *identidades culturais*, como já dito, representam aspectos de identidades que surgem em decorrência do sentimento de pertencimento à sua cultura étnica, sua língua, seus mitos, suas crenças, entre outros. O mito como uma realidade cultural está presente nos processos identificatórios que organizam a vida psíquica do Eu. A questão psíquica, por sua vez, está intimamente relacionada com o cultural.

Somos convocados a tecer algumas reflexões sobre o processo de reconhecimento da identidade indígena, levada a efeito pela etnia Tembé. O discurso de Puyr Tembé sobre a “luta pela resistência” de seu povo refere-se à luta pela *autoafirmação indígena*. Os grupos que sobreviveram ao extermínio, como já visto no breve histórico desse grupo, como as demais etnias, têm recebido investidas rumo à sua extinção. Essa luta representa, portanto, uma luta pela manutenção não só do território, mas de seu povo e de sua cultura.

É em torno do território que gravitam as ações de sentido da preservação do grupo, passando este à condição de núcleo vital da RESISTÊNCIA, entendida enquanto ‘sobrevivência material’, e em sua dimensão subjetiva, ou seja, de manutenção enquanto grupo diferenciado. (FAULHABER, p. 187, APUD SALES, 1999, p. 58, grifo do autor).

O binômio “Reorganização-Revolução”, expressão adotada pelos guerreiros Tembé, representa uma política social e territorialmente importante que empreendem desde 1992, pois, a RIAG deixa de ser a “Terra Tembé” instituída pelo Estado, classificada pelo movimento indígena como “área de confinamento” para ser reivindicada enquanto “território”, como área demarcada e livre de invasores, com ordenamento de vida de seus componentes, como uma manifestação à procura de sua cultura e tradições capazes de refletir sua identidade indígena Tembé (CUNHA NETO, 2006).

Esse processo decorre da perda histórica da identidade indígena a partir da colonização – a *desindianização* pelo trabalho missionário – e, mais recentemente, da implementação de políticas públicas indigenistas no Brasil com tendência à homogeneização, o que nos confronta hoje com o fenômeno da *emergência étnica* ou *etnogênese*, discutido por Vaz Filho (2010). Nesse caso, a luta é pela recuperação de identidade dos povos que *se tornaram caboclos* pela miscigenação ou, ainda, de grupos que, mesmo vivendo em suas aldeias, pelo contato com o não índio, foram perdendo suas características e que agora lutam para recuperar suas perdas, assegurando, assim, as garantias estabelecidas pela Constituição Federal de 1988, em um capítulo específico intitulado “Dos Índios”, no título “Da ordem social”, que inaugura oficialmente um novo tratamento à questão indígena no Brasil, dando garantias e direitos

sociais especiais, entre os quais: o reconhecimento de suas organizações sociais, de seus costumes, sua língua, dando garantias de proteção e valorização cultural. A Constituição apresenta uma mudança de paradigma, do princípio integracionista, presente nas leis indigenistas anteriores, como o Diretório dos Índios, para o reconhecimento da diversidade sociocultural.

Há, nesse sentido, vários movimentos de mobilizações políticas em Belém e Altamira (PA), Manaus (AM), Boa Vista (RR) e Porto Velho (RO), entre outras cidades, como o dos Tembé-Tenetehara, no Pará, que já entraram na justiça pedindo esse reconhecimento, assim como os Mura, no rio Autazes, os Kambeba, no médio rio Solimões e os vários povos que vivem no rio Negro, no estado do Amazonas (MEIRA, 1996; PERES, 2003; PEREIRA, 2007 in: VAZ FILHO, 2010), além dos Kontanawa, do rio Tejo (AC) e os Maraguá, em Nova Olinda do Norte (AM). Esse processo refere-se à constituição de grupos étnicos onde antes, *aparentemente*, só existia a indiferenciação, é um processo de autoatribuição de rótulos étnicos por grupos que, até determinado momento, eram tomados indistintamente como sertanejos ou caboclos, diz-nos Vaz Filho, citando Bartolomé (2006). Nesse sentido, “a etnogênese apresenta-se como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva” (VAZ FILHO, 2010, p.).

Essa questão tem a ver com o processo histórico no qual os indígenas da Amazônia foram transformados em *caboclos* e como, nos últimos anos, estão lutando para deixar de ser caboclos para serem reconhecidos como índios. Até recentemente vários desses grupos que lutam hoje para voltar às suas raízes culturais eram definidos como *caboclos* ou *ribeirinhos* na região amazônica. Esse processo, inverso à *desindianização*, remete-nos à perda de identidade dos antepassados indígenas, submetidos ao colonizador, que os obrigou a “transformar-se” em *tapuios* e depois em *caboclos*, em uma superposição cultural na qual precisaram reinventar-se para sobreviver e preservar algo de sua cultura. A manutenção das crenças e dos mitos é um mecanismo que ajuda nessa reconstrução (VAZ FILHO, 2010).

O que esses sujeitos desejam é a possibilidade de ressignificação do traço – vestígios ancestrais que possam dar um sentido de pertença ao grupo étnico com o qual o sujeito se identifique, por meio de um conjunto de atributos culturais. Nesse sentido, no dizer de Oliveira (2011), a identidade é compreendida como uma construção social que produz efeitos sociais. A identidade se dá na importância do significado do mito e a sua aceitação na

Amazônia é percebida como parte da identidade do homem amazônico, seja ribeirinho, caboclo ou índio.

Os relatos tanto de Puyr Tembé como de Ângela Kaxuyana confirmam a manutenção, na atualidade, de posturas antigas a exigir a renúncia de sua herança atávica, que insiste em aparecer. Sabemos que mesmo que a lei conceda a “identidade indígena” por que lutam para conseguir, esta não recobre o sujeito, mas poderão auferir direitos sociais conquistados pela Constituição Federal. A história do contato do povo Tembé revela que esses indígenas foram estimulados a casar com “regionais” a partir da década de 1960 – século XX, portanto –, sob o argumento de que o casamento interétnico aumentaria a produção de suas atividades econômica e, dez anos depois, o órgão responsável por sua tutela, a FUNAI, alega não haver mais índio na Reserva para retomar suas terras. A forma de relação de poder na atualidade repete o que a política pombalina já havia instituído desde o século XVIII, não mais para povoar a região, ou por causa do ideal de pureza étnica, mas para apropriar-se do território indígena, descaracterizando sua cultura, sempre pela via da sexualidade.

Retomamos o conceito de identidade, que é alheio à psicanálise, ciência que trata de identificação, processo pelo qual cada sujeito adquire sua singularidade. A discussão sobre a autoafirmação indígena tornou-se importante para o desenvolvimento deste trabalho, já que corresponde a um recorte de grande significação que nos serve de eixo para apreender seus meandros no sentido grupal e, ao mesmo tempo, penetrar na dinâmica das construções identificatórias no enlaçamento do individual no coletivo, bem como as repercussões do mito social no mito individual.

5.1.2 Confronto mitológico

Quando minha mãe foi me registrar, o funcionário do Cartório não concordou com o nome indígena escolhido por ela, disse que não podia fazer o registro com esse nome, por desconhecer o significado do nome e nossa cultura, meu registro saiu com o nome de Jaqueline, minha mãe, sem saber argumentar, aceitou (TEMBÉ, 2014).

Quando a nomeação não é respaldada pelas referências simbólicas de origem do sujeito, como no caso de Puyr Tembé, nossa hipótese é que isso pode provocar uma fragilidade identitária. A troca de nome representou para Puyr um confronto mitológico entre os mitos de origem de sua cultura com a do não índio, o que abalou suas referências identificatórias. O vínculo inaugural constitutivo do sujeito só terá possíveis traduções em uma segunda etapa do desenvolvimento da criança, a partir dos ideais culturais, que darão

sentido aos movimentos internos e externos que interpelam o sujeito. É nessa etapa que o descompasso do nome próprio se faz sentir. A nomeação que representa uma importante marca do sujeito, por fazer parte de sua própria constituição psíquica, para Puyr não guarda os traços de sua história familiar, por essa razão ela resistiu em assumir a nomeação imposta pelo não índio.

Por tentar manter a satisfação de que gozava antes, a criança vai erigir um Ideal de Eu, substituto do Eu Ideal, conformando a ordem simbólica através do seu imaginário, ou seja, seus desejos passam primeiro pelo desejo do outro, que podem ser aceitos ou recusados. O narcisismo presente no Eu Ideal é transferido para os ideais para reaver pelo menos uma parte do narcisismo perdido. Para a psicanálise, os ideais se compõem das identificações com o desejo dos pais e, a seguir, com os outros da relação. Durante a entrevista, esta foi a “queixa” inicial que mobilizou Puyr, por isso, quis saber dela por que queria mudar de nome e esta enuncia: “quis mudar por não gostar do nome português dado pelos brancos e sim por querer um nome escolhido pelos meus pais”.

No trânsito entre duas culturas, o “nome português” de Puyr não atendia aos ideais de seus pais nem de sua etnia - seu “sentimento de ser indígena” - sugerindo uma “índia não verdadeira”, enquanto que, para a cultura não indígena, trazia as marcas exteriores de sua indianidade, por isso mesmo, estigmatizada. O desejo de mudança de identidade de Puyr está para além de uma questão política ou ideológica.

O sentimento de identidade subjetiva e sexual, como já dito, refere-se a afetos vivenciados pelo Eu, subordinado ao universo fantasmático de cada um, de acordo com suas escolhas objetivas. Restava uma “confusão de sua identidade”, que mobilizava seus conteúdos psíquicos em sua dimensão mítica, pois, como enuncia Freud (1921), em *Psicologia das massas e análise do Eu*, a identificação é a mais antiga ligação afetiva a uma outra pessoa. O mito individual do neurótico, portanto, é tributário do imaginário social no qual o sujeito está inserido.

Cito novamente Ceccarelli (2007) ao enunciar que, ao perder suas raízes, suas referências, o sujeito pode desorganizar-se, pois sua leitura de mundo é tributária dos mitos de origem da sua cultura e a perda de tais construções pode ser traumática para os sujeitos.

Enuncia Ceccarelli:

Os ideais sociais, que pertencem ao mundo externo e oferecem possibilidades identificatórias às pulsões, guardam relações com os mitos de origem, o encontro entre mitologias pode ser traumático ou mesmo desorganizador. É neste sentido que falamos de “perda identitária”: sendo a identidade um processo dinâmico sustentado

pelas identificações constitutivas do Eu (Freud, 1923), a perda de referências identificatórias paralisa a circulação pulsional, pois no novo universo simbólico onde o sujeito se vê inserido é gerador de angústia. Este estado de coisas pode produzir efeitos devastadores no sujeito, pois afeta diretamente os conteúdos recalçados fazendo com que a ligação afeto/representação se desfaça. (CECCARELLI, 2007, p. 184).

Ao “dar um outro nome” a Puyr, o cartorário/o Outro da Cultura, provoca uma ruptura com os ideais culturais do seu romance familiar, o que sugere uma perda identitária que paralisa a circulação pulsional, lançando-a no desamparo, pois “Jaqueline” não é um “nome verdadeiro” condizente com os códigos simbólicos de sua etnia – Tenetehara – que em tupi quer dizer “nós somos gente verdadeira”. Jaqueline é nome de “branco”, de não índio, contrário aos ideais que busca resgatar e se esforça para cumprir, e que o grupo espera que ela cumpra, como uma das líderes da luta no processo de autoafirmação indígena de sua etnia.

Jaqueline representa o signo do Outro que tenta eliminar a diferença, apagar a diversidade. Para Puyr, cria-se um impasse, pois seu sentimento de “ser índia”, identificada com os elementos míticos de sua cultura, onde nasceu, se criou, casou, teve três filhas, não corresponde ao seu documento de identidade e a constrange ante aos ideais sociais que deseja, restando o conflito.

O que está em cena é a singularidade de cada um, mesclando-se o particular e o grupal. O Eu, portanto, constitui-se a partir do mecanismo psíquico das identificações, base da constituição subjetiva e da diferenciação, mantendo em seus desdobramentos estreita relação com o Outro. Para além da autoafirmação indígena e da reafirmação da identidade, está a afirmação de si como sujeito, como tentativa de alcançar ajustes narcísicos de sustentação mais eficazes.

Lacan (1969-70), no texto *Discurso do analista*, enuncia que é o mito que advém enquanto saber do sujeito sobre si mesmo, equivale à verdade do sujeito, sua história, sua crença, que reconstrói na análise. No texto de 1956/7, Lacan se referiu ao Complexo de Édipo como a metáfora paterna organizadora do psiquismo, designando a inscrição simbólica de uma falta real que o sujeito neurótico fixa como um clichê estereotípico, uma história que passa a ter o valor de “sua” verdade subjetiva e que corresponde ao seu mito individual. Dessa forma, o mito apreendido como a história do sujeito permite-lhe expressar imaginariamente a história de seu grupo familiar originário, ao mesmo tempo como simbólica e real. Como já dito, o mito, representa um “mentir-verdadeiro” que Lacan, no texto *O mito individual do neurótico* (1987) chamou de “semi-dizer”, que é desvelado em análise.

5.2. NÚCLEO II – O QUE DIZEM AS MULHERES INDÍGENAS

5.2.1 Mudança para a cidade

A mudança para a cidade, tanto para Puyr como para Ângela, representou não apenas uma mudança de lugar geográfico, mas pressupõe uma mudança de lugar psíquico, uma vez que significava sair da aldeia para enfrentar a terra estranha, que forçosamente colocaria em confronto as suas culturas, expondo as “diferenças”. Trata-se também de uma mudança de referências simbólicas, pois a mudança de cultura implica em uma mudança na forma de “ler o mundo”.

Puyr enuncia seu desejo em manter sua identidade indígena para preservar sua cultura e tradições. Quis saber então por que havia se mudado da aldeia para viver na cidade. Não seria uma decisão contraditória? Puyr respondeu que “na verdade não me sinto mudada de vez para Belém”. Mas, esclarece que precisou se mudar após a separação do marido para continuar os estudos e lutar pela sobrevivência. Novamente o significante “mudar” comparece no discurso de Puyr, só que agora se trata de “mudar para a cidade”. Enuncia, contudo, que não se sente “mudada de vez”, quer dizer, precisa auferir dos benefícios que a cidade pode lhe oferecer como os estudos, sem perder o vínculo com suas tradições. Não consegue ficar permanentemente na cidade, viaja por interesses de sua aldeia, a esta retornando em todas as oportunidades que pode.

Esse deslocamento provocou um impasse: a violência é citada por Puyr como algo ameaçador: a violência da cidade, os assaltos, o trânsito, mas, acima de tudo, a violência pelo preconceito que teve de enfrentar. Com pinturas visíveis no corpo, marcas de sua etnia (cada etnia possui uma marca própria que os diferencia entre si), com significados precisos e, às vezes, como um *status* social, transformaram-se, na cidade grande, em estigmas. Seu desejo de conquistar um lugar sem fazer muitas concessões causou-lhe angústia. Antes vinha à cidade estudar para ser professora, porém, quando decidiu fixar-se na capital, suas motivações eram outras: havia-se separado do marido, se engajado na luta política para defender os direitos de seu povo e contribuía para subverter a ordem secular de gênero entre os seus, pois, na aldeia, “as mulheres, mesmo acompanhando os maridos, não tinham direito à voz; quem comandava e decidia tudo eram os guerreiros, e as mulheres, submissas, tinham que servi-los” (TEMBÉ, 2014).

O discurso de Puyr faz referência às mudanças culturais, que também trouxeram pontos positivos. Com a cultura dos não índios, ela aprendeu novas disposições simbólicas

que, na sua cultura, não existiam. Concluímos, assim, que as referências de gênero são sempre construções sociais. Hoje, segundo Puyr, outras mulheres, tal qual ela fez, quebraram esse tabu, deixaram a roça, estudaram e se tornaram professoras e enfermeiras, trabalhando nas aldeias, sendo ouvidas e respeitadas pela comunidade.

O colonizador introduziu na região o ideal androcêntrico, o preconceito étnico e de gênero. O surgimento do conceito de gênero foi fundamental por provocar uma ruptura na polaridade feminino *versus* masculino, o que permitiu operar com a pluralidade, seja ela de gênero, etnia, classe social ou outra. Embora as questões ligadas ao gênero sejam importantes, deixaremos esse ponto para pesquisas futuras. Gostaríamos apenas de dizer que a palavra gênero, para a antropologia, mostra-nos que as diferenças sexuais anatômicas, o modelo de masculino e do feminino, devem ser compreendidas como criações de cada cultura. Nas relações psicosssexuais ou interpessoais, é um modo de organização que é transmitido aos indivíduos por meio das quais as relações entre sexos se estabelecem como as divisões de trabalho, as relações de poder entre homens e mulheres. Em psicologia, fala-se de “identidade de gênero” e de papel de gênero que designa o modo como o sujeito vive o gênero ao qual se sente pertencente (CECCARELLI, 2010).

Bourdieu (2012), em suas análises sobre a instituição milenar da dominação masculina, conclui que a ordem masculina do cosmos está inscrita nos corpos de homens e mulheres, estabelecendo a dominação de gênero no centro da economia das trocas simbólicas, prática que se encontra corporificada tanto nos homens como nas mulheres, pois o corpo é o lugar onde se inscrevem as disputas de poder, sugerindo que as mulheres absorvem passivamente a ordem masculina do mundo, como em conluio com seus dominadores. Por longos períodos da história assim ocorreu, historicamente as mulheres tiveram que enfrentar a desigualdade, contudo, a resistência é uma arma contra a dominação. “A cultura do patriarcado que privilegia o sistema de relações patrimonialistas do tipo pai e filha; marido mulher; irmão e irmã; senhor e escravo [...] e demais propriedades”, analisa Torres (2005, p. 25), foi perdendo força, enquanto a construção do gênero como categoria de conhecimento visa a explicar as condições de homens e mulheres, mostrando que a desigualdade de gênero é um determinante social passível de mudança.

Retomando o discurso de Ângela, esta também saiu da Reserva Indígena para estudar, como conta: “foi uma decisão muito pessoal, forte e insistente enquanto mulher e jovem ainda tem isso. A minha saída foi por ter necessidade de informação, *preciso me formar e informar*” (KAXUYANA, 2014). O desejo de saber de Ângela era conhecer os direitos conquistados

pelos povos indígenas e lutar por eles, já que todas as decisões tomadas na Reserva Indígena eram impostas pelos não indígenas, vinham do meio externo. Nesse contexto, era preciso lutar para tomar as rédeas possíveis sobre seus destinos.

A luta dessas duas mulheres nos permite pensar na busca de autonomia, tanto em relação a seu próprio povo, como também em relação às pessoas da cidade de Belém, onde passaram a morar, confrontando o desejo do outro de mantê-las em um lugar de submissão por serem mulheres e pertencentes a uma “raça subalterna”, “diferente”, ou seja, superar o preconceito étnico e de gênero, atravessados pelas relações de poder, para conquistar um lugar social e tradicionalmente dedicado ao “branco” e aos homens, no qual a “igualdade” é uma ficção.

Puyr e Ângela desmentem o caráter de submissão e passividade como “inerente” às mulheres, dentro do quadro de construção social que acompanha as representações sobre a figura feminina desde os tempos imemoriais. Sua base vem da cultura do patriarcado, reforçado pelo cristianismo, que se encarregou de fortalecer tabus e preconceitos contra as mulheres, e que se manteve ao longo do tempo. Não se pode afirmar que as mulheres índias fossem submissas nas sociedades tribais, o que havia era uma nítida divisão sexual do trabalho, como textualiza Torres (2005); por isso pode-se dizer que a passividade nos moldes do patriarcalismo foi uma construção pós-colonialismo. Ângela também faz referência a essa divisão sexual do trabalho em sua aldeia: os homens preparam a terra e as mulheres decidem o que e quando plantar.

As conquistas realizadas por Puyr e Ângela, cuja luta pessoal pela renomeação e reintegração de sua cultura, de seu território, entrelaça-se a de seus grupos étnicos, permitem-nos analisar como transitório o caráter do ideal de pujança masculina, mesmo que ainda se encontre de forma incipiente, eivado de tensões e rupturas, como sair de suas aldeias de origem, fazer-se notar no “mundo dos brancos”, encerrar um casamento, no caso de Puyr, entrar para a universidade, ampliar seu sentido crítico e abrir caminho para ressignificações subjetivas e legais; bem como no caso de Ângela, que é formada em administração de empresas e atualmente trabalha como consultora do estado sobre os trabalhos de etnozoneamento da RIAG.

5.2.2 Diversidade e preconceito

Quando se fala em “colonialismo”, em miscigenação étnica, é comum se pensar que esses fatos pertencem ao passado, que só existem na história, todavia eles são tão

representativos em nossa formação social, que é melhor não se lembrar do genocídio indígena, da política sexista que na Amazônia lançou mão das mulheres índias com o propósito de povoar a região, mesmo que à custa do “pecado”, denegrindo e aviltando sua imagem como lascivas e desregradas sexuais.

Puyr teve que enfrentar o preconceito na cidade, por ser mulher, por ser mulher indígena e ter conseguido entrar para a universidade para cursar direito. Sentia-se discriminada ao ouvir que índio tinha de estar na floresta, com penacho na cabeça, pescando, caçando, contemplando a natureza. Puyr veio para a cidade em busca de melhores condições de sobrevivência, contudo, no convívio com outra cultura, trava uma luta de resistência para preservar seus códigos de origem, confronto que ela mesma expressa por meio da metáfora “tira onça do meio do mato, traz para a cidade, ela deixa de ser onça?”.

Em relação à diversidade, Ângela tem um pensamento crítico ao se posicionar: “A sociedade indígena não é vista como parte da sociedade, geralmente ela é vista à margem da sociedade. O não índio acha que os indígenas nem existem mais, ou estão todos na floresta” (KAXUYANA, 2014). O não índio – continua Ângela em seu discurso – “prefere acreditar que é descendente de português e não do índio, tenho muito pena do povo paraense por não conhecer a base de suas origens. Ele não acredita que tenha cinquenta e cinco povos indígenas em seu estado, porque não conhece, não se envolve” (KAXUYANA, 2014).

O preconceito étnico surge com o colonizador, que dimensionou a cultura indígena pelo paradigma teológico: em seu imaginário, os brancos “civilizados” eram superiores por serem cristãos, enquanto os indígenas, nus e bárbaros, eram seres inferiores. Quanto às mulheres índias, os cronistas coloniais disseminaram o mito do exotismo associado ao erotismo sexual. Dois paradigmas se impõem: o preconceito étnico que reduz o indígena a uma posição de inferioridade, e a miscigenação por meio da qual o outro é reduzido a uma parte do outro que lhe deu origem, sem, contudo, definir-se como um padrão, ao passo que a miscigenação e o exotismo prevalecem como ação colonizadora.

O erotismo e o desejo carnal como práticas demoníacas e pervertidas foram atribuídas às mulheres nativas pelos missionários, que levou os portugueses a considerar o corpo das mulheres índias como diabólico, reproduzindo uma antiga visão de mundo, sedimentando um papel de inferioridade e submissão. O mito das Amazonas, por exemplo, traduz o caráter ideológico de submissão e inferioridade ao masculino.

Nesse sentido, Torres (2005), citando Gambini (1999), analisa que o poder masculino esconde o medo de encontrar dentro de si algo que contradiga aquilo que está afirmando. Ele

só reprime aquele que representa uma ameaça de se tornar mais forte que ele. “O homem só diz que a mulher é inferior porque, inconscientemente sabe que ela é mais forte” (TORRES, 2005, p. 48).

Temos a considerar que a presença de pessoas como Puyr e Ângela, participando de fóruns nacionais e internacionais, falando na televisão, dando entrevistas aos jornais defendendo os direitos indígenas, causa estupefação e estranhamento ao não índio, por confrontar os sujeitos com sua origem, mesmo que não queira falar dela. Tomamos aqui a noção de estranho elaborada por Freud (1919), sobre o que nos parece estranho e assustador, é por nos confrontar com o que nos é familiar e antigo. O que o sujeito estranha no outro é por denunciar aquilo que faz parte dele também. Assim, a presença de indígenas na cidade nos faz lembrar nossas origens pouco gloriosas, que, por isso mesmo, preferimos esquecer, colocando-os também em uma posição de “raça inferior” que, como já dito, ressurgem, confrontando-nos com nossas heranças. A imagem do indígena causa estranhamento à sociedade brasileira por reativar ditas heranças. Nossas origens permanecem ocultas e reprimidas, uma vez que cada um carrega dentro de si uma parte branca, uma parte índia e outra parte negra.

A relação entre “algo que faz parte do outro e, ao mesmo tempo é sentido como familiar só pode ser compreendido pela referência à ideia inconsciente. O que foi recalado, impedido de acesso à consciência, retorna” (PASTORI, 2012, p. 51). O confronto com o diferente faz emergir o estado de desamparo inicial, da dependência física e psíquica do outro alteritário, por questão de sobrevivência. À medida que o estranho se coloca em uma certa proximidade, é preciso rechaçá-lo, eliminar sua presença por ameaçar nossa segurança. É o que vivenciam hoje os indígenas que habitam a região urbana ou seu entorno, como Ângela e Puyr, por denunciarem nossa ancestralidade, por nos lembrarem de que temos o sangue “misturado”.

Entre aqueles que se tornaram caboclos e agora lutam para recuperar sua identidade indígena, há os que se recusam a obter uma identidade indígena por considerarem um “retrocesso”. Foram tão humilhados no passado que hoje sentem vergonha de sua ancestralidade. Assim, para negar a diversidade que nos constitui, é melhor pensar que somos descendentes de portugueses e não de índios, como analisado por Ângela, quando 60% da população amazônica descendem diretamente de indígenas.

Os discursos de Puyr e de Ângela nos colocam no centro da questão dos ideais sociais, que confronta o Eu. O desejo de corresponder ao desejo do outro, de uma pureza

étnica, acalentada pelo colonizador, que não se realizou no Novo Mundo e que nos coube por herança. No contexto amazônico, a imagem especular atribuída pelo outro é vacilante, pois o caboclo, como já mencionado, não é apenas o resultado da mistura do branco com o índio e com o negro, ele também é branco, índio e negro, herdeiro de três culturas.

5.2.3 Sexualidade, mitos e ritos

Os valores ético-morais ocidentais encontram suas bases na tradição judaico-cristã. No Antigo Testamento, Eva é responsabilizada pela queda do paraíso; Agostinho, contudo, em vez da desobediência de Eva, atribui a origem do mal à sexualidade. O sexo só podia ser praticado para a procriação, surgindo, dessa forma, uma moralidade sexual. O cristianismo incorporou e ampliou crenças sobre as mulheres como tentadoras e pecaminosas, combatendo a luxúria por meio da renúncia sexual.

É com esse imaginário que os portugueses chegam à Nova Terra, trazendo consigo o registro das representações da mulher, construídas ao longo da história, de inferiorização e culpabilização, e a concepção da prática sexual como pecado da carne, que deveria ser reprimido sob a ameaça de danação no inferno.

A nudez das mulheres indígenas representou o primeiro choque étnico em relação ao sexo e, por consequência, à construção da sexualidade por parte dos indígenas e europeus, por expor suas “vergonhas”. Os valores, as crenças e os mitos do colonizado foram desconsiderados e os indígenas identificados como *gente estranha*, sem lei que interditasse a exibição do corpo e as relações sexuais, o que fez com que o outro concluísse que o indígena vivia em extrema luxúria e mais: instaurasse isso como verdade. A mulher índia foi tomada pelo português como objeto de reprodução, pela fantasia da sensualidade e disponibilidade, sem considerar que a vida sexual livre dos indígenas estava dentro dos códigos morais próprios de sua cultura. O erotismo e o desejo carnal como práticas demoníacas e pervertidas foram atribuídas às mulheres nativas pelos missionários, que intermediaram o comércio sexual na sociedade colonial, conforme analisa Torres (2005).

Em toda cultura a sexualidade tem como elementos estruturantes o contexto histórico, sociocultural e interétnico. A digressão acima nos dá uma matriz de como a sexualidade é percebida pelo imaginário judaico-cristão, que o discurso construído pelo colonizador sobre os povos amazônicos transformou-se em um modo de identificação de um povo.

Os discursos de Puyr e Ângela nos conduzem a conhecer alguns aspectos da vivência da sexualidade em suas etnias. A divisão sexual do trabalho integra elementos do mundo mitológico, as práticas sexuais, a noção de corpo, as relações de parentesco que regulam as possibilidades de arranjos matrimoniais, as práticas rituais de iniciação e passagem, os papéis sociais de masculino e de feminino, dentre outros. Não é de espantar que o sexo seja um núcleo central nos mitos como o da Iara, o do Boto, assim como nos mitos da criação que dão sentido ao mistério do nascimento.

5.2.4 Ritos de passagem

As expressões da sexualidade são construídas no contexto cultural de cada sociedade humana, adquirindo sentido e significação particular em cada uma delas. Os ritos de passagem guardam relação direta com a sexualidade, tal como mostramos no item anterior. Dessa maneira, os valores atribuídos às relações sexuais, ao casamento, repercutem diretamente nos ritos de passagem.

Entre os Tembé é realizada a “Festa do Moqueado” rito de passagem das meninas para a vida adulta, quando ficam menstruadas pela primeira vez. O rito também alcança os rapazes, que, durante a festa, dançam o Kae Kae formando pares. No final da festa, se ficarem enamorados um pelo outro, podem casar, a moça vai para a casa do rapaz, formando um novo casal na aldeia, sem mais formalidades. Não há a formalização do casamento, mas sim a união de casais, poucos são os casamentos legalizados. Hoje é permitido o casamento com o não índio, para homens e mulheres, mas este tem que morar na aldeia, para aumentar a força de trabalho do sogro. O discurso de Puyr nos dá uma visão de como as uniões são percebidas por sua etnia.

Nas duas sociedades de que tratamos – Tembé e Kaxuyana – não há uma transição para a adolescência como uma fase do desenvolvimento humano definido, como nos moldes das culturas ocidentais do não índio. Por essa razão, abro um adendo para incluir uma rápida discussão sobre a adolescência, ressaltando que esse não é um conceito originalmente tratado pela psicanálise, mas tanto Freud quanto Lacan não deixaram de referir-se a ela, como enuncia Alberti (2008).

A compreensão biológica sobre a adolescência é de um período de transição entre a fase infantil e a vida adulta. Apesar das mudanças físicas, como ocorre em qualquer outra

fase, como a infância e a velhice, os conteúdos psíquicos dão sustentação e singularização ao sujeito adolescente.

Para Ariè (1973), desde a Idade Média até meados do século XVI, a infância e a adolescência se constituíam em um período de dependência física e servidão, compondo a mão-de-obra necessária à sobrevivência familiar, e não como um período de transição e de constituição, como são concebidas hoje. Só no século XX a adolescência adquiriu representações próprias, permanecendo a ênfase nos aspectos físicos e biológicos. O reconhecimento e o desenvolvimento intrapsíquico são atribuições freudianas, verificando-se, nessa fase, uma nova incidência dos arranjos narcísicos em relação de alteridade. Dessa forma, as identificações narcísicas e as trocas primárias constituídas na infância são confrontadas e continuamente subjugadas na adolescência.

Sobre a passagem da infância à puberdade, Freud (1905), no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, teoriza que a puberdade implica o encontro com o sexo, o que necessariamente provoca angústia porque traz a marca daquilo que não é simbolizável, do que não pode ser dito.

Para a psicanálise, a sexualidade do sujeito se inscreve em Édipo, que funda sua relação com o desejo, sustentando-se na fantasia inconsciente, que reenvia o sujeito à sua história pessoal, à linguagem na qual se encontra inserido, à cultura, enfim, ao seu romance familiar. O adolescente é convocado “tanto pelo meio que o cerca quanto pelas suas próprias determinações inconscientes, pulsionais e identificatórias, a tomar uma posição na partilha dos sexos” (ALBERTI, 2008). Inspirado em mitos e ritos de várias culturas, a autora analisa que Freud pôde constatar que

Nelas que as práticas de castração são inscrições no corpo, dos limites que cada sujeito deve observar frente às leis que humanizam. Hoje, na cultura ocidental, a castração pretende ser puramente simbólica e as impossibilidades são transmitidas simbolicamente, pelo mesmo princípio (ALBERTI, 2008, p. 16).

Essa prática, da castração no corpo, pode ser observada entre os Tembè-Tenetehara e Kaxuyana, como inerente à sua cultura. O rito de passagem é a comemoração por a menina ter-se tornado mulher e agora estar apta a casar-se e ter filhos. Durante o período menstrual, a menina é submetida a um regime alimentar rico em peixes, fica isolada da comunidade, aprende práticas manuais, sendo cuidada pela mãe ou outra pessoa cuidadora da aldeia, tem o corpo marcado com pinturas específicas de cada grupo. No discurso de Puyr, o ideal é “que a

mulher seja boa parideira, tenha muitos filhos. As meninas podem casar com nove, doze anos, depois que fiquem menstruadas; ter filhos, isso é natural na aldeia”. Acrescenta ainda Puyr:

Quando uma menina menstrua, a natureza tá dizendo que ela agora é mulher, pode ter filhos, casar. Para o não índio é diferente: quando uma menina fica grávida nessa idade, é considerado como uma gravidez precoce 'uma criança que tem outra criança' (TEMBÉ, 2014).

Entre os Kaxuyana, as meninas também passam pelo rito de passagem, que, no caso de Ângela, teve a cabeça raspada, o corpo riscado, ficou sem contado com a sociedade por três meses, passando por um regime alimentar, alimentando-se de peixe sem tempero e sem sal.

A criança é livre para fazer o que ela quiser até o dia da primeira menstruação, aí ela deixa de ser menina para ser mulher, mas tem um tempo de preparação para isso, tudo que é de criança é deixado para trás. Você tem tempo para aprender tecelagem, artesanato, aprender com um ancião como se portar na sociedade. Não tem a transição para a adolescência, você sai de criança para mulher (KAXUYANA, 2014).

Como já dito, há um grande diferencial nas fases do desenvolvimento da menina para as etnias que estamos tratando em relação ao não índio. As meninas saem da infância, após o rito de passagem, para se tornarem mulheres. O imaginário sobre a sexualidade desses povos está presente no discurso de Puyr, quando se refere ao fato de as meninas poderem casar e ter filhos a partir de nove anos, após a primeira menstruação. Puyr esclarece que “se a natureza está dizendo que ela é mulher (porque ficou menstruada), por que não casar, ter filhos nessa idade? O estranhamento é a sociedade não índia chamar isso de gravidez precoce” (TEMBÉ, 2014).

Quanto à relação de poder, inaugurada há quinhentos anos, quis saber de Ângela o que ela achava que havia mudado. Ângela nos diz que a presença militar na Reserva é um caso muito sério para eles, pois intimida os indígenas, há o aliciamento de mulheres por parte dos militares, que levam álcool para a aldeia. As mulheres indígenas que ficam grávidas são abandonadas pelos militares, sendo marginalizadas pelos aldeados.

A Reserva Indígena de Ângela é fechada, fica dentro do Parque de Tumucumaque e, por ser uma área de fronteira, conta com a presença de militares e missionários, o que favorece a questão do aliciamento. As mulheres continuam sendo aliciadas por militares em troca de produtos, como um quilo de açúcar, um quilo de arroz, o que configura uma troca sexual.

Segundo Kaxuyana, já ocorreu um primeiro caso de AIDS em área indígena isolada, de uma moça casada com um indígena do Suriname, não foi por causa dos militares, mas da fronteira.

Puyr tece profundas reflexões ao abordar as questões que envolvem os indígenas ainda hoje, ao se dar conta de “que não mudou”:

Dia 19 de abril é dia do índio, mas “comemorar o quê? A morte dos povos indígenas? Hoje não é diferente de ontem, os índios são dizimados, nossas terras são invadidas, as lideranças que brigam com o agronegócio morrem. Não somos contra o desenvolvimento, só que é preciso desenvolver com qualidade. A exploração sexual das mulheres indígenas continua, como na região de Belo Monte, em Altamira, onde está sendo construída a hidrelétrica. Em muitas outras áreas próximas de aldeias indígenas, onde tem projetos agropecuários, onde passa estrada, as meninas e as mulheres continuam sofrendo abuso sexual, são levadas a se prostituir. O que mudou? (TEMBÉ, 2014).

A reflexão de Puyr nos parece a tradução do sentimento de uma vida em constante ameaça, pelo confronto, não só entre culturas com hegemonia do não índio, mas também na dimensão psíquica. Para além da invasão de seu território geográfico, o abuso de mulheres se repete, por parte daqueles que deveriam zelar por sua integridade, colocadas no lugar de objeto de desejo desse Outro.

A multiculturalidade na região amazônica, que resultou na perda de referências identificatórias por parte dos autóctones, pelo apagamento de suas marcas constitutivas de origem, a partir do movimento de autoafirmação, empenha-se em recuperar sua imagem narcísica diluída ao longo dos anos, investindo na recuperação da autoimagem dos indígenas contra o preconceito e a inferiorização a que foram submetidos ao longo do tempo, ancorados pela Constituição Federal de 1988, que avança no sentido de reconhecer as minorias como sujeito de direito e comprometendo-se em proteger a diversidade étnica, a língua, as tradições, os mitos e costumes.

Quis saber como Ângela que sentia diante desse contexto e o que representava para ela ser indígena, ela assim se expressa:

É viver as diferenças, conhecer a diversidade de vários povos, respeitar isso e ter a oportunidade de viver e sentir, ser *indígena na alma*, fazer parte de um grupo, que é a alma da sociedade brasileira, tenho esse sentimento bem forte e de ser Kaxuyana, que tem uma história forte – de um povo que chegou a ter só vinte pessoas no mundo, eu sou uma sobrevivente, pois hoje somos setecentas, oitocentas pessoas, foi um trabalho duro (KAXUYANA, 2014).

O discurso de Ângela marca seu posicionamento diante do mundo. Tem orgulho de sua origem e, mesmo vivendo na cultura do não índio, onde trabalha, casou com um não

índio, tem uma filha, mas conserva fortemente seus traços culturais, identificada com os signos de sua cultura. Ângela e Puyr lutam pela manutenção de seus territórios, todavia essa luta não se restringe ao espaço geográfico, a um local para viver, mas amplia-se ao sentido de sua própria vida, assim como da preservação da vida de seu povo, como prova de resistência à invasão do outro. O sentido da terra, para Ângela, “é ter um local respeitado para que você possa viver socialmente e *espiritualmente*. Sem a terra o indígena não vive” (KAXUYANA, 2014).

Os indígenas, que também são conhecidos como “povos da floresta”, a esta se sentem vinculados e, para além da biodiversidade que oferece recursos à sua subsistência e à cura de suas enfermidades, é o “grande palco das representações do imaginário social das populações locais, em função da sua riqueza miológica” (TORRES, 2005, p. 151). A misticidade da população local nasce do contato com a natureza, de onde emanam as entidades sobrenaturais, de presságios bons e ruins, representados pelos espíritos da floresta, assim como os rios representam um ponto de referência às suas vidas, de modo que invadir seu território é invadir sua alma.

Outra característica da miscigenação é a língua, que, pelo contato com a sociedade dominante, acaba por se impor aos demais grupos. Como forma de resistência à invasão do outro, entre os Kaxuyana são poucos os que falam o português, e, dessa forma, conseguem manter a língua materna; já na aldeia Tembé, como nas demais aldeias indígenas em contato permanente com o não índio, nas quais a língua foi perdendo a força, esta volta a ser ensinada como forma de recuperar e preservar seus valores culturais.

Ângela e Puyr parecem ratificar que, ao internalizarmos os signos de nossa cultura, tais valores tornam-se parte integrante de nós, contribuindo para alinhar nossos sentimentos subjetivos. A identidade é o que marca o sujeito no simbólico.

5.2.5 O mal-estar na civilização

Um importante texto freudiano que trata da questão do sujeito em relação à cultura é *Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa*, no qual Freud (1908) elabora suas posições em relação aos problemas que decorrem dos limites impostos à sexualidade pelos ideais culturais. Freud atribuiu a origem dos problemas psíquicos, sobretudo os de ordem sexual, ao antagonismo entre civilização e vida pulsional, pela imposição de códigos morais

incompatíveis com o psiquismo humano, de forma que o processo civilizatório implique renúncia pulsional tanto erótica quanto agressiva.

Para Freud (1930), o destino do indivíduo deve ser estudado dentro do grupo social no qual se insere, defendendo como tese o fato de a cultura produzir um mal-estar nos seres humanos pelo antagonismo entre o desejo de uma e as barreiras sociais. Assim, para o bem da sociedade, o indivíduo é sacrificado. Para que a civilização possa se desenvolver, o homem tem que pagar o preço da renúncia da satisfação pulsional (a vida sexual do homem e sua agressividade são severamente prejudicadas). Freud salienta que todo indivíduo é inimigo da civilização, já que em todos os homens existem tendências destrutivas, antissociais e anticulturais. A civilização, portanto, trava uma luta constante contra o homem isolado e sua liberdade, substituindo o poder do indivíduo pelo poder da comunidade.

Ainda que o meio traga perigos à sustentação do Eu, os conteúdos psíquicos estão presentes. Édipo introduz o sujeito em relação à alteridade, por conseguinte, à castração simbólica, ficando o Eu vulnerável em relação ao Supereu. Nesse sentido, Freud (1930) considera que

[...] o ser humano é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instituídos, um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo [...] (FREUD, 1930, p. 77).

Civilizar representa, portanto, em um polo, reprimir. A intensidade da violência da repressão ou supressão, na análise de Pellegrino (1988) dependerá tanto da necessidade do processo civilizatório quanto da intensidade de como ela é imposta. Para fazer um pacto com a cultura, que impunha a conversão ao cristianismo como condição da saída da barbárie, da promiscuidade sexual, da animalidade para a humanidade, enfim, para se sentir parte do ideal do colonizador que fazia uma fissura radical em seus valores culturais primordiais, foi preciso submeter-se à nova leitura de mundo, trazida por ele: É o mesmo pacto reeditado hoje.

Dessa forma, retomamos o choque mitológico, causa de desorganizações psíquicas, que sugere, a partir da história singular de Puyr, que a “troca” de seu nome próprio, marca que singulariza o sujeito no simbólico, tenha confrontado seus mitos de origem com repercussão e tenha provocado uma perda mitológica com repercussão em sua construção identitária, que, em sua fantasia, busca recuperar por meio da retificação de seu nome no registro civil. Trata-

se de um fato da cultura produzindo mal-estar ao sujeito ao impor barreiras ao desejo. As populações autóctones têm a "moral sexual" que lhes é própria. É fato que toda cultura está submissa à repressão da sexualidade, a uma "moral sexual" que lhes é própria. O choque mitológico se dá entre a moral dos autóctones e a moral do europeu, na atualidade, entre a moral do índio com a moral do não índio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluir esta dissertação foi para mim um desafio, pois deveria significar um ponto de chegada, no entanto, acabou por se constituir como um ponto de partida pelos inúmeros desdobramentos que foram surgindo e que poderão ser analisados em outros trabalhos. A sociedade amazônica se constituiu mestiça e apresenta, localmente, mais valores indígenas que qualquer outra região do país. As entrevistas realizadas com Puyr, indígena da etnia Tembé-Tenetehara e Ângela, da etnia Kaxuyana, deixa transparecer que as diferenças culturais – neste caso, entre a cultura de suas etnias com a do não índio, é causa de estranhamento.

Meu objetivo ao desenvolver esta pesquisa consistia em construir um saber sobre o confronto dos mitos de origem e as consequências psíquicas na vida de duas mulheres indígenas do estado do Pará. Constatamos que essa questão se entrelaçava aos fatos históricos e antropológicos ligados à região amazônica e que não seria possível abordar um sem abordar o outro. Assim, para tratar o confronto dos mitos de origem, foi preciso conhecer os mitos que fundaram nossa cultura, posto o mito social está diretamente relacionado ao mito individual, ou seja, o mito fundador está para a cultura, assim como o mito individual está para o sujeito: uma palavra fundadora de identidade. Desse modo, concluímos que não se pode interrogar um sem interrogar o outro.

A vida na Amazônia é múltipla como em qualquer outra região do planeta, contudo, esta se desdobra em particularidades só aqui encontradas. As populações indígenas, como os caboclos e ribeirinhos, têm na natureza sua grande referência e dela tiram representações do mundo imaginário e sobrenatural, mas não só. Sua relação com as entidades míticas, sagradas e sobrenaturais se estabelece a partir da estreita ligação com a natureza e é constitutiva de sua subjetividade.

O sentido da terra, ou seja, da natureza como um todo, está representado nos discursos de Ângela Kaxuyana e Puyr Tembé quando falam da luta pela manutenção de seu território, que não se restringe ao espaço geográfico, a um local para viver, mas ao sentido de sua identificação, à sua biografia, onde podem viver socialmente e *espiritualmente*. Sem a terra o indígena não vive, perde sua referência identificatória. Invadir seu território é invadir sua alma. Para os indígenas, que também são conhecidos como “povos da floresta”, têm suas vidas vinculadas a esta que, para além da biodiversidade que oferece recursos à sua subsistência e para a cura de enfermidades, é o grande palco das representações do imaginário social das populações locais, em função da sua riqueza mitológica.

No percurso da realização deste trabalho, destaco alguns pontos para reflexão: os mitos que fundaram nossa cultura estão diretamente relacionados ao mito individual, nesse sentido é que se pode afirmar ser o mito uma palavra fundadora de identidade. A força do mito está presente em Puyr, que deseja ser reconhecida com indígena, sua marca própria.

A cultura indígena no Brasil foi dimensionada por meio do paradigma eurocêntrico e teológico, tido como *verdade* no imaginário do colonizador, que julgava e reavaliava os valores do outro “primitivo” para que este alçasse a humanidade, distorceu seus ritos e mitos, o que levou as nações autóctones à perda de grande parte de seus signos culturais de origem. Foi possível constatar que hoje há um movimento intitulado de *autodeterminação indígena*, que luta para resgatar suas culturas e tradições ancestrais, para que possa dar sustentação ao reconhecimento de sua identidade étnica como ocorre com o povo Tembé, no Pará.

Nomear Puyr de “Jaqueline”, no cartorário civil/Outro da Cultura, provoca uma ruptura com os ideais culturais do romance familiar de Puyr, o que sugere um confronto identitário por paralisar a circulação pulsional, gerando conflito, pois Jaqueline não é um “nome verdadeiro” condizente com os códigos simbólicos de sua etnia – Tenetehara –, que em tupi quer dizer “nós somos gente verdadeira”. Jaqueline é nome de “branco”, contrário aos ideais que busca resgatar e se esforça para cumprir e que o grupo espera que ela cumpra, como uma das líderes da luta no processo de autoafirmação indígena de sua etnia. O sentimento de “ser índia”, identificado com os elementos míticos de sua cultura não corresponde ao seu documento de identidade, o que a constrange ante aos ideais sociais que deseja, restando o conflito.

O que está em cena é a singularidade de cada um, mesclando-se o particular e o grupal. O Eu, como já discutido, constitui-se a partir do mecanismo psíquico das identificações, base da constituição subjetiva e da diferenciação, mantendo em seus desdobramentos estreita relação com o outro. Para a psicanálise, o sintoma está ligado a um desejo inconsciente e reflete o conflito individual como também familiar e social: desvendar um é desvendar o outro. Para além da autoafirmação indígena e da reafirmação da identidade, está a busca pela afirmação de si como sujeito.

O “destino” dado às mulheres nos relatos míticos construídos desde a antiguidade pelos homens e reforçado pelo cristianismo, de inferiorização e culpabilização, que incluiu as mulheres na Amazônia a partir do colonialismo, relacionado ao sexual, não ficou restrito ao passado. Os relatos de Ângela e Puyr dão conta do assédio por que passam mulheres indígenas no contato com o não índio.

Os novos sujeitos tornam-se *exóticos*, marca da diferença, da mistura e do preconceito, que por não ser “igual” à sociedade dominante, é reduzido à condição de resto, como uma parte desse outro, sem claros limites narcísicos, pois seus valores culturais são formados entre três “raças”. O caboclo, portanto, não é apenas o resultado da mistura do branco com o índio e com o negro, mesmo que com este de forma minoritária, ele também é branco, índio e negro, herdeiro de três culturas.

A história de vida de Puyr Tembê e Ângela Kaxuyana testemunha sua luta para subverter essa ordem, como guerreiras amazônicas – mulheres da floresta que conseguiram romper o véu do esquecimento imposto às nações indígenas, governados “pelos de fora”, pelo não índio, em detrimento ao desejo, em franco desrespeito à sua cultura, determinando condutas, inclusive as sexuais. No discurso de Puyr, sua luta é dupla: primeiro por ser mulher – o que a inclui numa questão de gênero, segundo, por ser mulher indígena – que, assim como Ângela, sente-se envolvida em uma luta étnica e, por extensão, cultural. Ângela e Puyr muito me ensinaram sobre o sentido da alteridade para quem vive com mais intensidade o preconceito, por serem indígenas, mulheres, e terem coragem de se insurgir contra a sociedade dominante em busca de autonomia.

Os discursos sobre a região pouco mudaram. O Brasil é visto como exótico pelo estrangeiro e a Amazônia é vista como exótica, subalterna, selvagem, pelo resto do país, da imagem do homem ligado à natureza, imagens cristalizadas redutoras da diversidade local. Os mitos fundadores distorcidos e estereotipados, construídos historicamente, são transmitidos de geração em geração, repetindo-se e causando mal-estar.

A psicanálise, por não ser uma ciência de gênero, lida com o sujeito do desejo, sendo a questão da sexualidade um fato do discurso que não pode, contudo, deixar de analisar as questões que envolveram essa discussão, como as relações de poder que engendram desigualdades de toda ordem, o preconceito étnico e racial por atingir seu psiquismo. Em psicanálise, é preciso saber ouvir a dinâmica pulsional dos pacientes que nos chegam à clínica, por mais estranha que nos pareça; conhecer sua cultura, seus mitos, suas práticas ritualistas, para não correremos o risco de impormos nossa mitologia que é apenas uma das formas de leitura do mundo. Seus mitos são contados em um contexto diferente do nosso, e por isso precisam ser respeitados em sua singularidade. Podemos tomar os mitos como uma trilha inovadora para conhecer o pensamento do indígena, mesmo pertencentes ao imaginário, são reveladores de aspectos pouco notados pelo não índio, seus ideais, papéis sexuais,

costumes, sua religião, que, nos casos de Puyr Tembé e Ângela Kaxuyana, levaram-nas a se orgulhar do que é seu.

Ao fim deste trabalho, surgiram novas indagações, a partir da luta de resistência de Ângela e Puyr, como, por exemplo, o que as faz querer ser indígenas, em época de narcisismo exacerbado, na qual o indígena é visto com estranhamento? Por que preservar a cultura indígena, quando outros indivíduos pensam que a autodeterminação é um retrocesso?

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Sônia. **O adolescente e o Outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud e as ciências sociais. Psicanálise e teoria da cultura**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2012.
- ARAÚJO, E. A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia. In: DEL PRIORE, Mary. (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.
- ARRUDA, Ângela. **Representações das mulheres no imaginário brasileiro: da colonização ao surgimento da nação**. Salvador: Caderno CRH, nº 33, 2000, p. 49-73.
- AZEVEDO, Ana Vicentini. **Mito e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- ALVES FILHO, A. et al. **Pontos de história da Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kuhner. 11 ed.. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRITTO, A. S. **Lendário amazônico**. Manaus: Norte Editorial, 2007.
- BELTRÃO, Jane Felipe. **Povos indígenas na Amazônia**. Belém: Estudos Amazônicos, 2012.
- BIRMAN, Joel. **Gramáticas do erotismo**. A feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- BERLINCK, M.T; KOLTAI, C.; CANONGIA, A. I. Esquizofrenia e miscigenação. In: **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. v IV nº 4, 2001.
- Bíblia Sagrada**. Tradução: Sociedade Bíblica do Brasil. São Paulo, 2009.
- BUENO, Maria de Fátima Vieira. Do mito social ao mito individual do neurótico. In: **Saber, verdade e gozo**. Leitura de *O seminário, livro 17* de Jacques Lacan. Org. RINALDI, Doris; COUTINHO, Marco Antonio. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.
- CUNHA NETO, Antonio Antunes. **Território, poder e autonomia: o território Tembé**. TCC em bacharelado em geografia. Belém: UFPA, 2006.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CECCARELLI, Paulo Roberto. Mitologia e Processos identificatórios. In: **Tempo Psicanalítico**. Rio de Janeiro, 2007. v. 39 p. 179-193.
- _____. Don Quixote e a transgressão do saber. In: **Revista Mal-estar e subjetividade**. Fortaleza, set./2009. Vol IX n. 3, p. 879-899.

_____ A invenção da sexualidade. In: **Reverso**. Revista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais, ano XXXII, 60, 2010. p. 15-24.

_____ Psicanálise, sexo e gênero. In: **Diversidades**: Dimensões de Gênero e sexualidade. Org. RIAL, C; PEDRO, J.; ARENDE, S. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2010. p. 269-285.

_____ Considerações sobre pesquisa em psicanálise. In: **Psicologia**: diálogos contemporâneos. Melo & Junior (Org.) Curitiba: CVR, 2012. p. 137-146,

_____ Mitos, sexualidade e repressão. In: **Ciência e Cultura**. Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, 2012. p.31-35,

_____ Mito e perversão. In: **Encontro transcultural**: subjetividade e psicopatologia no mundo globalizado. Org. PASTORI. S.S.; NICOLAU, R. F. São Paulo: Escuta, 2012.

_____ O pensamento mágico na constituição do sujeito. In: **Reverso**. Revista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais, ano XXXII, 63, 2012. p. 45-52,

DEL PRIORE. Mary. **Histórias íntimas**: sexualidade e erotismo na história do Brasil. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

DANIEL, João. **O tesouro descoberto no máximo do Rio Amazonas (1741-1757)**. Anais da Biblioteca Nacional. Vol 95, 1975.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: **História das Mulheres**: a Idade Média. Roma-Bari: Afrontamentos, 1990.

ELIA, Luciano. Psicanálise: clínica & pesquisa. In: **Clínica e pesquisa em psicanálise**. Rio de Janeiro: Rios ambiciosos, 2000.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

FREYRE. Gilberto. **Casa Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio Janeiro; José Olympio, 1984.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1900) **Interpretação dos sonhos**.

_____ (1901) **Psicopatologia da vida cotidiana**.

_____ (1903) **O Método psicanalítico**.

_____ (1905) **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**.

_____ (1908) **Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna**.

_____ (1920) **Mais além do princípio de prazer**.

_____ (1912) **Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise**.

- _____ (1913) **Totem e tabu.**
- _____ (1914) **À guisa de introdução ao narcisismo.**
- _____ (1918) **Linhas de progresso na terapia psicanalítica.**
- _____ (1919) **Sobre o ensino da psicanálise nas universidades.**
- _____ (1921) **Psicologia de grupo e análise do ego.**
- _____ (1923/1922). **Dois verbetes de enciclopédia.**
- _____ (1923) **O ego e o Id.**
- _____ (1926/1925) **Psicanálise.**
- _____ (1926) **A questão da análise leiga.**
- _____ (1927) **O futuro de uma ilusão.**
- _____ (1930 1929) **Mal-estar na civilização.**
- _____ (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise.**
- _____ (1937). **Análise terminável e interminável.**
- _____ (1938) **Moisés e o monoteísmo.**

FOUCAULT, M. **História Da Sexualidade I: A vontade de saber.** Tradução de Maria Tereza da Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRASER, Márcia Tourinho Dantas; GONDIM, Sônia Maria Guedes. Da fala do outro ao texto negociado: uma discussão sobre a entrevista na pesquisa qualitativa. In: **Paidéia**. UFB, nº 14, 2004. p. 139-152.

GONÇALVES, Rosiane Ferreira. **Entre o discurso oficial e as práticas efetivas: a educação escolar dos Tembé-Tenetehara no Alto Rio Gurupi/Pa.** Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belém: UFPA, 2004.

HANS, Luiz Alberto. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente.** Vol 1. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hans. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

HESÍODO. **Teogonia a origem dos deuses.** Tradução de Jaa Torrano. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cejup, 1995.

LINDENMEYR, Cristina; CECCARELLI, Paulo Roberto. O pensamento mágico na constituição do psiquismo. In: **Reverso**. Revista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais. n° 63, 2012. p. 45-52.

LEVY, E. S. **Desamparo, transferência e hospitalização: um estudo sobre o paciente internado em centro de terapia intensiva**. Dissertação de mestrado. Belém: UFPA, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 4: as relações de objeto**. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (1964/65) **O Seminário Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____ (1961/2) **Livro 9: a identificação**. Mimeo.

_____ (1969/1970) **O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____ O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____ **O mito individual do neurótico**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1987.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1958/1970.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIEBEL, S. **Demonização da mulher: a construção do discurso misógino no *Malleus Maleficarum***. Monografia de Pesquisa Histórica. Ciências Humanas, Letras e Artes da UFPR. Curitiba: UFPR, 2004.

LIBBY, D. C.; PAIVA, E.F. **A escravidão no Brasil**. Relações sociais, acordos e conflitos. São Paulo: Moderna, 2000.

LAPLANCHE; PONTALIS. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LAPLANCHE, J. **Nouveaux fondements pour La psychanalyse**. Paris: PUF, 1987.

MAUES, R. H. **Uma outra “invenção” da Amazônia**. Religiões, histórias e identidades. Belém: CEJUP, 1999.

MAUES, R. H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: **Estudos Avançados**. n° 19, 2005.

MAUES, R. H.; LEITÃO, W. M. Org. **Nortes antropológicos – trajetos, trajetórias**. Belém: Editora Universitária da UFPA, 2008.

MEZAN, R. Pesquisa em psicanálise: algumas reflexões. In: **Jornal de psicanálise**. São Paulo, nº 39, jun. 2006. p. 227-241.

MOTA, D. S. M. **Conhecimentos indígenas e educação em ciências**: a sexualidade Kambeba como elemento de preservação cultural. Dissertação de Mestrado. UEA, 2013.

OVIDIO. **Metamorfoses**. Excertos traduzidos por Bocage. São Paulo: Martin Claret, 2003.

OLIVEIRA, Jose Coutinho de. **Imaginário amazônico**. Org. Ana Paula Rebelo Silva, Maria Madalena de O. Rebelo e Paulo Maués Correa. Belém: Paka-Tatu, 2007.

PASTORI, Suzana Sousa. Brasil: alteridade e subjetividade. In: **Encontro transcultural**: subjetividade e psicopatologia no mundo globalizado. Org. PASTORI, S.S.; NICOLAU, R. F. São Paulo: Escuta, 2012.

PASTORI, S. S. **O mal-estar brasileiro**. Estudos gerais de psicanálise. Segundo Encontro Mundial, Rio de Janeiro, 2003.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. Vo III. Abril Cultural, 1972. Coleção Os pensadores.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, tupis e tapuia no Brasil Colonial. Bauru /SP: EDUSA ANPOCS, 2003.

PORRO, Antonio. **O povo das águas**: ensaios de etno-história amazônica. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

ROLIM, Marcel; MONTEIRO, Tamyres. **A Política indigenista**. Belém: Estudos Amazônicos, 2012.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: **História das mulheres no Brasil**. Org. Del Priore, M. São Paulo: Contexto, 1997.

ROUDINESCO; PLON. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SANTOS, E. C. P.; ATIK, M. L. G. Metamorfose e metamorfose: uma leitura mítico-dialógica do mito de Narciso em Ovídio e em Leminski. In: **Todas as musas**. nº 01, Jul-Dez 2011.

SOUSA, James O. Mão-obra-indígena na Amazônia Colonial. In: **Tempo de histórias**. nº 6, 2002.

SOUZA, Ercília Maria Soares. **Processos identificatórios e suas vicissitudes em uma comunidade quilombola**. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Belém: UFPA, 2007.

SOUZA, O. **Fantasia de Brasil**: as identificações na busca da identidade nacional. São Paulo: Escuta, 1994.

SILVA, Janice Theodoro. **Descobrimientos e colonização**. São Paulo: Ática, 1991.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará**. Belém: SECDET/MEC, 1988.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

TORRES, I. C. **As novas amazônidas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

TORRES, I. C. A formação social da Amazônia sob a perspectiva de gênero. In: **Fazendo gênero 8** – Corpo, violência e poder. Florianópolis, 25 a 28 ago 2008.

TORRES, I. C. **O patrimonialismo e as mulheres da Amazônia de ontem**. Manaus: UFAM, 2010.

SOLER, Colette. **O que Lacan dizia das mulheres**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

SOLER, Colette. **Os nomes da identidade**. Conferência pronunciada em Rennes em 31 de março de 2007.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica de povos indígenas no baixo Rio Tapajós, Amazônia**. Tese de Doutorado apresentada ao PPGCS/FFCH/UFBA Área de Antropologia, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

NOTAS

¹ Do ano de 1500 até a Proclamação da Independência do Brasil de Portugal, em 1822.

² Período *pombalino*, derivado do título de Marques de Pombal, Ministro do Rei de Portugal e idealizador do projeto.

³ Destacando-se os grupos Bororo, Jê, Karajá, Guató, Tupi-guarani, Juruna, Munduruku, Tukana, Xiriana, entre outros, os quais, por sua vez, congregavam outras tribos.

⁴ Assinado pelo governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

⁵ Aldeias: Sede, Iwaco, Pirá, Frasqueira, São Pedro, Tawari, Itaputvre e Jacaré.

⁶ Com Castelo Branco vieram os franciscanos da Ordem dos Capuchos. No que se refere à formação de aldeamentos, Jesuítas, Mercedários, Franciscanos e Carmelitas.