

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Marina Silva

A história do cipó: uma leitura etnopsicanalítica

Maringá-PR

2024

Marina Silva

A história do cipó: uma leitura etnopsicanalítica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicanálise e Civilização.

Orientadora: Profa. Dra. Eliane Domingues.

Maringá-PR
2024

Dados Internacionais de Catalogação-na-
Publicação (CIP) (Biblioteca Central -
UEM, Maringá - PR, Brasil)

| | |
|-------|---|
| S586h | <p>Silva, Marina</p> <p>A história do cipó : uma leitura etnopsicanalítica / Marina Silva. -- Maringá, PR, 2024. 72 f. : il. color., figs.</p> <p>Orientadora: Profa. Dra. Eliane Domingues. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2024.</p> <p>1. Etnopsicanálise. 2. Mito. 3. Mitologia indígena. 4. Huni Kuin. 5. Kaxinawá. I. Domingues, Eliane, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDD 23.ed. 155.8</p> |
|-------|---|

MARINA SILVA


“A história do cipó: uma leitura etnopsicanalítica”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

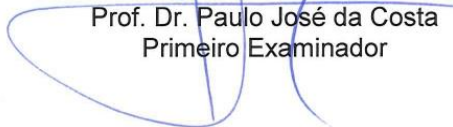
COMISSÃO JULGADORA



Profª Drª Eliane Domingues
(Orientador-Presidente)



Prof. Dr. Paulo José da Costa
Primeiro Examinador



Prof. Dr. Paulo Roberto Ceccarelli
Segundo Examinador

Aprovado em: 24 de abril de 2024.
Defesa realizada na Sala de Vídeo do Bloco 118.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao povo *Huni Kuin*, pela cantoria, por suas histórias e por compartilharem o *Nixi Pae*, especialmente a Ibã Huni Kuin.

A Alex Kuá e Edson por terem sido a ponte do meu encontro com os *Huni Kuin*.

À minha orientadora, prof.Dra. Eliane Domingues por ter me orientado neste caminho, por sua disponibilidade e por respeitar o meu processo, sem me soltar.

A Paulo Ceccarelli e Paulo Costa por aceitarem estar na banca deste trabalho e por suas valiosas contribuições.

Agradeço à compreensão da minha família nas minhas ausências. Aos meus amigos, principalmente Amanda Dziurza e Danielle Baldissera, por todas as vezes que atenderam minhas chamadas e me lembraram do meu caminho. Agradeço ao André Paulena e à Daiane Caroline pelo suporte nos últimos momentos da escrita desta dissertação. Sem suas presenças não teria sido possível.

Aos *Kaingang* que participaram do dia a dia nesse processo de pensar a perspectiva indígena no mundo.

Ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, pela oportunidade de realização deste mestrado.

À CAPES, pela bolsa concedida.

Silva, M. (2024). *A história do cipó: uma leitura etnopsicanalítica*. (Dissertação). Mestrado em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, 2024.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo principal realizar uma leitura etnopsicanalítica do mito da “História do Cipó”, do povo *Huni Kuin*. Para alcançar esse propósito, contextualizamos o mito dentro da cultura indígena, explorando tanto narrativas de antropólogos quanto produções de intelectuais indígenas. Buscamos compreender a cultura *Huni Kuin* em sua totalidade, incluindo sua concepção de corpo, espírito, sonho e estética. Na análise do mito, adotamos o modelo freudiano de interpretação de sonhos. Isso nos permitiu fragmentar a narrativa em partes com significados múltiplos e estabelecer correlações com outros mitos, conforme sugerido por Lévi-Strauss. A partir de nossas investigações, identificamos elementos que se repetem tanto na mitologia grega quanto na mitologia indígena, a exemplo do símbolo da serpente como elemento narrado em diversas mitologias. No que tange especificamente ao mito estudado, exploramos a ideia de que diferente da sociedade ocidental, o ato sexual extraconjugal com estranhos não é gerador de culpa, mas de perigo. Nessa dinâmica, destacamos o perspectivismo ameríndio como um fio condutor para a aprofundar a perspectiva indígena acerca da humanidade, cosmos e dos animais. Ao realizar a leitura do mito da “História do Cipó”, nos deparamos com a universalidade do complexo de Édipo e nos confrontamos com a complexidade do estudo sobre culturas indígenas.

Palavras-chave: Etnopsicanálise. Mito. Mitologia Indígena. Huni Kuin. Kaxinawá.

Silva, M. (2024). *The Vine's Story: an ethnopschoanalytic reading*. (Dissertation). Master's Degree in Psychology, Universidade Estadual de Maringá, 2024.

ABSTRACT

This research aims to conduct an ethnopsychanalytic reading of the myth “The Vine’s Story”, from the Huni Kuin people. To achieve this goal, we contextualize the myth within indigenous culture, exploring both anthropologists’ narratives and productions by indigenous intellectuals. We seek to understand Huni Kuin culture in its entirety, including its conception of body, spirit, dream, and aesthetics. In the analysis of the myth, we adopted the Freudian model of dream interpretation. This allowed us to fragment the narrative into parts with multiple meanings and establish correlations with other myths, as suggested by Lévi-Strauss. Through our investigations, we identified elements that repeat in both Greek mythology and indigenous mythology, an example of the symbol of the serpent as a narrated element in various mythologies. With regard to the studied myth, we explore the idea that unlike western society, extramarital sexual intercourse with strangers is not seen as a source of guilt, but of danger. Therefore, we highlight Amerindian perspectivism as a guiding thread to deepen the indigenous perspective on humanity, the cosmos and animals. When analyzing the myth of the “History of the Vine”, we encounter the universality of the Oedipus complex and are confronted with the complexity of studying indigenous cultures.

Keywords: Ethnopsychanalysis. Myth. Indigenous Mythology. Huni Kuin. Kaxinawá.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO | 7 |
| CAPÍTULO 1- APROXIMAÇÃO COM O CONTEXTO INDÍGENA <i>HUNI KUIN</i>: CONHECENDO O TERRITÓRIO | 13 |
| 1.1 POVO INDÍGENA <i>HUNI KUIN</i> | 16 |
| CAPÍTULO 2- MITOLOGIA E PSICANÁLISE | 27 |
| 2.1 MITOLOGIA GREGA E PSICANÁLISE | 28 |
| 2.2 PSICANÁLISE E MITOLOGIA INDÍGENA..... | 35 |
| CAPÍTULO 3- HISTÓRIA DO CIPÓ: UMA LEITURA POSSÍVEL | 43 |
| 3.1 O MITO <i>HUNI KUIN</i> : A HISTÓRIA DO CIPÓ..... | 46 |
| 3.2 OUTRA VERSÃO: O MITO DO SURGIMENTO DO <i>NIXI PAE</i> | 47 |
| 3.3 POR QUE A SERPENTE? POR QUE A ANTA?..... | 49 |
| 3.3.1 Perspectivismo Ameríndio | 50 |
| 3.3.2 A Serpente | 51 |
| 3.3.3 A Anta | 53 |
| 3.4 ETNOPSICANÁLISE DO CIPÓ: UMA LEITURA DO MITO <i>HUNI KUIN</i> | 56 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 63 |
| REFERÊNCIAS | 65 |

INTRODUÇÃO

A etnopsicanálise/etnopsiquiatria¹ é uma disciplina proposta por Georges Devereux (1908-1985), que articula métodos e saberes da psicanálise e da antropologia na compreensão dos fenômenos humanos. Devereux, em sua primeira grande obra, *Psychothérapie d'un indien des plaines: réalité et rêve*, publicada em 1951, descreveu 30 sessões de psicoterapia com um indígena norte-americano. Em sua análise foram considerados os aspectos culturais, as crenças e os costumes do paciente. Tal livro consiste no primeiro exemplo concreto de utilização dos mecanismos culturais na psicoterapia psicanalítica (Domingues, Honda, & Reis, 2019).

Além das contribuições de Devereux para a clínica psicanalítica, Laplantine (2007) destaca as contribuições do autor para o campo da metodologia de pesquisa, com a proposição da análise da contratransferência do pesquisador (Domingues & Wonsoski, 2023) e a epistemologia complementarista. O complementarismo, segundo Devereux (1972), é uma metodologia que permite articular diferentes conhecimentos na compreensão dos fenômenos humanos, com vistas à interdependência dos saberes e à não-simultaneidade das análises. Ou seja, o complementarismo tem como premissa a necessidade do desenvolvimento de um “duplo discurso” na pesquisa, compreendendo a obrigatoriedade de explicar um fenômeno de uma maneira e também de outra, mas nunca enunciados simultaneamente. A não-simultaneidade na análise significa a impossibilidade de perceber ao mesmo tempo diferentes dimensões de um mesmo fenômeno, tal como acontece quando olhamos para a conhecida figura do vaso e duas faces, o que nos força o olhar a ver um elemento de cada vez (Cerea, 2016).

Para Laplantine (1998), a etnopsiquiatria configura uma mudança de perspectiva no estudo dos conhecimentos populares com relação às doenças mentais. A conclusão a que se chegou deu-se depois de analisar os modos que sociedades não-ocidentais compreendem, tratam e interpretam suas concepções etiológicas e terapêuticas. Segundo o autor, a pesquisa em etnopsiquiatria é uma espécie de terceiro discurso, pelo qual é possível indagar tanto as relações dos sistemas de representação etiológico-terapêutico, pesquisadas nas sociedades na qual eles se inscrevem, como o modo que esses sistemas estão em relação à nossa sociedade. Assim, a etnopsiquiatria consiste “(...) então, em articular as significações psicológicas ou psicopatológicas evidenciadas pelo psicólogo ou pelo psicanalista e as significações culturais

¹ “Sobre o emprego dos termos etnopsiquiatria e etnopsicanálise por Devereux, eles aparecem em sua obra sem definições específicas. Os títulos de dois de seus principais livros são: *Essais d'ethnopsychiatrie Générale* (1970) e *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972). Na introdução de *Essais d'ethnopsychiatrie Générale*, Devereux (1970/2015) escreve que o livro contém a quase-totalidade dos artigos que, em conjunto, formulam a teoria e os métodos de base da etnopsiquiatria psicanalítica, e que seus estudos epistemológicos estão em *Ethnopsychanalyse complémentaire*” (Domingues & Binkowski, 2023).

evidenciadas pelo etnólogo e indagar-se sobre a pertinência científica dessas respectivas abordagens” (Laplantine, 1998, p. 62).

A respeito da clínica, Devereux (1967/2018) apresenta a diferenciação em relação à psicoterapia intracultural, intercultural e meta ou transcultural. Na psicoterapia intracultural, paciente e analista pertencem à mesma cultura. Na psicoterapia intercultural, terapeuta e paciente são de culturas diferentes, mas este primeiro possui conhecimentos sobre a cultura do paciente e se utiliza dele para realizar intervenções. Na psicoterapia metacultural ou transcultural, “(...) o terapeuta desconheceria a cultura do paciente, mesmo assim, ele seria capaz de manipular a noção de Cultura (com C maiúsculo, como gostava de enfatizar)” (Binkowski, 2018, p. 1). A Cultura com C maiúsculo se refere à cultura como fenômeno humano universal e se diferencia da ideia de cultura em um sentido particular de um grupo específico (Araújo, 2016).

Sobre a relação cultura e psiquismo, Devereux (1955) sugere que uma análise profunda e intensiva de um contexto e suas implicações, mesmo que apenas de uma etnia, produzem proposições universais, sendo possível coincidir uma lista de comportamentos culturais igualmente com uma lista de desejos, impulsos e fantasias. Em suas palavras, “isso demonstra, simultaneamente e por meios idênticos, a unidade psíquica da humanidade e a validade das interpretações psicanalíticas da cultura” (p. 66). O autor também propõe que o conceito de cultura precisa ser compreendido como uma experiência vivida, ou seja, a forma como os indivíduos vivem a cultura importa mais do que os elementos culturais. Isso é importante pois enseja a compreensão da cultura como elemento fundamental para a constituição psíquica do sujeito, no sentido de que os conceitos de cultura e psiquismo são indissociáveis e caracterizam o que é propriamente do humano.

É impossível conceber uma cultura que não fosse vivenciada por um psiquismo (a primeira não existe em lugar nenhum a não ser no segundo). E, reciprocamente, é impossível pensar a própria formação da personalidade, isto é, os processos de aquisição cognitivos e afetivos, independentemente da cultura. Em outros termos, os mecanismos psíquicos nada mais são do que a face “interna” de processos culturais que podem ser, desse ponto de vista, qualificados de “externos” (Laplantine, 1998, p. 73).

Entre os processos “internos” e “externos”, relativos aos processos psíquicos e culturais, Devereux se interessa pelo estudo dos sonhos e mitos. O sonho representa a faceta interna das manifestações psicológicas e o mito é tomado como expressão externa e coletiva. Esse interesse foi influenciado pela sua estadia entre os “índios” *Mohave*, etnia em que fez pesquisas de campo, e considerou a cultura deles como a “cultura do sonho” (Roudinesco & Plon, 1997, p. 152).

Devereux (1972) aponta que os sonhos e os rituais podem ser definidos como condensações do mito, à medida em que é impossível sonhar o texto completo de um mito, já que estes são estruturalmente similares ao dos sonhos, ou seja, só podem ser sonhados de maneira condensada ou alusiva. Além disso, ele também nos explica que na cultura *Mohave*, os poderes mágicos, o conhecimento dos mitos e os cantos são adquiridos através do sonho, e os xamãs *Mohave* consideram ineficazes os conhecimentos e as técnicas que são aprendidos em estado de vigília, pois só a partir do sonho é possível processar os conhecimentos.

Assim, tendo em vista as contribuições de Devereux tanto com relação à metodologia com o complementarismo quanto em seus estudos relativos à importância do aspecto cultural da sociedade pesquisada, nos servem para ir em direção ao nosso objetivo de produzir uma leitura etnopsicanalítica do mito: *A história do Cipó*. Essa história da qual nos ocuparemos nesse trabalho, contada pelos *Huni Kuin*, foi gravada e transcrita em 1997 pela antropóloga e linguista Eliane Camargo (1999). Em 1999, foi traduzida com a colaboração de seu narrador original, Marcelino Piñedo, indígena *Huni Kuin* do Peru. Nessa versão, *Yube* é o protagonista da história do cipó da Ayahuasca, bebida alucinógena chamada pelos indígenas *Huni Kuin* de *Nixi pae*. *Yube* é um caçador que vê uma mulher-sucuri saindo do lago, nessa versão aparece o termo “sucuri”, mas há variações para mulher-jiboia a depender do narrador da história. Essa mulher é atraída por uma anta e o caçador é atraído pela mulher que se apaixona por ele, em seguida esta convida o indígena para viver com ela no fundo das águas, mundo das sucuris. Ao beber do cipó com a mulher e sua família, *Yube* descobre as virtudes do chá alucinógeno, mas sob os conselhos de um peixe, o homem volta para a aldeia se dando conta de que está rodeado por serpentes. Voltando para a família terrestre, os filhos-jiboia do caçador vão atrás dele e tentam comê-lo. O caçador escapa e tem uma morte lenta, mas antes de morrer conta os segredos do cipó para sua família terrena, e ensina os cantos para invocar as visões produzidas pela bebida (Camargo, 1999).

Por que estudar um mito indígena? Segundo Clément (2023), Franz Boas nos diz que a melhor forma de conhecer a cultura de um povo é estudando suas histórias e mitos. Sobre isso, Viveiros de Castro (1996) ressalta que a mitologia facilita o acesso aos fundamentos do pensamento indígena, tanto sobre o parentesco como sobre a condição humana de modo geral. Já para Betty Mindlin (2014), a mitologia indígena contém uma ampla liberdade de expressão erótica e traz consigo uma perspectiva sobre o amor, a sedução, as relações entre mães e filhas, o incesto, entre outros materiais que estão nas histórias das sociedades indígenas brasileiras. Mindlin entende esse processo como uma forma de representação de um aspecto fundamental para a construção dos comportamentos, além de servir como um conteúdo de reflexão sobre a

criação das regras da vida social, sobre a divisão do trabalho e das tarefas entre os gêneros no contexto em que o mito está inserido.

Diante disso, ressaltamos a importância dos estudos dos mitos indígenas, pois nos conferem um amplo material para pensar a vida em sociedade, os símbolos, a condição humana, bem como nossa relação com os povos indígenas no Brasil. Para Migliavacca (2000), de modo geral, as pesquisas psicológicas nos informam pouco sobre a importância do mito nas sociedades em que ele funciona como um corpo vivo. A seu ver, esse fato é problemático porque os mitos são resultado da elaboração mental de um povo frente às questões humanas:

O homem observa a natureza e observa-se. Uma vez que é um ser inquiridor, pergunta-se sobre o sentido do que observa e busca respostas. Os mitos teriam sido o resultado primeiro desse processo. Eles seriam as mais antigas respostas dadas pelos homens para compreender os fenômenos observados. Pode-se afirmar que esta é a primeira função do mito: ele dá sentido e coerência aos acontecimentos, coloca-os num plano acessível à compreensão humana (Migliavacca, 2002a, p. 2).

De acordo com Migliavacca (2002b), o fato de narrar do mito não tem como fim convencer o ouvinte, mas dar sentido e inteligibilidade aos fenômenos humanos. O efeito do mito, nesse sentido, perpassa o anseio por respostas de quem o escuta. Inclusive, foi a partir do contato com a narrativa do mito sobre a *História do Cipó* que surgiu o interesse próprio do estudo de mitos indígenas. Esse contato aconteceu no município de Guarapuava (PR), em 2018. Alguns indígenas *Huni Kuin* que saem do Acre para realizar rituais com a Ayahuasca² pelo Brasil, fizeram uma passagem em Guarapuava. A partir dessa experiência ritualística nasceu meu interesse pela pesquisa. A conexão entre Ayahuasca e os *Huni Kuin* é considerada sagrada, essa bebida, para esses indígenas, nasce no mito ao qual a presente pesquisa se refere: *A história do cipó*, narrada no ritual de Ayahuasca através da cantoria *Huni Kuin*.

Do mesmo modo, a escolha do tema é atravessada por outra experiência de contato com os povos indígenas. Em 2020, iniciei minha atuação como psicóloga na Associação Indigenista de Maringá (ASSINDI). Trata-se de uma Organização da sociedade civil que atende na modalidade *Casa de Passagem Indígena*, oferecendo serviços de acolhimento e atendimento psicossocial para os *Kaingang* da Terra Indígena Ivaí (Manoel Ribas, PR). Esse cenário que intensifica o choque cultural entre pessoa não-indígena e indígena, foi pano de fundo para

² Uma bebida obtida pela decocção do cipó *Banisteriopsis Caapi* e da folha *Psychotria viridis* (chacrona ou “rainha da floresta”), abundante em DMT (dimetiltriptamina), uma potente molécula psicoativa (Novaes, 2012).

minha atuação enquanto pesquisadora, na qual pude ter uma vivência que me permitiu vislumbrar as diferenças e semelhanças entre as culturas indígenas *Kaingang* e *Huni Kuin*, e como estas podem se relacionar com o mundo ocidental do/no qual fomos ensinados a pensar. Em ambos os casos, os *Kaingang* falam em sua língua materna e possuem um modo particular de ver o mundo. Isso evocou em mim a relação que se apresentou no ritual com os *Huni Kuin*, que cantam em sua língua materna para curar, trazendo suas histórias antigas.

Neste ponto cabe ressaltar que não é mais viável falar dos indígenas ou da identidade indígena como objeto simplesmente. É necessário fazer emergir elementos da compreensão do universo indígena, isto é, dos modos de interação com esse sujeito, essa cultura ou com esse conhecimento, na intenção de colocar em movimento a engrenagem entre os conhecimentos indígenas, a psicanálise e a antropologia. Isso porque, não há como falar dos *Huni Kuin* objetiva ou simplesmente, é preciso uma perspectiva complexa de interação entre disciplinas complementares (Mattos, 2016).

Nesse sentido, a interlocução entre os *Kaingang* e os *Huni Kuin* é possível a partir dos fundamentos de Devereux (1972). Segundo o autor, a universalidade psíquica, no processo de universalidade da capacidade do indivíduo integrar conhecimentos no psiquismo, aponta para “o fato de que um item que, em uma determinada sociedade, existe de forma manifesta e até mesmo culturalmente atualizada em uma determinada sociedade, em outra é frequentemente reprimido (Devereux, 1972, p. 77, tradução nossa). Assim, ao estudar uma cultura é possível fazer relação com outra, seus símbolos, semelhanças e diferenças.

Diante do que foi dito, o presente trabalho está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo apresentamos os *Huni Kuin*, a língua que falam, seu sistema de parentesco e seu contexto geográfico e cultural. Para tanto, são utilizados artigos, dissertações e teses de antropólogos que fizeram trabalho de campo em territórios *Huni Kuin*. Além disso, recorreremos à produção de pesquisadores indígenas *Huni Kuin* que explanam sobre a história de seu povo. Também são abordadas a construção do corpo *Huni Kuin* e a ligação deste com os espíritos e a noção de sonho, mito e estética indígena *Huni Kuin* como transmissora de saberes sobre essa cultura. Nisso, há a intenção de argumentar sobre a perspectiva indígena *Huni Kuin* acerca da humanidade, do cosmos e dos animais.

O segundo capítulo tem como objetivo explorar a dimensão da relação entre a psicanálise e a mitologia, apresentando as definições clássicas sobre mito e a variação na sua compreensão ao longo do tempo enquanto um fenômeno de difícil definição. Neste capítulo também são abordadas a relação entre mitologia grega e psicanálise a partir do complexo do Édipo e a história de Édipo Rei e Narciso, destacando a construção dos conceitos psicanalíticos

e a inserção do mito como energia criativa que expressa questões significativas do psiquismo. Há um interesse em localizar a herança da mitologia helênica para a psicanálise, de modo que nos utilizamos de alguns dos poucos estudos recentes psicanalíticos existentes sobre mitos indígenas brasileiros.

No capítulo 3, tecemos uma leitura etnopsicanalítica do mito: “A história do cipó”, um mito de origem do povo *Huni Kuin*. Partimos da analogia entre mito e sonho proposta por Freud (1900/2019), e da centralidade da sexualidade no estudo dos mitos, segundo Devereux (Chemouni, 2007). Relacionamos o mito estudado a outras histórias, como propõe Lévi-Strauss e Devereux (Chemouni, 2007). Seguimos também a recomendação de Lévi-Strauss (1987), sobre levar a mitologia indígena a sério, de modo a considerá-la uma forma de pensamento e não uma crença. Além disso, destacamos o pressuposto de que na sociedade indígena, o ato sexual com estranhos não está carregado de moral, mas tem mais a ver com o perigo que a relação entre um ser humano e um ser sobrenatural representa.

CAPÍTULO 1- APROXIMAÇÃO COM O CONTEXTO INDÍGENA *HUNI KUIN*: CONHECENDO O TERRITÓRIO

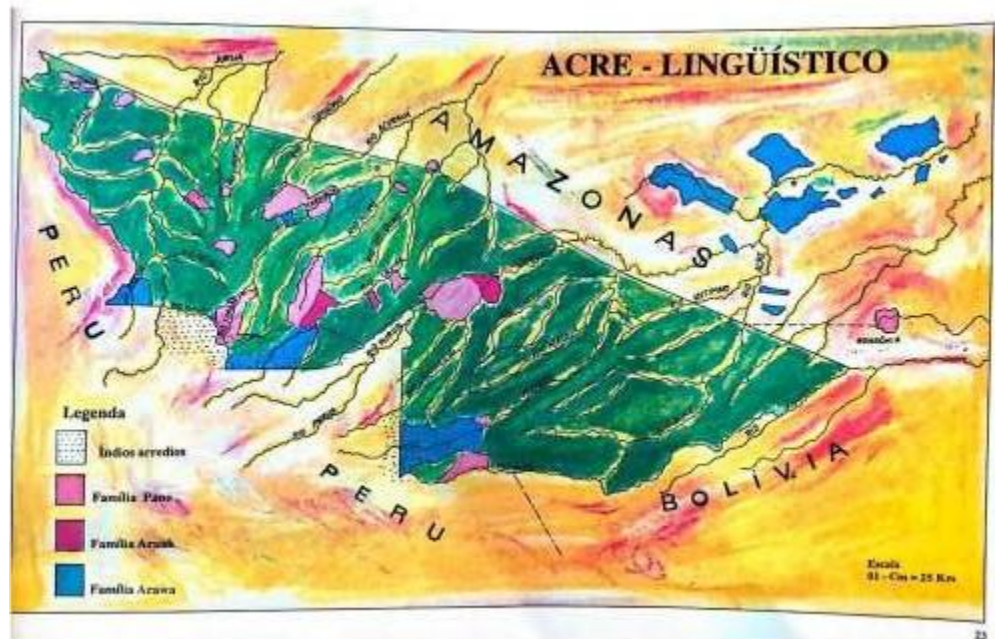
A base para o diálogo com a realidade indígena é pensar a geografia em que estão situados esses povos. Por isso, neste capítulo apresentamos o estado do Acre com o objetivo de contextualizar de onde são os *Huni Kuin* a quem estamos nos referindo. Isso se justifica em razão da importância do território para os povos indígenas, que falam de uma geografia pensada como um vínculo entre a história e o corpo (Haesbaert, 2020). Nesse raciocínio, tratamos sobre a história do Acre, entendendo o território como uma extensão das histórias dos corpos indígenas *Huni Kuin*. Abordamos as línguas faladas nessa região como uma versão temporal indígena dos acontecimentos que marcam a história do estado, contados pelos autores *Huni Kuin*, sem deixar de abordar a história oficial contada pelos historiadores.

Nesse contexto específico do Acre, em que, segundo os dados do Atlas Geográfico Indígena do Acre (1998), falam-se línguas dos troncos Pano, Aruak e Arawá, destacamos o *hantxa kuin* falado pelos *Huni Kuin* pertencente à família linguística Pano, composta por cerca de 30 grupos localizados na bacia amazônica entre o Peru, Brasil e a Bolívia. No Brasil, os dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 2010³, apontam para 274 línguas indígenas faladas por pessoas pertencentes a 305 etnias diferentes. Já os primeiros resultados do Censo Demográfico do IBGE, de 2022, sobre o universo Indígena, demonstram que no Brasil há 1.693.535 pessoas indígenas, dentre os quais, especificamente no estado do Acre estão situados 31.699. Entre esses povos estão os: Huni Kuin/Kaxinawá, Katukina, Kaxarari, Ashaninka/Kampa, Yawanawá, Madijá/Kulina, Manchineri, Jaminawa, Shawãdawa/Arara, Puyanawa, Poyanawas, Nukini, Shanenawa, Nawa e Kuntanaw (Borges; Silva; Koifman, 2020). Os dados do censo do IBGE de 2010 indicavam o total de 12.015 como população autodeclarada indígena no estado do Acre, com taxa média de crescimento anual, portanto, é nesse cenário que os *Huni Kuin* construíram suas histórias.

Segundo o site de Documentação de Línguas Ameaçadas (DOBES, 2020), diferentes autores tentaram definir classificações para a família linguística Pano, porém a insuficiência de dados fez com que as classificações apresentassem divergências entre si. Abaixo, uma figura demonstrativa sobre o Acre linguístico:

³ Na divulgação dos primeiros resultados do universo indígena do Censo demográfico (2022), dados sobre as línguas indígenas não apareceram e os resultados sobre as quantidades de etnias serão “oportunamente divulgados” conforme a descrição do IBGE.

Figura 1- Mapa do Acre linguístico



Fonte: Retirado do Atlas Geográfico Indígena do Acre (1998).

O território do Acre era desconhecido dos não-indígenas até cerca de 1870. Os povos indígenas viviam relativamente em isolamento nessa região, tendo o cenário mudado a partir dessa década, com a chegada de milhares de seringueiros no território para exploração da borracha. Segundo Pimenta (2015), a história do Acre compõe uma narrativa de “invenção” contada em que são privilegiadas as ações dos colonizadores, sobretudo com relação à “conquista” do Acre e sua incorporação ao Brasil no ápice da economia da extração da borracha entre os séculos XIX e XX. Esse fato contribuiu na invisibilização da participação dos povos indígenas na construção da narrativa regional (Pimenta, 2015).

Ainda de acordo com Pimenta (2015), a história do Acre é dividida em dois discursos, o primeiro chamado de “amazonismo”, caracterizado pelo excesso de patriotismo e narrado a partir das primeiras descrições feitas por viajantes no século XVI. Tal discurso foi construído com base em ideias cujas raízes remontam à Grécia Antiga, num “momento onde se estabeleceu uma dicotomia fundante entre o civilizado’ e o bárbaro’ ou ‘selvagem” (Pimenta, 2015, p. 333). Isso significa dizer que os primeiros registros sobre a Amazônia e seus habitantes serviram às ilusões e fantasias ocidentais. Mas, a partir da década de 1970, a história oficial do Acre passou a ser reinventada, configurando a segunda narrativa sobre o estado. Esse segundo discurso propõe o Acre governado por uma aliança de partidos de esquerda que foi denominada

de: “Frente Popular do Acre”, que reverteu o modelo excessivamente patriota e transformou o lugar dos povos indígenas na história regional recente.

Apesar dos avanços, a segunda versão da história do Acre é uma versão mais recente que idealiza os povos indígenas. O reconhecimento através da imagem de um indígena “ideal” revela que, deste ângulo, os povos indígenas se tornaram objeto do discurso oficial, usados para reconstituir um passado de violências e justificar o presente. Por isso, nas descrições sobre a Amazônia, há desde homens com cauda, gigantes, cinocéfalos e outras criaturas estranhas, imagens que se misturam com versões de homens inocentes vivendo em um paraíso. Tratam-se de narrativas que estruturaram a Amazônia e os povos indígenas, a partir das quais as representações retrataram tanto a riqueza como a miséria, tanto o inferno quanto o paraíso (Pimenta, 2015).

No livro produzido pelo Itaú Cultural e organizado pelo pajé *Huni Kuin* Manuel Kaxinawá Dua Busë, *Una Shubu Hiwea – Livro Escola Viva do povo Huni Kuin do Rio Jordão* (2017), os *Huni Kuin* apresentam sua própria percepção da história do Acre, dividida em cinco tempos: 1) Tempo das malocas; um período anterior ao contato com o branco; 2) Tempo da correria; quando foram surpreendidos com armas de fogo e diminuídos a cerca de 300 pessoas; 3) Tempo do cativo; diz respeito ao momento em que os indígenas foram feitos de reféns pelos seringalistas para a implementação do sistema escravista; 4) Tempo dos direitos; a partir de 1970 tem-se a marcação temporal que determina formulações de antropólogos na construção de cooperativas seringalistas e na delimitação dos territórios indígenas; e o 5) Novo tempo; é o tempo atual, configura-se na junção de tradições antigas com a dos jovens, levando em consideração as trocas com a sociedade envolvente.

Tal divisão temporal é explorada por escritores indígenas do Acre na publicação: *Índios no Acre – História e Organização* (2002). Na referida obra, a divisão temporal acima citada é abordada para ilustrar a organização do sistema interno dos povos indígenas. Nesse material, os autores indígenas caracterizam o tempo das malocas como “o tempo mais antigo” (p. 65), referindo-se ao tempo da origem dos povos – também conhecido como o tempo dos mitos (eles utilizam a nomenclatura do “tempo mais antigo” como um contraponto ao significado de mito como mentira). Esse tempo marca a vida antes da chegada dos seringueiros, diz sobre a utilização do território pelos indígenas e a organização de cada aldeia, representados por um chefe, ao qual eram atribuídas funções de organização dos trabalhos, das festas, dos passeios e das guerras contra os outros povos.

Na mesma publicação, os indígenas *Huni Kuin*: Edson Medeiros Ixã Kaxinawá e Isaias Sales Ibã Kaxinawá (2002), apresentam o “tempo das correrias”, nomenclatura utilizada a fim

de marcar um tempo para os indígenas que descreve o período no qual o Acre era palco de ataques nas cabeceiras dos rios. À época, era comum que os seringalistas atacassem de um lado e de outro também, fazendo com que os povos indígenas corressem de um lado para o outro na tentativa de defender-se das perseguições.

A respeito do “tempo do cativo”, Valdemir Mateus Shane *Kaxinawa* (2002) escreve sobre uma época em que os indígenas não viviam em liberdade, eram reféns de dívidas no barracão de seu patrão; esse tempo é anterior à chegada da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) no Acre, e representa um momento no qual os povos indígenas não tinham acesso ao direito sobre a demarcação de nenhuma de suas terras e viviam em regime análogo ao de escravidão. O tempo dos direitos é marcado pelos *Huni Kuin* pela chegada da FUNAI no Acre, em 1976, junto de outras entidades, como a Comissão Pró-Índio e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Somada à pressão indígena, a opinião pública nacional e internacional inaugurou um período de regularização das terras indígenas do estado, movimento que permitiu aos próprios indígenas se organizarem em cooperativas. Assim, ganharam visibilidade importantes lideranças como Raoni, Davi Kopenawa, Angelo Kretã, Sueiro Sales Bane Kaxinawá, Pancho Lopes Kaxinawá, Mario Domingos Kaxinawá, Luiz Yawanawá, entre outros.

De acordo com Joaquim Paulo Maná Kaxinawá (2002), o “tempo presente” que faz parte da marcação temporal dos *Huni Kuin* sobre a história do Acre, representa os resultados e as conquistas das comunidades que lutaram por seus direitos em um contexto de mais de 500 anos de invasão de suas terras. Essa marcação temporal representa no Acre a conquista de 28 terras indígenas que pertencem a 12 povos, e contam com o apoio de organizações indigenistas e parceiras. É importante ressaltar que essa marcação temporal referente ao intitulado “tempo presente” configura um período anterior ao ano de 2019. Quando Bolsonaro assumiu a presidência do Brasil, implementando uma pauta fundamentada na destruição de políticas sociais e no discurso a favor da violência direcionada aos povos indígenas, conflitos contra a demarcação e regularização dos territórios tornaram-se recorrentes, configurando um considerável retrocesso para os povos originários (Oliveira & Buzatto, 2019).

1.1 POVO INDÍGENA *HUNI KUIN*

A fim de nos aproximarmos de quem são os *Huni Kuin*, abordaremos informações sobre a história da autodenominação e a noção de parentes próximos e distantes, com o objetivo de compreender o processo de envolvimento entre os parentes e como se constrói a noção de “eu”

e de “outro”. Essa constituição nos auxilia a discutir posteriormente a construção do corpo e as categorias de espíritos para os *Huni Kuin*, bem como sobre os tipos de pajé *Huni Kuin*, a compreensão indígena sobre mito e a “história do jacaré” como um exemplo da estética *Huni Kuin* contida nos mitos e cantigas, assuntos a serem discutidos na sequência. Diante disso, é possível tecer uma aproximação da vivência desse povo com alguns aspectos de sua compreensão de mundo.

Os *Huni Kuin* são originários do território que se estende desde o Peru até o Estado do Acre, no Brasil (Camargo & Villar, 2013). Seu povo soma atualmente 12.000 indivíduos, a maioria localizada em território brasileiro. Esses números demonstram o maior grupo indígena do estado do Acre (Souza, 2017). O povo amazônico *Huni Kuin*, apesar de ser mais conhecido na literatura como *Kaxinawá*, veio, através de suas lideranças, pedir para que os pesquisadores utilizassem a autodenominação do grupo no lugar do termo “*Kaxinawá*” (Callum, 2013). Segundo Souza (2017), esse desejo conta a história do primeiro contato entre um *Huni Kuin* e um branco, na floresta; enquanto o indígena brincava com um morcego, o branco perguntou quem era o *Huni Kuin*, mas o indígena respondeu em sua língua o que estava fazendo, matando um morcego. A palavra morcego no *hatxa kuin* é “*kaxinawá*”, então o branco disse: sua tribo e você se chamam *kaxinawá* (Souza, 2017).

Desde a invasão, os colonizadores utilizaram a prática de denominar os povos indígenas sem levar em consideração sua autodenominação, fato que permitiu um processo de colonização das nomenclaturas, grafias e significados com os quais esses povos, em sua maioria, não se identificam. Como exemplo, os *Huni Kuin*, chamados pelos seringalistas e antropólogos de *Kaxinawá*, correspondem também às seguintes variações na grafia: *caxinauá*; *cashinauá* e *kaxináua* (Instituto Socioambiental, 2018)⁴.

Os *Huni Kuin* são, entre os povos Pano, os que dispõem de um sistema léxico mais explícito e observável. Esse fato enseja a possibilidade de, a partir dos vocábulos, perceber a divisão das metades que representam o conjunto dessa sociedade. Tal divisão refere-se aos membros *Inu* (filhos da onça-pintada) e aos membros *Dua* (filhos da luz radiante). Uma segunda divisão diferencia os membros dessas metades de acordo com o gênero, resultando em outros quatro grupos: os homens *Inubake* e as mulheres *Inanibuke* e os homens *Duabake* e as mulheres *Banunake*. Essa organização é dividida uma terceira vez em grupos de gerações

⁴ Para mais, ver em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_\(Kaxinaw%C3%A1\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_(Kaxinaw%C3%A1))

alternadas, em que são transmitidos nomes e identidades individuais dos avós para os netos⁵ (Deshayes & Keifenheim, 2003).

Os etnólogos dos povos Pano, principalmente os que encontravam-se inseridos entre os *Huni Kuin*: Capistrano de Abreu, Kenneth Kesinger, Barbara Keifenheim, Cecilia McCallum e Elsje Lagrou, descrevem esse grupo linguístico por sua diversidade interna. Apesar de terem sofrido uma redução considerável durante o processo de colonização e de extermínio indígena, ainda se expressam por aproximadamente 30 grupos rotulados sob o mesmo título, mas apresentados como grupos totalmente distintos (Erikson, 1996). Tal diversidade linguística é utilizada pelos antropólogos para compreender os limites entre o “eu” e o “outro”, e para comparar a dinâmica comum entre os povos Pano. Ainda assim, essa abordagem é limitada, sobretudo no tocante à variação linguística interna que os sistemas dos próprios grupos apresentam (Keifenheim, 1992).

A noção de “eu” e “outro” no contexto dos povos Pano é importante, pois, segundo Lagrou (2002), os povos Pano são conhecidos na etnografia como “especialmente obcecados pelos estrangeiros e por todos os tipos de ‘outros’” (p. 29). Além disso, é a partir dessas noções que podemos compreender como um povo considera seus iguais e seus diferentes. Para Villar (2020), essa diferenciação oferece uma estrutura de práticas e representações que se relacionam uma com as outras, como: hábitos, ideologias, valores e as relações com o outro. Compreendendo que os *Huni Kuin* vivem em uma região onde habitam outros povos Pano e também por outro lado tiveram contato com os Incas e com os brancos, podemos considerar todos esses como “outros”. O nome Inca, entre os *Huni Kuin*, tem uma dupla referência, diz tanto sobre um povo histórico com o qual os *Huni Kuin* parecem ter mantido contato em tempos antigos, quanto refere-se também ao Rei-Deus (Lagrou, 1991).

Esses dois seres, Inca e Inka *kuin*, têm em comum uma característica insocial, isto é, não são totalmente confiáveis, demonstram falta de generosidade; o Inka *kuin* é dono do sol, do calor, do frio e do escuro; e os Incas históricos também eram donos dos bens e não compartilhavam o que possuíam. Segundo Lagrou (1991), para os *Huni Kuin*, “o Inca é o protótipo do ‘outro’ com suas qualidades e riquezas fascinantes, mas com um comportamento esquisito, insocial, porque não responde às expectativas mais evidentes que os *Huni Kuin* têm entre eles” (p. 17), assim foram também os brancos, os peruanos e os brasileiros em geral, possuidores de bens com quem os *Huni Kuin* buscavam aliança, mas recebiam sentimento

⁵ No sistema de nomeação as seções continuam cruciais: um filho nunca receberá o nome do seu pai, mas receberá o nome do seu avô paterno ou dos irmãos deste. Desta maneira, a criança vai pertencer a um grupo de pessoas da mesma metade e da mesma geração, ou duas gerações mais velhas ou mais jovens (Lagrou, 1991).

oposto ao convívio entre eles. A relação com esses seres demonstra, portanto, a ligação estabelecida com o “outro” de modo geral, já que é a partir da relação com o Inca histórico e o Inka transcendental que se estabelecem as comparações de contato com o não-indígena.

Para Viveiros de Castro (1996), a fronteira entre o “eu” e o “outro” é fundamental para compreensão do sistema de classificação de um povo, pois é a partir dessa diferença que são determinados os parentes “próximos” ou “distantes”. Essas terminologias remetem à noção de afinidade estudada por antropólogos, e caracteriza-se como um conceito complexo na Amazônia. Por exemplo, Lagrou (2002) trabalha com o termo “*nauá/nawá*”, criado pela família linguística Pano e utilizado para referir-se ao “outro”; em outras palavras, “*nauá/nawá*” não pode ser utilizado como autorreferência e pela mesma razão não se aplica a situações cuja intenção é criar um laço de proximidade ou pertencimento ao grupo.

Sobre a relação de afinidade e distância, Viveiros de Castro (1996), ao referenciar McCallum (1989), nota que entre os *Huni Kuin* o termo “*chai*” é utilizado para denotar o primo cruzado ou cunhado, e quando utilizado como adjetivo significa “distante”. O antropólogo ressalta que essa distância do “*chai*” é estrutural, não necessariamente observável na prática, “é a distância que permite a troca matrimonial” (p. 132), visto que os *Huni Kuin* valorizam a endogamia, incentivando os adolescentes a casar com seus primos cruzados. Assim se constrói o processo de envolvimento com os parentes próximos na cultura *Huni Kuin*, o que corresponde a capacidade de “fazer” com que as crianças cresçam dentro do processo de tornar-se humano cumulativo e lentamente; ou seja, para os *Huni Kuin*, o conhecimento e a memória são incorporados de forma progressiva e modelam o sujeito para interagir de maneira adequada. A esse processo estão envoltos elementos culturais incorporados na dinâmica diária da comunidade (McCallum, 2013).

Não há garantia de que o produto desse processo seja a pessoa cumulativa ideal, uma pessoa de verdade. O progresso só é garantido pela constante atenção ao detalhe, repetições diárias de palavras e outros atos, a interminável constituição do próprio corpo e daqueles dos outros. A ingestão de comida, a sensação dos remédios dentro e sobre o corpo, assim como a pintura da pele, o uso de roupas, redes e outros objetos, a absorção material de homilias, a externalização de habilidades em atividades produtivas geradas em interações físicas, sexuais e reprodutivas, tudo isso contribui para esta personalidade cumulativa (McCallum, 2013, p. 134).

O “eu” *Huni Kuin* considera essa rede de vínculos criada no tempo pelo compartilhamento de substâncias, banhos e pintura corporal que afetam diretamente o corpo e

seus vínculos parentais. Isso, pois, elucida o fato de uma pessoa que não reside mais na aldeia ser transformada em um não-parente ou até mesmo em um não-*Huni Kuin*. Para a comunidade, essa pessoa pode ser transformada em *nawa* ou perder características humanas, de modo gradual, a partir do contágio com a alteridade. Do mesmo modo, essa lógica aparece na compreensão de doença, em que adoecer significa entrar em um estado de transformação caracterizado pela perda do “eu”: o doente adquire a doença por meio da comida, odores ou mesmo a partir de estado emocional vulnerável (Lagrou, 2002).

Vale acrescentar o que Kesinger (1991) propõe sobre a compreensão do corpo para os *Huni Kuin*, para os quais está incluída uma série de *yuxin* (espíritos) no mesmo corpo. Embora haja divergência entre os informantes do etnólogo, é possível que esse corpo seja constituído por pelo menos cinco espíritos: espírito do corpo; espírito dos olhos/sonhos; das fezes e da urina. Apesar dessas discordâncias, os *Huni Kuin* parecem concordar com a premissa de que os humanos possuem dois espíritos principais: o espírito dos olhos e o espírito do corpo (McCallum, 1996), sendo que o primeiro está localizado no olho de uma pessoa, podendo deixar este corpo no decorrer de experiências alucinógenas e de inconsciência para habitar o mundo dos espíritos, possibilitando adquirir conhecimento visual. No que diz respeito ao espírito do corpo, este é o que envolve a pessoa como uma pele, não é visível, mas expressa o estado de vitalidade do sujeito (Kesinger, 1991).

Ao abordarmos a compreensão de corpo, espírito e gênero para os *Huni Kuin*, não podemos deixar de lado a noção de território – elemento conectado com a natureza e a experiência humana, a partir do qual são produzidas ações e reações, não apenas comportamentos, mas também palavras, imagens, pensamentos e sonhos. Esse é o conhecimento do que esse povo compreende por terra, perpassado através dos mitos e do intercâmbio de seres e de várias formas de intercâmbio (Lagrou, 2020).

McCallum (2015) discorre sobre a compreensão da esfera jurídica no Brasil, para a qual a terra é tida como algo fixo, no sentido da propriedade privada. Já para os *Huni Kuin*, a compreensão do ambiente terrestre é dependente da sociabilidade. A autora destaca o ambiente por eles habitados através de uma compreensão que denomina de “fenomenologia huni kuin” (p. 231), em que a perspectiva desta região do Brasil envolvida por lagos, pântanos, atravessada pelo rio Purus, com terreno plano e sem montanhas, é, para os *Huni Kuin*, vista a partir da verticalidade e não da horizontalidade dessa natureza.

Para eles, a floresta estende-se para cima, em direção ao céu, e é esta a qualidade que *ni*, o termo para floresta, expressa. *Ni* significa “em pé” ou “andar” em sua forma verbal. Então, em vez de nos referirmos a uma horizontalidade passiva, falemos da infinidade

de árvores que parecem capturar a essência de algo verticalmente móvel e personificado (McCallum, 2015, p. 232).

Nessa perspectiva, para os *Huni Kuin* a floresta está viva e os espíritos povoam o território. A categoria de espíritos denominada por eles de *yuxibu*, são seres espirituais poderosos e estão relacionados ao que concebemos de “monstros”. Os *Huni Kuin* caracterizam esses animais dessa forma, pois atingem proporções grandes e monstruosas, como os jacarés, as anacondas ou mesmo as árvores gigantes da floresta, que servem de habitação para os *yuxin*. Além disso, são considerados guardiões da terra e de outros seres não humanos, oferecendo um tipo de conexão superior com o cosmos, os mortos e com outros seres (McCallum, 2015).

No processo de morte de uma pessoa, acredita-se que o espírito do olho pode transportar-se para a aldeia dos mortos no céu – lugar em que viverá para sempre junto de seus antepassados. Já o espírito do corpo precisa ser afastado dos vivos, pois a sombra do morto fica apegada às coisas vivas, por isso, ele acaba sendo tomado como uma ameaça que fica vagando pela floresta. O *yuxin* do olho e do sonho são o mesmo entre os *Huni Kuin*.

Yuxindade é uma categoria que sintetiza bem, a meu ver, a cosmovisão xamânica dos Kaxinawá, uma visão que não considera o espiritual (*yuxin*) como algo sobrenatural e sobre-humano, localizado fora da natureza e fora do humano. Na vida diária vemos um lado da realidade, onde este parentesco universal das coisas vivas não se revela: vemos corpos e sua utilidade imediata. Em estados alterados de consciência (EAC) porém, o homem se defronta com o outro lado da realidade, onde a espiritualidade que habita certas plantas ou animais se revela como *yuxin*, *huni kuin*, gente nossa. Por se manifestar tanto como força vital quanto como alma ou espírito com vontade e personalidade próprias, nenhum termo capta bem este caráter efêmero e polivalente do *yuxin* (Lagrou, 1991, p. 28).

O *yuxin* abrange várias entidades: seres mitológicos, os *shenipabu* (ancestrais ou “antigos”), as diversas almas dos vivos, dos mortos, dos espíritos da floresta e do rio. Os *yuxin* são seres invisíveis, mas ao mesmo tempo compõem todos os seres vivos, as plantas e as forças da natureza. Em rituais específicos, alguns *yuxins* são convidados a entrar na aldeia e fazer trocas com os *Huni Kuin*, que dependem desses poderes para capacidade de produção e reprodução. Nessas situações, as pessoas da aldeia vestem roupas e máscaras apropriadas, e a encenação consiste em operar uma transformação através da capacidade de imitar uma história sobre os espíritos, almas ou seres mitológicos (McCallum, 2020).

Diferente dos *yuxin*, as palavras terminadas em “bu” denotam uma pluralização ou aumentativo, por isso pressupõe-se que *yuxibu* faz referência a um ser gigante ou a uma coletividade de seres (Lagrou, 1998). Por exemplo, na história de origem do cipó, conhecida pelo nome de *Nixi Pae* para os Huni Kuin e de Ayahuasca no Peru, temos uma das narrativas fundamentais da epistemologia desse povo. Nesse caso, durante a cerimônia do *Nixe Pae*, as cantorias entoadas são uma troca de experiência com *yuxibu*, equivalente a um diálogo com esses espíritos (Mattos, 2015). “Tomar o cipó significa conhecer como se nasceu, como foi o início. O mundo que a gente recebe dentro da nossa mãe. Porque no nosso mundo o espírito está vivo” (Ibã Kaxinawá, 2006, p. 11). Ressaltamos aqui que *yuxibu*, na narrativa do mito do cipó, aparece representada pela mulher-jiboia.

Outro aspecto importante para a apresentação do povo *Huni Kuin* é a existência de dois tipos de xamã ou pajé: o *mukaya*, que cura através do sonho chamando os espíritos; e o *dauya*, que proporciona a cura a partir de plantas medicinais. De acordo com Lagrou (2020), atualmente existem poucos pajés *mukaya*, porque a maioria morreu ou vive escondida entre os *Huni Kuin*. A ayahuasca, entre os *Huni Kuin*, é considerada uma substância de conhecimento, com poder de cura, mas necessita de um especialista (como um pajé) para cantar e guiar o ritual. Não existe nenhum critério para não beber o chá. Além da cura, a ayahuasca oferece proteção, principalmente entre os jovens caçadores, em que existe a possibilidade de o pajé fazer diagnósticos durante o ritual. O pajé *dauya*, conhecedor dos remédios e venenos da floresta, busca plantas e aplica nos pacientes ou passa a receita do remédio a ser aplicado.

Os *Huni Kuin*, assim como outros povos indígenas, dedicam muita atenção aos sonhos. Entre eles, há o costume de perguntar logo pela manhã o que a outra pessoa sonhou como uma forma de cumprimento. Durante o sonho, o espírito (*yuxin*) viaja para lugares distantes e consegue ver coisas que acontecerão na vida real. O sonhador treinado pode viajar para a aldeia dos espíritos em que passado, presente e futuro se confundem. Ele visita seres aquáticos, animais que se apresentam em forma humana e, através do seu espírito do olho, estabelece uma comunicação com esses seres. Ou seja, o espírito da pessoa *Huni Kuin* se encontra com o espírito animal e a comunicação torna-se possível pelo sonho. No entanto, lembrar e visitar lugares em sonho é uma habilidade que distingue o pajé do indígena comum. Essas habilidades são adquiridas através do espírito do olho nas viagens noturnas ou em estados alterados de consciência, como durante o ritual com ayahuasca. Nesse sentido, para os *Huni Kuin*, os sonhos estão carregados de informações sobre o futuro próximo e codificados por metáforas culturais que precisam ser levadas em consideração na interpretação (Lagrou, 1991).

No diálogo transcrito por Capistrano de Abreu (2016) sobre os sonhos, os *Huni Kuin* contam que neles suas almas deixam o corpo para passear com as almas dos parentes mortos, brincar, caçar, fazer casas, morar junto deles e dançar. Nas situações em que o sonho é ruim, no outro dia não trabalham, não pescam e não caçam. Mito e sonho são equivalentes para a cultura *Huni Kuin*: é possível acessar o mito através de cantos sagrados, do sonho ou das palavras antigas (Ibã, 2019). Mas diferente do sonho, as narrativas mitológicas acomodam o alicerce das cosmologias, isto é, contam sobre as lembranças vividas no passado e seguem a lógica dos acontecimentos no tempo mítico. Para além disso, no mito contém memória em outras realidades que não só a narrativa, como visual; nessa lógica, o ritual tem um papel fundamental, pois é o desdobramento das cenas contidas nas narrativas que transforma o social, o histórico e vincula as pessoas da comunidade ao espaço temporal (Lagrou, 2020).

A estética *Huni Kuin* está presente nas narrativas de mito e sonho que são estruturantes em uma cultura, a imagem é fundamental para que esse povo se comunique entre si e com os outros. Os *Huni Kuin* se expressam a partir de desenhos nas telas, desenhos corporais e nas tecelagens de suas roupas e adereços. Uma das artes *Huni Kuin* que retrata o mito da “História do Jacaré” nos serve de exemplo para interagir com a produção visual dessa etnia. Esse desenho expressa uma narrativa mitológica que possibilita o diálogo entre a imagem, a música e os mitos, pelos quais são transmitidos os conhecimentos desse povo (Lagrou, 2020).

Figura 2- O mito da História do Jacaré



Fonte: Retirada de “O sonho do nixi pae. A arte do MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuin”

O mito “A História do Jacaré” conta sobre um tempo em que todo o povo *Huni Kuin* vivia como pajé, e entre eles havia um que cuidava de toda a comunidade. Um dia esse pajé convocou toda a aldeia para ir atrás de ferramentas, miçangas e materiais industrializados. Era um chamado para entrar em contato com os brancos e suas ferramentas. Toda a comunidade foi, mas no caminho havia um lago enorme, impossível de ser atravessado. Depois de montar acampamento, o pajé avistou um jacaré, que propõe que toda a comunidade cace comida e o alimento. Assim, o jacaré permite que toda a comunidade atravesse em suas costas, desde que a única caça a não ser aceita era um igual a ele. Entretanto, um caçador que não ouviu direito esse pedido, matou um jacaré e colocou na boca de seu igual. Nessa hora, o jacaré afundou e quem atravessou encontrou do outro lado as ferramentas e miçangas do branco (Dua Busê, 2017).

Em outra versão do mito, as pessoas que conseguem cumprir a travessia representam os brancos, e os que ficaram do lado da floresta são os *Huni Kuin* ou os povos habitantes de lá (Lagrou, 2016). A arte *Huni Kuin* expressada através do desenho é uma iniciativa do coletivo “Movimento dos Artistas *Huni Kuin*” (MAHKU), que retrata os cantos do ritual do *Nixi Pae*, parte fundamental do rito e pela qual o cantador pode aumentar, diminuir e provocar a intensidade do efeito da bebida, bem como a miração que são as visões provocadas pelo efeito da substância da ayahuasca. As mirações são a marca da visualidade *Huni Kuin*, relacionada aos tipos de cantos entoados no ritual. Quando “associados a esses efeitos sonoros, as imagens descritas nas palavras dos cantos vão compondo imagens que se relacionam com a miração” (p. 67). Essas imagens se traduzem não em uma tradução servil branca, mas na perspectiva de outras possibilidades de mundos abertas no ritual através da estética, como demonstra a arte da imagem acima (Mattos, 2015).

Os *Huni Kuin* construíram a partir da estética uma linguagem que transmite para os indígenas e não-indígenas os conhecimentos dos cantadores *Huni Kuin*; esses que cantam no ritual, narram os mitos e atraem para si as imagens produzidas pelas músicas e cantos. O universo do desenho *Huni Kuin* é abordado por Mattos (2015) como uma “etnografia visual”, alicerçada sobretudo pela música. O canto no ritual comunica a entrada em outros mundos, como uma descrição do mundo da jiboia, do cipó ou do jacaré; por isso, “o mito deixa os rastros disso que a música faz. Ele é palavra, narrativa. Já essa música, não diz respeito a alguma coisa, ela cria intensidades” (Mattos, 2015, p. 69). Nesse sentido, se pensarmos o mito como uma tradução do canto para os *Huni Kuin*, precisamos levar em consideração a dinâmica narrativa indígena, partindo do pressuposto de que o mito não trata do que se diz literalmente, mas de como é dito, quais os detalhes, o que não é perceptível e o que está evidente (Mattos, 2015).

Os mitos *Huni Kuin*, tanto o da “História do Cipó” como “A história do Jacaré”, versam sobre os modos humanos e não-humanos de ver o mundo, principalmente quando se vê outra humanidade diante de si. Esses mitos também versam sobre o processo de transformar-se, *Yube* se transforma em jiboia, em cipó e é bebido; metade de uma comunidade indígena se transforma em branco ao atravessar a ponte do jacaré, e essa transformação não retrata um mundo objetivo, mas subjetivo, afetado pela perspectiva da produção estética, visual e mitológica *Huni Kuin* (Mattos, 2015).

A consciência de que tudo está conectado e que todas as ações produzem reações, não somente gestos como também palavras, imagens vistas e pensamentos cultivados, é que subjaz o conhecimento xamanístico. Contam os mitos, em diversas versões, que nos tempos de antes do dilúvio (ou, em outros casos, antes do nascimento do sol), todos os seres falavam a mesma língua, se entendiam, e isso tinha a ver com a intercambialidade das formas (Lagrou, 2020, p. 2).

Acrescenta-se a isso a íntima ligação da expressão estética *Huni Kuin*, por meio da encenação, da pintura corporal e do desenho em tela, em que é manifestada a importância das imagens e da visão para essa etnia. Assim como na experiência com a ayahuasca, as mirações ocupam papel central na vivência ritualística do mundo das imagens, pois é a partir dele que o dono do cipó pode permitir ou não a visualização dos desenhos das mirações. Nessa perspectiva, o efeito da bebida não é considerado como algo dado, mas depende do diálogo com o dono da bebida. É importante ressaltar que a percepção imaginativa não é compreendida como um produto da criatividade perceptiva, e sim como a entrada nesse mundo com dinâmica própria (Lagrou, 2007).

A experiência regular de visões pela maioria dos homens adultos e por algumas mulheres têm profundas consequências para o significado e ‘presentificação’ da cosmologia. O tempo mítico e os mundos dos yuxibu se tornam acessíveis à experiência através de uma imersão no mundo das imagens, chamadas *dami* e *yuxin*. A significação cognitiva e existencial desse contato visionário com o mundo dos seres invisíveis não está somente na consequente vivificação de suas imagens, mas no conhecimento experimental adquirido do processo constante de transformação do cosmos, ideia que funda a visão de mundo *kaxinawá* (Lagrou, 2007, p. 112).

Na perspectiva *Huni Kuin*, o mito do cipó ilustra o seu cosmos, em sua maneira diplomática entre espécies. Nesse contexto, o ritual de tomar cipó caracteriza uma função importante utilizada a fim de curar os males enviados por outras espécies de animais que

habitam qualquer lugar do mundo, ou seja, o xamanismo está alinhado à noção de negociação com a caça e com o diálogo junto do *yuxibu*, porque é possível estabelecer diálogo entre o caçador e a caça, e que esta última, de alguma forma, mande capturar o *yuxin* do olho dos caçadores que podem ter desrespeitado uma regra relacionada à caça ou a dietas para caçar. Nesse sentido, o *Nixi Pae* ou a ayahuasca curam os males do espírito que podem vir de várias formas, como pelo vento, por exemplo. Portanto, para acessar esse conhecimento e ver o outro lado da realidade é preciso tomar o cipó (Lagrou, 2020).

Na concepção de cura pelo cipó, os cantos entoam os mitos, e nas visões de quem está sob efeito da bebida desenham um duelo estético para ver quem vai colocar os enfeites e os desenhos no espírito do olho e viajar entre as mirações e entre os espíritos (*yuxin*). Esses desenhos conectam, arquitetam caminhos guiados pela cantoria que está estruturada nos mitos, e estes, por sua vez, revelam as relações e os impasses do pensamento. Para explorar os mitos *Huni Kuin*, Lagrou, (2020) sugere duas maneiras possíveis, ambas necessárias: a primeira é encontrar semelhanças, e por similaridade desdobrar conceitos, a segunda maneira é estudar suspeitando das semelhanças demasiadamente fáceis.

CAPÍTULO 2- MITOLOGIA E PSICANÁLISE

Este capítulo tem como objetivo apresentar a relação que se estabelece entre a psicanálise e os mitos gregos e indígenas. Para tanto, são apresentadas as principais definições de mito e o modo como a psicanálise é atravessada tanto pela história de Édipo Rei, quanto pelo mito de Narciso. Também buscamos discutir brevemente o modo como as narrativas míticas serviram de inspiração para representar conceitos psicanalíticos e exploramos alguns estudos psicanalíticos sobre mitos indígenas brasileiros.

A palavra *mito* possui uma variedade de definições. Alguns mitólogos, como Eliade (1972), a tratam como um conceito de difícil definição, passível de mudanças em sua compreensão ao longo do tempo. Todavia, há uma perspectiva em que o mito é considerado uma fonte rica de conhecimentos, uma narrativa, uma história sagrada. Diante da compreensão indígena apresentada pela perspectiva *Huni Kuin* sobre mito, abordaremos nas próximas linhas as definições clássicas sobre o conceito, com a pretensão de demarcar a compreensão apreendida e tecer o fio condutor que utilizaremos para abordar a noção de mito e sua relação com a psicanálise. Somente após isso, analisaremos o mito da História do Cipó.

Segundo Eliade (1972), a definição menos errônea de mito é a de que este versa uma história sagrada, narra um acontecimento cumprido no tempo inicial, o tempo fabuloso da origem. Do mesmo modo, o mito narra uma criação, a intervenção dos seres sobrenaturais sobre uma realidade que passou a existir; afinal, os mitos descrevem a entrada do aspecto sagrado no mundo e, por isso, sua principal função é revelar os modelos de rituais e os comportamentos humanos. Em outras palavras, a tentativa de definição de mito, para Eliade, é de que, por vezes, de modo dramático, o mito sugere a irrupção do sagrado através de entes sobrenaturais no mundo que faz o mundo ser o que é, e torna o humano um ser mortal, sexual e cultural.

Eliade (1972) aborda também que a compreensão de “mito” passa por diferentes compreensões ao longo do tempo, a exemplo da acepção usual que denota uma “ficção”; ou a compreensão das sociedades indígenas, entre as quais o mito designa uma história verdadeira e possui o caráter sagrado, exemplar e significativo. O autor destaca que momento histórico ou mental que a compreensão sobre a palavra “mito” se torna “ficção” não lhe interessa, o que lhe desperta a curiosidade e o estudo é o fato de poder abordar e interpretar a realidade cultural complexa a partir de perspectivas múltiplas e complementares.

Para Rocha (1996), o mito é considerado um fenômeno de difícil definição, pode conter um conjunto de ideias, “ser usado em diversos contextos. Qualquer um pode, sem cerimônia, utilizar a palavra para designar desde o ‘mito’ de Édipo ao ‘mito’ Michael Jackson” (p. 3). A

se ver, a peça-chave que podemos assumir como fio condutor para compreensão de mito é que “o mito é uma narrativa, uma fala” (p. 3). Essa definição é ampla e geral, de modo que o mito não pode ser compreendido como uma fala ou uma narrativa qualquer: o mito é uma narrativa particular que distingue, possui a marca de organizar os símbolos e se torna linguagem articulada, além de ser uma narrativa que carrega uma mensagem não dita diretamente, isto é, possui “uma mensagem cifrada” (p. 4). O mito contém eficácia social e está ligado à possibilidade de ser interpretado.

2.1 MITOLOGIA GREGA E PSICANÁLISE

Quando pensamos na relação entre psicanálise e mito, lembramos dos mitos gregos de Édipo e de Narciso. De acordo com Chemouni (2007), a cultura grega fascinava Freud, tendo lhe servido de base para seus conceitos. As referências aos mitos que aparecem na obra de Freud e de seus discípulos, com exceção de Géza Róheim (1891-1953), são sempre sobre os mitos gregos. Ao abordar a relação psicanálise e mito, não podemos esquecer a influência de uma concepção presente na antropologia da segunda metade do século XIX, que via na mitologia um estágio primitivo, pré-lógico e ultrapassado da humanidade.

Azevedo (2004), ao abordar a relação entre psicanálise e mito, desloca as especulações sobre as motivações de Freud no estudo da mitologia, a fim de direcionar a reflexão sobre o tipo de linguagem contida no mito que tanto atraiu a atenção do criador da psicanálise. Esse argumento norteia o raciocínio da autora sobre a relação da psicanálise com a mitologia a partir de Freud. A princípio, Azevedo se preocupa em dissociar a psicanálise da concepção do mito restrita à ideia de história fabulosa e narrativa fantástica. A autora resgata a *Poética* de Aristóteles para propor que o mito, segundo o filósofo, diz respeito à ordem do conteúdo, de como são construídos os significados a partir de uma articulação lógica.

Nesse sentido, *mythos* diz respeito tanto a “fábulas fabulosas”, mais ou menos carregadas de sentido, quanto a um tipo de linguagem, a uma razão discursiva, ou *logos* – como, aliás, têm sustentado muitos especialistas, dentre os quais Paul Ricoeur, Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne. Sob essa ótica, podemos desfazer a antinomia “*mythos* x *logos*”, ou “fantasia (aí compreendidas a ficção e, até mesmo, a mentira) x razão”, e olharmos o mito como uma “mito-lógica”, na expressão de Ricoeur, isto é, como um discurso cujo sentido só poderá advir do exame desse *logos*, da lógica de sua linguagem (Azevedo, 2004, p. 12).

Assim, em sua obra, Azevedo (2004) propõe que quando relacionamos psicanálise e mito, temos que trabalhar com dois planos discursivos, tanto o do próprio relato mítico quanto o da história de suas interpretações, no sentido de não tomar o mito como um modelo fixo e definitivo de questões culturais, mas sim, de situá-lo no encontro do contínuo com o descontínuo. Para a autora, a presença do mito do Édipo na psicanálise demonstra “uma contaminação mútua entre mito e psicanálise” (Azevedo, 2004, p. 38).

No texto “A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial”, Freud (1926/2014) afirma que a mitologia só se torna compreensível por meio dos conhecimentos da vida sexual infantil. O exemplo do autor, o mito no qual o deus Cronos devora seus filhos, é usado para aludir que “frequentemente os meninos pequenos têm medo de serem devorados pelo pai” (Freud, 1926/2014, p. 163). Do mesmo modo, Freud anuncia a necessidade de estar a par dos conhecimentos sobre anatomia e fisiologia para conhecer a vida sexual infantil, mas é indispensável estudar mitologia e ter certa familiaridade com a história da civilização. Isso porque, na vida psíquica das crianças podem ser reconhecidos os mesmos fatores arcaicos dos primeiros tempos da cultura humana; no decorrer dos primeiros cinco anos da infância, a criança repete em seu desenvolvimento psíquico, sucintamente, a história da humanidade.

A proposição freudiana de que o primeiro objeto de desejo da criança é incestuoso, foi, entre os contemporâneos de Freud, a que suscitou mais desaprovação e acusação. Nada prejudicou mais a psicanálise do que a afirmação do complexo de Édipo como uma formação universal. Segundo Freud (1926/2014), a mitologia é nossa principal testemunha sobre o tempo dos primórdios, pois são os mitos de todos os povos que transbordam relações amorosas entre pai e filha, ou mesmo entre mãe e filho.

Freud descobriu o complexo de Édipo primeiro sob sua forma positiva, a que é colocada em cena pela tragédia de *Édipo rei*: o desejo sexual pela mãe e o desejo assassino pelo pai rival. Depois desvendou sua forma negativa (“Édipo invertido”) ou “Édipo feminino” do menino): o desejo erótico pelo pai e o ódio ciumento à mãe. Finalmente, sob sua forma completa, o complexo de Édipo designa o conjunto das relações que a criança estabelece com as figuras parentais e que constituem uma rede em grande parte inconsciente de representações e de afetos entre os dois polos de suas formas positiva e negativa (Marini, 1996, p. 135).

Os mitos baseados em tragédias se distinguem das lendas porque escondem uma narrativa com um núcleo. Há uma razão discursiva relativa à lógica que constrói o significado da história. Assim, o teatro grego e, principalmente, a tragédia foram fundamentais para a

construção da ética dos cidadãos gregos. Através da experiência das paixões, da dor e do sofrimento, a tragédia grega apresentava a luta interna do sujeito. Esse aspecto de conflito é a base da tragédia, ela obriga o sujeito a fazer uma escolha baseada em valores ambíguos à medida que revelava paixões (Cavalcanti & Poli, 2018).

Na tragédia de Édipo, Laio, pai de Édipo, sequestra o irmão adotivo, cometendo um crime contra as regras da hospitalidade grega. Como consequência disso, a maldição que recai sobre Laio é que, caso tenha um filho, este o matará. Assim Édipo herda a maldição do crime cometido por seu pai (Cavalcanti & Poli, 2018). Na versão da tragédia apresentada por Sófocles (1998) e traduzida por Mário da Gama Kury (publicada pela editora Zahar), Jocasta e Laio mandam um pastor abandonar Édipo com os pés perfurados e amarrados no monte Citeron. Entretanto, o pastor salva a vida de Édipo e entrega ao rei Pôlibo, que não tinha filhos. Édipo ganha esse nome em alusão aos seus pés inchados.

Nesta versão de Sófocles, Édipo Rei procura o oráculo para perguntar sobre sua ascendência, mas a resposta que recebe é que um dia mataria seu pai e se casaria com sua mãe. Édipo resolve não voltar para Corinto, e ao passar pela cidade de Tebas, acaba sendo espancado por um homem. Édipo mata esse homem sem saber que se tratava de Laio, em seguida chega a Tebas e decifra o enigma da esfinge, salvando a cidade e assumindo o papel de rei. A cidade lhe deu em casamento Jocasta, viúva de Laio. Desse modo, são realizadas as profecias do oráculo, e Édipo e Jocasta vivem por muitos anos juntos, e de seu casamento nascem filhos. Entretanto, os deuses fazem cair sobre Tebas uma peste, a qual só é desfeita quando solucionado o crime do assassinato de Laio. Com a revelação de que não é filho de Pôlibo e Mérope, Édipo descobre o encadeamento de acontecimentos e assim a história do Édipo Rei se torna uma das mais belas tragédias gregas (Sófocles, 1998).

Édipo busca seguir as recomendações do oráculo para que o assassino de Laio seja punido. Ao saber dos males que afetam Tebas, ele assume a empreitada de descobrir quem é o criminoso e remover a maldição que assola a cidade. Édipo busca a verdade que desconhece de sua história, ao mesmo tempo em que põe em cena a questão do saber inconsciente na psicanálise; isto é, aquilo que está recalçado, censurado da consciência do sujeito, mas que ainda assim determina seus atos (Azevedo, 2004).

O modo como Freud concebe a origem dos problemas psíquicos, mais especificamente os conflitos sexuais, está intimamente ligada à dinâmica edípica e ao modo com o qual cada cultura desenvolveu para lidar com as pulsões sexuais. Como aparece no complexo de Édipo, que é, ao mesmo tempo universal, pois marca a interdição do incesto presente em todas as culturas, e particular no sentido de determinar que o movimento dos afetos é de ordem simbólica

e diz respeito ao contexto no qual a criança está inserida. Isto ressalta a importância de considerarmos outras formas de circulação pulsional quando trabalhamos com outras culturas, para não direcionar nossos valores e posições à cultura ocidental (Ceccarelli, 2007).

Outro exemplo clássico da presença da mitologia na psicanálise é a história de Narciso. Eco, uma ninfa, apaixona-se pelo belo Narciso e é desprezada por ele. Eco escolhe uma montanha para morrer, de onde só se ouvem seus ecos. Afrodite, indignada com a situação, pune Narciso com a maldição de que ele jamais possuísse o objeto amado. O jovem segue até um lago e na busca por matar sua sede, apaixona-se pelo próprio reflexo (Azevedo, 2004). De acordo com Kaufmann (1996), o termo “narcisismo” se refere em psicanálise ao comportamento do qual o sujeito “ama a si mesmo”, moldado a partir do modelo do jovem Narciso, fascinado por sua imagem. O narcisismo “assumirá toda sua importância na teoria psicanalítica a partir do momento em que indicará *uma fase* necessária da evolução da libido, antes que o sujeito se volte para um objeto sexual externo” (Kaufmann, 1996, p.357).

Ao fazer referência ao mito de narciso, Laplanche e Pontalis (2001, p. 287) apontam o narcisismo como “o amor pela imagem de si mesmo”. Em *Introdução ao Narcisismo*, Freud (1914/2010) diz que o narcisismo é “(...) o complemento libidinal do egoísmo do instinto de conservação, do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo” (pp. 14-15). Ou seja, o narcisismo está também ao lado da vida, da preservação de si mesmo, desde que o investimento em si esteja em equilíbrio com investimentos em outros objetos. O investimento exclusivo em si mesmo é a morte, como nos mostra o mito de Narciso, do qual a psicanálise se utilizou como inspiração.

No entendimento de Versiani (2008), na mitologia grega o conflito é reconhecido a partir da perspectiva do sujeito desejante; nela, o herói grego é tomado por um traço de excesso, essencial para o personagem, transcorrendo na história rumo a ultrapassar um determinado limite posto pelas leis humanas, e ao mesmo tempo ir ao encontro de seu objetivo, tomado pelo excesso e por ultrapassar as medidas. A esse excesso, a cultura grega denomina de *hybris*. Nesse sentido, a psicanálise encontra na mitologia grega a representação do desejo, colocando em cena a condição humana.

Terzis (2005) aponta que a abordagem freudiana dos mitos fundamenta-se a partir da compreensão de que são os desejos reprimidos e os pensamentos da coletividade humana, em que são criados os mitos. Na teoria psicanalítica, o mecanismo de criação e funcionamento do sonho são equivalentes ao mecanismo do mito. Essa comparação é possível por dois níveis que ligam os sonhos aos mitos: o conteúdo manifesto e conteúdo latente; o primeiro é a história que lembramos do sonho e o segundo é um conjunto de ideias associadas e que se metamorfoseiam

no conteúdo manifesto; isso acontece para que as ideias inconscientes possam se tornar conscientes. Nessa passagem, as ideias sofrem modificações, uma vez que surgem de conteúdos reprimidos. Freud (1900/2019) enfatiza a presença do simbolismo dos mitos na representação do sexual no sonho:

Quando nos familiarizamos com o emprego abundante do simbolismo na representação do material sexual no sonho, é preciso perguntar se muitos desses símbolos não aparecem, como os sinais da taquigrafia, com um significado fixo, e nos vemos tentados a esboçar um novo livro dos sonhos, utilizando o método da decifração. A propósito disso, cabe observar que esse simbolismo não é próprio dos sonhos, mas da imaginação inconsciente, especialmente do povo, e pode ser encontrado no folclore, nos mitos, lendas, provérbios, expressões idiomáticas e chistes de um povo, mais do que nos sonhos (Freud, 1900/2019, p. 394)

Devereux, assim como Freud, foi fascinado pela história e cultura grega. Metade de sua obra foi dedicada ao estudo da história e cultura gregas. Devereux aproxima-se de Freud ao conceber como semelhantes o sonho e o mito e a centralidade da sexualidade nessas produções. No entanto, para além da aplicação da psicanálise na interpretação dos mitos, Devereux propõe uma leitura complementarista dos mitos articulando psicanálise e história (Chemouni, 2007).

Semelhante a Lévi-Strauss, Devereux busca destacar o que existe em comum entre narrativas de diferentes povos. Porém, Devereux distancia-se da proposta de análise estruturalista dos mitos do antropólogo. Primeiro, ao considerar como conteúdo latente o que Lévi-Strauss denomina invariantes. Segundo, porque para Lévi-Strauss, nenhum código é mais importante do que outro e, em Devereux, o conteúdo inconsciente libidinal é central (Chemouni, 2007). Devereux compreende que,

(...) os mitos, eles constituem, de acordo com um certo ponto de vista, mecanismos de defesa, pois eles fornecem uma espécie de “câmara fria”, impessoal onde os fantasmas individuais suscitados por conflitos interiores podem ser “depositados”. Esses fantasmas são muito carregados de afeto para serem reprimidos, muito ego-distônicos para serem reconhecidos como fazendo parte de si. Ao depositar estes fantasmas na “câmara fria” cultural é possível dar uma expressão geral e abstrata, inserindo no corpo interpessoal da cultura e ainda os retirar da circulação privada, idiossincrática. Como o psiquiatra conhece e utiliza essa “câmara fria cultural” os fantasmas podem emergir e o sujeito os

reconhecer como parte de si (no caso de uma psicanálise bem-sucedida) (Devereux, 1971, p. 35, tradução nossa)⁶.

Os livros de Devereux que abordam especificamente mitos gregos, são *Mulher e mito* (1990) e *Baubo: la vulve mythique* (1983), escritos que estão relacionados especificamente à temática da sexualidade feminina. No primeiro deles, o autor apresenta diversos mitos gregos que parecem pressupor uma organização social matrilinear e, até mesmo, uma ginococracia, além de abordar “o problema da mulher mitificada – deusas e heroínas dos mitos gregos – e sua vida sexual em dois quadros de referência: o sociológico e o psicológico” (Devereux, 1990, p. 14). O segundo livro é centrado no Mito da Baubo e suas variantes entre diferentes povos. Baubo é a vulva personificada, que exhibe a genitália à deusa Deméter enlutada pelo sequestro da filha. Nesse mito, a vulva obtém o caráter fálico, já que aparece como um objeto de orgulho. Para Periañez (2007), essa ideia é a mais fascinante do livro.

Na psicanálise, os mitos não estão inseridos apenas a serviço da ilusão, uma vez que a energia criativa de seu conteúdo contém questões universais como a diferença sexual, a morte, entre outros signos que compõem a constituição psíquica, como vimos. Os mitos organizam a estrutura fantasmática do sujeito. Por essa razão, a relação da psicanálise com os mitos possibilitou o reconhecimento de narrativas que representam a universalidade do psiquismo e seus conflitos (Costa, Sanches & Finger, 2020).

De acordo com Migliavacca (2003), a elaboração de mitos encontra-se enraizada na vida, representando tanto expressões manifestas quanto fantasias não diretamente visíveis. Não diz respeito à racionalidade humana, mas a um elemento irracional do psiquismo, sendo profundamente significativo. Por isso, os mitos são considerados modos de dar sentido e coerência aos acontecimentos. Logo, ao apresentar uma proposta de estudo dos mitos, é necessário considerar o que ele diz, pois o conteúdo mitológico é explícito. Nos mitos encontramos os desejos realizados dos seres que o envolvem e os segredos da imaginação e da realidade humana.

⁶ Do original, “Los mitos, que también constituyen, desde ciertos puntos de vista, medios de defensa, pues proporcionan una especie de «cámara fría» impersonal en la que [os fantasmas individuales suscitados por los conflictos interiores pueden ser «depositados». Estos fantasmas están demasiado cargados de afecto para ser reprimidos, pero son demasiado ego-díctónicos para ser reconocidos como subjetivos, es decir, como pertenecientes a sí mismos. El hecho de relegar estos fantasmas a esta «cámara fría» cultural permite no sólo darles una expresión abstracta y general al insertarlos en el corpus impersonal de la cultura uru, sino también retirados de la circulación «privada», luego idiosincrásica (cap. XVI). Ahora bien, dado que el psiquiatra también conoce y utiliza esta «cámara fría cultural», estos fantasmas pueden emerger al nivel individual y ser reconocidos por el sujeto como parte integrante de sí mismo.”

Conde e Costa (2019) reforçam a ideia de que para fazer a análise de mitos utilizando o método psicanalítico é importante aplicar a escuta flutuante e a associação livre. No entanto, onde não há presença do paciente e nem do psicanalista ouvindo, o conjunto fica centrado na figura do pesquisador. Este, por sua vez, associa ao material o que o mito desperta nele, bem como os conteúdos que surgem de sua relação com o mito estudado. Migliavacca (1998) ressalta que a interpretação psicanalítica não pode deixar de levar em conta o contexto em que o mito está inserido, pois isso empobreceria a pesquisa. Assim, ele propõe “deixar o mito falar” (p. 142), com base em contínuas leituras e associações de ideias que surgem nesse processo.

As questões que aparecem nos mitos estão associadas às questões que a humanidade faz sobre a sua origem e processo evolutivo. Assim como vemos nos mitos gregos um reservatório de conhecimento e significado dos quais a psicanálise se vale até os tempos atuais, essas histórias demonstram o saber a respeito do mundo, do homem e dos deuses. Nos mitos são elaboradas questões sobre a existência da humanidade e a necessidade de explicá-la. Uma das alternativas para lidar com o desconhecido é a criação dos mitos que, como uma elaboração eficaz e organizadora da relação do homem, dão sentido para os fenômenos que envolvem estar no mundo (Migliavacca, 1999).

Nesta perspectiva, pode-se dizer que do ponto de vista da economia libidinal, os mitos têm o mesmo estatuto que o da realidade psíquica: são relatos que oferecem representações às pulsões. Da mesma forma que a cartografia mitológica construída no processo psicanalítico permite ao sujeito ressignificar a sua história e atribuir representações a seus afetos, os mitos fundadores de uma cultura fornecem os elementos que dão sentido tanto ao mundo visível quanto ao fantasmático. Além disso, os mitos cumprem uma importante função ideológica: a de apresentar a ordem simbólica, que sustenta a social, como sagrada, universal e imutável, ao invés de uma construção sócio-histórica arbitrária, logo, mutável (Ceccarelli, 2012, p. 32).

Os mitos representam marcos da história humana que são considerados símbolos da cultura. É notável a herança da cultura grega para a cultura ocidental a partir da presença da mitologia na construção da teoria psicanalítica, e também pela capacidade de readaptar e ressignificar ao longo do tempo a herança dessas contribuições históricas, artísticas, linguísticas, entre outras no contexto geográfico, social e histórico da humanidade. Esse processo mantém significativa a reflexão dos elementos dessa herança para psicanálise, que reconhece a dinâmica e a capacidade de expressão dos aspectos humanos em movimento (Azevedo, 2004).

Os mitos gregos aproximam Freud da construção da psicanálise a partir do que já estava posto na antiguidade. Assim sendo, a contribuição da mitologia grega para a cultura ocidental e particularmente para a psicanálise é fundamental (Costa, 2023); pois constituem uma área produtiva para a leitura do humano, já que não obedecem às leis do tempo, modificam-se e produzem conhecimento. Pela psicanálise vislumbramos seu caráter atemporal (Emidio & Hashimoto, 2011).

2.2 PSICANÁLISE E MITOLOGIA INDÍGENA

Com relação às pesquisas sobre psicanálise e mitologia indígena, percebemos uma escassez de produções, o que nos levou a empreender um estudo a fim de contribuir com esse campo. A relação entre a psicanálise e os mitos dos povos originários do Brasil está em processo de construção, fato que percebemos na psicologia de modo geral. Conforme foi verificado por uma rápida pesquisa na plataforma *Scielo* (*Scientific Electronic Library Online*), ao buscar artigos utilizando as palavras-chave: “psicologia e mito”, foram encontrados 26 artigos e apenas um relacionado à mitologia indígena, intitulado “Aspectos da dialogia do mito Madre Ñame na cultura indígena *wounaan-nonam*”, de Livia Mathias Simão e Hernán Sánchez Rios (2016). O artigo articula as relações *eu-outro-mundo* a partir da abordagem do construtivismo semiótico cultural na psicologia. Ao buscarmos as palavras “psicanálise e mito” foram encontrados 14 artigos, nenhum destes relacionado à temática indígena. Por último, na pesquisa com as palavras-chave “etnopsicanálise e mito” não foram encontrados artigos com a temática.

Na plataforma *Pepsic* (Periódicos Eletrônicos em Psicologia), com as mesmas palavras-chave foram encontrados 38 artigos e apenas dois relacionados à temática indígena, sendo eles: 1) “Lições de um xamã Yanomami para a construção de uma identidade pós-antropocêntrica” de Douglas Kawaguchi (2021) e 2) Prolegómenos y reflexiones radicales (de raíz) para una psicología ancestral indígena. Pretextos del libro *El Camino de Bochica*” de Luis León Romero e Paola Pérez Gil (2017). Com as palavras-chave “psicanálise e mito” foram encontrados 65 artigos, mas nenhum relacionado à mitologia indígena. Na busca por “etnopsicanálise e mitologia indígena” nenhum trabalho foi encontrado.

No livro *Mito e psicanálise: estudos psicanalíticos sobre formas primitivas de pensamento*, Azoubel Neto (1993) tomou nossa atenção a partir da indicação do estudioso no campo da psicanálise e mitologia grega, o professor Dr. Paulo José da Costa. Tal indicação surgiu principalmente pelo fato de ser o único livro escrito por um psicanalista que aborda a

relação entre mitologia indígena e psicanálise encontrado. O autor é formado pela Universidade de Pernambuco, especialista em psiquiatria com formação psicanalítica na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, e desenvolveu estudos sobre a mitologia do povo Carajá da Ilha do Bananal do Estado de Goiás. Azoubel Neto se interessou por essa área a partir do encontro com a arte Carajá, produzindo um dos primeiros estudos sobre a mitologia indígena no campo psicanalítico, no Brasil. Este livro contém, segundo o autor, o resultado de suas pesquisas desenvolvidas em oito anos, principalmente a partir da relação estabelecida com um indígena chamado Arutana, do povo Carajá, que transmitiu importantes informações sobre a vida desse povo ao autor em solo Carajá.

O livro está dividido em 14 capítulos, sendo que os seis primeiros são dedicados a concepções teóricas sobre mito e a utilização da mitologia na prática clínica, a partir dos referenciais de Freud, destacando principalmente o mito de Édipo e a importância do complexo de Édipo na construção da psicanálise. A partir do sétimo capítulo, Azoubel Neto (1993) apresenta os mitos indígenas com um enfoque psicanalítico, descrevendo primeiramente a narrativa e posteriormente se dedica a uma leitura psicanalítica das histórias. O autor destaca a concepção de morte nas etnias Carajá, Cadivéu e Tupinambá. Já na apresentação do livro, o autor enuncia que a obra está dividida em três grupos de ideias: a contribuição de Freud para o estudo do mito, a relação entre o modo primitivo de funcionamento do aparelho psíquico em contraponto com o atual e a constatação de que existe uma mitologia brasileira.

Azoubel Neto (1993) se interessa pelo estudo dos mitos e a relação destes com o complexo de Édipo, compreendendo que a narrativa mitológica faz parte do inconsciente. Assim, se utiliza do mito de Édipo Rei para relacionar o estudo dos mitos com o aspecto “pré-histórico” da vida mental dos seres humanos e das funções primitivas da mente. Azoubel Neto entende que o processo primário é dominante no homem primitivo, e que apesar de continuar existindo no desenvolvimento da mente humana, é o processo secundário que está relacionado ao pensamento e à capacidade de vinculação com cargas de energia capazes de adquirir significado. Laplanche e Pontalis (1982/2001) definem o processo primário e o processo secundário da seguinte maneira,

Podemos distingui-los radicalmente: a) do ponto de vista tópico: o processo primário caracteriza o sistema inconsciente e o processo secundário caracteriza o sistema pré-consciente-consciente; b) do ponto de vista econômico-dinâmico: no caso do processo primário, a energia psíquica escoar-se livremente, passando sem barreiras de uma representação para outra segundo os mecanismos de deslocamento e de condensação; tende a reinvestir plenamente as representações ligadas às vivências de satisfação

constitutivas do desejo (alucinação primitiva). No caso do processo secundário, a energia começa por estar “ligada” antes de se escoar de forma controlada; as representações são investidas de uma maneira mais estável, a satisfação é adiada, permitindo assim experiências mentais que põem à prova os diferentes caminhos possíveis de satisfação. A oposição entre processo primário e processo secundário é correlativa da oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade (Laplanche & Pontalis, 1982/2001, p. 371).

Kracke (1985) se propõe a revisar a concepção psicanalítica sobre o processo primário orientado por seus estudos antropológicos realizados na Amazônia brasileira. A tese defendida pelo autor é de que a psicanálise denomina de processo primário um modo “(...) de pensamento muito dado às imagens concretas e vividas, à metáfora, e à expressão do sentido através de padrões sensoriais” (p. 52). Para Kracke, o processo primário não é um estágio primitivo do pensamento que representa o pensamento infantil e que deve ser superado pelo processo secundário característico do adulto. O antropólogo destaca o caráter criativo das metáforas contidas nos mitos, bem como a expressão de sentidos que aparece no processo primário, tanto na metáfora quanto na expressão que compõem, inclusive, a linguagem mitológica e artística. A seu ver, o processo primário e o processo secundário são formas de pensamento humano, sendo o primeiro menos conhecido do que o pensamento lógico e linear, mas ambos são importantes e cada um tem seu próprio desenvolvimento, podendo ser mais rudimentar ou mais elaborado.

Ao contrário de Kracke (1985), Azoubel Neto (1993) segue o raciocínio desenvolvido em *Totem e tabu*, em que Freud (1913/2012) equipara a criança, o primitivo e o neurótico, sendo “o primitivo” os povos indígenas contemporâneos. Freud escreve:

Além de tudo, ele [o homem pré-histórico] ainda é, em certo sentido, nosso contemporâneo; existem homens que acreditamos ainda estar bem próximos dos primitivos, bem mais próximos do que nós, nos quais vemos, portanto, seus representantes e descendentes diretos. Assim consideramos os que são chamados de selvagens e semisselvagens, cuja vida psíquica tem especial interesse para nós, se nela pudermos reconhecer um estágio anterior e bem conservado de nossa própria evolução. (Freud, 1913/2012, p. 10).

Essa passagem de Freud expressa a influência da concepção presente na antropologia evolucionista do século XIX, a qual propõe que a espécie humana se desenvolve em etapas até chegar à civilização; sendo essas etapas desiguais entre os povos (Laplantine, 2003). Tal

concepção também se faz presente em Azoubel Neto (1993), que se utiliza da expressão “povos primitivos atuais” (p. 31) para dizer que o pensamento mítico encontra-se também na mente do homem civilizado, com uma diferença fundamental de que no homem primitivo os mitos são vividos diretamente na dinâmica cotidiana, em todas as atividades, enquanto o homem civilizado viveria alienado de seus antepassados. No entendimento do autor, a vida do homem civilizado seria mais simples de compreender se o aspecto primitivo não fizesse parte do reprimido no seu inconsciente.

Em *Totem e Tabu*, Freud (1913/2012) ainda escreve: “no tocante à psicologia dos povos que permaneceram no estágio animista, pode muito bem suceder o mesmo que com a vida psíquica das crianças, que nós, adultos, não mais compreendemos, e cuja riqueza e finura, por isso, tanto subestimamos” (p. 102)⁷. Auzobel Neto (1993) concorda e fundamenta seus argumentos no decorrer de sua obra para reforçar que “seria, inclusive, muito interessante o estudo da genealogia da linguagem nos povos primitivos para a psicanálise; ajudar-nos-ia a compreender a criança e a nós mesmos. Mas é verdade que esse estudo também pode ser feito na criança” (p. 47).

Segundo Laplantine (2003), a figura do indígena vinculada ao estereótipo de um ser “primitivo”, “das cavernas” ou mesmo “selvagem” está alicerçada na compreensão de que a diversidade de sociedades humanas é considerada como uma aberração que exige uma justificativa. Na antiguidade grega denominava-se bárbaro aquilo que não era helênico. Os séculos XVII e XVIII opunham animalidade à humanidade e o termo primitivo prevaleceu até o século XIX. Essa compreensão consiste em expulsar da cultura para a natureza aquilo que não faz parte da humanidade na lógica evolucionista. Os critérios utilizados a partir do século XIV pelos europeus para conferir o status de selvagem para o sujeito indígena são eurocêntricos, partem principalmente da diferença observada na religião, nas vestimentas, na alimentação e na língua que não era compreendida; fatores que definiram o indígena como selvagem. (Laplantine, 2003).

Compreendemos, portanto, que os argumentos que Auzobel Neto (1993) constrói ao longo do livro partem de uma visão que não se preocupa em refletir sobre seu etnocentrismo, uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, o etnocentrismo pode ser visto como a dificuldade de pensar a diferença; no plano afetivo, se mostra a partir de sentimentos de estranheza, medo,

⁷ Se, por um lado, Freud compara a vida psíquica das crianças e dos “povos primitivos”, pelo menos ele reconhece a limitação da sua compreensão, que algo lhe escapa, que pode ser rico, sofisticado e subestimado.

hostilidade, etc. (Rocha, 1988).

Apesar das características etnocêntricas e da relação problemática que articula os indígenas aos povos primitivos ainda no século XX, Auzobel Neto (1993) faz interessantes associações com relação aos mitos. No quarto capítulo da obra, o autor identifica aspectos edípicos na história de Adão e Eva. De acordo com a versão judaico-cristã, Adão e Eva viviam no paraíso, mas estimulada pela serpente, Eva foi seduzida a provar o fruto proibido; foi ela a responsável por convencer Adão e os dois tomarem consciência de estarem nus. Ao tentarem esconder a nudez, Deus descobre a transgressão e expulsa os dois do jardim do Éden. O autor ressalta essa história antes de abordar uma narrativa indígena, a fim de introduzir a noção de que em mitos de outros povos essa imagem de conhecimento proibido também aparece junto a castigos.

Em seguida, no capítulo cinco, o objetivo firma-se em estudar o problema da formação da consciência a partir de um mito sobre a existência de uma aldeia no fundo do rio, dos indígenas Carajás, pertencentes ao grupo linguístico Macro-Jê, da ilha do Bananal, de Goiás, região Amazônica. O autor utiliza o estudo comparativo para pensar elementos comuns nos mitos, ressaltando a representação dos estágios primitivos do pensamento contido na mitologia, fazendo correlação com os estudos sobre o povo Carajá e a teoria psicanalítica (Auzobel Neto, 1993).

O mito Carajá sobre a aldeia do fundo do rio versa sobre um tempo em que os Carajás viviam no fundo do rio pacificamente, lá ninguém morria, não existiam doenças, nem sofrimento. Mas *Kanansiuê*, um indígena Carajá, ouviu falar que havia outras formas de vida além das margens do rio. Cansado da vida de nunca morrer, *Kanansiuê* convence *Kboí* um amigo, a encontrar uma saída que dê acesso à superfície. Os dois encontraram a saída, *Kanansiuê* nadou sobre as águas e pisou em terra firme, se alimentou e, mais tarde, quando sentiu fome novamente, não encontrou panela e resolveu voltar. Surpreendentemente, percebeu que não conseguia ultrapassar o buraco e ficou sem entender porque o acesso só era feito de dentro para fora; eles já tinham ouvido nas histórias dos mais velhos que não havia retorno para quem fosse à superfície, mas não acreditavam até então. *Kboí* precisou voltar para pedir conselhos aos anciãos no fundo do rio, e conseguiu convencer um grupo a ir ao encontro de *Kanansiuê*, e assim se estabeleceu a primeira aldeia em terra firme. No entanto, fora do rio a vida ficou muito difícil e *Kanansiuê* recorreu aos deuses que lhe apareceu na forma de um indígena alto e forte, o deus consentiu em ajudar ensinando tudo o que precisavam para viver fora das águas. Auzobel Neto (1993) destaca que existem várias versões para a história, mas

em uma delas especialmente o buraco que impede *Kanansiuê* de retornar para o fundo das águas é uma enorme serpente.

Em sua leitura psicanalítica, Auzobel Neto (1993) aproxima a lenda Carajá do mito de Édipo, tanto em seu trabalho de sedução, persuasão de um herói em busca de poder viver em um mundo diferente, como o abandono ao sair de casa para procurar outros domínios, e depois as consequências que aparecem pela ousadia que os tornam mortais, vulneráveis ao sofrimento e à responsabilidade pelo seu destino. A partir desse mito, o autor tece reflexões sobre o reprimido contido; além do preço que se paga para em troca de desenvolvimento, em que estão contidos nos mitos essa possibilidade de resgatar o pré-histórico para estudá-lo.

Em Laplantine (2003), a decepção ligada à renúncia dos benefícios em prol do progresso faz parte da projeção de um paraíso perdido, que colabora para a construção de um ideal indígena, “o bom selvagem”. Esse ideal não tem muito a ver com a realidade dos povos, e compõe a imagem que o ocidental faz do “outro” em polos alternados entre o selvagem, que aparece no discurso do livro em questão, e uma outra figura de um selvagem feliz, que vive na natureza plena e aparece como um pensamento tão problemático quanto o “mau selvagem”. O discurso sobre o “bom selvagem”, segundo Laplantine, é observado ainda no final do século XX:

Os índios carajás são normalmente de índole pacífica. Tratam-se cordialmente e com uma afetividade quase infantil, sendo que raramente expressam reações agressivas nas suas relações. Isso não quer dizer, por outro lado, que eles sejam incapazes de reações de hostilidade manifesta. O que costuma acontecer é que sua agressividade e destrutividade voltam-se para fora da tribo (Azoubel Neto, 1993, p. 153).

Nos capítulos seguintes do livro, o autor discorre sobre a participação dos animais presente nos mitos indígenas, destacando alguns símbolos e a função que os elementos exercem ao longo da narrativa mítica. Em nosso caso, o recorte que nos interessa ressaltar é o modo como a psicanálise se relaciona com os mitos indígenas. A perspectiva frente aos conhecimentos indígenas diz respeito ao modo como a psicanálise tem construído seu discurso diante da mitologia indígena:

É muito interessante essa possibilidade de relação com o reino animal, na mitologia carajá. Encontramos algo semelhante entre as nossas crianças, principalmente, talvez, porque elas se encontram numa etapa evolutiva do pensamento mítico que pode ser comparada a dos índios (Azoubel Neto, 1993, p. 124).

De modo geral, Azoubel Neto (1993) elabora um estudo sobre os mecanismos psíquicos, os modelos de pensamento e a formação do ego e do superego. Entretanto, refere-se aos aspectos primitivos da mente como possíveis de serem verificados nos costumes dos povos ao qual ele ainda denomina de selvagens. Apesar de trazer em seu discurso a participação do povo Carajá na construção do texto, o autor distancia-se da realidade indígena, uma vez que a reduz a um modelo de pensamento considerado primitivo.

Para comparar os estudos produzidos mais recentemente em psicanálise sobre mitologia indígena, pretendemos explorar as produções do psicanalista Paulo Roberto Ceccarelli. Suas pesquisas estão na área da psicanálise e a aplicação da teoria psicanalítica em outros campos de conhecimento, a partir de estudos desenvolvidos em Belém (PA) com profissionais que trabalham com a população indígena. Levando em consideração as reflexões em suas produções acadêmicas sobre o choque cultural entre sistemas simbólicos e os mitos de origem, compreendendo que estes últimos trazem uma mensagem sobre as condutas e a relação com o divino que organizam nossas referências a respeito da sexualidade, posições morais e éticas. Essas consistem em produtos de construção sócio-histórica: “todo este sistema, diretamente derivado de nossos mitos de origem” (Ceccarelli, 2007, p. 186) e que formam os ideais culturais. Partindo disso, trabalhamos com um mito de outra cultura com atenção para não basear nossa perspectiva nos valores da cultura ocidental, apesar de ser inevitável o nosso ponto de vista como chave de leitura (Ceccarelli, 2016).

Em seus estudos, o autor ressalta a noção de contratransferência cultural que nos interessa nesta pesquisa. Ele adverte que, por mais que se estude uma cultura, seus mitos, organização social, sistema de crenças e econômico, mesmo participando do cotidiano da cultura em questão, como vimos no livro de Azoubel Neto (1993), é impossível assimilar genuinamente os significados do universo simbólico. Todavia, como expõe Ceccarelli (2016), trata-se de compreender os valores atribuídos para os elementos, suas regras de um ponto de vista teórico-moral, mas suas referências identificatórias constitutivas são sempre intrínsecas à cultura.

De acordo com Ceccarelli (2016), falar da contratransferência cultural é levar em consideração as reações emocionais que surgem do conflito ao se deparar com formas diferentes de representação do sujeito no mundo:

Dentre os inúmeros exemplos que podemos citar que ocorreram no Brasil, há a ideia generalizada que se criou, em um primeiro momento, sobre os povos que os portugueses encontraram ao chegar aqui: selvagens, primitivos, sem moral, e, às vezes, canibais. Tais preconceitos continuam a assombrar o nosso imaginário cultural. Como, em um

primeiro momento, ouvir esses sujeitos sem nos deixar influenciar por esse imaginário? Esses representantes culturais, e outros relativos aos africanos atrozmente escravizados, nos foram inculcados pelo discurso do colonizador e fazem retorno, produzindo ideias pré-formatadas que nada nos informam, de fato, sobre “a teias de significados” que aquela cultura teceu (Ceccarelli, 2016, p. 710).

Por esse viés, a contratransferência cultural surge mais evidentemente nos estudos que dizem respeito ao universo mitológico, ao sistema de parentesco, às construções identitárias e tudo aquilo que é sagrado para determinada cultura, sobretudo questões relacionadas à sexualidade e gênero. Ceccarelli (2016) sugere que a contratransferência cultural seja usada como possibilidade de elaboração de outras formas de escuta e de singularização dos aspectos universais da psicanálise, a fim de ampliar a compreensão de novas formas de circulação pulsional que não estão nos limites do mundo no qual fomos moldados.

Visto que na cultura ocidental, é no imaginário judaico-cristão que se encontram as bases para aquilo que entendemos como certo e errado, construções familiares e os papéis sociais de gênero, nossa visão de mundo está ligada diretamente às histórias bíblicas que são tomadas como universais (Ceccarelli, 2007). Diante disso, é fundamental considerar a mitologia de outros povos, suas práticas ritualísticas e os valores conferidos a sua cultura, pois se não nos atentarmos a isso, corremos o risco de impor nossa mitologia com o povo que estamos trabalhando e assim matamos o sujeito e a cultura. A partir desse confronto simbólico imprimimos uma visão normativa sobre o outro, apagando outras possibilidades de leituras de mundo (Lindenmeyer & Ceccarelli, 2012).

CAPÍTULO 3- HISTÓRIA DO CIPÓ: UMA LEITURA POSSÍVEL

O presente capítulo tem como objetivo tecer uma leitura etnopsicanalítica do mito dos indígenas *Huni Kuin*: A História do Cipó, ou seja, realizar uma leitura complementarista do mito a partir da psicanálise e da antropologia. Para realização dessa análise, nos pautaremos em alguns pressupostos e ideias das duas disciplinas.

Primeiro, considerando a analogia mito e sonho, seguiremos o que propõe Freud (1900/2019), em seu segundo capítulo da *Interpretação dos sonhos*, acerca do método para análise do sonho, para analisar o mito. Nesse texto, Freud apresenta dois métodos não científicos de interpretação dos sonhos: a interpretação simbólica e a decifração. Na interpretação simbólica, o conteúdo do sonho, tomado como um todo, é substituído por um outro semelhante. Na decifração, não se toma o conteúdo como um todo, mas sim determinados signos que aparecem no sonho. Esses signos são substituídos por outros, segundo um significado já conhecido, e cujo exemplo dado por Freud é o livro dos sonhos. O método de Freud se assemelha mais ao segundo, pois não toma o sonho como um todo e sim o divide em partes para ser interpretado. Diferente da decifração, no método proposto por Freud, as partes do sonho não são entendidas a partir de um sentido fixo e único, mas sim como possuindo sentido múltiplo, cuja interpretação depende das associações feitas pelo sonhador. No caso da análise do mito, é possível sua divisão em partes, mas como não temos a figura do sonhador, as associações são da própria pesquisadora. Tal procedimento está de acordo àquilo que Freud (1907/2015) faz no texto “O delírio e os sonhos na Gradiva de Jensen”, ao analisar os sonhos de Hanold, não podendo contar com as impressões e as associações do personagem, ele as substitui pelas suas próprias impressões e associações.

Abordando especificamente o estudo de mitos, Conde e Costa (2019), já citados no Capítulo 2, reforçam a ideia de que para fazer a análise de mitos na psicanálise, utilizamos o mesmo método que na clínica: a associação livre, a escuta flutuante e a interpretação. Quando não há presença do paciente e nem do psicanalista ouvindo, o conjunto fica centrado na figura do pesquisador. Este, por sua vez, associa o material que o mito desperta nele, bem como os conteúdos que surgem de sua relação com o mito estudado.

Para realizar as associações, também seguimos a proposta de Lévi-Strauss, na qual, ao interpretar um mito, recorre-se a outros mitos do mesmo povo ou de outros povos (Rocha, 1996). Alguns mitos que relacionamos com A História do Cipó são: A História do Jacaré, Adão e Eva e o mito Carajá analisado por Azoubel Neto (1993), exposto no capítulo anterior. Além disso, recorreremos a Devereux (1967/2018), que enfatiza a importância da análise da

contratransferência do pesquisador. Na compreensão do autor, os dados mais fidedignos que podem ser obtidos em uma pesquisa são aqueles produzidos no próprio pesquisador.

Assumimos a tarefa de levar em consideração as associações da pesquisadora fundamentadas nas contribuições de Devereux (1967/2018), referentes à metodologia. Para o autor, não podemos nos enganar acreditando que as pesquisas são isentas da subjetividade de quem as investiga, mas, pelo contrário, devemos considerá-la como o dado mais fundamental na pesquisa. É neste sentido que nos utilizamos da contratransferência, isto é, dos afetos despertados na pesquisadora frente ao objeto de estudo. Assim sendo, quanto à análise da contratransferência, Devereux (1967/2018) ressalta que a personalidade do pesquisador pode operar deformações na interpretação dos dados, sendo que a fonte dessas deformações se origina na tentativa de proteger-se contra a angústia diante do material pesquisado. A partir disso, compreendemos que o pesquisador pode reagir utilizando as defesas de sua personalidade, e isso define as possibilidades de deformação que se tornam expostas tanto pela omissão, alteração ou por superexploração do material.

Ainda segundo Devereux (1971), outro ponto a ser considerado, especificamente no que diz respeito a análise dos mitos, é seu conteúdo latente e a centralidade do conteúdo inconsciente libidinal (Chemouni, 2007). Para Devereux, os mitos são uma espécie de “câmara fria impessoal” em que os fantasmas individuais que são intensos demais para serem reprimidos e considerados inaceitáveis pelo Eu podem ser depositados. “Ao depositar estes fantasmas na ‘câmara fria’ cultural é possível dar uma expressão geral e abstrata, inserindo no corpo interpessoal da cultura e ainda os retirar da circulação privada, idiossincrática” (Devereux, 1971, p. 35, tradução nossa).

A respeito das contribuições da antropologia para a interpretação dos mitos, convém destacar que não faremos propriamente uma análise antropológica do mito, ao menos não no sentido da análise estrutural proposta por Lévi-Strauss. Porém, nos pautamos em algumas ideias que nos parecem importantes para análise dos mitos, como relacioná-los com outros mitos do mesmo povo ou de outros povos e a inclusão da cultura na qual o mito está inserido para analisá-lo (Rocha, 1996). Lévi-Strauss (1987) propõe levar a mitologia indígena a sério, de modo que não podemos considerá-la apenas como crença, e sim como uma forma de pensamento. Essa proposta foi seguida por Viveiros de Castro (1996), que destaca que no pensamento indígena os fenômenos naturais, animais e plantas ocupam uma posição de sujeito, possuem uma mente com intenções geralmente más, portanto, é preciso ter cuidado.

Eliade (1972) adverte que é preferível começar os estudos sobre mitologia nas sociedades tradicionais. Isso porque, apesar de os mitos sofrerem alterações ao longo do tempo

na história, eles ainda estão vivos, no sentido de fundamentar a vida. Segundo o autor, “Os indígenas distinguem cuidadosamente os mitos — ‘histórias verdadeiras’ — das fábulas ou contos, que chamam de ‘histórias falsas’” (p. 11). Para os *Huni Kuin*, por exemplo, utiliza-se a denominação: *shenipabu miyui*, que significa “história dos antigos”. Essas palavras anunciam histórias verdadeiras, situações reais ocorridas no tempo mítico dos antepassados, e que atualmente ocupam um lugar fundamental na vida da comunidade (Souza, 2017).

Outra vantagem do mito “vivo”, é que assim é possível situá-lo em seu contexto social e religioso original, podendo ser consultado pelo pesquisador em campo, já que são mitologias que não foram remanipuladas. Apesar de sofrerem modificações em suas versões, ainda podem ser acessadas com o auxílio dos indígenas a respeito do significado atribuído ao mito em questão. Para Eliade (1972) e Rocha (1996), a principal função do mito corresponde em revelar os modelos de rituais, desde alimentação, casamento, trabalho, educação, arte ou sabedoria de modo geral, do contexto ao qual o mito está inserido. Mais especificamente, nas sociedades tradicionais o mito pode ser repetido através do rito, sobretudo porque ao lembrar dos mitos é possível reatualizá-los. De acordo com os autores, ao recitar os mitos reintegra-se o tempo fabuloso, e aqueles que estão inseridos no contexto de narração conseqüentemente se tornam contemporâneos.

A seguir, apresentaremos duas versões do mito a ser analisado. Uma versão publicada em 2007 pelos indígenas *Huni Kuin*, e depois uma versão mais atualizada, publicada em 2023, pontuando semelhanças e divergências entre as versões contadas pelos indígenas. Optamos por essas duas versões a fim de ampliar as possibilidades de leitura, levando em conta o modo como os indígenas narram a história. Após uma visão geral das diferentes versões do mito, serão destacados os elementos e partes do mito que têm conexões com os símbolos de outras culturas, bem como os elementos da cultura *Huni Kuin*.

Começando com alguns exemplos significativos, a jiboia desempenha um papel central no mito relacionado à história do Cipó. A jiboia e outras serpentes são mencionadas em mitos de diversos povos, incluindo o mito *Huni Kuin*, onde ela é considerada como a guardiã do conhecimento, concedendo aos nativos a oportunidade de explorar um mundo diferente sob as águas do rio. Outro elemento importante são as águas ou o rio, que também estão presentes em várias mitologias, como a mitologia do Carajá, conforme descrito no livro de Azoubel Neto (1993).

3.1 O MITO *HUNI KUIN*: A HISTÓRIA DO CIPÓ

A “História do Cipó” conta sobre Yube Inu, um indígena Huni Kuin que ao sair para caçar encontra um pé de jenipapo na mata e faz uma tocaia para esperar a caça. Após um tempo, ele avista uma anta procurando jenipapo, Yube a observa pegando três frutas de jenipapo e jogando as três frutas na beira do rio. De dentro do rio, no meio da espuma, sai uma mulher de cabelos compridos: era uma mulher-jiboia, que abraçou a anta e transou com ela. De longe, o Huni Kuin se apaixona pela mulher, sem perceber que ela é uma jiboia. O indígena faz o mesmo que a anta, joga três frutas de jenipapo e a mulher encantada aparece. Yube, apaixonado pelos encantos da mulher-jiboia, nega ser casado, transa e aceita se casar com ela. (Huni Meka, 2007).

A mulher jiboia coloca um remédio no olho do *Huni Kuin* e leva o indígena às profundezas do rio para conhecer sua família. Lá, os parentes da mulher-jiboia gostam do indígena, e Yube permanece morando nas profundezas do rio por 12 anos. Nesse período, o acontecimento mais marcante é o casamento dele com a mulher-jiboia e o nascimento de seus três filhos-jiboias, dois homens e uma mulher. (Huni Meka, 2007).

Nas profundezas do rio, eventualmente o povo das jiboias compartilha o costume de beber cipó. Durante a colheita da planta, o marido chega e pergunta: - “*O que é isso?*” Ao que a mulher explica: - “*Esse é o cipó Nixe Pae, estou fazendo chá para beber e ver coisa bonita com o meu povo*”. Yube Inu ficou curioso para participar e tomar a bebida, no entanto, não podia porque esse chá não era compartilhado com outros povos, apenas as serpentes comungavam o *Nixi Pae*. Apesar disso, o *Huni Kuin* convenceu sua mulher, o sogro e a sogra sobre sua participação nessa cerimônia em que bebeu Ayahuasca pela primeira vez. Assim, ficou sob os efeitos do chá, e a mulher-jiboia, bem como sua família, começaram a cantar, pois é o canto que descreve o preparo do chá, e todos que compartilharam da bebida podiam ter mirações, visões coloridas, desenhos e luzes. (Huni Meka, 2007).

Ao ingerir o chá, Yube tem mirações com jiboias, o que o faz perceber que está encantado. Em suas visões, aparece seu sogro engolindo-o, e *Huni Kuin* se vê dentro da jiboia, constatando que a mulher por quem se apaixonou na verdade não era uma mulher, e sim uma jiboia. Após ter cessado o efeito do cipó, ele compreende que as serpentes podiam comê-lo. Por isso, sente necessidade de voltar para sua antiga família. (Huni Meka, 2007).

No dia seguinte, Yube triste e desconfiado se isola pensando na família que tinha antes de morar no fundo do rio, até que uma mulher negra, chamada Ixkê, se aproxima e ajuda o indígena com as informações de como voltar para a antiga família. Yube é informado de que precisa pegar o igarapé e subir nas raízes de uma árvore e boiar até aparecer perto da sua antiga

casa, deste lado do mundo. Assim ele fez e encontrou seu antigo cunhado, que o acolhe para conversar, tendo a oportunidade de contar sobre sua história com a mulher-jiboia. (Huni Meka, 2007).

Enquanto isso, os três filhos que teve com a mulher encantada estavam muito preocupados, procurando Yube, e decidem sair para buscá-lo. Encontram o pai em um dia de caça na beira do igarapé. O filho jiboia, vendo que encontrou o pai, gritou: - *Siri, siri, siri*, e indo em direção ao pai ataca o dedo do pé de Yube. Logo se aproxima o filho mais velho e o engole até a coxa, e o filho mais novo o engole até a cintura. O *Huni Kuin* começou a gritar: - “*Venham meus parentes! As jiboias estão me engolindo*”. O cunhado, escutando os gritos, saiu para ver o que era e encontrou o familiar com a cintura sendo engolida, buscou ajuda na aldeia para conseguir socorrer Yube, que ficou sofrendo as consequências dos ferimentos provocados pelos filhos. Yube ficou repousando na rede enquanto esteve doente, mas mesmo passando mal disse para seu cunhado (Huni Meka, 2007):

Quando eu morrer, me enterra. Passando seis meses pode me procurar na minha sepultura. Na parte direita vou virar cipó, na parte esquerda vou virar rainha. Tira o cipó, corta uma palma de comprimento, bate com um pedaço de pau, tira a casca, bota água junto com a folha, pode cozinhar e depois, cantando, eu fico dentro do cipó explicando para você. Foi explicando para o cunhado dele enquanto ele morria. Enterraram. Passou seis meses, o cunhado dele foi visitar a sepultura e já tinha nascido o cipó e a rainha. Tirou os dois juntos. Fez como ele havia explicado. Fez o cipó, tomou, veio a miração. (p. 11).

As mirações que o cunhado teve explicaram sobre o futuro, o presente e o passado. Essa história conta sobre os conhecimentos que habitam o *Nixi Pae*. Foi assim que o povo *Huni Kuin* aprendeu a fazer o ritual, e essa é a história de que do homem surgiu o cipó (Huni Meka, 2007).

3.2 OUTRA VERSÃO: O MITO DO SURGIMENTO DO *NIXI PAE*

Na versão do mito no livro “Mahku: Mirações”, publicado pelo Museu de Arte de São Paulo (MASP) (Giufreda et al., 2023) – catálogo dedicado à exposição de arte do coletivo Movimento dos Artistas *Huni Kuin* (MAHKU), que se constituiu em um grupo desde 2013 com a intenção de traduzir os cantos, mitos e histórias tradicionais *Huni Kuin* em pinturas, relacionando os desenhos com as experiências visuais (mirações) geradas pela ingestão da Ayahuasca – há a transcrição do mito contado por Ibã *Huni Kuin* e as reproduções visuais realizadas pelo coletivo indígena. Ressaltamos aspectos semelhantes e divergentes da

publicação abordada anteriormente com o objetivo de ampliar o material para a leitura do mito, sabendo que o coletivo MAHKU é importante no contexto atual sobre a arte e a divulgação da cultura *Huni Kuin*.

Ainda no catálogo “Mahku: Mirações” (Giufrida et al., 2023), Ibã *Huni Kuin* faz algumas demarcações importantes que diferem da narrativa publicada em 2007, mas são recorrentes as semelhanças como o nome do protagonista da história, o igarapé: “esse igarapé não é igarapé que cai no outro rio, não, igarapé é uma ponte de lago” (p. 14), os três jenipapos, a espuma que emerge do rio antes do aparecimento da mulher-jiboia, a anta que atira os jenipapos no rio, a mulher negra que aponta a saída do igarapé pra Yube. Mas o que diverge nessa versão da história, de fato, é que após Yube lançar os jenipapos no rio para fazer como a anta, a mulher-jiboia percebe que o *Huni Kuin* é de uma espécie diferente da anta, ela se assusta ao ver um humano e vira jiboia imediatamente:

A jiboia enrolada ficou serpente. E o Yube Inu: não, eu não te peguei jiboia, eu te peguei uma menina. Venha conversando (...). Quando ia escurecendo virava tigre, aí outra hora virava um toro de madeira muito grande, virava onça, virava espinho de murumuru (Huni Kuin, 2023, p. 16).

Além das variações já mencionadas, nesta versão do mito, o remédio aplicado nos olhos do indígena recebe o nome de Bahu, em hatxa kuin, que designa uma erva conhecida por sua capacidade de aumentar a concentração, melhorar a aprendizagem das letras, auxiliar na caçada e na elaboração de pinturas. O relato de Ibã Huni Kuin (2023) introduz uma outra nomenclatura relevante: a mulher-jiboia é identificada como Yube Shanu, a serpente encantada. O desenrolar da história conduz os personagens às profundezas do rio, após um encontro com o peixe Mandi, que interage com a mulher-jiboia, revelando aspectos de seu relacionamento. Em seguida, Yube Inu participa de um ritual de ingestão do chá do Nixi Pae com a família-jiboia. Durante esse evento, o indígena aprende o segredo do cipó da Ayahuasca, cuja assimilação é crucial devido à sua consideração como um segredo guardado pelas jiboias. A revelação desse segredo por Yube Inu, enquanto sob o efeito da bebida, desencadeia uma série de consequências, evidenciando a importância do registro na memória. No dia seguinte, após os efeitos do chá desaparecerem, Yube Inu segue o enredo da história e parte pelo rio, encontrando uma mulher negra que o alerta sobre os perigos de permanecer entre as jiboias e o ajuda a escapar, conduzindo-o de volta à sua antiga família.

Figura 3- Arte do mito do surgimento da bebida sagrada Nixi Pae



3.3 POR QUE A SERPENTE? POR QUE A ANTA?

Seguindo a recomendação de Lévi-Strauss (1987) de levar o mito a sério. Tomaremos como ponto de partida da análise do mito as indagações: Por que uma serpente? Por que uma anta? Assim como faz Lévi-Strauss, ao analisar um mito canadense sobre uma arraia controlando o vento sul, se indaga: Por que uma arraia? Por que o vento sul?

As versões do mito abordadas nesta pesquisa são conhecidas entre os *Huni Kuin*. Além dessas, existem outras versões com algumas variações. Apesar disso, o conteúdo do mito tem a história preservada, de modo geral. Na sequência buscaremos responder as questões: Por que a serpente/jiboia? Por que a anta? A primeira versão apresentada neste trabalho será a nossa versão de referência com articulações que estabeleceremos com a segunda versão. Abordaremos a simbologia da serpente/jiboia e da anta, trazendo as representações na cultura indígena e não-indígena desses símbolos, aspectos semelhantes e destoantes em cada contexto, para posteriormente fazer os recortes do mito e o diálogo com a psicanálise.

O mito da origem da Ayahuasca versa evidentemente sobre a bebida, mas do mesmo modo, refere-se aos códigos utilizados por essa etnia para explicar os fundamentos de seus

rituais, suas crenças e práticas de vida (Mattos, 2015). Antes de passar a análise do mito, convém apresentar brevemente algumas ideias sobre o perspectivismo ameríndio.

3.3.1 Perspectivismo Ameríndio

O perspectivismo ameríndio é uma concepção cosmológica presente em diversas culturas indígenas da América do Sul, que se baseia na ideia de que diferentes seres – sejam humanos, animais ou espíritos – possuem pontos de vista distintos sobre o mundo. Nessa perspectiva, cada categoria de seres percebe a realidade de acordo com sua própria natureza e posição na hierarquia cósmica, o que influencia sua forma de interagir com outros seres e com o ambiente. Essa concepção desafia a visão ocidental, que coloca os seres humanos como únicos detentores de subjetividade e consciência. No perspectivismo ameríndio, os seres não-humanos são considerados como sujeitos ativos, com agência e perspectivas próprias, o que promove uma compreensão mais relacional e interconectada do mundo (Viveiros de Castro, 2010).

Além disso, o perspectivismo ameríndio também envolve a ideia de que os xamãs desempenham um papel fundamental na mediação entre os diferentes pontos de vista dos seres, sendo capazes de transitar entre as perspectivas humanas e não-humanas. Essa capacidade de transitar entre os mundos possibilita aos xamãs acessar conhecimentos e poderes que estão além da compreensão comum. Em resumo, o perspectivismo ameríndio propõe uma visão múltipla do mundo, onde a diversidade de pontos de vista dos seres é valorizada e reconhecida, contribuindo para uma compreensão mais ampla e complexa da relação entre humanos, não-humanos e o ambiente natural (Viveiros de Castro, 2010).

No contexto das sociedades indígenas, a prática da caça não é apenas uma atividade de subsistência, mas uma experiência intrinsecamente vinculada às crenças e cosmologias locais. Segundo Viveiros de Castro (2010), a concepção de que cada espécie animal se percebe como humana é fundamental para entender a relação entre os caçadores e sua presa. Nessa perspectiva, se um caçador passa a ver o animal como humano, ele perde sua própria humanidade e se torna parte do mundo animal. Esse fenômeno descrito como “perspectivismo”, reflete a ideia de que o mundo é percebido de forma diferente por cada espécie.

A visão de mundo indígena apresenta uma compreensão única das relações entre humanos, animais e o ambiente natural. Sob essa ótica, o mundo é encarado como encantado, onde as fronteiras entre o humano e o não humano se tornam fluidas. No entanto, Viveiros de Castro (2010) alerta que essa percepção, embora possa parecer reconfortante, também implica

em uma realidade extremamente perigosa, onde todas as coisas são dotadas de intenção, vontade e capacidade de comunicação.

Os mitos indígenas frequentemente retratam a confusão que surge ao passar de uma perspectiva para outra, exemplificando como as diferentes visões de mundo podem resultar em mal-entendidos e situações cômicas. Viveiros de Castro (2010) ressalta que, ao contrário do que se pode pensar, não se trata apenas de uma questão de vocabulário ou linguagem, mas sim de concepção de mundo. Por fim, a sociedade indígena valoriza a conexão e a interdependência entre todas as formas de vida, contrastando com a perspectiva não indígena que tende a separar e categorizar o mundo de maneira distinta. Nesse sentido, compreender a mitologia indígena, onde animais como a serpente e a anta desempenham papéis importantes, é essencial para uma compreensão mais profunda da cosmovisão indígena e sua relação com o mundo.

3.3.2 A Serpente

A serpente é um elemento recorrente nos mitos de origem de diversas culturas ao redor do mundo, assumindo papéis simbólicos variados e significativos. Entre os *Huni Kuin*, por exemplo, a figura da mulher-jiboia, habitante das profundezas das águas do igarapé, desempenha um papel fundamental ao transmitir conhecimentos e habilidades essenciais, como o canto, a tecelagem, a arte e a cura. Entre os Maias, a serpente é personificada como IxChel, associada às águas e à lua, assumindo diferentes formas e representações ao longo do tempo. Para os indígenas Shipibo, a serpente cósmica Ronin é considerada a dona do Universo e está ligada às águas do rio, enquanto, na tradição Quéchua, Yakumama é venerada como a serpente mãe. Em culturas como a egípcia, as serpentes são reverenciadas e associadas ao mundo dos mortos, enquanto o símbolo do Ouroboros, uma serpente que devora o próprio rabo, representa o eterno ciclo de nascimento, morte e renascimento. No candomblé, o Orixá Oxumarê é representado pela figura da serpente, personificando o movimento contínuo e cíclico da vida. Por fim, na tradição judaico-cristã, a serpente desempenha um papel crucial ao tentar Adão e Eva, resultando na queda do paraíso e na expulsão do casal original da vida terrena. Essa diversidade de representações da serpente ilustra a riqueza e complexidade dos mitos e das crenças ao redor do mundo⁸ (Selvagem, 2021).

⁸ Capítulo: “Flecha 1 – A serpente e a Canoa”. Presente no filme *Selvagem*, realizado pelo “Ciclo de Estudos sobre a vida”. Projeto disponibilizado no Youtube pela equipe responsável. Para mais, ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4>

O povo Desana, que vive principalmente nas regiões do noroeste do Brasil, nas proximidades dos rios Negro e Uaupés, na região amazônica, acredita que antes de existir o mundo, existia uma mulher: a avó do mundo. Ela criou outro ser a partir da fumaça, que seria então o deus da terra. Depois, o deus da terra subiu até a superfície para formar a humanidade, e na via láctea desceu o terceiro trovão em forma de uma jiboia gigante, cuja cabeça se parecia com uma canoa. Era uma canoa cobra. Essa cobra canoa chegou à Terra, dando origem à vida. Liderada pelo deus da terra e seus tripulantes, que eram uma espécie de gente-peixe, a canoa cobra entrou pelas águas, saindo de um lugar desconhecido do universo para habitar outro que ainda nem existia. Essa canoa, em forma de cobra, foi um mundo à parte em que moraram por séculos. Para sair dela, precisavam de cantos mágicos, saberes mágicos ensinados pela avó do mundo. Após muito tempo a bordo da cobra canoa, os gente-peixe foram desembarcando e transformando-se nos povos que habitaram a Terra. Foi assim que uma serpente cósmica trouxe a vida para a terra⁹ (Selvagem, 2021).

A serpente, um símbolo recorrente nos mitos nórdicos, desempenha um papel multifacetado, representando tanto elementos positivos, como a terra e a fertilidade, quanto aspectos mais sinistros, como perigo e morte. Esta dualidade reflete não apenas a dinâmica da mitologia nórdica, mas também a diversidade de representações que a serpente assume em diferentes culturas ao redor do mundo (Langer & Possebon, 2018). Por exemplo, na tradição judaico-cristã, a história de Adão e Eva destaca a tentação da serpente como o ponto de origem do pecado original, lançando luz sobre a construção dos ideais de gênero atribuídos à mulher. Nesse contexto, a serpente simboliza não apenas o perigo da tentação, mas também a natureza inferior da mulher, de acordo com a interpretação de Barreto e Ceccarelli (2015).

Para a psicanálise, a serpente simboliza os genitais masculinos. Segundo Freud (1900/2019), a serpente é um dos principais símbolos fálicos presentes na mitologia e no folclore, refletindo a complexidade das representações do falo no psiquismo. Segundo Jones (1920/2019) esse simbolismo fálico da serpente pode evocar uma variedade de atitudes afetivas, que vão desde medo e horror até desejo e admiração, dependendo da associação individual do sujeito. Portanto, a interpretação da serpente na psicanálise vai além de sua função mitológica, revelando camadas mais profundas da psique humana e da construção simbólica do desejo e da sexualidade (Jones, 1920/2019). A análise psicanalítica adiciona uma perspectiva intrigante ao entendimento da serpente como símbolo universal e sugere conexões entre mitologia, cultura e psique humana.

⁹ Para mais, assistir ao vídeo disponível no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4>

Segundo Lagrou (1991), *Yube*, a sucuri, a cobra ou a serpente, dependendo da região em que a pesquisa com os *Huni Kuin* está sendo feita para a escolha de um dos termos, foi quem ensinou o desenho sagrado para as mulheres *Huni Kuin*. Para essa etnia, a serpente e a lua compartilham o mesmo nome, assim associadas pela autora por uma cadeia de: “Yube-lua-menstruação-sucuri-fertilidade” (p. 118), o que sugere que a menstruação é uma das condições para a reprodução; e no que diz respeito ao ciclo menstrual, a lua e a cobra ocupam um lugar central, pois menstruar a cada mês, assim como a lua nova aparece após o ciclo lunar, está associado à regularidade que a cobra faz a mudança de pele, os ciclos e a fertilidade, coisas de mulher que são proibidas para os homens.

No mito dos *Huni Kuin*, a jiboia representa uma figura mítica e poderosa que desempenha vários papéis simbólicos. Ela é frequentemente associada à sabedoria ancestral, à cura e à proteção espiritual. Na narrativa, a jiboia é retratada como uma entidade mística que habita as profundezas da floresta e dos rios, exercendo influência sobre o mundo natural e os seres que o habitam. Além disso, a jiboia serve como uma espécie de guardiã espiritual, capaz de mediar entre os mundos espiritual e humano, sendo considerada guardiã dos conhecimentos transmitidos ao povo. Sua presença no mito sugere uma ligação sagrada entre os *Huni Kuin* e as forças da natureza, bem como um profundo respeito pela harmonia e equilíbrio do cosmos. Portanto, a jiboia no mito dos *Huni Kuin* representa não apenas uma criatura física, mas também uma entidade espiritual e símbolo de conexão com o sagrado e o transcendente¹⁰ (Sales Huni Kuin, 2019).

3.3.3 A Anta

No mito da origem da Ayahuasca a anta é o animal que provoca a saída da mulher encantada das águas do rio. É esse animal que revela a Yube Inu a possibilidade da relação sexual com a mulher-jiboia. A imagem sedutora da anta é amplamente explorada em mitos indígenas da região amazônica. A anta é um animal que possui um grande pênis que quando exposto toca o chão. Este animal é venerado como uma das melhores presas nos mitos indígenas devido ao seu tamanho corporal imponente (Gomes, 2017).

Entretanto é importante ressaltar que, no contexto brasileiro, a imagem associada à anta é frequentemente negativa, sendo utilizada para se referir a pessoas consideradas estúpidas ou tolas. Essa visão contrasta fortemente com a realidade da anta como uma espécie de notável

¹⁰ Para saber mais: <https://www.youtube.com/watch?v=FVfeJ3uIQGo>

inteligência e sensibilidade, desempenhando um papel essencial nos ecossistemas do Pantanal, Cerrado e Amazônia. Ao se alimentar de uma variedade de frutos silvestres e possuir um sistema digestivo que facilita a dispersão de sementes, a anta desempenha o papel de "jardineira da floresta", contribuindo para a regeneração e diversidade da vegetação. Além disso, ela é capaz de se camuflar e até de mergulhar e nadar em profundidades, frequentemente habitando áreas próximas à água. Assim, na teia alimentar desses ecossistemas, a anta desempenha um papel crucial não apenas na expansão da floresta, mas também na sobrevivência de grandes predadores, como a onça, dos quais é uma presa fundamental (Müller, 2023).

A anta aparece em outros mitos indígenas, como explorou Mindlin (2014). Para os Arikapú, habitantes tradicionais do sul de Rondônia, o mito "O Anta" versa sobre a filha do cacique que namora e engravida do Anta, por quem se apaixonou, ao passo que os homens da aldeia se revoltam e matam o homem Anta (que por sua vez já tinha namorado todas as mulheres daquela aldeia). As mulheres desciam até o rio e desapareciam, só a mulher grávida do homem Anta ficou, pois não conseguia andar. A única mulher que restou, gestou e pariu uma criança mulher, e depois outra e outra. Por isso voltaram a existir mulheres na humanidade.

Para o povo Aruá, habitantes da região do rio Guaporé em Rondônia, no mito "O anta-namorado", as mulheres juntas iam todos os dias pescar, mas a pesca era motivo para namorar o Anta. Elas deixavam comida para os maridos e saíam em direção ao rio. O homem Anta vinha do mato, tirava seu couro de anta e se tornava um homem lindo, transava com todas as mulheres e seu esperma virava peixe; esses peixes eram levados para os maridos da aldeia comerem. Um dia uma das crianças foi espiar o que as mulheres faziam, viu toda a cena e correu de volta assustado, não demorou as mulheres voltaram com moqueca de peixe, assaram a moqueca e mais tarde o menino contou para o pai o que viu, em particular (Mindlin, 2014).

Os indígenas Makurap que vivem em Terras Indígenas localizadas no estado de Rondônia e em algumas cidades vizinhas, narram o mito: "A mulher do Anta", que versa sobre uma menina que não se interessava pelos homens da aldeia. Em uma festa, vieram visitantes e ela se apaixonou por um homem forte, pegou sua rede e pendurou para ele deitar, levou comida e deitou com ele. Depois ficou sabendo que ele era o Anta, mesmo assim gostava muito do rapaz e não queria largá-lo. O homem Anta também estava feliz com ela. Ela queria viver com ele, mas ele avisava que ela não daria conta de sua rotina, pois ele vivia no mato. Mesmo assim, ela insistiu e quis acompanhar o Anta, que dormia durante o dia e comia frutas do mato. A menina engravidou de seu marido e nasceu um bebê com cara de anta. Certa vez, essa mulher avistou o roçado de seu pai, e com muita fome comeu à vontade milho e cará, o irmão percebeu que alguém estava revirando o roçado e avistou sua irmã. O irmão e o pai convidaram o casal

para jantar com eles. O Anta estava com medo, mas também estava acostumado a estar com a menina, mesmo resistindo aceitou acompanhá-la. Chegando lá, caiu na armadilha que os homens da aldeia fizeram junto do pai e do irmão da menina, e flecharam o Anta e seu filhote, recuperando a moça. Na maloca, a mãe da menina deu banho nela, e apesar dos cuidados, ela morreu de tristeza, pois já tinha se acostumado a viver no mato e chorava por seu filhote morto (Mindlin, 2014).

No mito “O Anta” do povo Djeoromitxí, que habita a região sul de Rondônia (RO) enquanto as mulheres faziam a colheita do milho, uma delas ao invés de colher ia para o mato namorar o Anta, esse personagem anta saía do mato e lá tirava seu couro, como se fosse sua capa/couro e passava a aparecer um humano, pintado, bonito e alegre. Um dia um homem da aldeia foi espiar as mulheres na colheita do milho, e viu o Anta tirar a capa e deitar com a mulher, ele contou a notícia para o marido da mulher que estava com o Anta. Depois disso, os dois compadres fizeram uma tocaia para o animal, flecharam e preparam a carne do Anta, todos comeram um pedaço. Enquanto estavam preparando a carne do animal, um indígena Djeoromitxí quis vestir a capa que o Anta deixou no galho da árvore, seus parentes desaconselharam o menino, pois não era couro de gente, podia ser flechado por isso, mas mesmo assim o menino colocou a capa de Anta. Ele foi na casa da mulher do Anta que morreu, ficou no lugar do morto, ao chegar as antas estavam namorando e o menino deitou com a esposa, mas a mulher percebeu que ele tinha um pênis pequeno, e ficou triste: “Um dia você tem pica grande, no outro tem pica pequena, não mata nem desejo da gente!” (Mindlin, 2014, p.233), “o rapaz ficou sendo anta para sempre, dessa espécie de anta que tem pica pequena” (Mindlin, 2014, p.233).

Nas versões apresentadas que versam o mito da História do Cipó dos *Huni Kuin*, a anta joga frutos de jenipapo no rio para atrair a mulher; e o jenipapo está relacionado com a pintura e a beleza dos corpos, especialmente no encontro com diferentes pessoas. Essa aproximação da anta com a mulher-jiboia é observada pelo caçador e assim surge a possibilidade de sua entrada no mundo dos seres subaquáticos (Matos, 2022). Para os *Huni Kuin* ela é *Awa*, e sob efeito da ayahuasca, na miração é possível escutar que lá vem a anta, ela:

vem te pegar, vem te comer, a anta. Dentro da miração falando. Aí, você respondendo que *pia nanti duaken*, falando que a anta que vai te comer, não vai te pegar anta não, você que domina os animais. Falando assim: - ele vai te pegar, essa anta vai te pegar. Aí tu respondendo: ah, não vai me pegar não, eu que pego a anta, eu que como essa anta (Mattos, 2015, p. 1).

Para os Huni Kuin, a anta é vista como um ser poderoso e místico, muitas vezes associado a mensagens e ensinamentos espirituais. Ela é considerada um animal de grande força e sabedoria, capaz de transmitir conhecimentos e proteção espiritual. Na narrativa dos *Huni Kuin*, a anta pode ser mencionada em contextos de mirações, que são experiências de visões e comunicação com os espíritos. A presença da anta nessas mirações pode simbolizar diferentes aspectos, como a conexão com a natureza, a sabedoria ancestral e a proteção espiritual. Portanto, a anta desempenha um papel importante na cosmovisão dos Huni Kuin, representando aspectos de poder, sabedoria e comunicação espiritual dentro de sua cultura (Mattos & Ibã, 2018).

Portanto, a citação apresenta uma interessante interseção com a relação proposta por Devereux (1981) entre as palavras "comer" e "coito". No diálogo, a expressão "vem te pegar, vem te comer, a anta" ressoa com uma conotação que vai além do simples ato de ser capturado ou devorado pelo animal. Ao invocar a anta nessa miração, há uma sobreposição de significados, onde o ato de "comer" pode ser entendido não apenas literalmente, mas também como uma metáfora para a intimidade física ou sexual. A resposta, "piá nanti duaken", que sugere que é a anta que será "comida" ou dominada, reforça essa interpretação. Aqui, o conceito de "comer" transcende o literal para representar o domínio sobre o animal, uma forma de controle ou poder sobre a criatura. O diálogo então culmina com a afirmação de que "eu que pego a anta, eu que como essa anta", onde a relação de domínio sobre a anta é reafirmada, mas também sugere uma conotação sexual subjacente, onde "comer" a anta pode ser entendido como uma expressão de poder ou conquista sobre ela. Essa conexão entre as palavras "comer" e "coito" na citação reflete uma compreensão mais ampla da relação entre humanos e animais na cosmovisão dos *Huni Kuin*, onde as fronteiras entre o simbólico e o literal se entrelaçam, criando um tecido rico de significados. Abordaremos tais entrelaces adiante.

3.4 ETNOPSICANÁLISE DO CIPÓ: UMA LEITURA DO MITO *HUNI KUIN*

Na primeira cena da história dos *Huni Kuin*, Yube parte para a caçada. Ele se embrenha na mata, aguardando em silêncio para espiar sua presa. Testemunha então a surpreendente visão da anta, que arremessa três frutas de jenipapo no rio. Uma mulher encantada emerge das águas, envolta em espuma, para se unir à anta em um ato de paixão. Como discutido nos estudos de Mindlin (2014) sobre mitologia, a anta é retratada repetidamente como um personagem sedutor e potencial amante, além de possuir um órgão sexual de grande porte, capaz de tocar o solo

quando ereto (Gomes, 2017). Assim, é possível supor que, para a mulher-jiboia, a anta também representa esse sedutor alternativo, cujo tamanho do pênis contribui para tal atração.

Essa versão da história conta que de longe o *Huni Kuin* se apaixonou pela mulher, sem perceber que ela é uma jiboia, *Yube* se entrega aos encantos, no outro dia repete o que a anta fez e transa com a mulher-jiboia. Nessa primeira cena, podemos pensar na representação da mulher-jiboia, para além do explorado no tópico sobre a serpente, ressaltando que é no mito que encontramos os desejos mais secretos da imaginação humana, realizados pelos seres que os povoam (Miggi, 2002). Sabendo que para os *Huni Kuin* especificamente, “a sexualidade é o idioma preferido para pensar nas relações com aqueles estranhos tidos como aliados potenciais” (McCallum, 2013, p.53), podemos localizar a mulher-jiboia como a representação de uma criatura estrangeira, que emerge de um outro mundo, uma criatura completamente sedutora, descrita por sua beleza e que no mito ocupa essa função de “outro”.

Nessa primeira cena, o personagem ignora a obediência dos padrões da sua tradição, frente a realização do seu desejo, ele mente para transar com esse outro que não é a sua esposa, o sexo com a mulher-jiboia representa esse desejo de acessar esse “outro”, lembrando que os povos Pano dos quais os *Huni Kuin* fazem parte, são os povos “especialmente obcecados por todos os tipos de outros” (Lagrou, 2002, p.29). Apesar de transgredir as normas, *Yube* não demonstra sentir culpa pela traição; a transgressão das regras não parece ser uma preocupação para ele.

A partir disso, e dos estudos de Moral (2001), na Micronésia, com o povo Chuuk, podemos relacionar que o sexo nesse contexto representa perigo à ordem social, mas o ato sexual em si está livre de juízo moral, o julgamento sobre o ato sexual ser positivo ou negativo não tem a ver nesse caso com a relação de pecado, mas sim se ele é feito em um contexto inadequado como, por exemplo, a relação entre um humano e um ser sobrenatural. O julgamento negativo do sexo tem mais a ver com o perigo de ser comido por espíritos sedutores, já que é comum que os espíritos tenham uma beleza invejável e atração sexual para seduzir, assim como a mulher-jiboia. O sexo então torna-se a representação de acesso para os humanos entrarem em outro mundo, como *Yube* que entra no mundo das águas.

Ainda nessa primeira cena do mito em que *Yube* transa com a mulher jiboia e apostando em uma proposta que segue uma leitura flutuante, seguimos tratando desse trecho do mito, que à medida que o texto se desenvolve ganha mais elementos. Esse episódio em que *Yube* transa com a mulher-jiboia e faz três filhos, nos remete ao que segundo a antropóloga Lagrou (2002) aponta que é para os *Huni Kuin* o contato com a alteridade, pois é desse modo que as características humanas são diminuídas, assim a pessoa adoece a partir do contato com esse

outro, tanto por meio da comida, odores como por estado emocional vulnerável, não atoa *Yube* retorna das profundezas das águas para sua família e aparece doente.

A abordagem do perspectivismo ameríndio, mencionada anteriormente, complementa essa visão sobre os perigos do sexo com os animais, que aqui representa esse outro-jiboia, porque nessa perspectiva o sexo com os animais é considerado perigoso já que é possível ver a humanidade de um animal quando está na floresta para caçar, esse condicionante pode abalar a ordem social, já que ver a humanidade do animal pode encantar o sujeito, e trazer consequências em envolver-se com a caça, como veremos no mito do Cipó. Para essas culturas, animais e espíritos podem se ver como humanos, pois percebem suas próprias atividades e hábitos de maneira análoga à dos seres humanos. Essa ideia de "ver como" se refere à percepção de como experimentam seus comportamentos, sugerindo que, para os indígenas, os animais têm uma forma humana interna, oculta sob sua aparência externa animal. (Viveiros de Castro, 1996, p.117), assim é especialmente perigoso ser seduzido por espíritos atraentes, semelhante à mulher-jiboia.

Na segunda versão do mito apresentada nesse trabalho, *Yube* lança os jenipapos no rio e a mulher-jiboia percebe que o *Huni Kuin* é uma espécie diferente da anta e sai do rio se transformando em jiboia, sobre a simbologia da jiboia-serpente citamos anteriormente o aspecto fálico que ela evoca, podemos ir além e sugerir que a mulher-jiboia ocupa a função no mito de uma mulher fálica, e por isso desperta o interesse do indígena, que se depara com uma mulher que também não corresponde com o papel de gênero das mulheres *Huni Kuin*, uma mulher fálica é aquela que está fantasticamente provida de falo, sendo que o falo para Freud não é respectivamente o órgão sexual masculino, mas se encontra figurado em diversas metamorfoses, é um objeto destacável, uma mulher fálica pode representar, por exemplo, uma mulher autoritária, com características que são aparentemente masculinas (Laplanche & Pontalis, 2001).

Nesse sentido, destacamos que gênero e sexualidade fazem parte dos modos de conceber e constituir as relações sociais e econômicas nas organizações sociais indígenas, um exemplo disso é a lógica da divisão sexual do trabalho que supõe a regra de que são os homens os responsáveis por se engajar com o mundo dos brancos/outros. Nas versões apresentadas do mito sobre a história do cipó, sabemos que *Yube* sai para caçar, entre os *Huni Kuin* ser caçador é um dos papéis de gênero dos homens. Entre eles os papéis de gênero são opostos, mas também complementares, homens tem a função de caçar e as mulheres transformam a caça em comida (McCallum, 1999). Assim podemos supor que ao se deparar com a cena da anta e a mulher-jiboia, *Yube* avista algo que foge do seu papel de gênero dentro da comunidade, inclusive seu

desejo pela mulher-jiboia e aquilo que ela representa, faz com que o *Huni Kuin* não retorne para casa com a caça, como é a regra.

Partindo para a segunda cena do mito, a mulher-jiboia leva *Yube* para as profundezas do rio, lá ele permanece um longo período, nascem três filhos da relação entre os dois no fundo das águas. Segundo Eliade (1972), as águas simbolizam o reservatório das possibilidades de existência, “a imersão na água simboliza a regressão pré-formal, a reintegração no mundo indiferenciado da pré-existência” (p.147), a partir das reflexões do autor o contato com a água está associado a uma regeneração, pois a imersão representa uma dissolução, mas é seguida de um novo nascimento, ela fertiliza, assim essa reflexão conversa justamente com o fato de nascer dessa imersão três filhos jiboia.

Freud (1900/2019), a partir do contato com vários sonhos de seus pacientes, em que o conteúdo da permanência na água aparecia, percebeu que geralmente essa configuração estava relacionada as fantasias sobre a vida intrauterina, “a estadia no ventre materno e o ato do nascimento” (p.445), essa relação faz mais sentido se articularmos que uma mulher fálica também está relacionada com a figura da mãe. Assim, ser levado para as profundezas da água por uma mulher sedutora, pode representar o retorno para o ventre. Para Freud, o sonho, e neste caso o mito, é a realização de um desejo, é um ato psíquico construído por uma atividade mental complexa que nos choca, e ao mesmo tempo nos ensina algo sobre nossos processos psíquicos internos, assim o retorno para o útero pode estar relacionado com o retorno para um estado de satisfação total.

No capítulo sobre psicanálise e mitologia, abordamos o mito Carajá explorado por Auzobel Neto (1993), que contava sobre um tempo em que os Carajás viviam no fundo do rio, na leitura psicanalítica do autor, esse mito tem relação com o mito de Édipo, Auzobel Neto destaca o trabalho do personagem mitológico para sair do fundo do rio, processo que torna *Kanansiuê* humano. Nesse mito, abandonar o fundo das águas representou a busca do herói para viver em um mundo diferente, o que o tornou vulnerável ao sofrimento e trouxe a responsabilidade pelo seu destino, pois o personagem do mito não consegue retornar para o fundo do rio juntamente com os outros Carajás. Inclusive uma das versões do mito aponta que o que impede o personagem de retornar para o fundo das águas é uma enorme serpente.

Pensando o complexo de Édipo, como uma possibilidade de aproximação na nossa leitura, destacamos a cena em que os filhos-jiboia engolem *Yube* até a coxa e depois até a cintura. Devereux (1981) propõe uma analogia para o cenário do complexo de Édipo entre o “comer” com o ato sexual, o autor toma como base para esse argumento as referências repetidas

e a oposição entre carne versus leite entre os Sedang com quem trabalhou, destacando a ausência de produtos lácteos no Extremo Oriente.

A consideração do autor refere-se ao comportamento entre os Sedang em não aceitar o consumo de leite de búfalos-fêmeas e depois comer a carne do mesmo animal, “particularmente porque a religião Sedang iguala homens e búfalos” (Devereux, 1981, p.534). A partir disso, o autor relaciona a cultura Sedang com o aspecto inconsciente em canibalizar a mãe, apontando as repetições disso em outras sociedades, o fundamento desse tabu, é o tabu a respeito do conflito em beber o leite e comer a carne da mesma fêmea animal (Devereux, 1981).

Nesse sentido, a relação entre os filhos-jiboia e *Yube* pode ser vista como uma expressão simbólica do desejo e da rivalidade entre os filhos e o pai. O ato de engolir *Yube* até determinadas partes do corpo pode ser interpretado como uma tentativa dos filhos-jiboia de possuir e dominar o pai. Essa dinâmica complexa entre os filhos jiboia e *Yube*, que envolve elementos de nutrição e sexualidade como marcado por Devereux (1981), remete à ambivalência inerente ao complexo de Édipo. Por um lado, os filhos-jiboia podem expressar um desejo de incorporar e assimilar o pai, identificando-se com ele como uma forma de conquistar sua posição. Por outro lado, o ato de engolir *Yube* também pode representar uma forma de agressão e rivalidade, onde os filhos buscam eliminar a figura paterna para garantir uma relação exclusiva com a mãe. Portanto, ao explorar essa cena à luz do complexo de Édipo, podemos entender melhor as dinâmicas psíquicas e simbólicas envolvidas na narrativa do mito do cipó, enriquecendo nossa compreensão sobre os conflitos e desejos presentes na história dos personagens.

Outro aspecto semelhante entre o mito da história do Cipó com outras histórias, é a presença da fruta, na história do Éden, por exemplo, em que a maçã é oferecida como um fruto proibido, já na história do cipó, é o jenipapo, que é uma fruta importante para os indígenas e faz a função de chamar a mulher-jiboia para sair do fundo do rio. Em contraponto a isso, uma das diferenças mais marcantes entre as histórias é que se na história protagonizada por Adão e Eva temos a expulsão do paraíso como um castigo pelo pecado cometido por Eva, na história do cipó há o período em que *Yube* vive no encantamento embaixo das águas, o que poderia representar uma espécie de paraíso para *Yube*, que só sai de lá após ter consciência de que corre perigo, ainda assim retorna para sua família terrestre e apesar de morrer, ele compartilha o que aprendeu sobre o mundo das jiboias através do ritual da ayahuasca.

O trecho acima destacado nos impulsiona a relacionar esse aspecto do perigo da relação sexual com a castração, juntamente com a cena em que o indígena percebe que corre perigo nas profundezas do rio. Segundo Laplanche & Pontalis “o complexo de castração está em estreita

relação com o complexo de Édipo e, mais especialmente, com a função interditora e normativa” (p.73), temos um cenário em que *Yube* é encantado pela serpente que emerge na forma de mulher, e que a partir desse momento ele vive uma fantasia, até em dado momento quando toma o chá compartilhado entre as jiboias, e dar-se conta que está entre serpentes e pode ser comido a qualquer momento.

Neste trecho ainda ele tem mirações com jiboias, o que o faz perceber que está encantado, essa percepção faz ele perceber que corre perigo e assim busca um modo de retornar para a família terrestre dele, esse aspecto normativo da castração pode referir-se então aquilo que é considerado um limite dentro da perspectiva *Huni Kuin*, esse perigo com relação as relações sexuais com esse outro que é encantador, mas também é perigoso pode representar o limite, aquilo que não deve ser feito por representar justamente um tabu.

Nas cenas finais do mito, após *Yube* sair das profundezas do rio, os três filhos jiboias saem em busca do pai, para de fato executar aquilo que representa o incesto, pois o primeiro filho come dedo do pé do pai, logo depois o filho mais velho engole até a coxa, e depois o filho mais novo até a cintura. Desse modo, podemos ler o mito levando em consideração as diferenças culturais, mas como aponta Carvalho & Ceccarelli (2019), mesmo com tais diferenças e o significado delas na perspectiva ameríndia, “o mito, o recalque, a repressão e a sexualidade estão presentes em ambas as culturas” (p.100) e é partir desses elementos que é possível nos aproximarmos da compreensão sobre o universo das regras sociais, morais e sexuais de um povo.

Por fim, o último destaque de recorte do mito, é o trecho em que mesmo morrendo, o *Huni Kuin* anuncia o modo como precisa ser enterrado e o tempo para que o seu povo retorne na sua sepultura verificar que lá terão nascidas o cipó e as folhas que compõe a infusão do chá da ayahuasca, nas duas versões apresentadas o homem então ensina a beberagem do chá para seu povo, e é a partir das mirações que ele explica sobre o futuro, o presente e o passado, essa é a história *Huni Kuin* que narra o surgimento da ayahuasca e a transformação do *Huni Kuin* em planta (Huni Meka, 2007).

A cena final destacada acima descreve o surgimento da ayahuasca e a transformação do *Huni Kuin* em planta, esse trecho pode ser interpretado à luz do perspectivismo ameríndio, uma cosmovisão que enfatiza a conexão e a transformação entre os seres humanos, animais e plantas na visão indígena. Nessa narrativa, a morte do *Huni Kuin* e seu subsequente enterramento são eventos carregados de significado simbólico. Ao anunciar as instruções para seu próprio sepultamento, o *Huni Kuin* revela não apenas o processo físico, mas também o aspecto espiritual e sagrado dessa transição.

Assim, a transformação do *Huni Kuin* em planta, que dará origem à ayahuasca, é uma representação da continuidade da vida em uma forma diferente, onde os limites entre humano e planta se fundem. A relação entre comer e coito, proposta por Devereux (1981) também pode ser observada nesse contexto. Assim como a planta nasce do corpo do Huni Kuin, o ato de ingerir a ayahuasca pode ser visto como uma forma de incorporar e assimilar sua essência espiritual. Essa relação entre comer e coito não é apenas física, mas também espiritual, pois o consumo da ayahuasca é considerado uma experiência que conecta os indivíduos com o mundo espiritual e com os ancestrais. Essa narrativa mitológica nos convida a refletir sobre a interconexão entre os seres humanos, os animais, as plantas e o mundo espiritual, em uma teia de significados que ultrapassam as fronteiras do visível e do tangível (Labate e Araújo, 2002).

Assim, é importante ressaltar ainda que existem diferenças culturais importantes na cultura indígena e que foram destacadas até aqui, e apesar do fato de que os mitos de origem têm em cada cultura o estatuto de verdade, “tal relato deve receber o mesmo tratamento econômico que damos à realidade psíquica: uma forma de circulação pulsional que serve para dar representações às pulsões” (Ceccarelli, 2007 p. 188). Se deixarmos de ouvir a dinâmica pulsional e tentarmos encaixar o sujeito no nosso modelo de compreensão pulsional, se optarmos olhar apenas pela lente da cultura ocidental, corremos o risco de reduzir as representações criadas por cada cultura, visto que as possibilidades para amarrar as pulsões são várias (Ceccarelli, 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho percorrido nessa dissertação nos permitiu criar uma passagem pela narrativa mítica da História do Cipó. Neste percurso, utilizamos a lente do complementarismo de Devereux (1972) – estratégia que serviu para fundamentar o diálogo entre a antropologia, psicanálise e os saberes *Huni Kuin*. O nome *Huni Kuin* significa “gente verdadeira”. Como vimos, “essa gente” tem uma concepção de construção de “eu” constituída por seus vínculos parentais, pelo compartilhamento de substâncias, banhos e pintura, para os quais está incluída uma série de espíritos no mesmo corpo. Isso elucidava o fato de uma pessoa poder tornar-se um não-Huni Kuin de modo gradual, a partir do contágio com a alteridade. Diante disso, buscamos ampliar a noção de “eu” a fim de compreender o cenário da narrativa mitológica e seus desdobramentos (Lagrou, 2002).

Esse trajeto foi fundamental para nos aproximarmos do que nos conta a História do Cipó para além do que é dito no mito, ou seja, da história sobre os modos humanos e não-humanos de ver o mundo, principalmente quando se observa (e se vive) outra humanidade diante de si (Viveiros de Castro, 1996). Ao realizar esse movimento, vislumbramos o objetivo da presente pesquisa de realizar uma leitura etnopsicanalítica da História do Cipó. Por compreendermos mais do que a importância da Ayahuasca para os *Huni Kuin*, apresentamos uma das leituras possíveis para essa narrativa mitológica. Rocha (1996) aponta o mito como uma narrativa que pede interpretação. Todo mito contém uma mensagem cifrada, organizada e articulada à linguagem. No percurso desta pesquisa, apresentamos apenas uma das possibilidades de leitura para a narrativa *Huni Kuin*.

Destacamos, conforme Clément (2023), o que Franz Boas diz sobre o estudo dos mitos ser a melhor forma de conhecer a cultura de um povo. Todavia, não sem indicar a necessidade de aplicar o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996), sobretudo ao tratar de mitologias indígenas especificamente. Foi a partir disso que abrimos o leque para outras possibilidades de pensar o mundo, a natureza e a cultura, possibilitando ampliar a compreensão do cenário dos estudos entre a psicanálise e os mitos indígenas.

Durante este trajeto, chegamos até a proposição freudiana sobre o complexo de Édipo enquanto uma formação universal. Compreendemos o complexo de Édipo como uma marca de interdição do incesto presente em todas as culturas, mas com um aspecto particular em cada uma, pois é fundamental considerar o contexto no qual a criança está inserida (Ceccarelli, 2012). Assim, partimos especificamente dos elementos culturais desse povo, entendendo outras

formas de circulação pulsional a fim de não incorrer ao erro de engessar nossas leituras em posições estabelecidas apenas pela cultura ocidental (Ceccarelli, 2007).

Diante disso, apontamos a necessidade de avançar nos estudos entre a psicanálise e os saberes indígenas, compreendendo a necessidade de ir além dos argumentos apresentados por Auzobel Neto (1993) explorados anteriormente, rompendo com a lógica de enquadrar os povos indígenas em uma espécie de infantilização ou de menos evolução; ultrapassando a noção de “povos primitivos” para, de fato, ouvir o que o contexto, as histórias e os próprios indígenas têm a dizer. Esse gesto criar possibilidades de ampliação dos limites da nossa própria escuta, colocando-a em perspectiva.

Por fim, ecoa no desenvolvimento deste trabalho a complexidade de se elaborar um estudo que leva em consideração outra cultura. Neste caso, expor a narrativa indígena requer levar a sério a sua linguagem, seu modo de pensamento, o que nos obriga a movimentar nosso modelo de produção acadêmica, deixando ressoar quais são os limites da assimilação de outros tipos de saberes dentro da universidade. Ao nos depararmos com narrativas indígenas, somos confrontados com sistemas de conhecimento e compreensão do mundo que, muitas vezes, diferem significativamente dos nossos próprios. Isso nos leva a questionar – e até mesmo a reformular – nossos modelos de produção acadêmica. Ao destacar a importância de levar a sério a linguagem e o modo de pensamento indígena, podemos abrir espaço para uma verdadeira interação cultural, na qual os saberes indígenas não são simplesmente assimilados sob uma perspectiva acadêmica dominante, mas antes valorizados e respeitados em sua própria integridade.

Em última análise, essa reflexão nos convida a repensar não apenas nossas práticas de pesquisa e produção acadêmica, mas também as relações de poder e privilégio que, muitas vezes, permeiam o mundo acadêmico. Ao reconhecer e valorizar os saberes indígenas e outras formas de conhecimento marginalizadas, podemos trabalhar para criar um ambiente acadêmico que amplie nosso repertório no que diz respeito à interação dos saberes indígenas com a teoria.

REFERÊNCIAS

- Allegretti, M. (2008). A construção social de políticas públicas. Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 18, 39-59.
<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/13423>
- Araújo, A. R. A. (2016). *Trinta e cinco anos no limbo e outros tantos mais*. (Dissertação de Mestrado). Escola de Ciências Sociais e Humanas, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa. <https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/12860>
- Azevedo, A. V. (2004). *Mito e psicanálise*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Auzobel Neto, D. (1993) *Mito e psicanálise: estudos psicanalíticos sobre formas primitivas de pensamento*. Campinas: Papyrus.
- Barreto, O. F., & Cecarelli, P. R. (2015). Eva, Maria e Lilith: corpo de delito. *Estudos de Psicanálise*, (43), 129–138.
- Borges, M.F.S.O; Silva, I.F., & Koifman, R. (2020). Histórico social, demográfico e de saúde dos povos indígenas do estado do Acre, Brasil. *Revista Ciência & saúde coletiva*, 25(6), 2237-2246. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020256.12082018>
- Camargo, E. (1999). Yube, o homem-sucuruji. Relato caxinauá. *Amerindia*, 24.
<https://amerindia.cnrs.fr/wp-content/uploads/2021/02/Yube-o-homem-sucuriyu-Relato-caxinaua%CC%81-Eliane-CAMARGO.pdf>
- Camargo, E.; Villar, D.; Capitan, T., & Toribio, A. (2013). *A história dos Caxinauás por eles mesmos*. (1ª ed) São Paulo: Edições SESC.
- Castro, V. E. *A inconstância da alma selvagem*. (5.ed) São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- Cavalcanti, C. A. T., & Poli, M. C. (2018). Tragédia grega e psicanálise: a outra cena e o Édipo. *Memorandum: Memória E História Em Psicologia*, 34, 131–149.
- Carvalho, B.M & Ceccarelli, P.R. (2019). A manifestação da sexualidade indígena em um conto erótico. *Estudos de Psicanálise*, (52), 95-102.
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372019000200011&lng=pt&tlng=pt.
- Ceccarelli, P.R. (2007). Mitologia e processos identificatórios. *Tempo Psicanalítico*, 39, 179-193.
- Ceccarelli, P. (2012). Mitos, sexualidade e repressão. *Ciência e Cultura*., 64 (1).
<http://dx.doi.org/10.21800/S0009-67252012000100013>
- Ceccarelli, P. (2016). Contratransferência cultural e método clínico. *Revista Latino Americana. Psicopat. Fund. São Paulo*, 707-719.
<http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2016v19n4p707.9>
- Chemouni, J. (2007). Devereux et le Mythe. *Le Coq-héron*, 190(3), 81-84.
- Cerea, A. (2016) *Al di là dell'etnopsichiatria. Georges Devereux tra scienza ed epistemologia*. (Tese de Doutorado). Università di Bologna in cotutela con l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Bologna/Paris. <http://amsdottorato.unibo.it/7712/>

- Costa, P. J. da, & Conde, A. F. C. (2019). Perspectivas metodológicas na investigação psicanalítica envolvendo Mitologia: algumas discussões. *Perspectivas En Psicologia*, 16(1), 48-58.
- Costa, P. (2023). *Apresentação. In Do mito Grego à psicanálise: ressonâncias*. Ponta Grossa-PR: Atena. <https://atenaeditora.com.br/catalogo/ebook/do-mito-grego-a-psicanalise-ressonancias>
- Comissão Pró Índio do Acre (1995). *A escrita do Contato. In Monte, L, N., & Kaxinawá, M, P. (Coord.). Shenipabu Miyui*. Rio Branco, Acre.
- Comissão Pró-Índio do Acre. (2019). *Huni Meka: Cantos do Nixi Pae*. Rio Branco. Recuperado de <http://portal.iphan.gov.br>
- Costa, P., Sanches, A. & Finger L, M. (2020). O discurso de Psicanalistas sobre Mitologia e Psicanálise. In C. Paulo (Org). *Mitos Gregos e Psicanálise*. Curitiba: CRV Ltda.
- Devereux, G. (1955). Cultura e inconsciente. In: G. Devereux. *Etnopsicoanálisis complementarista*, (pp. 66-85). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Original publicado em 1972).
- Devereux, G. (1971). Normal y anormal. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general* (pp. 25-102). Barcelona, ES: Barral Editores. (Original publicado em 1956).
- Devereux, G. (1972). Aprendizaje onírico y diferencias idiosincrásicas de las prácticas rituales entre los chamanes mohave. In: G. Devereux. *Etnopsicoanálisis complementarista* (pp. 236-251). Buenos Aires. Amorrortu editores. (Original publicado em 1957).
- Devereux, G. (1972). *Etnopsicoanálisis complementarista*. Champs Flammarin.
- Devereux, G. (1973). Los factores culturales em la terapêutica psicoanalitica. In: G. Devereux, *Ensayos de etnopsiquiatria general* (pp. 343-362). Barcelona, ES: Barral Editores.(Original publicado em 1953).
- Devereux, G. (1981). *A Etnopsiquiatria. Análise Psicológica*, 4(1), 521-625. Recuperado de <http://repositorio.ispa.pt> (Original publicado em 1978).
- Devereux, G. (1990). *Mulher e mito*. Campinas: Papirus.
- Devereux, G. (2018) Da angústia ao método nas ciências do comportamento. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, 6(7). (Original publicado em 1967).
- Deshayes, P., & Keifenheim, B. (2003). *Pensar el otro: Entre los Huni Kuin de la amazonia peruana*. IFEA, Instituto Frances de Estudios Andinos.
- Documentação de Línguas Ameaçadas (2020). Cashinahua [DOBES]. <https://dobes.mpi.nl/projects/cashinahua/language/?lang=pt>
- Domingues. E., Honda, H. & Reis, J. G. (2019). A etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P.: uma introdução à clínica transcultural. *Psicol. estud.*, 24(e. 38337). <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/PsicolEstud/article/view/38337>

- Domingues, E., & Binkowski, G. (2023). Contribuições da Etnopsicologia para o campo da saúde. In: *Etnopsicologia e saúde*. São Carlos: Pedro & João Editores. E-book.
- Domingues, E., & Wonkoski, W. (2023). Contribuições de Georges Devereux à metodologia de pesquisa em ciências humanas. *MEMORANDUM (BELO HORIZONTE)*, 40, 1-17. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2023.40385>
- Dua Busê, M. V. K. (Org.). (2017). *Una Shubu Hiwea*: livro escola viva do povo Huni Kuin do Rio Jordão. São Paulo. https://issuu.com/itaucultural/docs/publicacao_unashubuhiwea
- Eliade, M. (1972). *Mito e Realidade*. (2. ed.). São Paulo. Editora: Perspectivas S.A.
- Eliade, M. (1979). *Imagens e Símbolos*. (1. ed.). Lisboa. Editora: Arcádia, S.A.L.R.
- Emidio, T.S. & Hashimoto, F. (2011). Histórias de uma antiga relação: uma compreensão da presença dos conteúdos mitológicos na construção do pensamento psicanalítico de Sigmund Freud. *Revista de Psicologia da UNESP*, 10(1), 24-38.
- Erikson, P. P. Deshayes & B. Keifenheim. (1996). Penser l'Autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie. In: *L'Homme.*, 36 (140), 44-148. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1996_num_36_140_370178
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In S. Freud. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Original publicado em 1913).
- Freud, S. (2010) Introdução ao narcisismo. In: *Obras Completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1914, v. 2).
- Freud, S. (2012). A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. In: *Obras Completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1926, v. 7).
- Freud, S. (2019). A interpretação dos Sonhos. In *Obras psicológicas completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1900, v. 4).
- Gavazzi, A., & Resende, S, P. (1998). Comissão Pró-Índio do Acre. Rio Branco: *Atlas Geográfico Indígena do Acre*. <http://lemad.fflch.usp.br>
- Giufriada, G., Terena, N., Dinato, D., Fonseca, R., & Huni Kuin, I. (2023). MAHKU: Mirações. Museu de Arte de São Paulo: MASP.
- Gomes, L. J. (2017). "Foi assim que ele matou aquela-com-quem-ele-brincava-sempre": uma análise da transgressão moral da personagem feminina em uma narrativa Paiteer Suruí. *Revista de Filosofia da Região Amazônica*, 92-105. https://web.archive.org/web/20180422115719id_/http://www.revistaclareira.com.br/index.php/clareira/article/viewFile/151/86
- Haesbaert, R. (2020). Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, 22(48). <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a43100>
- Huni Meka: cantos do Nixi Pae (2007). Rio Branco: Comissão Pró-Índio.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. (2012). *Os indígenas no Censo*

Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE.

https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2023). Os indígenas no Censo Demográfico 2022 Indígenas: Primeiros Resultados do universo. Rio de Janeiro. IBGE <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2102018>

Jones, E. (2019). A teoria do simbolismo. *Revista Lacuna*, (7), 1-64. Originalmente publicado em 1920.

Kracke, W. (2018). Mitos nos sonhos: uma contribuição Amazônica a teoria psicanalítica do processo primário. *Anuário Antropológico*, 9(1), 47–65.

<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6328>

Kaxinawá, I. S. (2019). As pinturas, visões e a força dos cânticos indígenas. [Arquivo de vídeo] Recuperado de link: https://youtu.be/FDcV_X6BuUU

Kaxinawá, I. M. E. (1996). E o Jacaré Serviu de Ponte. In *Comissão Pró-Índio do Acre* (Copr). História Indígena. Rio Branco, Acre, Brasil.

Kaxinawá, J, M. Ashenika, P, I. (1998). Comissão Pró-Índio do Acre. Rio Branco. In *Atlas Geográfico Indígena do Acre*.

<http://lemad.ffe.usp.br/sites/lemad.ffe.usp.br/files/atlas%20geogr%C3%A1fico%20ind%C3%ADgena%20do%20acre%20%282%29.pdf>

Kaxinawá, M.P.J. (2002). *Índios no Acre-Organização e História*. Acre: Comissão Pró-Índio do Acre. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:kaxinawa-2002-indios>

Kaxinawá, N. S. Kaxinawá, M, I, M. (2006). Quem são os Huni Kuin do Rio Jordão. In Kaxinawá, I. S. (Org.), *Nixi Pae: O espírito da Floresta* (Organização dos Professores Indígenas do Acre). Rio Branco, Acre, Brasil.

Keifenheim, B. (1992). Identité et altérité chez les Indiens Pano. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 78(2), 79-93. doi: <https://doi.org/10.3406/jsa.1992.1458>

Kensinger, K. (1991). Feathers make us beautiful: the meaning of Cashinahua feather headresses. In R. Reina & K.Kensinger (eds.) *The gift of birds: Featherwork of Native South American People*. Philadelphia: University Museum Monograph.

Labate, B. C; Araújo, W. Sena (2002). O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras, 2002. 686 p. Marcelo Simão Mercante.

Lagrou, M, E. (1991). *Uma etnografia da cultura kaxinawá*. Entre a cobra e o inca. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/75772>

Lagrou, M, E. (2002). O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? *MANA*, 8(1), 29-61. <https://www.scielo.br/>

Lagrou, M, E. (2007). *A fluidez da forma: Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica*. Kaxinawá, Acre (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil. <https://www.academia.edu/>

Lagrou, M, E. (2013). No Caminho da Miçanga: arte e alteridade entre os ameríndios. *Enfoques - Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ*, 12(1),18-49.

http://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12_1

- Lagrou, M, E. (2016). No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas. *Museu do Índio*. Rio de Janeiro.
- Lagrou, M, E. (2020). Bate-papo Selvagem -Els Lagrou – Dau e Huni Kuin. [Arquivo de vídeo] <https://youtu.be/kInMHI5mcSU>
- Lagrou, E. (2020). *O povo adorno e o homem nu*. Dantes Editora. Biosfera.
- Lagrou, E., & Belaunde, E. Do mito grego ao mito ameríndio : Uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. *Sociologia & Antrpologia*, 1(2), 09-33, 2011. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/2238-38752011v121>
- Langer, J., & Possebon, F. (2018). *Deuses animais e xamãs : ensaios de mitologia nórdica*. UFPB.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1970). *Vocabulário de psicanálise*. (2.ed). Santos: Martins Fontes.
- Laplangtine, F. (1998). *Aprender etnopsiquiatria. Brasiliense*.
- Laplangtine, F. (2007). *Ethnopsychiatrie psychanalytique*. Beauchesne.
- Laplangtine, F. (2003). *Aprender Antropologia*. Brasiliense.
- Lindenmeyer, C. & Ceccarelli, P. R. (2012). O pensamento mágico na constituição do psiquismo. *Reverso*, 34(63), 45-52.
- Marini, M. (1996). Édipo, complexo de. In P. Kaufmann (Org.), *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan* (pp. 135- 142). Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Matos, M. de A. (2022). Entre sucuris e queixadas: transformações nos mitos pano de origem da ayahuasca. *Revista de antropologia*, 65(1), e192783. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192783>
- Mattos, A. P. de. (2016). O Mahku: Movimento dos Artistas Huni Kuin e outros Devires-Huni Kuin da Universidade. *Indisciplinar*, 2(2), 53–76. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/indisciplinar/article/view/32762>
- Mattos, A. (2015). O sonho do nixi pae. A arte do MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuin. *Revista ACENO*, 2(3), 59-77. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/2521>
- Mattos, A. (2018). Máquinas de visão. *Revista Metamorfose*, 3(1), 49-72. <https://periodicos.ufba.br>
- Mattos, A., & Ibã, I. S. (2018). Quem é quem no pensamento huni kuin? *Cadernos de Subjetividade*, (18), Artigo <https://doi.org/10.2354/cs.v0i18.38744>.
- Mccallum, C. (2002). 12. Incas e Nawas: Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá. In: *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-Amazônico*. doi: <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24791>.
- Mccallum, C. (2013). Intimidade com estranhos: Uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. *Mana*, 19(1), 123-155.

- McCallum, C. (2015). Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos Huni Kuin de relacionalidade. *Revista de Antropologia*, 58(1), 224-256.
- Migliavacca, E. M. (1998). O universo dos mitos e a compreensão psicanalítica do ser e estar no mundo. *Mudanças*, 6(10), 139-150.
- Migliavacca, E.M. (1999). Jogo de Opostos: Uma aproximação à realidade mental através do mito de Dionísio. *Psicologia USP*, São Paulo, 10(1), 297-309.
- Migliavacca, E. (2002) Mito: Modelo e função. *XXIV Congresso Latinoamericano de Psicoanálisis - Montevideo, Uruguay* “Permanencias y cambios en la experiencia psicoanalítica”.
- Migliavacca, E. M. (2002). Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 36(2), 251–262.
- Moral, B. (2001). Légendes et récits « érotiques » à Chuuk (Micronésie). *Journal de la société des océanistes*, (112), 37–48. <https://doi.org/10.4000/jso.1677>
- Müller, A. (2023). A anta e a cosmopolítica: um conto de Guimarães Rosa. *Novos Estudos - CEBRAP*, 42(2), 315–331. <https://doi.org/10.25091/s01013300202300020005>
- Mindlin, B. (2014). *Moqueca de maridos: mitos eróticos indígenas*. São Paulo: Paz e Terra.
- Miranda, M, S. (2013). Apresentação. In Camargo, E. Villar, D. Capitan, T. Toribio, A. (Org), *A história dos Caxinauás por eles mesmos*. (1ª ed). São Paulo: Edições SESC.
- Muru, I. (2011). *História de Yuxibu*. In Manduca, A. Muru, I. Quinet, A (Orgs). *Una Isi Kayawa: Livro da Cura do povo Huni Kuin do rio Jordão* (Ed. Dantes, pp. 27-31) Rio de Janeiro.
- Pimenta, J. (2015). O Amazonismo Acriano e os povos indígenas: Revisitando a História do Acre. *Amazônica Revista de Antropologia*, 7(2), 327-353. <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/3449>
- Rocha, E. P. G.(1988) *O que é etnocentrismo*. (5 Ed.) São Paulo: Brasiliense.
- Rocha, E. P. G.(1988) *O que é etnocentrismo*. (5 Ed.) São Paulo: Brasiliense.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Zahar.
- Sales, H. K. (2019, 03/24). Ibã Sales, Huni Kuin no Selvagem Ciclo 2019 [Arquivo de vídeo] <https://www.youtube.com/watch?v=bvqz6r7PrwY>
- Selvagem* (2021). Direção de arte, roteiro e pesquisa de Anna Dantes. Produção de Madeleine Deschamps. Edição de Elisa Mendes. Animações de Livia Serri Francoio. Orientação e Narração de Ailton Krenak. Entre outros. Obra audiovisual dividida em 6 episódios. *Flecha 1- A serpente e a canoa* (vídeo). <https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4>
- Sófocles (1998). *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Sousa, M, M. Oliveira, W. (2016). Identificação de feições anômala dos sistemas de drenagem na região do Alto do Juruá - AC/AM, utilizando dados de sensoriamento remoto. *Revista Brasileira de Geografia Física*, 9(4), 1254-1267.

- Souza, C. R. (2017). *A vida sensível do mito na literatura Huni Kuin* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/LETR-AM2FQT>
- Strauss, C.L (1978). *Mito e Significado*. Lisboa. Edições 70.
- Terzis, A. (2005). A explicação psicanalítica do mito e do sonho. *Revista da Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo*, 6(2), 19-27.
- Versiani, R.N.R.C. (2008). *Mito e Psicanálise*. (Dissertação de Mestrado), Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- Villar, D. (2020). "Pensar en el otro entre los huni kuin de la amazonía peruana", por Patrick Deshayes y Barbara Keifenlzeim, IFEA-CAAAP, Lima, 2003, 263 págs. ISBN 9972-608-15-8. *Trabalhos De Antropologia E Etnologia*, 45(1-2).
<https://ojs.letras.up.pt/ojs/index.php/tae/article/view/9880>
- Viveiros de Castro, E. (1996). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.