

A alma ameríndia: uma leitura junguiana do mito makunaima

Cassiane Ladeira da Silva Araújo¹

RESUMO: Este trabalho propõe analisar, do ponto de vista da psicologia junguiana, a alma ancestral ameríndia e a formação do herói cultural no mito makunaima, estabelecendo um diálogo entre os textos *Makunaima en el valle de los kanaimas*, do pemon Lino Figueroa, *Mitos e lendas dos índios taulipangue e arekuná*, de Koch-Grünberg e *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade.

Palavras-chave: Makunaima; Literatura indígena; Psicologia junguiana.

O presente estudo integra-se às pesquisas realizadas para o desenvolvimento da dissertação de mestrado sobre o mito makunaima. Sentimos uma profunda inquietação ao nos depararmos com a escassez de estudos sobre literatura indígena. Em nossas pesquisas encontramos estudos do pensamento indígena com relação aos mitos realizados por antropólogos, etnólogos, etnógrafos, lingüistas, mas praticamente nada de estudos literários.

A convivência com indígenas escritores, poetas, ilustradores, especialistas em pintura corporal, contadores de histórias, músicos, artesãos e lideranças tradicionais tem nos proporcionado a oportunidade de observar seu modo de pensar, sua cosmovisão para compreendermos a cultura brasileira, enquanto diferença. A questão da identidade/ alteridade nos leva a repensar o direito à diferença para entendermos o outro e compreendermos melhor a nós mesmos.

Os críticos literários ignoram as produções culturais indígenas e seus sistemas de criação e de pensamento. Observamos uma crescente publicação de textos indígenas infanto-juvenis. Ora, traduzir histórias indígenas em uma linguagem adaptada para livros infanto-juvenis resulta em um discurso folclorizado de sua tradição oral, disseminando estereótipos de um indígena puro, ingênuo, infantil, repetitivo, pouco sofisticado em seu pensamento. Continuamos reproduzindo o pensamento etnocêntrico e submetendo os indígenas à nossa visão cultural, social, econômica e política.

Até quando a sociedade brasileira continuará negando seu Outro? O critério de definição de cor adotado pelo novo censo do IBGE é o da auto-declaração. Surge, inevitavelmente, a pergunta: Quem são os indígenas brasileiros hoje? Dados oficiais da Funai

¹ Mestranda em Estudos Literários – Universidade Federal de Juiz de Fora

e do IBGE revelam povos indígenas ressurgidos, como os Tabajara (CE), Kiriri (BA), Koiupanká (AL), Tumbalalá (BA), Tupinambá (BA) entre muitos outros.

A literatura indígena contemporânea tem procedência na rebeldia que nasce também da exclusão. O escritor indígena atual problematiza a relação entre ficção e história, tradição oral e escrita, leitura e escrita, autor e leitor para reconstruir o seu lugar enquanto indígena. Trata-se de uma literatura de resistência, de luta pelo reconhecimento do direito às tradições, histórias, culturas, espiritualidade, à terra, respeitando as diferenças.

Um aspecto fundamental da literatura indígena é a autohistória coletiva associada aos mitos de origem, às raízes profundas de sua cultura e identidade. Os povos indígenas, ao contarem suas histórias, escrevem, pois percebem na permanência da palavra escrita o lugar da memória. A memória estaria, desse modo, buscando dominar novas tecnologias como a escrita e o hipertexto para se manter viva. Na literatura indígena aparece o espaço ou etnia através de uma linguagem que se quer anônima, pois a autoria é coletiva, a história pertence ao povo daquele que a escreve. Uma literatura intimamente relacionada à tradição oral pela necessidade, ou melhor, urgência de salvar a língua, a cultura, e o próprio povo da extinção.

A história dos povos excluídos permanece viva na poesia e na contação de histórias dos escritores indígenas. O gesto escritural do indígena inaugura, assim, o diverso, apresentando uma literatura que se quer em sua diferença. A experiência de ouvir as histórias dos mais velhos, de transcrever, desenhar, traduzir perfaz o caminho fundante de uma literatura nativa, brasileira. Caminho este percorrido por escritores como Daniel Munduruku, que em seu artigo “Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade”, assim define o papel da literatura indígena:

A escrita é demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o Ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer ao outro. O papel da literatura indígena é, portanto, ser portadora da boa notícia do (re)encontro. Ela não destrói a memória na medida em que a reforça e acrescenta ao repertório tradicional outros acontecimentos e fatos que atualizam o pensar ancestral (MUNDURUKU).

Constatamos uma forte referência, na literatura de autoria indígena, à espiritualidade ancestral. O tempo das origens continua a se manifestar nos pajés, poetas e contadores de histórias. A escritora potiguar Graça Graúna afirma que “ao escrever, dou conta da ancestralidade; do caminho de volta, do meu lugar no mundo”. Ainda de acordo com Graúna, “no universo indígena, os ventos sopram para fortalecer o espírito; por isso, o ato de narrar configura um tecido de vozes da tradição”.

As artes verbais indígenas são muito distintas do que conhecemos como literatura escrita. A expressão criativa dos povos indígenas segue critérios de criação, autoria, recepção e fruição estética diferentes do que conhecemos na chamada literatura ocidental. Seus critérios fazem sentido numa realidade que chamamos de “mítica”. Esta trata de temas diversos como a criação dos próprios indígenas, dos animais, dos elementos da natureza, dos ancestrais, dos não-indígenas, e tantos episódios que constituem a base dos conhecimentos tradicionais indígenas.

Para Munduruku, os mitos evocam os acontecimentos dos primeiros tempos quando somente a palavra existia e nos ensinam “a olhar, conversar e ouvir o que o rio (da vida) tem para nos contar” (MUNDURUKU, 2002, p.18). Para compreender as narrativas e os cantos indígenas é necessário conhecermos seu modo de pensar, sua cosmovisão, seus hábitos, costumes, vivências, tradições, rituais, festas. Seus cantos são carregados de lirismo. O indígena contador de histórias é um verdadeiro poeta, e sua poesia requer do ouvinte todos os sentidos. Almeida, em *Desocidentada*, define a poética indígena como “terrverbivocovisual”, na medida em que esta apresenta uma dimensão terrena que ultrapassa a verbal, a sonora e a visual.

Uma mesma narrativa pode assumir papéis diversificados ou aparentemente contraditórios, sendo esta característica encontrada em demiurgos como Makunaima. As narrativas escritas pelos próprios indígenas são apresentadas em toda sua extensão e riqueza, diferente da forma extremamente resumida com que tem sido apresentada a maioria das narrativas indígenas coletadas por etnógrafos.

Escolhemos, por essa razão, estudar o mito narrado pelos próprios indígenas. O mito Makunaima pertence aos povos makuxi, wapichan e ingariko do extremo norte de Roraima, e também ao povo pemon da região fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana. Pretendemos fazer um contraponto entre o texto do escritor pemon Lino Figueroa, *Makunaima en el valle de los kanaimas* e o segundo volume de *Vom Roroima zum Orinoco*, do etnógrafo alemão Koch-Grünberg, publicado em alemão em 1916. O volume estudado contém os mitos e lendas dos karib dessa região, narrados por dois indígenas pemon: Mayuluaípu, um taurepang que estava sendo preparado para ser pajé, e Akúli, um jovem pajé yekuana.

Procuramos, nesse trabalho, estabelecer um diálogo entre o mito Makunaima e a rapsódia *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*, de Mario de Andrade. Importante salientar a distinção da grafia utilizada aqui para referir-se ao mito Makunaima, grafado com a letra “k”, e Macunaíma, de Mário de Andrade, com “c”.

Estudar Makunaima representa um resgate da literatura nativa, como o fez Mário de Andrade em seu Macunaíma. Mário apropria-se criativamente de histórias e tradições dos povos originários, afro-brasileiros e contos de fadas europeus. O “herói sem nenhum caráter” do escritor modernista brasileiro é o herói cultural dos indígenas makuxi, wapichan, ingariko, taurepang e yekuana. Os dois últimos são um subgrupo pemon, que é uma etnia macro-karib composta também pelos kamarakoto.

Ao estabelecer um diálogo entre as três obras explicitadas acima, visamos refletir sobre a origem do povo brasileiro e sua História, buscando encontrar a alma brasileira. Gambini, sociólogo e psicólogo junguiano, em seu artigo “A alma ancestral do Brasil”, afirma que:

Nós, como povo, temos um grande problema, que é a ausência de um mito de origem. Temos vergonha de nosso passado, que encaramos como se fosse um buraco negro, uma bruma, uma imagem vagamente aterradora ou claramente desprezível. Começamos a contar nossa história de povo a partir de um ato fabuloso chamado Descobrimento (GAMBINI, 2000).

Para Gambini, Mário de Andrade, na construção de Macunaíma, não só acessou o inconsciente coletivo como delineou o drama vivido pelo Brasil até hoje: a incapacidade de operar a integração entre as etnias que formam a base de sua sociedade: o índio, o negro e o branco. Ainda de acordo com o Gambini, “como negamos nossa origem ancestral, nós a deturpamos, nós a transformamos em algo diverso do que é. Enquanto povo, começamos já destruindo aquilo que tínhamos de mais precioso”.

Analisamos o arquétipo do herói, desenvolvido por Jung, para entendermos o drama brasileiro do “herói de nossa gente”. Para Jung, os mitos seriam projeções do inconsciente coletivo. Por ser o arquétipo uma imagem latente, o herói de uma sociedade apresenta as características por ela valorizadas. Uma sociedade mergulhada em sua sombra produz um herói sombrio e indefinido como Macunaíma. Para Jung, todos os homens são heróis na medida em que todos têm como missão completar seu processo de individuação, lutando contra as próprias sombras.

O brasileiro, assim como Macunaíma, é um herói “impedido” de completar sua trajetória devido às circunstâncias traumáticas de sua origem. Segundo Gambini, Macunaíma é “impedido” de cumprir seu destino porque tem um “defeito de fabricação”: ele não tem nem pai, nem mãe para servir-lhe de modelo de referência identitária. Ele não sabe nem mesmo de onde vem, pois o pai sequer aparece na história, e a mãe ele a matou acreditando que fosse uma “veada parida”.

O impedimento de cumprir seu destino heróico se dá também na história do Brasil. O brasileiro nasceu de uma índia que foi violentada e impedida de falar sua língua e vivenciar suas tradições, religiosidade e cultura. O bandeirante europeu, pai desse primeiro brasileiro, fez-se ausente na medida em que procurou apenas explorar a mãe terra, agindo como invasor e descobridor de riquezas de uma terra estrangeira. O conquistador europeu se acasalava com a índia “selvagem” e partia em busca de conquistas das riquezas naturais.

Ao brasileiro fruto da índia e do bandeirante não era dado o direito de se expressar na língua e cultura maternas, sendo que na maioria das vezes nem mesmo conhecia seu progenitor. Nas palavras de Gambini, ao se referir ao povo brasileiro, “Quem não sabe quem é, ora é uma coisa, ora é outra, nunca junta tudo para criar alguém com um caráter. Na ausência de caráter entra o oportunismo” (GAMBINI, 1999, p.129).

O mesmo comportamento percebemos em Macunaíma, de Mário de Andrade, que sobrevive na base do “jeitinho” malandro. Ele engana e trai a todos, mas ainda assim ganha o título de herói por despertar no outro uma espécie de encantamento pelo seu carisma.

Macunaíma tem nas mãos o poder de operar a integração entre as três etnias formadoras do brasileiro, representadas por ele próprio, que se tornara branco, e seus irmãos Jiguê, que se tornara índio e Maanape, que permanecera negro. No entanto, ao invés de operar a síntese, ele elimina o índio e o negro. As culturas indígenas e africanas reprimidas pelo colonizador europeu tornaram-se as nossas sombras coletivas. Assim como a malandragem de Macunaíma camufla suas trapaças e maldades, a história oficial camufla a violência realizada pelos bandeirantes no processo de colonização, conferindo a estes o status de heróis e ocultando suas sombras.

Para Gambini, “o confronto com o desconhecido é uma situação privilegiada para o inconsciente se exprimir através da projeção” (GAMBINI, 2000, p.28). O confronto do colonizador europeu com seu desconhecido, o índio, na chegada daquele às Américas, resultou numa projeção da sombra reprimida no outro. Para o europeu, o índio era o “outro”, o diferente que ele precisava silenciar e eliminar. Ao ocorrer a projeção da sombra reprimida, o arquétipo desta se manifesta. O indígena, sombra que a sociedade brasileira reprimiu e cuja existência continua negando, está reivindicando seu espaço.

Conforme a psicologia analítica, a sombra é um arquétipo que representa os conteúdos que uma pessoa ou uma sociedade reprime e rejeita e que, por essa razão, são lançados no porão do inconsciente. Os conteúdos reprimidos influenciam de modo subterrâneo os conteúdos conscientes de quem os reprimiu, operando como uma força destrutiva. Gambini, em seu artigo “A alma ancestral do Brasil”, afirma que “cada um de nós carrega um índio

dentro de si na medida em que carregamos um inconsciente e em que não somos apenas isto que mostramos uns para os outros e para nós mesmos. Há mais. Esse mais eu chamo de índio”.

Ainda de acordo com Gambini, a busca pela muiraquitã em Macunaíma equivale à busca pela pedra filosofal mítica. Esta pedra, que não fora destruída, apenas retirada da consciência, seria o resultado da união de opostos psíquicos. A muiraquitã perdida seria uma metáfora de nossa unidade social, simbolizando o encontro, a união entre opostos, a totalização buscada pelo homem em seu processo de individuação. A pedra, não tendo sido encontrada, significa que não conseguimos, enquanto povo brasileiro, completar nossa trajetória.

Em seu artigo “O retorno dos muiraquitãs”, Callia demonstra que os muiraquitãs são fragmentos arqueológicos em forma de batráquios, sendo encontrados na região do Rio Tapajós e pertencentes às Icamiabas, índias guerreiras que viviam isoladas da presença masculina. Essas pedras simbolizam o poder feminino, a vida, fertilidade e proteção. Para Callia, simbolizam, em Macunaíma, um fragmento perdido da alma ancestral do Brasil. Podemos dizer que Mario de Andrade resgata, através dos muiraquitãs, valores perdidos da cultura brasileira.

Macunaíma tem o poder nas mãos, a pedra muiraquitã, mas não sabe o que fazer com ela: desconhece seu valor porque desconhece a si mesmo. Na medida em que demonstra uma total inconsciência de si mesmo, Macunaíma pode ser considerado um “trickster”. Em sua busca pela pedra mágica, deixa sua consciência na ilha de Marapatá. Ao recuperar a pedra, volta à ilha para buscar sua consciência, mas não a encontra. Apropria-se, então, da consciência de uma outra pessoa, “que dá tudo no mesmo”.

A partir do conceito de “trickster” da psicologia analítica, analisamos o mito do herói em Macunaíma, de Mário de Andrade, e em Makunaima. Em nossa leitura, consideramos o encantado Makunaima um “trickster”, mas num papel diferente, o daquele que conduz as almas ao mundo do desconhecido, tendo o poder de transmitir uma mensagem espiritual de libertação e de cura, mas também de morte. Sua criatividade e irreducibilidade a categorias fixas, assim como seu status de herói cultural dos povos indígenas aos quais pertence o mito, permitem defini-lo como “trickster”.

Encontramos em “Os mitos antigos e o homem moderno”, de Henderson, um estudo dos quatro ciclos distintos na evolução do mito do herói, constatados pelo Dr. Paul Radin, em 1948, em seu estudo dos winnebagos, povo indígena norte-americano: Trickster, Hare, Red Horn e Twin. Consideramos a divisão em ciclos um tanto simplista no que tange à mitologia

pemon e aos povos do norte de RR, como procuramos demonstrar ao longo do nosso estudo. Conforme Jung,

O “trickster” é a *figura da sombra coletiva*, uma soma de todos os traços de caráter inferior. Uma vez que a sombra individual é um componente nunca ausente da personalidade, a figura coletiva é gerada sempre de novo a partir dela. Mas nem sempre isso ocorre sob forma mitológica, mas nos tempos mais recentes e devido à repressão crescente dos mitologemas originários, ela é projetada sobre outros grupos sociais e outros povos (JUNG, 2008, p.264-5).

Para Henderson, o “trickster” corresponde ao primeiro ciclo na evolução do mito do herói, o estágio mais primitivo da consciência. Ele é dominado por seus desejos e, para satisfazê-los, age de maneira perversa, cínica e inconseqüente. Tem tendência a travessuras astutas, em parte divertidas, outras vezes malignas. Sua mutabilidade e dupla natureza animal-divina aproximam-no da figura de um salvador. Assim Henderson define o “trickster”:

O estágio inicial e rudimentar na evolução do mito do herói em que o personagem é instintivo, desinibido e, por vezes, infantil” (2001, p.145). Para o autor, “a forma de evolução criadora começa, evidentemente, numa escala de existência pré-consciente, infantil ou animal. A ascensão do ego ao estado de ação consciente efetiva torna-se clara no mito do verdadeiro herói da cultura” (HENDERSON, 2001, p.165).

O primeiro ciclo encontra-se, portanto, no nível mais primitivo do simbolismo. Os símbolos de transcendência representam a luta do homem para alcançar seu objetivo, que seria a plena realização das potencialidades do “self”. Segundo Henderson, esses símbolos “fornecem os meios pelos quais os conteúdos do inconsciente podem penetrar no consciente, e são também, eles próprios, uma expressão ativa desses conteúdos” (2001, p.197).

Nesse momento, o “trickster” não seria um ser indisciplinado com pretensões a herói, mas um pajé cujo conhecimento do sagrado e das forças da natureza faz dele um mestre da iniciação:

Sua força reside na faculdade que lhe é atribuída de conseguir separar-se do corpo para voar pelo universo, sob a forma de um pássaro. Nesse caso, o pássaro é, efetivamente, o símbolo mais apropriado da transcendência. Representa o caráter particular de uma intuição que funciona por meio de um médium, isto é, de um indivíduo capaz de ter conhecimento de acontecimentos distantes – ou de fatos de que conscientemente nada sabe – entrando num estado de transe (HENDERSON, 2001, p.197-8).

Em “A psicologia da figura do “Trickster”, Jung defende que as figuras míticas correspondem a vivências interiores, tendo sido originalmente produzidas por estas últimas. “No caráter do xamã e do curandeiro há algo de “trickster”, pois eles também pregam peças

maldosas aos que a eles recorrem, para depois sucumbirem à vingança dos prejudicados” (JUNG, 2008, p. 252).

Conforme Basso, comentada e citada por Sá em seu artigo “Tricksters e mentirosos que abalaram a literatura nacional: as narrativas de Akúli e Mayuluaípu”, o “trickster” seria ao mesmo tempo um “herói cultural” (que participa do processo de criação do mundo e o torna seguro para os seres humanos) e o “bufão egoísta” (que comicamente age de maneira inapropriada) (SÁ, 2002, p. 251-252). Para Sá, as histórias de Makunaima “valorizam o movimento e o engano, numa luta constante contra essências estáticas”. Makunaima em determinados episódios é herói, em outros age como vilão, outras vezes faz o papel de vítima.

Os pemon têm um agudo sentido da ordem mutável das coisas, não havendo um dualismo rígido em vários aspectos de sua sociedade. Em *Makunaima en el valle de los kanaimas*, a iniciação ao qual é submetido o menino Makunaima por seu pai, um poderoso piasan (pajé, em pemon), é um processo que começa com um rito de submissão, seguido de um período de contenção a que se sucede o rito de liberação. O mito ensina à humanidade que todo indivíduo pode reconciliar os elementos conflitantes de sua personalidade, alcançando um equilíbrio que o faça verdadeiramente dono de si mesmo, um ser humano capaz de completar sua trajetória.

Os ritos de iniciação ao conhecimento do sagrado e das forças de oposição, ao proporcionar a capacidade de realizar tanto o bem quanto o mal, permitem a Makunaima alcançar um equilíbrio, funcionando como um transformador e regulador da cultura. As transformações que realiza são, na maioria das vezes, motivadas pelo desejo de poder, outras vezes por tédio ou por pura maldade. Os indígenas reverenciam em Makunaima sua flexibilidade e capacidade de transformação criativa.

De acordo com Sá, o demiurgo Makunaima é um transformador, na medida em que sua criatividade encontra expressão em atos de metamorfose ou transformação como a derrubada de árvores mágicas, a transformação de pessoas em pedras ou de si próprio em peixe. A fim de entendermos a função transformadora do mito Makunaima para as sociedades indígenas às quais o mito pertence, recorreremos ao processo de individuação, considerado o eixo da psicologia junguiana.

Nise da Silveira, em *Jung: vida e obra*, esclarece que o processo de individuação é um movimento de circunvolução que conduz ao “self”, o centro da personalidade total. Quando consciente e inconsciente, e até mesmo os mais irreconciliáveis opostos se ordenam em torno do “self”, a personalidade completa-se. Nesse momento, “cria-se uma ordem que ‘transforma

o caos em cosmos'. Mas não uma ordem estática. Formação, transformação constituem sua essência" (SILVEIRA, 2007, p.89).

A capacidade transformadora, própria dos demiurgos, é representada pelo pajé e pelo contador de histórias. Vale ressaltar que os pajés demonstram ser exímios contadores de histórias, são os guardiães dos conhecimentos sagrados, dos animais, das plantas, dos elementos da natureza. Quando sonham, referimo-nos a sonhar no sentido de estar em estado de transe, têm o poder de se transformar e de se metamorfosear em seres míticos:

Enquanto herói cultural, a deidade Makunaima pode realizar mudanças que são impossíveis a seres mortais como Kone'wó. Juntos, Makunaima e Kone'wó preparam o terreno para que os pemon continuem habilitando o engano e os truques através do movimento, da transformação e da linguagem (SÁ, 2002, p.255).

Para os indígenas, tudo na natureza tem um espírito que o anima e protege, e os pajés têm a capacidade de assimilar o poder desses espíritos de acordo com a necessidade do momento. É na linguagem do inconsciente, das imagens arcaicas e dos símbolos que os pajés não só comunicam-se entre si, como têm as visões reveladoras daquilo que buscam, seja a cura de doenças ou até mesmo para finalidades malélicas. Essa linguagem do sonho é referida por eles como a língua das aves por ser uma linguagem de canto e invocação.

O pajé, quando poderoso, ao recolher-se em isolamento na floresta após um sonho, é capaz, munido das forças da natureza, de configurar o sentido daquilo que sonhara. Para os indígenas, os pajés poderosos são semelhantes aos próprios Makunaimas, e alguns indígenas associam-nos até mesmo aos kanaimés, considerados seres encantados ocultos, perversos e assassinos, o que nos possibilita a leitura do makunaima como um kanaimé na obra *Makunaima en el valle de los kanaimas*. Cabe lembrar que a tradução de Makunaima seria o grande mau, numa junção de "maku" com o sufixo aumentativo "ima".

Consideramos não menos importante as relações entre Makunaima e Piaima. Segundo os pemon, Piaima seria o espírito mais poderoso da floresta e guardião dos animais silvestres. Ambos os demiurgos apresentam um caráter ambíguo e malicioso, na medida em que agem como restauradores em alguns momentos, e destruidores, em outros. Piaima teria revelado aos seus alunos piasan (pajé, em pemon), entre eles Makunaima, os encantos que os capacitam a fazer o bem ou o mal aos homens.

Diferentemente do cristianismo ocidental, os indígenas não têm uma visão dualista. Mitos indígenas promovem uma inter-relação e reaproximação de forças antagônicas como o

bem e o mal, o instinto e os valores espirituais. Podemos dizer, portanto, que Makunaima teria a função de regulador do equilíbrio psíquico coletivo, melhor dizendo, cultural.

Nesse sentido, podemos considerar Makunaima um herói cultural, tendo a função de transformador. Transforma animais e elementos da natureza, muitas vezes por maldade. Ele também é criador, pois fez todos os animais de caça, os peixes, assim como criou novos homens. Enquanto herói cultural, não criou o mundo do nada, mas transformou-o. Sua primeira façanha nesse sentido foi a derrubada de Wazaká, a árvore da comida, cujo toco transformou-se no Monte Roraima, local sagrado dos pemon, wapichan, ingariko e makuxi, morada de Makunaima e outros encantados.

Na narrativa coletada por Koch-Grünberg, Makunaima, num contínuo processo de transformações, termina exilado na terra além de Roraima, mais precisamente na Guiana, “a terra dos ingleses”, onde permanece até hoje. Como observa Medeiros, “isso não nos esclarece sobre o que ele estaria fazendo lá: o personagem parece ser agora uma pálida imagem do que foi outrora, e, fato mais digno de nota, tornou-se como uma pessoa de quem há muito não se tem notícias”. (MEDEIROS, 2002, p.242). Para Medeiros, o fato do narrador Akúli parecer ignorar o destino final de um personagem importante não é mero esquecimento, mas uma atitude sintomática que confirma a “dissolução” do mundo humano no final das narrativas da coleção de Grünberg.

Medeiros recorre à noção de “happy end frustrado” de Haroldo de Campos em *Morfologia do Macunaíma*, ao refletir sobre a trajetória de metamorfoses do personagem Macunaíma que culmina em sua transformação na constelação da Ursa Maior, onde o autor incorpora o final frustrado ao seu Macunaíma. Para Medeiros, Mário de Andrade “foi buscar na literatura nativa uma alternativa às formas de narrar disponíveis na literatura brasileira até então, as quais lhe pareciam insuficientes para dar conta da ‘nossa época’ e da grande heterogeneidade cultural e intelectual do país” (MEDEIROS, 2002, p.259).

Diria, atendo-me especificamente aos contos recolhidos por Koch-Grünberg, que nas histórias com final feliz frustrado é como se a floresta amazônica tudo devorasse, primeiro a aldeia ou a cabana e, depois, as próprias paragens míticas, cuja existência pressupõe a oposição a um mundo familiar. Sobre a floresta, resplandece um céu estrelado, linguagem que não é mais a dos índios nem a linguagem dos moradores das paragens terrestres. Seria o brilho do desastre, do final feliz frustrado, em suma, a eloquência dos mortos que responde à mudez da floresta viva mas esvaziada de homens (MEDEIROS, 2002, p.244).

Mário revela, numa de suas cartas, que “no geral meus atos e trabalhos são muito conscientes por demais para serem artísticos. *Macunaíma* não. Resolvi escrever porque fiquei desesperado de comoção lírica quando lendo o Koch-Grünberg percebi que Macunaíma era

um herói sem nenhum caráter nem moral nem psicológico, achei isso enormemente comovente nem sei porque, de certo pelo ineditismo do fato, ou por ele concordar um bocado bastante com a época nossa, não sei”.

Para melhor compreendermos a formação desse herói cultural, buscamos o conceito de inconsciente cultural, desenvolvido por pós-junguianos, e que é derivado do conceito de inconsciente coletivo. Para Jung, todos nós trazemos conosco, desde o nascimento, uma herança psicológica, universalmente humana, o “inconsciente coletivo”. Trata-se da camada mais profunda da psique, sendo seus conteúdos impessoais e comuns a todos os homens e transmitidos por hereditariedade.

O inconsciente coletivo é uma espécie de reservatório de imagens latentes, arcaicas, chamadas de arquétipos. A palavra arquétipo seria uma junção do grego “arché” (antigo) e “typos” (marca ou impressão). Os arquétipos são possibilidades herdadas para construir representações de imagens similares, e constituem os alicerces da vida psíquica comuns a todos os seres humanos. A noção de arquétipo nos permite compreender por que em lugares e épocas distantes encontramos temas idênticos em mitos e rituais de diferentes povos e culturas.

Jung, ao reconhecer que além da psique coletiva universal há diferenciações correspondentes à raça, tribo e família, identificou uma outra camada do inconsciente, mas condicionada à cultura, embora não tenha desenvolvido o conceito de “inconsciente cultural”. Este foi apresentado por Henderson, em 1984, em *Cultural attitudes in psychological perspective*. De acordo com Henderson, o inconsciente cultural estaria situado entre o inconsciente coletivo e o pessoal. Esse conceito foi redefinido por Adams, em 1997, em *The multicultural imagination: race, color and the unconscious*.

Para Adams, o inconsciente cultural seria uma dimensão do inconsciente coletivo. O autor inclui imagens estereotípicas, além das arquetípicas, no inconsciente coletivo. A dimensão estereotípica, histórica, cultural, étnica seria patrimônio de uma sociedade em particular, condicionando a natureza humana e nos diferenciando uns dos outros. Esse pensamento reforça a influência da cultura sobre os produtos do inconsciente: “Nós não somos apenas arquetipicamente iguais, mas também histórica, cultural e etnicamente diferentes. História, cultura e etnicidade são circunstâncias que condicionam a natureza humana e nos diferenciam” (ADAMS, 1997, p.49).

Os povos ameríndios têm um saber altamente organizado, profundo, complexo, completo, coerente e muito diferente do pensamento ocidental. Seu conhecimento ancestral tem sido negado até hoje pela sociedade brasileira. Essa negação vem se repetindo, a cada

geração, no interior de nossa psique. Gambini, em seu artigo “A alma ancestral do Brasil”, defende que nossa alma ancestral se formou no solo do Brasil pré-histórico, nesse passado remoto que imaginamos como não nos pertencendo. A alma ancestral é a raiz mais profunda, base e sustentação da individuação:

(a raiz profunda) É um conjunto de observações da natureza que se estruturou e confirmou ao longo de séculos e séculos, produzindo conhecimento sobre a terra, o corpo, a mente, o espírito, o grupo, os outros e os deuses, a flora e a fauna, a meteorologia, as águas, o vento e o fogo, a cópula, os sentimentos, a dor, os desejos, a morte e o além, o horror, o encantamento e a eternidade. Isso tudo cria alma. O nome disso tudo é alma ancestral (GAMBINI).

Ao estabelecer um diálogo entre o mito Makunaima e Macunaíma, de Mário de Andrade, procuramos refletir sobre a formação do herói cultural e a perda de nossa alma ancestral. Esta perda está presente na sociedade brasileira desde o seu nascimento, mais especificamente desde o processo de colonização e catequização dos povos originários pelos jesuítas. Buscar a alma brasileira nas origens indígenas é o desafio de nosso trabalho.

ABSTRACT: This work intends to analyse from the point of view of the Jungian psychology, the Amerindian ancestral soul and the making of the cultural hero makunaima, establishing a dialogue between *Makunaima en el valle de los kaimas*, by the pemon writer Lino Figueroa, *Mitos e lendas dos índios taulipangue e arekuná*, by Koch-Grünberg and *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*, by Mário de Andrade.

Keywords: Makunaima; Indian literature; Jungian psychology.

Referências Bibliográficas

- ADAMS, M. *The multicultural imagination*. New York: Routledge, 1997.
- ALMEIDA, M. I. de. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. 147p.
- ANDRADE, M. de. *Macunaíma* (1928), Telê Porto Ancona Lopez (Ed.). 2ed. Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XX siècle (ALLCA XX), 1996.
- ASSIS, L. O. M. *Do herói sem nenhum caráter ao herói mau caráter: uma leitura de Mário de Andrade e de Rubem Fonseca*. 2007. 91fl. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2007.
- V CONGRESSO LATINOAMERICANO DE PSICOLOGIA JUNGUIANA, 2009, Chile. Anais. CALLIA, M. H. P. “O retorno dos muiraquitãs”. Chile, 2009.

- DIAS, L.; GAMBINI, R. *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: SENAC, 1999.
- FIGUEROA, L. *Makunaima en el valle de los kanaimas*. Venezuela: Editorial Intenso, 2001.
- GAMBINI, R. *A alma ancestral do Brasil*. Disponível em: <http://psiquejung.blogspot.com/2004/10/alma-ancestral-do-brasil.html> Acesso em: 6 jul. 2010.
- GAMBINI, R. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 2000.
- GRAÚNA, M. das G. F. *Qual o lugar da literatura indígena no Brasil?* Disponível em: <http://ggrauna.blogspot.com/2009_06_01_archive.html> Acesso em 10 jul. 2009.
- HENDERSON, J. L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, C. G. (Org.). *O homem e seus símbolos*. 22.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p.133-205.
- JUNG, C. G. (Org.) *O homem e seus símbolos*. 22.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- JUNG, C.G. (Org.) *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 6.ed. trad. Maria Luiza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MEDEIROS, S. (Org.) *Makunaíma e jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- MUNDURUKU, D. *Meu avô apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*. ilustrações de Rogério Borges. São Paulo: Studio Nobel, 2005.
- MUNDURUKU, D. *Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade*. Disponível em: <www.danielmunduruku.com.br> Acesso em: 10 de jun. 2008.
- SÁ, L. Tricksters e mentirosos que abalaram a literatura nacional: as narrativas de Akúli e Mayuluaípu. In: MEDEIROS, S. (Org.) *Makunaíma e jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva, 2002. p.245-259.
- SILVEIRA, N. da. *Jung: vida e obra*. 21.ed. São Paulo: Editora Paz e terra, 2007.