

## O sagrado feminino: A figura arquetípica da mulher em narrativas míticas Paiter

### Suruí

The sacred feminine: Woman's archetypal figure from mythical Paiter Suruí

### Narratives

Lo sagrado femenino: La figura arquetípica de la mujer en las narrativas míticas Paiter Suruí

Recebido: 07/06/2021 | Revisado: 14/06/2021 | Aceito: 17/06/2021 | Publicado: 25/06/2021

#### **Cássia Amélia Gomes**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7992-0138>  
Pesquisadora da RedeCT e GEDGS, Brasil  
E-mail: [cassia.csg38@gmail.com](mailto:cassia.csg38@gmail.com)

#### **Luana Jéssica Gomes Pagung**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4643-9329>  
Universidade Federal de Rondônia, Brasil  
E-mail: [luana.pagung@outlook.com](mailto:luana.pagung@outlook.com)

#### **Alexandre de Castro Campos**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5663-8757>  
Universidade Estadual Paulista, Brasil  
E-mail: [alexandre.c.campos@unesp.br](mailto:alexandre.c.campos@unesp.br)

#### **Nelson Russo de Moraes**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0159-9433>  
Universidade Estadual Paulista, Brasil  
E-mail: [nelsonrusso.unesp@gmail.com](mailto:nelsonrusso.unesp@gmail.com)

### **Resumo**

O estudo analisa a figura feminina arquetípica presente nas narrativas míticas de autoria Paiter Suruí, povo indígena residente na fronteira entre os estados de Rondônia e Mato Grosso, no Brasil. Para tanto, utiliza-se como fonte de dados setes narrativas Paiter Suruí apresentadas no livro *Vozes de Origem*, uma coleção de histórias narradas por indígenas Paiter Suruí em sua língua de origem, o *tupi-mondé*, à antropóloga Betty Mindlin, responsável pela tradução para o português e organização do livro. Como referencial teórico-metodológico é utilizada a abordagem Analítica da Psicologia a partir do conceito de amplificação simbólica proposto por Carl G. Jung (1875–1961) e elaborado como método de análise por Marie Louise Von Franz (1915–1998). O percorrer da análise indica os arquétipos femininos existentes nessa cultura através de suas narrativas míticas, sendo predominante o Arquétipo da Donzela, da Grande Mãe e da Mulher Fatal. De acordo com a Psicologia Analítica, pode-se observar que a narração mítica indígena constitui um todo de sentido coerente e organizado sobre a *psique*: os processos inconscientes são transpostos para as narrativas, nas quais a figura arquetípica feminina surge como uma representação da realidade cultural indígena dessa etnia, bem como uma propagação de seus valores. Partindo desse pressuposto, as narrativas míticas representam, por meio da simbologia, elementos de significado, tais como a organização da sociedade Paiter Suruí, aspectos que representam o feminino e os padrões de comportamentos esperados.

**Palavras-chave:** Psicologia analítica; Literatura indígena; Figura feminina.

### **Abstract**

The study analyzes the archetypal female figure present in the mythical narratives of Paiter Suruí, an indigenous people residing on the border between the states of Rondônia and Mato Grosso, in Brazil. For this, seven Paiter Suruí narratives presented in the book *Vozes de Origem*, a collection of stories narrated by Paiter Suruí indigenous peoples in their native language, the *tupi-mondé*, to the anthropologist Betty Mindlin, responsible for the translation into the Portuguese and organization of the book, are used as the data source. As a theoretical-methodological framework, the Analytical approach of Psychology is used from the concept of symbolic amplification proposed by Carl G. Jung (1875–1961) and elaborated as a method of analysis by Marie Louise Von Franz (1915–1998). The analysis course indicates the female archetypes existing in this culture through their mythical narratives, being predominant the Archetype of the Maiden, the Great Mother and the Fatal Woman. According to Analytical Psychology, it can be observed that the mythical indigenous narrative constitutes a coherent and organized sense of meaning about *the psyche*: unconscious processes are transposed into narratives, in which the female archetypal figure emerges as a representation of the figure of woman in Paiter Suruí society; and the mythical narrative as a representation of the indigenous cultural reality of this ethnicity, as well as a propagation of its values. Based on this assumption, the

mythical narratives represent, through symbology, elements of meaning, such as the organization of the Paiter Suruí society, aspects that represent the feminine and the patterns of expected behaviors.

**Keywords:** Analytical psychology; Indigenous literature; Female figure.

### Resumen

El estudio analiza la figura femenina arquetípica presente en las narrativas míticas de Paiter Suruí, un pueblo indígena que reside en la frontera entre los estados de Rondônia y Mato Grosso, en Brasil. Para ello, se utilizan como fuente de datos siete narraciones paiter suruí presentadas en el libro *Voices of Origin*, una colección de relatos narrados por los pueblos indígenas Paiter Suruí en su lengua materna, los tupí-mondé, a la antropóloga Betty Mindlin, responsable de la traducción del portugués y la organización del libro. Como marco teórico-metodológico, el enfoque analítico de la Psicología se utiliza a partir del concepto de amplificación simbólica propuesto por Carl G. Jung (1875-1961) y elaborado como método de análisis por Marie Louise Von Franz (1915-1998). El curso de análisis indica los arquetipos femeninos existentes en esta cultura a través de sus narrativas míticas, siendo predominante el Arquetipo de la Doncella, la Gran Madre y la Mujer Fatal. Según la Psicología Analítica, se puede observar que la mítica narrativa indígena constituye un sentido coherente y organizado de significado sobre la psique: los procesos inconscientes se transponen a narrativas, en las que la figura arquetípica femenina emerge como una representación de la figura de la mujer en la sociedad Paiter Suruí; y la narrativa mítica como representación de la realidad cultural indígena de esta etnia, así como una propagación de sus valores. Partiendo de esta suposición, las narrativas míticas representan, a través de la simbología, elementos de significado, como la organización de la sociedad Paiter Suruí, aspectos que representan lo femenino y los patrones de comportamientos esperados.

**Palabras clave:** Psicología analítica; Literatura indígena; Figura femenina.

## 1. Introdução

A diversidade de povos indígenas no Brasil, bem como as suas particularidades culturais, é grandiosa. Segundo o Instituto Socioambiental (ISA, 2019), há aproximadamente 305 povos indígenas no Brasil, falantes de cerca de 160 línguas, dos quais 48 também vivem do outro lado da fronteira em países limítrofes, o que somam, conforme o Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 896.917 pessoas, destes 324.834 vive em cidades e 572.083 em áreas rurais, o que corresponde aproximadamente a 0,47% da população total do país (IBGE, 2010). As extensões das Terras Indígenas (TIs) no Brasil com algum grau de reconhecimento oficial somam 724 áreas, ocupando uma extensão total de 117.377.553 hectares (1.173.776 km<sup>2</sup>), assim, 13,8% das terras do país são reservadas aos povos indígenas, a maior parte delas se encontra na Amazônia Legal<sup>1</sup>, representando 23% do território amazônico (ISA, 2021a). Esses dados são importantes para demonstrar a grandiosidade desses povos que lutam, diariamente, por seu reconhecimento e pela sobrevivência de sua etnia e, conseqüentemente, sua cultura ligada à terra ancestral, às suas narrativas e aos seus ritos.

Dentre os povos indígenas brasileiros, existem 1.172 pessoas da etnia Paiter Suruí que residem do norte do município de Cacoal (estado de Rondônia) até o município de Aripuanã (estado de Mato Grosso), os quais vivem majoritariamente em 24 aldeias distribuídas em 215 famílias ao longo e na proximidade da Terra Indígena Sete de Setembro. Nomeados pelos Bandeirantes, responsáveis pelo contato oficial, como Suruí, esse povo indígena se autodenomina como “Paiter”, termo que em sua língua de origem, o tupi-mondé, significa “gente de verdade, nós mesmos” (ISA, 2021b; Ricardo & Ricardo, 2011).

A divisão entre os Paiter Suruí tem como critério a patrilinearidade, sendo quatro grupos: Gameb, Gabgir, Makor e Kaban. Os casamentos entre os Paiter Suruí acontecem tradicionalmente de forma poligâmica, sendo que o homem se casa com duas ou três mulheres, preferencialmente com a filha de sua irmã. Também pode ocorrer o casamento entre primos cruzados, mas não com paralelos, já que são considerados irmãos e esse tipo de casamento é um tabu para este povo. A relação com a mulher é uma forma de adentrar e unir famílias. A existência dessas linhagens com suas regras clônicas de casamento

---

<sup>1</sup> A Amazônia Legal é composta pelos estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Maranhão (IBGE, 2010).

orientam a tradicional divisão dualista que os Paiter Suruí possuem em relação à floresta e a aldeia (ou mato e roça<sup>2</sup>). São entre essas metades que bens e trabalhos são trocados, assim como organizam o calendário que serve de norte para a produção de alimento e as festas ritualísticas (Mindlin, 1985; Pucci, 2009).

Vale destacar que essa é uma organização tradicional muito presente nas narrativas míticas por serem estas narrativas ancestrais. Contudo, como em outras culturas, a indígena não se apresenta estagnada no tempo; na contemporaneidade muitas de suas tradições têm se moldado e transformado (por motivos vários, inclusive como meio de sobrevivência às pressões externas), não se apresentando mais do mesmo modo como observadas décadas atrás ou representadas em suas narrativas tradicionais. Sobre as mudanças sociais e culturais entre os Paiter Suruí nas últimas décadas, Mindlin (2010) comenta:

Em poucos anos a transformação que sofreram foi imensa. O Projeto Polonoroeste (1982-87), com a pavimentação da rodovia Cuiabá-Porto Velho, a BR-364, nos anos 80, a imigração para a região, a proximidade das cidades fizera-nos entrar em cheio no mundo mercantil. Nos anos 80 e 90, atividades madeireiras foram intensas, com extração de mogno valendo milhões de dólares, mas pagos em ninharia aos índios. No final do milênio, fundamentalistas evangélicos haviam convertido boa parte da população Suruí. Essa profunda mudança compreendeu também ações positivas, como a criação de organizações do povo e projetos de saúde e educação com apoio da ONG IAMÁ (Instituto de Antropologia e Meio Ambiente, criada em 1987) (Mindlin, 2010, p. 112).

Mindlin (2010) comenta ainda que apesar do fundamentalismo religioso e de os pajés não exercerem mais o seu ofício como outrora, alguns hábitos são mantidos, como o casamento entre tio e sobrinha e entre primos cruzados, visto que há inúmeros projetos que visam reconstituir a tradição, os quais desenvolvidos por várias associações — ligadas entre si por uma organização maior, o Fórum Paiter. Para o povo Paiter Suruí as narrativas míticas são verdadeiras histórias do mundo e de seus seres, é de domínio sagrado e aponta a diversidade humana de crenças e de imaginário, demonstra ainda normas sociais e psicológicas (Mindlin & Narradores Paiter Suruí, 2007).

Nesse contexto, entre os Paiter Suruí, ainda hoje a mulher ocupa um papel importante na manutenção da cultura e tradição, uma vez que são elas as figuras centrais que, por estarem nas terras indígenas muito envolvidas à vida doméstica, conservam não somente a língua de origem de seu povo, como também muitas das tradições materiais e orais, incluindo a narrativa mítica (Mindlin, 2006).

Para os Paiter Suruí, um povo essencialmente de tradição oral, a narração de histórias não é apenas recreativa, mas parte vital da estrutura de sua civilização, visto que a narrativa mítica compartilhada entre eles é uma forma de transmissão oral dos conhecimentos tradicionais de sua cultura. Muito mais que um ato de contar histórias, é uma realidade a qual recorrem constantemente, um encontro de gerações que possibilita aos mais novos conhecerem profundamente a história de seu povo, mantendo vivo não apenas o mito (cosmogonia e cosmologia), mas também a narrativa dos rituais, de modo a dar suporte para as regras que orientam a sociedade em que vivem (Pucci, 2009).

Como abordado por Jung (2008), os povos ancestrais, em suas culturas, não inventaram os mitos, mas os vivenciaram. Nesse sentido, as narrativas míticas fazem parte da essência dos Paiter Suruí. A mitologia é, portanto, a vida da sua religião, o sagrado, cuja ausência é, assim como para a pessoa não indígena, uma catástrofe moral. Nesse bojo, é importante frisar que o termo “mito” ou “mitologia” não é trazido aqui em seu aspecto de história “não verdadeira”, mas sim como uma história dotada de ancestralidade e de caráter ritualístico, carregada de sentidos que permeiam a cosmogonia (visão de mundo) e cosmologia (visão de criação de mundo) para esse povo.

Nesse sentido, compreende-se como mito uma narrativa que se coloca em um “tempo e um espaço que não podem ser determinados cronologicamente, aos quais os indígenas especialmente nomeiam como o ‘tempo de antigamente’, distante da narração, no tempo dos seus antepassados” (Pagung, 2018, p. 09). Essas narrativas míticas utilizam “[...] de recursos da

---

<sup>2</sup>A roça/aldeia é chamada de *íwai* e é responsável pelo preparo da comida; a floresta/mato é chamada de *metare*, homens e mulheres desse lado fabricam presentes para dar aos cunhados e mulheres da metade *íwai* (Mindlin, 1985).

linguagem falada em que se incluem um uso especial de elementos gramaticais, a focalização da ação, tempos e categorias verbais, imagens espaciais, tudo na direção da criação” de um conteúdo que é socialmente compartilhado, e que “permite um pensamento situado em termos de tempo e espaço míticos” (Basso, 1985, p. 08).

Segundo Lévi-Strauss (2005, p. 33), a narração mítica revela “o indivisível, são reações que transcendem a oposição entre o sensível e o inteligível, colocando-nos imediatamente ao nível dos signos”, visto que signos são formulações que carregam significados referentes à cultura que os formula. No caso dos indígenas Paiter Suruí, essa invisibilidade dos mitos está, em grande parte, presente nas metáforas usadas para expressar essas histórias que se constituem de significados arcaicos e transmitem arquétipos, que, ainda hoje, são encontrados nas histórias que são contadas às crianças (Pucci, 2009).

Nesse sentido, Campbell (2004), importante pesquisador de produções míticas, defende o poder dos mitos ainda na atualidade. Alega que as temáticas dão sustentação à vida humana, que de uma forma muito particular os mitos auxiliaram na construção de civilizações e suas religiões através dos séculos, que estão ligados aos profundos problemas interiores, mistérios e limiares da travessia humana.

Jung (2008), psicólogo analítico que contemplou a mitologia em seus estudos, observa o mito como manifestação da *psique*. O teórico analítico acrescentou uma dimensão intrapsíquica aos estudos da mitologia, identificando representações (expressões simbólicas) nos mitos. Nesse contexto, para o sujeito pertencente a culturas de tradições ancestrais representadas em suas narrativas:

[...] não basta ver o Sol nascer e declinar; esta observação exterior deve corresponder — para ele — a um acontecimento anímico, isto é o Sol deve representar em sua trajetória o destino de um deus ou herói que, no fundo, habita unicamente a alma do homem. Todos os acontecimentos mitologizados da natureza, tais como o verão e o inverno, as fases da lua, as estações chuvosas, etc., não são de modo algumas alegorias destas, experiências objetivas, mas sim, expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através de projeção — isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza (Jung, 2008, p. 18).

Jung (2008) teoriza que o inconsciente pessoal é formado por vivências reservadas a cada indivíduo de forma única, sendo estes conteúdos reprimidos, negados, desconhecidos ou apenas adormecidos no sujeito. Este inconsciente pessoal repousa sobre uma camada mais profunda da *psique*, a qual o teórico chama de inconsciente coletivo, que se dá de forma inata e é de natureza universal. O autor caracteriza ainda, o inconsciente como coletivo, por conter conteúdos que dizem respeito a vivências universais, de todos os povos, em todos os tempos. Os elementos estruturais do inconsciente coletivo são chamados de arquétipos, que são representações definidas como imagens primais e universais que existiram desde os tempos mais remotos, tendência instintiva que pode se “manifestar como fantasias e revelar, muitas vezes, a sua presença apenas através de imagens simbólicas” (Jung, 1977, p. 69).

Para Jung (2008), o inconsciente coletivo representa o acúmulo de experiências milenares da humanidade como um todo, e estão presentes em todos os seres humanos como uma bagagem que este carrega de forma inconsciente e compartilhada. Esta bagagem se expressa através de conteúdos simbólicos — seja através dos sonhos, da narrativa mítica ou outras expressões artísticas — como algo que é familiar ao sujeito, mas vai além do seu sentido exato. Esses conteúdos simbólicos representam inúmeras variações das imagens arquetípicas, estas que são representações temáticas que podem se manifestar através de imagens e se repetem em qualquer época ou lugar do mundo, em forma e significado, os quais surgem em essência especialmente nos contos de fada e nas narrativas míticas.

Jung (2008) elucida ainda que a mitologia é uma forma simbolizada, a analogia mais próxima de trazer à consciência esses conteúdos arquetípicos compartilhados, deixando de ser inconscientes e passando a serem fórmulas conscientes transmitidas segundo a tradição. O símbolo é compreendido por Jung (1977) como uma imagem significativa para o sujeito, presente no seu cotidiano, no entanto, a simbologia dessa imagem deve ir além do seu significado manifesto e convencional, devendo ser transcendental. Contudo, o autor alerta sobre o fato de que os símbolos não devem ter seu contexto modificado, e

que para compreendê-los é preciso apresentar descrições exaustivas, de modo a amplificá-los, tanto em relação à vida pessoal como do contexto simbólico no qual ele se apresenta. Afirma ainda que “a *psique* cria símbolos cuja base é o arquétipo inconsciente e que a imagem aparente provém das ideias que o consciente adquiriu” (Jung, 1999, p. 344).

Von Franz (2003), assim como Jung (2008), alega que, através da grande quantidade de material cultural, como a narrativa mítica, as lendas e outros materiais mitológicos mais elaborados semelhantes a esses, é possível obter as estruturas básicas da *psique* humana, que a partir do mito visualiza-se a representação do comportamento social e a projeção dos conteúdos psíquicos, possibilitando o acesso ao inconsciente coletivo, e conseqüentemente aos arquétipos, como uma forma de se apreender a *psique* de maneira simbólica.

Esse acesso ao inconsciente coletivo através de narrativas míticas mostra-se um terreno fértil, pois, como alega Silveira (2003), os símbolos são formas expressivas que estão cada vez mais distantes da compreensão do indivíduo moderno em função do extremo racionalismo com que este vive, tendo deixado esta linguagem limitada ao “submundo psíquico”. Nesse sentido, Jacobi (1995) salienta que se reconhece o símbolo no momento (do espaço e do tempo) em que o arquétipo aparece, o qual pode ser captado pelo consciente. “O ‘arquétipo em si’ é, essencialmente, energia psíquica aglomerada, mas o símbolo é agregado pelo modo como a energia aparece e se torna justamente constatável” (Jacobi, 1995, p. 73). Como para Kast (1997), em que o símbolo é um composto, a manifestação de uma realidade imaterial, e que apenas é definido como símbolo quando é combinado a um significado, algo externo que revela algo interno.

Em diversas culturas o masculino e o feminino são vistos como representações simbólicas, cujas representações definiram os gêneros, papéis e funções. Jung (1977) traz a ambivalência feminino/masculino em seu conceito de *anima/animus*, e alega que todo sujeito traz em si ambos os elementos, mas em menor ou maior grau. Para o autor, *anima* é “o elemento feminino que há em todo homem”, enquanto *animus* é o princípio masculino que há no inconsciente de toda mulher (Jung, 1977, p. 31). Cabe destacar dessa conceituação que *anima/animus* é uma realidade psíquica de qualidades interiores comuns aos homens e às mulheres, atributos que configuram o que se poderia chamar de características do feminino no homem, como a sensibilidade, o eros — que caracterizam o ser mulher e a *anima* — e traços do masculino — responsáveis por caracterizar a figura masculina e o *animus* na mulher, como a razão, o logos —, e não questões de gênero e/ou orientação sexual. São na sociedade como os papéis de gênero se constroem que essas características ganham sentido como feminino/masculino.

Segundo Von Franz (1977, p. 195), para as mulheres, “o lado positivo do *animus* pode personificar um espírito de iniciativa, coragem, honestidade e, na sua forma mais elevada, de grande profundidade espiritual”; porém o negativo pode ser responsável por comportamentos de brutalidade, indiferença, ideias obstinadas e más. Enquanto os atributos femininos respondem, em geral, por forças que sugerem sensibilidade, imaginação, experiência intuitiva e lírica, introspecção, sonho, emoção e afeto, as qualidades que incluem “os humores e sentimentos instáveis, as intuições proféticas, a receptividade ao irracional, a capacidade de amar, a sensibilidade à natureza e, por fim, mas nem por isso menos importante, o relacionamento com o inconsciente” (Von Franz, 1977, p. 177).

Nas sociedades antigas, antes da ascensão das religiões patriarcais e da proliferação de poderosas divindades masculinas atreladas aos homens, que vieram a desmerecer a sacralização da figura de uma deusa, o feminino no seu aspecto materno, chamada de Grande Mãe Natureza, criadora e doadora da vida, era venerada e cultuada graças ao seu caráter sexual e procriador; nesse contexto, em comparação à mulher, portanto, voltava-se a admiração e a proteção de toda a comunidade a que pertencia, sendo assim, representante do sagrado feminino (Neumann, 2003).

A irrupção do feminino nos arquétipos é algo que é trazido às narrações míticas. O sagrado e o termo “deusa” não se referem aqui a uma deusa mítica cultuada, mas principalmente ao seu valor simbólico em relação à figura feminina ou da mulher na *psique* e, conseqüentemente, ao seu significado e função nos mitos, trazendo o objetivo primordial da resolução dos

eternos problemas existenciais que são expressos nestes. É na busca pela subjetividade que o feminino se torna sacro. Woolger & Woolger (1994) compreende essa face do sagrado feminino como:

[...] a forma que um arquétipo feminino pode assumir no contexto de uma narrativa ou epopéia mitológica, [...] o que vale dizer, fontes derradeiras daqueles padrões emocionais de nossos pensamentos, sentimentos, instintos e comportamento que poderíamos chamar de “femininos” na acepção mais ampla da palavra. Tudo o que pensamos com criatividade e inspiração, tudo o que acalentamos, que amamentamos, que gostamos, toda a paixão, desejo e sexualidade, tudo o que nos impele à união, à coesão social, à comunhão e à proximidade humana, todas as alianças e fusões, e também todos os impulsos de absorver, destruir, reproduzir e duplicar, pertencem ao arquétipo do feminino (Woolger & Woolger, 1994, p. 15-16).

## 2. Metodologia

Nesse cenário, pesquisas voltadas para o estudo das narrativas tradicionais indígenas, que revelam seu viés mitológico formador da *psique*, mostram-se um terreno fértil. Segundo Pagliaro (2009), em seu dossiê sobre os povos indígenas do Brasil, houve um aumento no número de estudos relacionados à temática. A autora aponta ainda que os temas mais frequentemente abordados são fecundidade, sexualidade e saúde reprodutiva, assim como direitos das minorias e reconhecimento étnico e territorial, avaliação de fontes de dados demográficos e diagnósticos sociodemográficos; todavia, a psicologia, em estudos subjetivos, não tem como grande foco essa população.

Vitale e Grubits (2009), que em sua pesquisa de revisão em uma busca por produções essencialmente acadêmicas, constataram que há pouca inserção da ciência psicológica no que diz respeito à temática indígena, tendo apenas o conjunto de 49 produções em seus resultados no período de 29 anos (a primeira produção localizada é de 1980 e a mais atual é de 2009, quando ocorreu a pesquisa), sendo este um campo-tema predominante da área de Antropologia, História e Educação; destaca ainda que entre os 49 trabalhos encontrados, apenas 05 são relativos a pesquisas envolvendo essencialmente a população feminina.

De acordo com a última edição de Povos Indígenas no Brasil (2006/2010) organizado por Ricardo e Ricardo (2011), a região norte do Brasil, nos estados da Amazônia Legal Brasileira, possui o maior número de povos indígenas do país. Nesse sentido, seria um equívoco tratar a população indígena apenas como mera fonte histórico-documental, tratando-a como importante no passado, os indígenas são a raiz do povo brasileiro e uma forte expressão cultural especialmente da região norte do Brasil, mas são também seres atuantes, sobretudo na contemporaneidade, na constituição da singularidade nacional (Cohn, 2001). A produção de conhecimento sobre, para e pela própria população é uma necessidade social e científica muito atual.

Pucci (2009) destaca ainda a importância da produção de conhecimento com foco no relato oral dos povos indígenas, com o intuito de manter vivo o conteúdo e a prática da narrativa indígena:

Enquanto adereços como colares e cocares se transformam em peças de museus ou são vendidos como artesanatos em feiras (a preços baixíssimos) e lojas de aeroportos (a preços exorbitantes), as canções e narrativas indígenas tendem a ser esquecidas, passando por um processo que se repete em muitas sociedades indígenas. Não se trata de nostalgia ou conservadorismo, mas antes de manter ativos os traços mais marcantes dos Suruí que, como muitos outros povos, tiveram dificuldades na relação com a sociedade “branca” (Pucci, 2009, p. 50).

Contribuindo com esse debate, o presente estudo tem como objetivo a leitura das figuras femininas arquetípicas representadas nas mulheres nas narrativas tradicionais míticas da etnia indígena Paiter Suruí, demonstrando que, conforme a Psicologia Analítica, a narração mítica indígena constitui um todo de sentido coerente e organizado sobre a *psique* e a construção da cultura.

Para tanto, o método utilizado foi fundamentado em uma pesquisa qualitativa, documental com análise de conteúdo<sup>3</sup> a partir da teoria da Psicologia Analítica, que no presente trabalho teve como foco a análise de narrativas tradicionais míticas indígenas da etnia Paiteer Suruí, do estado de Rondônia. A Psicologia Analítica, também chamada de Psicologia Junguiana, é uma abordagem psicodinâmica que surgiu nas primeiras décadas do século XX com o teórico Carl G. Jung (1875-1961).

A fonte documental consultada para a coleta de dados, ou seja, o acesso às narrativas Paiteer Suruí se deu através do livro *Vozes de Origem*. Este é uma coleção de narrativas tradicionais dos indígenas da etnia Paiteer Suruí, narrados pelos mais velhos da etnia em sua língua de origem à antropóloga Betty Mindlin; tais relatos foram gravados, transcritos e traduzidos para o português pela antropóloga juntamente com jovens Paiteer Suruí, entre 1979 e 1994, a autoria do livro, portanto, se dá de forma compartilhada entre Mindlin e os narradores indígenas. A escolha do livro como fonte para as narrativas míticas se deu diante dessa legitimidade com a cultura Paiteer Suruí e pelo reconhecimento que esta população dá ao livro, já que o utiliza também em suas escolas Paiteer Suruí; além do fato de que, com exceção deste livro, a bibliografia de acesso às narrativas deste povo é praticamente escassa. O livro está dividido em três partes, na primeira há as narrativas tradicionais; a segunda parte compreende histórias de heróis lendários; e por fim, a terceira parte é dedicada aos pajés (Mindlin & Narradores Paiteer Suruí, 2007).

No primeiro momento foi realizada uma leitura livre do livro, selecionando as narrativas míticas que seriam analisadas no presente artigo. O critério de inclusão das narrativas que foram analisadas se deu de acordo com a proximidade do tema: narrativas de caráter mítico que apresentaram a figura da mulher de forma atuante; sendo critério de exclusão as personagens cuja atuação fosse irrelevante na história.

As narrativas míticas selecionadas para compor a análise foram categorizadas em: figuras femininas arquetípicas e as características que as definem como tal na narrativa; personagens e o momento em que aparecem na história (*dramatis personae*); Peri peteia (altos e baixos da história); e o desfecho da narrativa mítica. As narrativas foram enumeradas, com finalidade didática, de modo a facilitar a compreensão do objeto em discussão. Assim, arquétipos femininos identificados nas narrativas míticas foram categorizados, dividindo as histórias mitológicas em aspectos específicos que se encontraram compartilhadas entre elas, conectando e associando as imagens e os símbolos encontrados. Em seguida, a análise propriamente dita, por meio da interpretação da narrativa mítica, usando a amplificação para a linguagem psicológica da abordagem analítica.

As histórias foram analisadas à luz da psicologia analítica, por meio da amplificação simbólica elaborada por Jung (2008). Conforme o autor, a maioria dos dados contidos em contos, mitos e sonhos requerem amplificação, “tal aplicação consiste na abordagem do material como se este tivesse um significado interno coerente” (Jung, 2008, p. 436). Penna (2009) traz a amplificação simbólica como um procedimento metodológico que possibilita conexões entre a arte, a mitologia e a antropologia:

Seu caráter amplificatório estabelece uma rede de associações em torno do tema nuclear do fenômeno, visando amplificar seus significados em vários níveis de interpretação. A rede de associações por analogias e comparações entre diversas áreas do conhecimento favorecem a articulação entre o nível arquetípico (coletivo) e o particular (individual) do fenômeno, simultaneamente sintetiza as perspectivas objetiva e subjetiva e, assim, restabelece o vínculo entre indivíduo e cultura (Penna, 2009, p.184).

A mesma premissa é seguida pela psicóloga analítica Marie Louise Von Franz (1915-1998), cuja proposta de análise utilizando-se do método de amplificação simbólica prioriza os contos de fadas. Para Von Franz (2003) o método consiste em

---

<sup>3</sup>Segundo Cozby (2003), uma pesquisa de análise de conteúdo explicita um problema a partir de informação que se consulta em distintas fontes; necessita de uma observação sistemática e requer sistemas de categorização que possam ser usados por avaliadores para se classificarem as informações.

observar a estrutura do material a fim de identificar e reconhecer os símbolos, então, o símbolo presente na narrativa deve ser amplificado e em seguida comparado a possíveis temas paralelos, ou seja, “amplificar significa alargar um tema através da junção de numerosas análogas” (Von Franz, 2003, p. 53).

### 3. Resultados e Discussão

O livro *Vozes da Origem*, de autoria compartilhada entre a antropóloga Betty Mindlin e narradores da etnia Paiteer Suruí apresenta 41 narrativas, sendo 35 delas na primeira parte do livro, na qual são identificadas como “estórias”, e 06 narrativas na segunda parte, na qual são identificadas como “guerreiros famosos”, as 07 narrativas míticas selecionadas para análise neste trabalho pertencem à primeira parte e foram selecionadas por contar com personagens mulheres em papel atuante na narrativa, as quais descritas no Quadro 1. As narrativas da segunda parte do livro apresentam sagas de heróis masculinos, nas quais a mulher é inexistente ou citada de forma muito superficial como apoio à narrativa da saga masculina, sendo apresentada pouca informação para compor uma personagem. A terceira parte do livro compreende os relatos ritualísticos dos pajés (histórias pessoais e cantos), assim como relatos sobre o cosmos e a alma, mas nestes não é apresentada nenhuma figura feminina atuante. Segue abaixo um resumo das 07 narrativas míticas selecionadas para análise.

**Quadro 1** – Resumo das narrativas míticas relacionados à figura da mulher.

|  |
|--|
| (N°1) <i>O arco-íris, a origem do milho e o fruto lolongá</i> : Duas moças na idade da primeira menstruação acham na beira de um rio um ovo de passarinho, uma delas a quebra e o líquido do ovo entra em seu órgão genital e ela engravida. Durante a gravidez, o bebê dentro da barriga conversa com a mãe, sai de seu ventre como uma luz e se alimenta de frutos lolongá e também alimenta a mãe; tudo ocorre às escondidas na mata. Um moço apaixonado pela menina vai atrás dela e no momento que o bebê sai do ventre para catar frutos, o moço corta o estirão de luz: parte da luz se torna um arco-íris, a outra parte nasce como indígena e tem rápido crescimento. Já homem, o indígena presenteia a mãe com uma roça de milho. Na aldeia, os pais da menina ao descobrirem a roça, se orgulham e convidam todos para colher milho. As mulheres solteiras que arrancaram as espigas sem cuidado e comeram o milho, viraram passarinho. |
| (N°2) <i>Gatikat, a Lua</i> : em uma família de dois irmãos e duas irmãs, uma menina está em reclusão pela primeira menstruação e aguardando na maloca para se casar. O irmão entra na maloca a noite, enganando a irmã ao se passar pelo seu futuro marido, e deita-se com ela. Ao desconfiar de que não é seu futuro marido, a irmã mancha o rosto do irmão com jenipapo e pede ajuda a mãe para verificar quem na aldeia está com a mancha. Ao saber a verdade a menina deseja morrer, mas a mãe manda os dois para o céu, por um cipó. Os irmãos viram a lua, cujas manchas escuras são o rosto do irmão pintado de jenipapo.  |
| (N°3) <i>Um namorado-Anta</i> : A mulher, ainda em reclusão pelo parto acontecido, mente querer urinar no mato para poder chamar a anta e ter relações sexuais com o animal. O povo desconfia de a mulher ter que ir tão longe para urinar, e conta ao marido. O marido vai atrás da anta e a mata com flechadas, corta o pênis da anta e o pendura na maloca deixando-o pingar sangue sob a cabeça da mulher; o marido bate na mulher e fura com um espinho o órgão genital e o resto do corpo da mulher até matá-la.   |
| (N°4) <i>A menstruação</i> : Antigamente, eram os homens quem ficavam menstruados. Curiosa, uma menina se aproximou da maloca de reclusão onde um homem estava menstruado, o homem molhou a mão no sangue que saia de seu pênis, chamou a menina, e passou o sangue na vagina dela. A menina teve que sentar-se no lugar do homem e ficar em reclusão, desde então são as mulheres que ficam menstruadas, não mais os homens.  |
| (N°5) <i>A mulher que namorou um espírito</i> : Enganada por um espírito, pensando ser seu marido, a mulher tem relações sexuais com ele e engravida. Por estar grávida, questiona o marido porque ele continua a ter relações com ela, o marido nega e fica bravo; na noite seguinte ela se recusa a deitar com o espírito e então o marido vai atrás dele, o encontra e mata. A mulher tem o parto, em lugar de um humano nasce uma porção de ratos (e por isso existem ratos). O marido não quer mais a esposa e a mata, enterrando-a no monte de cupim. Casa-se, então, com a irmã da falecida esposa. A irmã fica desconfiada do assassinato, enquanto isso a mulher assassinada retorna e junto com a irmã batem no marido e o matam.  |
| (N°6) <i>Surucúá, Aiaxoga</i> : Um homem apaixonado por uma moça que não o deseja, sente-se humilhado e a prende no topo de uma árvore; ameaça matá-la, mas apenas a deixa presa enquanto observa escondido. A moça clama pela mãe, que não a responde e continua seus apelos todo o dia, prometendo namorar o homem se ele a soltar, mas ele não responde. Ao pôr do sol, exaurida, a moça silencia e se transforma em passarinho (Surucúá, Aiaxoga). O homem ao avistá-la sente-se arrependido e chama por ela, ela responde que foi ele mesmo quem a fez virar passarinho por não a querer mais.  |
| (N°7) <i>As primeiras mulheres</i> : Não havia mulheres no mundo, um homem encontra uma árvore rachada e então a namora e engravida. Ao sair de viagem, o homem pede à mãe que cuide da árvore, de onde nascem duas meninas: Kabeud e Samsam. Elas   |

gostam do pássaro Pexir, mas a coruja Mokoba as engana fazendo com que elas fiquem em sua maloca, onde a mãe da coruja cuida delas. Samsam desconfiada de que a comida ofertada não era o que diziam ser, não come nenhuma das comidas, enquanto a irmã, mesmo alertada, come todas. Mokoba tem relações sexuais com Kabeud, mas Samsam o engana e não tem relação sexual com a coruja. Samsam chama a irmã e fogem, no caminho encontram diversos animais com quem a história da comida falsa, o sexo com uma das irmãs e o cuidado da mãe do animal se repetem, seguido da fuga das irmãs. Até que encontram a onça Mekopitxay, com quem se casam, comem carne verdadeira e com quem Samsam tem relações sexuais. Samsam tem um filho, enquanto Kebeud ainda estava grávida. Um dia Kebeud ri da mãe da onça, sua sogra, e é morta por ela, a mãe-onça deixa apenas o bebê vivo, que foi criado por Samsam junto com o seu filho, sendo então dois meninos. O filho de Kebeud cresce e sabendo que a mãe foi morta pela mãe-onça, sua avó, a mata jogando-a no fogo. Com medo da reação da onça ao perceber a morte de sua mãe, Samsam e os dois meninos sobem para o céu e cortam o cipó para ninguém mais subir, lá um dos meninos vira relâmpago.

Fonte: Mindlin e Narradores Paiter Suruí (2007).

Das 07 narrativas míticas selecionadas apresentadas neste trabalho, 03 destacam apenas um arquétipo feminino na narrativa; 03 delas destacam dois arquétipos femininos na narrativa; e 01 delas destaca três arquétipos femininos na narrativa. Do total, 06 narrativas míticas apresentaram o arquétipo feminino da Donzela, 02 narrativas míticas apresentaram o arquétipo feminino da Velha Sábia, 02 narrativas míticas apresentaram o arquétipo feminino da Grande Mãe, 01 narrativa mítica apresenta o arquétipo feminino da Mãe Terrível e 01 narrativa mítica apresenta o arquétipo feminino da Mulher Fatal. Essa categorização é ilustrada no Quadro 2.

**Quadro 2** – A figura feminina arquetípica presente nas narrativas míticas.

| Narrativas Míticas                                      | Arquétipos e características  | <i>Dramatis personae</i>  | Peripeteia   | Desfecho   |
|---|---|---|--|--|
| Nº1<br>O arco-íris, a origem do milho e o fruto lolongá | Arquétipo da Donzela: virgem, curiosa e ingênua.<br><br>Arquétipo da Grande Mãe: cuidadora e protetora.                                       | Início: duas moças; filho-passarinho;<br><br>Meio: rapaz apaixonado<br><br>Final: mãe da moça; pai da moça; | <ul style="list-style-type: none"> <li>• concepção imaculada.</li> <li>• alimentação da mãe, do filho, da população.</li> <li>• plantação da roça de milho pelo filho-passarinho.</li> </ul>                 | As mulheres solteiras que arrancaram as espigas sem cuidado e comeram o milho, viraram passarinho. |
| Nº2<br>Gatikat, a Lua                                   | Arquétipo da Donzela: inocente e enganada.<br><br>Arquétipo da Velha Sábia: auxiliadora e sábia.  | Início: dois irmãos; duas irmãs; o futuro marido;<br><br>Meio: mãe dos irmãos;                              | <ul style="list-style-type: none"> <li>• relação sexual incestuosa</li> <li>• marca de jenipapo.</li> <li>• decisão da mãe sobre o destino dos irmãos culpados.</li> </ul>                                   | Os irmãos sobem aos céus e transformam-se na lua.  |
| Nº3<br>Um namorado-Anta                                 | Arquétipo da Mulher Fatal: não respeita a regra da reclusão após o parto, mente em favor do seu desejo e trai o marido. É punida com a morte. | Início: uma mulher; anta;<br><br>Meio: marido;  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• fuga e mentira da mulher em função do seu desejo.</li> <li>• o corte do pênis da anta, que sangra sob a cabeça da mulher.</li> </ul>                                | A mulher adúltera e mentirosa é punida com a morte.  |
| Nº4<br>A menstruação                                    | Arquétipo da Donzela: Curiosa e ingênua.  | Início: um homem; uma menina;   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• a menina é manchada pelo sangue.</li> </ul>   | A menina toma o lugar do homem.  |
| Nº5<br>A mulher que namorou um espírito                 | Arquétipo da Donzela: Inocente, enganada.   | Início: mulher e marido; espírito;<br><br>Final: irmã da mulher.  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• a mulher enganada pelo espírito tem relações sexuais com ele;</li> <li>• engravida e nascem ratos;</li> <li>• marido a mata e casa com a irmã da mulher.</li> </ul> | A mulher morta retorna e mata o marido com a ajuda da irmã.  |
| Nº6<br>Surucuá, Aiaxoga                                 | Arquétipo da Donzela: inocente e vítima/refém.<br><br>Arquétipo da Mãe Terrível: não intervém pela filha.                                     | Início: homem apaixonado; a moça; a mãe da moça;  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• rapto da moça;</li> <li>• a moça não recebe nenhum socorro.</li> </ul>  | A moça se transforma em passarinho e sai voando.   |
|   | Arquétipo da Donzela:   | Início: homem; mãe do   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• não existem mulheres,</li> </ul>  | A criança que teve a mãe morta pela avó-onça vinga a   |

| Narrativas Míticas           | Arquétipos e características  | <i>Dramatis personae</i>   | Peripeteia   | Desfecho   |
|------------------------------|---|--|--|--|
| Nº7<br>As primeiras mulheres | Inocente e vulnerável<br><br>Arquétipo da Velha Sábia: sábia, conselheira, ponderada.<br><br>Arquétipo da Grande Mãe: cuidadora e protetora do filho. | homem; duas meninas;<br><br>Meio: animais personificados: Pássaro Pexir; Coruja Mokoba; mãe da coruja; rolinha Oiô; mãe do Oiô; garça Makabé; veado Itxiab; mãe do veado; jabuti Amoa; macaco Arimé; aranha Kahar; onça Mekopitxay; mãe da onça;<br><br>Final: dois meninos; | um homem namora e engravida uma árvore que é cuidada pela mãe do homem;<br>• nascem duas meninas;<br>• Kabeud come comida falsa e faz sexo com todas as figuras masculinas que encontram na estória, mesmo sendo alertada por Samsam, que não come nem tem a relação sexual;<br>• as meninas são cuidadas pela mãe de cada um dos animais/figuras masculinas que encontram;<br>• as meninas se casam com a onça e ambas engravidam de um menino, uma delas é morta pela mãe da onça. | mãe e mata a avó-onça. E então, foge para o céu com sua tia Samsam e seu primo (que virou relâmpago). A onça lamenta a morte da mãe e a fuga da família. |

Fonte: Elaboração dos autores.

Von Franz (2003) vê no mito uma forma de compreensão da *psique* universal, e que ao se estudar as manifestações psicológicas dos mitos é possível perceber a expressão do coletivo, do povo onde eles se originaram e onde permanecem vivos. Nesse sentido, nas narrativas míticas apresentadas no Quadro 1, nota-se o uso dos artifícios fantásticos e sobrenaturais para narrar o cotidiano, descrever sua criação e compreensão do mundo.

Nas narrativas míticas o sagrado feminino é representado nas figuras arquetípicas presentes nessas narrativas e categorizadas no Quadro 2; esses elementos ganham sentido diante da construção da realidade cultural Paiter Suruí. Junqueira e Mindlin (2003) abordam a figura da mulher retratada entre os Paiter Suruí, as autoras alegam que a mulher indígena dessa etnia possui uma independência feminina relativa, mas que o domínio feminino é nítido, por exemplo, nos rituais de reclusão — as mulheres ficam em reclusão depois de cada parto, na menarca ou quando morre alguém e nas doenças.

No Quadro 2, o Arquétipo da Donzela destaca-se em 06 narrativas míticas, o que compete à maioria nas narrativas selecionadas. O arquétipo aqui identificado está sempre relacionado à figura da mulher quando jovem, exceto na narrativa mítica nº5 em que a mulher já é casada, e, portanto, não mais vista como uma jovem pelo contexto social em que ela está inserida, o que vai ao encontro com o desfecho da história: a Donzela é punida com a morte quando o arquétipo não se desenvolve de forma esperada para um arquétipo materno (engravida de um espírito e nascem ratos), assim, ela não poderia continuar a ser uma menina estando casada (Mindlin, 2006).

Essa ligação entre o Arquétipo da Donzela e a juventude é comum, tendo em vista que o Arquétipo da Donzela é uma representação universal da beleza e pureza ligadas à mulher vulnerável e ingênua, características mais facilmente associadas à juventude. Representações do Arquétipo da Donzela estão em diversas culturas, como Perséfone (grega), Ártemis (grega), Diana (romana), Eostre (germânica), Aine (celta), Branwen (celta), Bast (egípcia) etc. Os gregos, por exemplo, simbolizavam-na através das musas e deusas, os japoneses através das gueixas, os escandinavos e saxões através das ninfas dos bosques e das fadas e os cristãos através da Virgem Maria (Randazzo, 1996; Chevalier, 2003).

Nas narrativas míticas nº2, nº4 e nº5, as donzelas são punidas, mas por participações diferentes. Enquanto na narrativa nº4 existe a culpa, nas outras duas a punição está presente mesmo quando as donzelas são levadas por eventos de engano. A punição na narrativa nº5 foi citada acima, enquanto na narrativa nº4 o motivo central é a curiosidade feminina castigada, ela é manchada pelo sangue e condena a partir dali todas as mulheres a menstruarem em lugar dos homens. Von Franz (2003)

comenta que a curiosidade selvagem é a expressão de uma espécie de masculinidade primitiva na mulher, que faz com que ela só faça o que não é preciso e esteja sempre errada, o que a leva à punição.

Na narrativa nº2 reaparece o motivo da mancha da vergonha como parte da punição, mas aqui a mulher não possui a culpa e, portanto, não é ela a manchada, mas por participar, mesmo que ingenuamente, também é punida sendo mandada ao céu juntamente com o irmão. A punição aqui tem um caráter muito mais arquetípico, pois é dado devido à transgressão de um tabu: o incesto. Os irmãos transcendem completamente a esfera terrestre e são levados ao nível de domínio puramente arquetípico: o céu, o desconhecido (Von Franz, 2003).

Na narrativa nº2 a decisão de subir ao céu é tida pela mãe dos irmãos, que representa o Arquétipo da Velha Sábia. Este arquétipo é conhecido por ser uma figura auxiliar que aparece quando o herói está em dificuldades e precisa de conselho e direção, ela representa a reflexão profunda e a sabedoria. A figura da Velha Sábia aparece também na narrativa nº7 como a irmã ponderada e conselheira Samsam. Em outras culturas o arquétipo aparece como Baba Yaga (escandinava), Hécate (grega), Sedna (Inuit), Kali (indiana), Cailleach (celta) e Sheela Na Gig (celta) (Jung, 2008; Von Franz, 2003; Reandazzo, 1996).

Comumente, o Arquétipo da Donzela se desenvolve para o Arquétipo da Grande Mãe em narrativas míticas, como ocorre nas narrativas nº1 e nº7. Na primeira, em especial, o desenvolvimento se dá através de uma concepção imaculada, após o líquido contido em um ovo saltar para o órgão sexual da menina, sendo o ovo dotado de um alto significado simbólico pela forma circular: símbolo da totalidade do *self*<sup>4</sup>. Na gestação e após o nascimento, a relação com a alimentação entre mãe e filho está sempre presente, da mesma forma, a imagem simbólica do alimentar-se aparece na narrativa nº7, na qual Kabeud e Samsam em sua saga se alimentam em todas as malocas que chegam, sendo enganadas na maior parte delas, e se casam apenas com a pretendente onça que lhes oferece comida de verdade. O comer e digerir se manifesta como assimilar e apreender o mundo (Neumann, 1968).

O Arquétipo da Grande Mãe também aparece na parte inicial da narrativa nº7 como a mãe do homem, a história narra a inexistente de mulheres no mundo, excluindo a existência da mãe, o que denota como a mãe é vista como figura de cuidado e acolhimento, e não como uma figura sexualizada. O Arquétipo da Grande Mãe é representado pela figura protetora, acolhedora, que nutre e zela pelo filho, aparece em diversas culturas como figuras de deusas mãe, como Deméter (grega), Ísis (egípcia), Danu (celta), Freya (nórdica), Lakshmi (indiana), Maeve (celta), Inanna (suméria), Kuan Yin (chinesa). Simultaneamente, a Grande Mãe de aspectos positivos apresenta-se também de forma negativa como o Arquétipo da Mãe Terrível, uma faceta oposta que se torna devastadora e cruel, que se omite na função materna, como ocorre no mito nº6 (Neumann, 2003; Randazzo, 1996).

Na narrativa nº6 em especial, o Arquétipo da Donzela tem seu desfecho na figura do pássaro, mesmo tendo sofrido a renúncia da ajuda da mãe (Mãe Terrível), a donzela tem sucesso na sua jornada de libertação. Jung (2008) comenta que o pássaro, como ser aéreo, é um conhecido símbolo do espírito, que representa a transformação de sua própria imagem, ser um pássaro é pertencer inteiramente à natureza e desaparecer de novo (tornar-se inconsciente), retrata a função transcendente<sup>5</sup>.

Outra polaridade arquetípica é representada pelo Arquétipo da Mulher Fatal, que se opõe ao Arquétipo da Donzela, como ocorre, na Bíblia, na qual a prostituta Maria Madalena é a contraparte da Virgem Maria. Também trazida como *femme fatale*, essa figura arquetípica é uma manifestação erótica do feminino, está ligada aos instintos, representa a sensualidade, sedução e comumente está relacionada à transgressão por não medir esforços para a realização dos seus desejos, como ocorre na narrativa nº3, na qual a mulher foge, mente e trai seu companheiro para ter relações com a anta. O Arquétipo da Mulher

---

<sup>4</sup>Para Jung (2008) o *self* representa o centro de toda *psique*.

<sup>5</sup>Para Jung (2008) trata-se do intercâmbio entre conteúdos conscientes e inconscientes.

Fatal, por estar na contramão das regras sociais, predominantemente é punido com a morte, pois a ela não há redenção, está fortemente enraizada aos instintos, ao animalesco. Em outras culturas este arquétipo aparece na mitologia através de sereias, de ondinas, de magas, de vampiras, de prostitutas, etc. (Randazzo, 1996; Chevalier, 2003).

#### 4. Conclusão

Eliade (2001) alega que dentro das sociedades ancestrais, a narrativa mítica significa uma história verdadeira com caráter sagrado e com significância à cultura, o sagrado constitui, então, uma forma de ser no mundo e o mito é a narrativa que traz o real manifesto de alguma maneira. Nesse sentido, é possível observar que as narrativas míticas Paiter Suruí são permeadas por representações de sua sociedade, do papel da mulher em sua organização e dos valores que se propagam na narrativa.

A narrativa do surgimento da lua, especialmente, é um tema bastante recorrente nas narrativas de origem Tupi, também presente na tradição das etnias Tembé, Makurap, Jabuti e Parakanã, por exemplo. Assim como para os Paiter Suruí, nas diferentes etnias o nascimento da lua está associado ao incesto, e as crateras lunares às manchas de jenipapo deixadas no rosto de um indígena transgressor, essas imagens simbólicas são fios discursivos que ligam essas narrativas e permitem falar sobre uma regularidade existente entre elas, este mito serve como um propagador dos valores culturais do povo, que mantém o tabu para as próximas gerações através da narrativa mítica (Neves, 2011).

Para Mindlin (2012) a predominância do Arquétipo da Donzela entre os Paiter Suruí é também justificável pela sua cultura, uma vez que a juventude da mulher na narrativa é uma representação da realidade na qual as meninas costumam ser educadas por parentes mais velhos para a entrada na vida adulta e uma união adequada, dentro da categoria prescrita de parentesco para a união conjugal. O clima social propicia os estreitos laços, desde a mais tenra infância as meninas sabem com quem poderão se casar e são mimadas e disputadas por estes (Junqueira & Mindlin, 2003).

O Arquétipo da Grande Mãe simboliza a ideia do feminino que cuida, protege e acolhe, estabelece para as espacialidades femininas certa identidade afetiva, envolvendo o gênero com as características próprias da amorosidade. Quando nega essa função, traz a face do arquétipo da Mãe Terrível.

Em relação ao contexto punitivo em que se encontram os arquétipos femininos que usam de artifícios considerados inadequados na cultura Paiter Suruí, como a Donzela punida pela curiosidade ingênua ou a Mulher Fatal punida com a morte por seu comportamento transgressor, Mindlin (2007) traz uma interessante constatação:

É como se o amor-transgressão, o amor-absurdo, com irmão ou com um ser do reino animal, só fosse possível e feliz longe do olhar e da desaprovação da comunidade, dos parentes, da família. Em segredo, tudo flui e é permitido; à luz do dia, quando os papéis públicos têm que ser representados, a paixão antissocial é banida. E, na verdade, é assim que se dão, na vida indígena, os amores extraconjugais, tolerados e permitidos enquanto ninguém sabe deles, duramente censurados quando são públicos, quando os amantes descuidados deixam que os esposos traídos fiquem sabendo. Para que a transgressão seja tolerada, outra transgressão não pode ser feita, a do olhar social (Mindlin, 2007, p. 200-201).

Dessa forma, pode-se observar com o presente trabalho os processos inconscientes trazidos para as narrativas míticas; estas representam em linguagem simbólica fatos significativos, como a organização da sociedade Paiter Suruí, os aspectos representantes do feminino e a postura que se é esperada da mulher.

As narrativas míticas contribuem para a elucidação e compreensão de vivências que podem favorecer o desenvolvimento da consciência e, conseqüentemente, o posicionamento do sujeito diante da vida. As narrativas míticas aqui analisadas apresentaram símbolos universais relativos a questões básicas do ser humano relacionadas à mulher, vista como mãe, amiga e amante. Elas mostram que a figura arquetípica feminina presente na narrativa é uma representação da figura da mulher na sociedade Paiter Suruí, sendo a narrativa mítica como uma representação da realidade cultural indígena, bem como uma propagação de seus valores.

Todavia, o tempo e espaço para essa discussão foram pequenos comparados à riqueza do assunto, assim como as inviabilidades que não permitiram uma pesquisa mais aprofundada. Sugere-se que mais trabalhos na área da Psicologia Analítica sejam voltados para a população indígena e para a figura da mulher que, como um todo, dentro da sociedade, ainda ganha tão pouca voz. E, principalmente, sugere-se que mais pesquisas sejam feitas no que tange ao universo mítico, cosmogônico e cosmológico indígena, tão pouco difundido entre o imaginário brasileiro. Enquanto a cultura material e os adornos corporais são preservados em museus, a cultura oralmente difundida é perdida no tempo, mais pesquisas se mostram fundamentais para que o registro, resgate e manutenção das tradições indígenas ganhem continuidade.

Sugere-se que pesquisas futuras possam ter este estudo como base, trazendo a leitura do feminino para os dias atuais, de modo a conhecer o posicionamento da mulher Paiter Suruí em relação à tecnologia e ao empoderamento feminino.

## Referências

- Basso, E. (1985). *A musical view of the universe: Kalapalo myth and ritual performance*: University of Pennsylvania Press.
- Campbell, J. (2004). *O Poder do Mito*: Palas Athena.
- Chevalier, J. (2003). *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores e números*: José Olympio.
- Cohn, C. (2001). *Culturas em transformação: os índios e a civilização*. São Paulo em Perspectiva. São Paulo, 15(2), 36-42.
- Cozby, P. C. (2003). *Métodos de pesquisa em ciências do comportamento*: Atlas.
- Eliade, M. (2001). *O sagrado e o profano*: Martins Fontes.
- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). (2010). *Censo IBGE 2010 – Características Gerais dos Indígenas – Resultados do Universo*: IBGE.
- ISA (Instituto Socioambiental). (2019). *Quantos são?* Portal Povos Indígenas no Brasil.
- ISA (Instituto Socioambiental). (2021). *Localização e extensão das TIs*. Portal Povos Indígenas no Brasil.
- ISA (Instituto Socioambiental). (2021). *Paiter Suruí*. Portal Povos Indígenas no Brasil.
- Jacobi, J. (1995). *Complexo, arquétipo, símbolo na psicologia de C. G. Jung*: Cultrix.
- Jung, C. G. (1977). *O homem e seus símbolos*: Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (1999). *Símbolos de transformação*: Vozes.
- Jung, C. G. (2008). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*: Vozes.
- Junqueira, C. & Mindlin, B. (2003). *Índias e antropólogas*. Estudos Avançados, [s.l.], 17(49), 235-251.
- Kast, V. (1997). *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*: Edições Loyola.
- Lévi-Strauss, C. (2005). *Mitológicas: O cru e o cozido*: Cosac Naify.
- Mindlin, B. (1985). *Nós Paiter: os Suruí de Rondônia*: Vozes.
- Mindlin, B. (2006). *Diários da floresta*: Terceiro Nome.
- Mindlin, B. (2007). *Bodas de carne, ou amores no reino animal*. Revista Ponto & Vírgula, São Paulo, 1: 189-215.
- Mindlin, B. (2007). *Narradores Paiter Suruí*. Vozes da origem: Record.
- Mindlin, B. (2010). *Vozes e computadores: gerações de narradores, exemplos indígenas na Amazônia*. Indiana, [s.l.], 27, 109-123.
- Mindlin, B. (2012). *Cenas do amor indígena*. Cienc. Cult., 64(1).
- Neumann, E. (1968). *A história da origem da consciência*: Cultrix.
- Neumann, E. (2003). *A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. (4ª ed.): Cultrix.
- Neves, I. S. (2011). *O nascimento da lua em narrativas tupi da memória coletiva à memória discursiva*. Revista Movendo Ideias, [s.l.], 16(2), 06-17.
- Pagliari, H. (2009). *Povos indígenas do Brasil*. Cad. CRH, Salvador, 22(57), 447-450.
- Pagung, L. J. G. (2018). *O silenciamento da mulher em Vozes da origem: a transgressão moral da personagem feminina em narrativas Paiter Suruí*. 105f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho.

- Penna, E. M. D. (2009). *Processamento simbólico arquetípico: uma proposta de método de pesquisa em Psicologia Analítica*. 228 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Pucci, M. D. (2009). *A arte oral: Païter Suruí de Rondônia*. 364 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Randazzo, S. (1996). *A criação de mitos na Publicidade: como os publicitários usam o poder do mito e do simbolismo para criar marcas de sucesso*: Rocco.
- Ricardo, C. A., & Ricardo, F. (Org.). (2011). *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Silveira, N. (2003). *Jung: vida e obra*. (19ª ed.): Paz e Terra.
- Vitale, M. P., & Grubits, S. (2009). *Psicologia e Povos Indígenas: um estudo preliminar do “estado da arte”*. Revista Psicologia e Saúde, Mato Grosso do Sul, v.1, p. 15-30.
- Von Franz, M. L. (1977). *O processo de individuação*. In: JUNG, C. G. O homem e seus símbolos: Nova Fronteira, 1977.
- Von Franz. (2003). *A interpretação dos contos de fada*. (4ª ed.): Cultrix.
- Woolger, J. B., & Woogler, R. J. (1994). *A deusa interior*: Cultrix.