

O narcisismo na cultura tupi-guarani: uma questão psicanalítica

Regina Leme Lopes Carvalho¹ e Raimundo Wilson Ribeiro Teixeira²

A proposta do artigo é abrir uma discussão entre a formulação freudiana sobre o canibalismo, junto com a interpretação do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro para o "canibalismo ascético" (ritual) dos Araweté (Guarani) e as atuais colocações dos psicanalistas pós-kleinianos sobre a existência de um narcisismo destrutivo. O texto sobre o qual se apoia essa discussão é o da Dissertação de Mestrado de Teixeira (1993), que aponta o tema, deixando-o em aberto, como sendo um dos muito vértices sobre os quais se apoiaria a identidade nacional brasileira. Os autores enfatizam apenas o ângulo do narcisismo destrutivo.

Palavras-chave: mitos e psicanálise, canibalismo, narcisismo, narcisismo negativo ou destrutivo.

Abstract

Narcissism in the tupi-guarani culture: a psychoanalytical question

This paper is about a possible discussion among psychoanalysts and antropologists on the subject of certain brazilian myths that deals with the ancient practice of the Guarani indians and the actual ritual ceremonies of cannibalism. The authors based their discussion on the text from Teixeira (1993) who pointed that this discussion could through some light on the relations between psychoanalysis and myths and also on some traits of brazilian identity. The central idea is that proposed by Viveiros de Castro who inferred that the canibals' rites were not as Freud supposed of a narcissistic feature, but as an *anti-narcise*. The authors bring to the discussion the new ideas of post-kleinian psychoanalysts about the existence of a destructive narcissism.

Key words: psychoanalysis and myths, cannibalism, narcissism, negative or destructive narcissism

O presente artigo tem pôr finalidade trazer à discussão significado psicanalítico do Narcisismo na formação da personalidade, a partir de uma singularidade da cultura Tupi-Guarani, o canibalismo. Esta discussão será feita tomando pôr base a Dissertação de Mestrado de Teixeira (1993) que, neste artigo, figura como co-autor.

A pesquisa, *Mitos, Psicanálise e o simbolismo na cultura Kaapor*, constitutiva da Dissertação de Teixeira (1993), é uma tentativa preliminar de se estudar o simbolismo mítico de algumas culturas indígenas da amazônia, à luz dos pressupostos teórica da Psicanálise. Tem como objetivo identificar aspectos do desen-

volvimento psicológico do indivíduo - as tópicas do aparelho psíquico, os pontos cruciais de sua estruturação e a dinâmica conflitiva - subjacentes ao simbolismo mítico da cosmologia e da conduta do herói cultural na mitologia Kaapor, ancorada no simbolismo Tupi-Guarani.

Ao entrar em contato com a pesquisa imediatamente fica-se interessado pela possível contradição existente entre os pressupostos freudianos e as afirmações de Viveiros de Castro (1986) sobre o significado do canibalismo ritual que persiste entre as tribos Kaapor, e outras de origem Tupi-Guarani, remanescentes do antigo canibalismo real por elas praticado. Esse assunto pode ser visto como um desafio que os pesquisadores Castro (1986) e Teixeira (1993) deixam em aberto e que no presente artigo será retomado com o fim de se acrescentar algumas ideias à essa discussão, principalmente aquelas referentes ao Narcisismo Destrutivo proposto por psicanalistas atuais de

1. Departamento de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

2. Doutorando do IPUSP.

Endereço para correspondência: Regina M.L.L. Carvalho, PUCCAMP, departamento de Pós-Graduação em Psicologia, Rua: Waldemar César da Silveira, 105, CEP 13045-270, Campinas, SP.

inspiração Kleiniana. Mas, para que tudo isso possa fazer sentido para o leitor, é importante apresentar, sucintamente, os pontos nodais da pesquisa de Teixeira (1993), uma vez que são eles que irão possibilitar a articulação das ideias que remetem à questão do canibalismo.

Teixeira resume a sua pesquisa dizendo que:

"A análise teve como fio condutor o método da interpretação dos sonhos e incidiu em três mitos, selecionados em função da identificação destes aos respectivos mundos da cosmologia Kaapor: Subterrâneo, Terrestre, Celeste. No geral, a leitura psicanalítica do simbolismo revelou bem mais que o pretendido, inclusive dados sobre o advento da cultura, da socialização, do processo de humanização. Reforçou algumas teses freudianas sustentadas em Totem e Tabu e trouxe algumas inquietações teóricas acerca da singularidade da antropofagia ritual na formação da identidade Tupi-Guarani, bem como do anticannibalismo ascético". Adiante, coloca a sua intenção: *"Que isso possa também servir de reflexão à pretensa busca da identidade nacional, a partir do igual. A construção da identidade nacional, se quiser lograr êxito, precisa levar em conta a ancestralidade, a "descida" ao "buracão medonho, grande, enorme" do mundo inferior, a exemplo do guerreiro Kaapor - uma realidade que se tornou consciente a partir desta elaboração teórica, possibilitando assim tornar conscientes nossas raízes, legitimando o exercício de nossas diferenças. Ai sim, encontrar-se-iam as ressonâncias. Sem dúvida este seria um começo promissor, caso a inteligência brasileira realmente optasse em reconhecer a cultura Tupi como uma das matrizes fundamentais da nossa sociedade".* Vamos ver se isso é possível ouvindo o que a mitologia Kaapor nos conta, através de seus mitos.

Azoubel (1993) inicia o seu livro *Mito e Psicanálise* dizendo: "Penso que é necessário discutir um conceito de mito que seja útil à Psicanálise". Começando a procurar esse conceito, Azoubel deparou-se com uma tarefa bem

mais complexa do que o que julgara a princípio. Os diferentes autores apresentam diferentes conceitos e os psicanalistas não tem se preocupado muito com isso, usando muitas vezes formas imprecisas e insatisfatórias mais próximas do conceito popular de mito. Vou procurar, através da ajuda de muitos mestres, colocar uma conceituação de mito que seja útil pelo menos para esse trabalho. Brandão (1986) em *Mitologia Grega* nos diz aquilo que os gregos antigos entendiam por mito. Era uma história verdadeira passada num tempo primordial e cujo resultante é uma cosmo antropofania (de fanos = aparecer). Entrar em contato com o mito pressupõe condições especiais; só os iniciados podem ouvi-lo. Não se pode narrá-lo a qualquer um em qualquer lugar, a qualquer hora. As culturas primitivas não aceitam a irreversibilidade do tempo; posso sempre voltar aos tempos primordiais através do rito. O rito é o lado ativo do mito; é a religião propriamente dita. Então, vamos definir religião: ela é a reatualização e a ritualização do mito. *Religare* quer dizer ligar de novo. O mito-rito é o elo que me prende ao divino. Com ele posso voltar ao "illo tempore", aos primórdios. Todo tempo é recuperável, logo o tempo não existe. Só existe o tempo dos primórdios que o Divino criou. Parece-me que estamos perto de uma das afirmações mais importantes da Psicanálise: a existência de uma forma de funcionamento mental, a do Inconsciente, onde não há tempo. Mas voltaremos a essas questões em breve.

Para Cassirer (1994), os mitos são umas "fantasmagorias" e parece que ele quer dizer com isso que são uma criação mental humana, concebidos para representá-la. Assim, uma outra função do mito seria a de dizer, contar, falar daquilo que é humano; a fim de decifrar, tirar os grilhões, trazer à luz, iluminar. O que? Os gregos diriam que os mitos ligam os homens, e toda a criação, aos deuses. Nós diríamos que os mitos podem iluminar o homem e o seu mundo. O ser humano e as relações que ele estabelece com o que está à sua volta e consigo mesmo. Enfim, psicanaliti-

camente falando poderíamos dizer que os mitos iluminam as relações entre o Id, o Ego e os seus objetivos. Mas os mitos não se propõem a sobre um homem adulto, conhecedor de si e do mundo, dominador da natureza. Eles se voltam para o tempo inicial, voltam-se para "*aquele tempo*" em que o Ego era mais Id do que Ego, mais Isto do que Mim, e o objeto era mais sujeito do que objeto.

Freud foi muito feliz ao fazer a Psicanálise dar as mãos à Mitologia. Essa é mais uma das facetas do seu gênio: perceber que a sua intuição e posterior constatação sobre as formas de funcionamento mental não faz da Psicanálise uma ciência desvinculada das demais, mas a situa solidamente no meio das ciências humanas. Assim é que, em *Totem e Tabu* (1913), propõe uma concepção plausível para o início da civilização. Cada povo tem a sua concepção desses inícios e a expõe à sua maneira. Portanto, não me parece ser esta a centelha genial de Freud, mas a de "...localizar a presença do mito como uma condição real, atuante e atual no inconsciente", (Azoubel, 1993, p.15). Vale dizer que, o que se impõe é a constatação freudiana de que, em cada mente humana, tudo se dá como "*in illo tempore*". E o que havia naquele tempo? Para os gregos havia o Caos, A Terra, as Trevas, as Águas etc., tudo muito misturado e em perene luta. Esses elementos foram fazendo alianças uns com os outros, se acomodando, até que o mundo veio a se constituir. E das cinzas nasceram os homens... e por aí vão essas lindas histórias, contando como todas as coisas foram feitas. Freud, Klein e Bion contam histórias parecidas não mais sobre a formação do mundo (universo), mas sobre a formação da mente de cada um de nós. Em cada pequeno bebê que nasce, desenrolam-se aqueles fatos narrados pelos mitos dos primórdios: a luta agitada e confusa dos gigantes instintuais, Titãs incontroláveis, a presença poderosa e unificadora de Geia, nossa mãe, a necessidade de discriminação e organização que o Pai deve doar ao bebê para que ele possa fazer face às urgências da realidade e

levar o Ego a lutas e alianças com o Id, das quais nem sempre sai vitorioso. Freud foi um bom conhecedor da mitologia grega e usa dela sempre que quer dar conta de uma percepção fundamental sobre a mente humana. Tal é o caso do mito de Narciso, usado para descrever o que se passa no psiquismo humano antes da censura da castração (imposta pela realidade do desenvolvimento do bebê que o afasta do pai e da mãe) e que aponta a morte daqueles que não se desenvolvem. A mesma coisa se dá com o mito do Édipo, que versa sobre o *saber*, sobre o conhecimento das origens: quem sou, de onde vim, para onde vou. O complexo de Édipo veio a se constituir no ponto central da concepção freudiana sobre a organização do psiquismo humano.

Será que essa forma de pensar o homem e o mundo é universal e se repete necessariamente em todas as culturas? Ao longo dos anos, antropólogos e psicanalistas têm se debruçado sobre essa pergunta e parece que também o autor da pesquisa que serve como base para as nossas considerações. Teixeira (1993) diz estar preocupado com as questões da identidade do povo brasileiro. Um povo formado por muitas raças e etnias, por muitas culturas e civilizações. As preocupações de Teixeira, como ele mesmo o diz, começaram muito cedo talvez porque, no seu estado de origem, o Pará, ele tenha tido bastante contato com os povos e lendas da Amazônia. Esses povos são os representantes atuais mais próximos de uma das etnias formadoras da nossa cultura: os povos tupi-guaranis, descendentes dos Tupinambás, que povoaram uma grande parte do nosso país antes da chegada dos portugueses.

O caminho - Método - seguido por Teixeira é claramente exposto na sua Dissertação. Aqui vou expô-lo resumidamente, traçando apenas as linhas principais necessárias para a boa compreensão do tema: "*O método inicialmente previsto para a interpretação dos mitos era o de Diel (1952). Porém logo no começo do levantamento bibliográfico ficou claro que isso não seria possível... em virtude*

de certas características próprias às culturas indígenas sulamericanas. Assim sendo, como o objetivo da presente pesquisa é uma leitura psicanalítica dos mitos, concentrou-se a mesma no método clássico da interpretação dos sonhos". Teixeira prossegue dizendo que o estudo de Diel foi, no entanto, muito valioso, porque o levou a procurar compor um quadro geral da simbolização, para daí se obter os símbolos típicos, que constituem a chave da interpretação. Além de Diel, foi imprescindível a leitura de Lévi-Strauss, Métraux, Nimuendaju, Huxley, Samain e Castro. A procura de conhecimentos antropológicos levou o autor ao encontro do professor Etienne Samain, antropólogo do Instituto de Artes da UNICAMP, que lhe deu uma colaboração decisiva. Foi Samain quem ajudou Teixeira a fazer o recorte de sua amostra, pois este visava, de início fazer um estudo do simbolismo de toda a mitologia amazônica... O conhecimento da obra de Eduardo Viveiros de Castro também foi de fundamental importância. O trajeto de Teixeira mostra a decisa importância dos estudos interdisciplinares na área das ciências humanas, e a Psicanálise só tem a ganhar quando chama a si essa colaboração.

O material específico da pesquisa foram três versões inéditas de três mitos Kaapor, colhidos por Samain, na aldeia de Gurupiúna (Maranhão). As versões analisadas foram contadas em tupi pelos Kaapor Pimenta, Tapiã e Tanaru, tendo sido transcritas e traduzidas pelo próprio Pimenta, chefe da citada aldeia nessa época (1981). O critério para a escolha dos mitos foi a identificação de cada um deles com as três respectivas camadas do edifício cosmológico Kaapor, ou seja: Mundo celeste - o mito de Maíra e seus dois filhos, Mundo terrestre - Maíra e o Urubu-rei, e o Mundo inferior - o rapaz e o jaguar Aé na fruteira. Teixeira assinala que na versão original dos mitos a denominação usada era *onça*, mas para enfatizar o sexo do animal ele optou pela de *jaguar*. Igualmente diz ter mudado a *Mucura* para o *Gambá*. O procedimento foi o seguinte: "*Seguindo a técnica da*

interpretação dos sonhos (Freud 1900), considerou-se o relato mítico em seu duplo registro: um manifesto ou da estrutura do relato, e outro latente ou da expressão dos impulsos e conflitos inconscientes. Em seguida procedeu-se à divisão em partes e à associação de elementos significativos. A interpretação, tradução ou sentido latente, girou em torno dos eixos essenciais: Édipo e castração, e da dinâmica pulsional Eros/Tânatos. Em que pese esta técnica associativa diferir da técnica da associação livre (que é realizada pelo próprio sonhador), pois parte de símbolos universais com ressonância na cultura considerada, ela serve de base à emergência do simbolismo particular. Da repetição da relação entre um elemento mítico e seu significado - 'relação simbólica' - surgem os símbolos típicos, configurando-o assim um quadro geral da simbolização ou chave da tradução".

É sabido que - e isto é bastante claro em Lacan - é da oposição dos significantes que emerge o significado. Coincidentemente, a mitologia Tupi-Guarani é totalmente atravessada por oposições ou pares antagonônicos - por exemplo, o da culinária "*podre/cozido*" revelada pela análise estrutural de Lévi-Strauss - fundamentais à compreensão do universo simbólico dos indígenas.

Como o estudo de Castro (1986) traz tais oposições nitidamente caracterizadas e relacionadas às camadas cosmológicas - isto para diversas culturas Tupi-Guarani, o passo seguinte consistiu em primeiro associar os símbolos-chaves às instâncias do aparelho psíquico - pôr exemplo, o ego ao herói, e a partir daí fazendo surgir as derivações do inconsciente. Uma vez configuradas, estas relações simbólicas típicas eram incorporadas à trama mítica para obtenção do significado psicodinâmico. Ao mesmo tempo, sempre que possível, essas associações eram também confrontadas a outras versões e a dados antropológicos do referencial bibliográfico básico, e assim autenticado o simbolismo.

Terminada a exposição do Método utilizado em seu trabalho, Teixeira apresenta no capítulo III de sua Dissertação, o tema: "Os aspectos do simbolismo mítico em linguagem psicanalítica". Esse capítulo é o coração da sua pesquisa e é nele que está expressa a originalidade do seu trabalho, a meu ver, que é a apresentação de um Quadro Geral da Simbolização, unindo as contribuições de Freud, Diel e Castro (cap. III, n. 3.3, p. 126/128) e a interpretação dos mitos Kaapor (cap. III, n. 4, p. 129/177).

Examinarei, a seguir, os quadros gerais construídos por Teixeira, de uma forma um tanto abreviada, a fim de facilitar a compreensão do ponto central da discussão. A apresentação desses quadros esquemáticos é precedida por uma detalhada exposição de suas pesquisas: 1- Sobre os mitos heróicos brasileiros (p.92/95); 2 - Herói civilizador ou Ego organizador (p. 95/99); 3 - Generalidades do simbolismo Tupi-Guarani (p.99/128). Neste terceiro item, no sub-item 3.1, encontra-se o tema Antropofagia ritual e a identidade Tupi-Guarani, que é o que interessa no presente artigo. As ideias propostas por Eduardo Viveiros de Castro (1986) na sua tese *Araweté, os deuses canibais*, que descreve uma cultura interessantíssima, mas ainda bastante desconhecida e quase nada afetada pela civilização, foram longamente discutidas por mim e por Teixeira. Um mundo de especulações abriu-se à minha frente, principalmente porque, sendo psicanalista, estou a toda a hora lidando com as questões da identidade. As propostas de Castro são intrigantes e instigantes. Não temos uma opinião formada sobre elas, daí porque este tema, dentre os muitos possíveis que o trabalho de Teixeira oferece foi o escolhido para a presente discussão. Será possível construir um modelo de identidade pessoal e/ou nacional a partir da análise do canibalismo Tupi-Guarani (Tupinambá), expresso através seus mitos e ritos? Acho essa proposta muito abrangente e até presunçosa. Vou tentar recolocá-la.

Sabe-se que um dos troncos formadores da cultura brasileira é a organização cultural dos

índios que habitavam o Brasil desde a sua descoberta e que, bem ou mal, sobrevivem até hoje, no nosso território. Um desses principais grupos indígenas é o tupi-guarani, espalhado em todo o território nacional. Esse grupo se sub-divide em diversos outros, cada qual com o seu nome e a sua forma de viver, adaptada às regiões do país. Subjacentes a essas formas diferentes de cultura, persistem certos traços comuns, dentre os quais ressalta o canibalismo, nas suas diversas concepções. Qual o sentido desse canibalismo? Sabemos que para os tupis e tupinambás essa prática pouco ou nada tinha a ver com a sobrevivência da espécie. Eles davam a ela um significado bem preciso, importantíssimo para a constituição do indivíduo e do grupo.

Segundo os quadros apresentados por Teixeira (1993), vê-se que há uma correspondência entre aspectos da organização cosmológica proposta pelos mitos gregos, base da nossa cultura européia e a mitologia tupi-guarani. Vemos, também, que os achados de Freud e as suas propostas sobre a organização do psiquismo humano são válidas, pelo que se pode depreender até agora, para as duas culturas. Mas... a compreensão do antropofagismo tupi-guarani proposta por Castro, parece pôr em questão alguns postulados freudianos. Vamos examinar o assunto mais de perto.

A antropofagia ritual e a identidade Tupi-Guarani

Se na análise do indivíduo, o analista lança mão da história do mesmo para proceder as *construções* (Freud, 1937), analogamente, na análise de uma cultura, as construções devem ser embasadas na história dessa cultura. Com efeito, qualquer estudo envolvendo a cultura Tupi-Guarani, necessariamente, passa pelos Tupinambá, a quem estavam filiadas praticamente todas as tribus indígenas à época do Descobrimento. "Tupinambá" etimologicamente significa "*os descendentes dos fundadores da nação*", termo equivalente ao latino "*patricio*". Os Tupinambá propriamente

ditos eram aqueles localizados na baía de Guanabara, no baixo São Francisco, no litoral do Maranhão e do Pará e na ilha Tupinambarana. Embora atualmente extintos, é um dos povos indígenas sul-americanos mais conhecidos e estudados. Os "Tupi da costa", principalmente os Tupinambá, representavam o povo cosmogônico, ao qual estavam reduzidas as demais populações primitivas do país". Dentre as práticas pertencentes ao acervo comum da religião de todas as tribos Tupi-Guarani, "os mais característicos desses costumes eram a *saudação lacrimosa* e, sobretudo, a *antropofagia ritual*".

Existe, na nossa literatura, uma obra básica sobre a antropofagia ritual, essa importante peculiaridade da cultura Tupi-Guarani, observável nos mitos Kaapor, que é *Araweté: os deuses canibais*, do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. O tema central é o "*canibalismo divino... essencial à compreensão do conceito Araweté da divindade e da pessoa*", e tratado pelo autor como parte do "*complexo da antropofagia ritual Tupi-Guarani*". *Os Araweté dizem que as almas de seus mortos, uma vez chegadas ao céu, são mortas e devoradas pelos Maí, os deuses que em seguida as ressuscitam, a partir dos ossos; elas então se tornam como os deuses, imortais.* (Castro, 1986, p. 22). O autor resume seu trabalho como uma tentativa de compreender essa afirmação, de construir a concepção Araweté da Pessoa, lançado mão de sua organização social e cosmologia, inclusive recorrendo a uma minuciosa e atualizada revisão desta mesma categoria em outras sociedades Tupi-Guarani.

A interpretação dada por Castro do complexo canibal Tupi-Guarani, com base no canibalismo divino Araweté, mostra que a antropofagia, "*emblema dos Tupi no imaginário ocidental*", longe de ser um ato de selvageria ou refinamento de crueldade, é uma singularidade Tupi-Guarani que está relacionada, dentre outras funções com a produção da identidade. "*O canibalismo Tupi-Guarani, aquele real dos Tupinambá, e o imaginário, invertido, desses Tupinambá ce-*

lestes que são os Maí Araweté, fala, de fato, da Pessoa, do Eu e do Outro... ele opera sobre a constituição do Eu através de Outro... o canibalismo Tupi-Guarani, mesmo quando imaginário, (caso Araweté), pertence ao simbólico..." (p.610-20). Portanto, a antropofagia é o pivô em torno do qual gira a "Metafísica Tupi-Guarani: sua cosmologia, filosofia social e concepção da pessoa humana".

Ora, a categoria Pessoa, pelo menos tal como conduzida por Castro, remete ao fenômeno da identidade - inclusive o autor sugere um Anti-Narciso - por conseguinte, à formação da personalidade. Logo, se o canibalismo é essencial a compreensão da categoria Pessoa no universo da cultura Tupi-Guarani, ele também o será para a compreensão da subjetivação do Sujeito na mesma cultura.

Um outro autor cujas ideias foram importantes para a execução dessa pesquisa foi Levi-Strauss (1964), cuja obra *O cru e o cozido* foi de capital importância para a compreensão da cultura Tupi-Guarani. Partindo da oposição aparentemente trivial entre o cru e o cozido, o autor mostra o suporte lógico de uma mitologia culinária, tal como concebida pelas tribos sul-americanas, cujas propriedades gerais delineiam não só a estrutura da organização social como também a do espírito humano. Levi-Strauss (1964) sustenta que "os mitos transmitem a mesma mensagem e só se distinguem uns dos outros pelo código", isto é, "pelo emprego de oposições entre qualidades sensíveis, promovidas a uma verdadeira existência lógica". E que, dentre esses códigos, o gustativo ocupa um lugar de destaque, "já que compõem mitos de origem do fogo, portanto da culinária, que comandam o acesso aos mitos de origem da vida breve (mortalidade)..." (p.163).

Estendendo esse operador levi-straussiano ao tema da antropofagia Tupi-Guarani, Castro (1986) captou aí uma matriz triádica: animalidade, humanidade, divindade, posta em termos de regime alimentar - podre, cru, cozido. "*O canibalismo, enfim, é uma culinária espiritual, e nele a vingança é apenas um dos ingredi-*

entes. Enquanto culinária, é uma operação sobre o cru, o cozido e o podre cujo ritual reflete a concepção da Pessoa Tupi-Guarani" (p.598).

Quando a antropofagia celeste Araweté, o autor conclui: "o canibalismo divino é uma operação culinário-funerária, que aciona um sistema com as categorias do cru, do cozido e do podre; da carne, dos ossos e da alma" (p.612). Abaixo, segue-se a descrição deste canibalismo, cuja alegoria é de grande auxílio à decifração do simbolismo mítico Kaapor.

"Executadas, as vítimas (as almas recém chegadas ao céu) são esquartejadas e cozidas (duplamente: um primeiro cozimento para o consumo e o outro para o ressuscitamento) em uma grande panela de pedra. Quem realiza essa operação é a "Avó Mai" - simétrico da Avó canibal, uma das espécies de espírito terrestre, concebido como uma raça de velhas gordas que cozinham e comem os cadáveres humanos, associado à necrofagia dos Aní. Todos os deuses, mortos-virados-divindade, comem esta carne da alma. Sua pele foi previamente retirada... e guardada como uma espécie de troféus pelos Maí... Os ossos das almas devoradas são cuidadosamente separados e arrumados... a partir desses ossos, uma divindade recompõe xamanisticamente o corpo da alma, agora livre de toda carne "humana". Em seguida, o ressuscitado é carregado para um banho de água efervescente, i.e., que ferve sem fogo, que lhe "troca a pele" e o "revive", tornando-o forte, jovem e belo. Tornou-se um Maí. É então pintado com genipapo (coloração preta)... Doravante as almas são imortais, ou melhor, são eternamente jovens, assim, se começam a envelhecer, se as mergulham no banho de água mágica e trocam de pele, os dentes rebrotam, o pênis recupera o seu poder de ereção (p. 519).

Mas, qual a razão aqui desse detalhamento acerca dos operadores cru-cozido e de seus desdobramentos à cosmologia Tupi-Guarani? Primeiramente, porque eles imperam nos mitos Kaapor e, também para introduzir o tema controverso do canibalismo e de suas

possíveis significações à luz de uma visão psicanalítica. Esse tema seria muito enriquecido se pudéssemos discutir, aqui, vários símbolos usados na mitologia Tupi-Guarani, como por exemplo, o jaguar. Como não há condições para tanto, neste momento passaremos diretamente para o tema do canibalismo, sob o ângulo proposto por Castro (1986).

O estudo de Castro mostra duas notáveis inversões na analogia dos Tupi-Guarani modernos: da antropofagia Tupinambá ao canibalismo divino Araweté, a função-jaguar à progressão à Sobre natureza, "enquanto os Guarani desenvolveram uma ética anti-canibal, os Araweté inventaram a escatologia canibal - transformações divergentes da sociologia canibal dos velhos Tupinambá" (p.645). Mas... o que fez estes antigos canibais se converterem em ascetas, que buscam superar a condição humana "por cima", pela Sobrenatureza?" A resposta de Castro e outros antropólogos, seria a de que os Guarani procuravam se opor à sociedade enquanto espaço de impermanência, uma negação da condição humana. Procuravam realizar o seu destino no céu dos Maí.

Acerca do canibalismo, Castro (1986) propõe: "Esta é a minha teoria sobre o canibalismo Tupinambá. Incorporação de um incorporal, devir-inimigo. É isso, o canibalismo: o contrário da sucção narcísica da identificação, de que quem come é que (se) altera" (p.669). De acordo com esse autor, o tema do canibalismo se articula ao da afinidade, ambos suscitam o impulso fundamental da cosmologia Tupi-Guarani. Castro hipotetiza, recorrendo à ideias de H. Clastres, que o profetismo - a Terra sem mal, dos Tupinambá e Guarani antigos - e as migrações colocariam na prática "aquilo que a guerra canibal só ousava manifestar ritual e negativo-indiretamente: o fim da sociedade, da lei e da aliança... vingança contra a morte... vingança contra a afinidade... a vingança Tupinambá seria uma dupla luta contra as bases da condição humana: submissão aos outros e à morte. E assim reencontramos no guerreiro Tupinambá a mesma paixão do asceta

Guarani: derrotar a Morte é derrotar a Sociedade" (p.680).

Para Castro, "*O canibalismo divino dos Maí se constitui como a formação nuclear da cosmologia Araweté. Tudo se passa como se o complexo de antropofagia Tupinambá tivesse sofrido uma translação sobre o eixo ao mesmo tempo vertical e diacrônico entre os Araweté. Enfim, a inversão do "perspectivismo Araweté", colocando os eleitos como objeto da antropofagia divina, explicita aquilo que o canibalismo ativo ocultava: que o canibalismo Tupi-Guarani é o contrário de uma incorporação narcisística, ao modo do canibalismo psicanalítico: é uma alteração, um devir-outro, onde o que incorpora é menos uma imaginária substância do inimigo, que a sua posição: a posição de inimigo. Identidade ao contrário, anti-Narciso (p. 608)... Devorar um semelhante é exatamente impedir que se possa desenvolver uma imagem, construir uma identidade. É, de certa forma, destruir a representação, quebrando o espelho da função imaginária" (p. 620).*

Do ato - os "jaguares" Tupinambá comiam realmente carne humana - à representação - antropofagia divina -, o canibalismo deslocou-se da Terra, do real, para o Céu, as idéias. E isso é uma constatação, não se trata de ficção. Diferente do que se passa na Psicanálise, onde Freud teve que construir um Parricídio primitivo suposto real, ato - daí derivando a gênese do complexo de Édipo ou parricídio simbólico -, que engendrou o humano, social, influenciado, dentre outros aspectos, pela extensão da lei "a antigênese repete a filogênese".

Para terminar, o que dizer da afirmação de Castro (1986) com relação à identidade ao contrário - Anti-Narciso - na formação da Pessoa na cultura Araweté? Não resta dúvida que tais questões suscitam um fascinante desafio à Psicanálise e abrem novos horizontes de pesquisas. Inclui-se aí, uma revisão conceitual acerca do processo de humanização desses nossos ancestrais e que também poderia lançar alguma luz à evolução do complexo de Édipo,

uma vez que a estruturação do mesmo tem como pré-condição a existência inconsciente do mito.

Gostaria de colocar como um ponto para discussão, essa questão do Anti-Narciso. O que seria esse Anti-Narciso? Na visão de Castro, seria a simbolização do Contrário. Por exemplo: olhando-me no espelho não veria a minha imagem, mas a do inimigo. Por isso preciso destruí-lo. Mas, ao destruí-lo "*comendo-o*", eu me torno, ao mesmo tempo, um igual, um inimigo; daí eu preciso também ser destruído e tornar-me um diferente, que sou eu mesmo. A meu ver, poderíamos trazer aqui as ideias que Andre Green (1975) expressa em seu livro *Narcisismo de Vida, Narcisismo de Morte*, sobre as várias e possíveis posições do Narcisismo. Alias, não só Green, como vários outros neokleinianos, propõem ideias semelhantes. Haveria um narcisismo ligado à pulsão de morte, isto é, em certas personalidades a pulsão de morte tomaria um curso que faz lembrar o das pulsões narcísicas: imperioso, dificilmente controlável. A minha proposta seria a de que poderíamos pensar o canibalismo tupinambá e o canibalismo ascético dos Araweté, como um possível desdobramento desse Narcisismo de Morte. Ao matar e comer os seus inimigos o Tupinambá adquiria o estatuto de inimigo e, portanto, deveria também ser destruído. Paralelamente, os divinos Maís comiam os mortos para torná-los deuses, e com isso fugir do mundo dos mortais. Diz Castro (1986) que essa seria uma das formas de destruir a cultura.

Há muito mais o que dizer sobre o narcisismo de morte, e certamente muitos outros autores poderiam ser invocados, como Bety Joseph (1982), Meltzer (1967), Steiner (1967) com seus artigos clínicos com pacientes difíceis, mas isto foge ao escopo desse trabalho. No momento queria apenas deixar assinalada essa possibilidade de interpretação daquilo que Castro chamou de Anti-Narciso, para tentar formular uma hipótese explicativa sobre a estranha concepção dos Tupinambás a respeito da prática antropofágica. Talvez, essas idéias

poderiam ter uma extensão nos problemas de identidade dos brasileiros.

A interpretação dada por Castro e a nossa hipótese vinculando-a ao Narcisismo de morte, contrastam com a habitual concepção psicanalítica, fundada na interpretação de Freud (1913) acerca do totemismo e as suas concepções do canibalismo, que é a seguinte: come-se o "chefe", o pai, para se adquirir a sua essência e se tornar um pai, ou seja, um igual.

Esperamos que essas modestas contribuições possam servir de estímulo para novas pesquisas sobre esses assuntos tão significativos.

Referências

- AZOUBEL NETO, D. (1993) *Mito e Psicanálise*. Estudos Psicanalítico sobre formas primitivas de pensamento, Campinas, Papirus.
- BRANDÃO, J. S. (1986) *Mitologia Grega*. Vol. I, Petrópolis, Vozes, 1991.
- CASSIRER, E. (1944) *Linguagem e mito*. Tradução de J. Guinsburg e M. Schnaiderman, São Paulo, Perspectiva, 1985.
- CASTRO, E.V. de (1986) *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar (s.d.).
- DIEL, P. (1952) *Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque*. Paris, Payot.
- ELIADE, M. (1963) *Mito e realidade*. traduzido do inglês por P. Civelli, Perspectiva, São Paulo, 1991.
- FREUD, S. (1900) *A Interpretação dos Sonhos*, ESB, v. IV e V.
- _____ (1913) *Totem e Tabu*, ESB, v. XIII.
- _____ (1916) *O Simbolismo nos Sonhos*, ESB, v. XV.
- _____ (1931) *A Aquisição e o Controle do Fogo*, ESB, v. XXII.
- GREEN, A. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo, Editora Escuta, 1988.
- HUXLEY, F. (1957) *Selvagens Amáveis*. Um antropólogo entre os índios Urubu do Brasil. Traduzido do Original inglês por J. Freire. São Paulo, Cia Ed. Nacional, Col. Brasileira, v. 316, 1963.
- JOSEPH, B. (1957) *O Paciente de difícil acesso*.
- _____ (1982) *O Vício pela quase-morte*. In Melanie Klein Hoje, vol. 1 e 2, Imago Editora, Rio de Janeiro, 1990.
- KUMU e KENHIRI (1980) *Antes o mundo não existia*. A mitologia heróica dos índios Desana. Introdução de Berta Ribeiro, São Paulo, Cultura, 1990.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.B. (1967) *Vocabulário da Psicanálise*. Traduzido do francês de 1967, por Pedro Tamen, São Paulo, Martin Fontes, 10ª edição, 1988.
- LEVI-STRAUSS, C. (1964) *O cru e o cozido*. Mitológicas I, traduzida do original francês por B. Perrone-Moisés, São Paulo, Brasiliense, 1991.
- MÉTRAUX, A. (1928) *A Religião dos Tupinambás*. E suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani. Traduzido do original francês por E. Pinto. São Paulo, Cia Ed. Nacional/EDUSP. Coleção Brasileira, V. 267, 1979.
- NIMUENDAJU, C. (1914) *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva-Guarani*, traduzido do alemão por C. Emmerich e E. Viveiros de Castro, São Paulo, HUCITEC/EDUSP, 1987.
- TEIXEIRA, W.R. *Mitos, Psicanálise e o Simbolismo na cultura Kaapor*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Pós-Graduação em Psicologia PUCAMP 1993.
- SAMAIN, E. (1984/85) *Reflexões críticas sobre o tratamento dos mitos*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, (27/28): 233-244, 1984/85.
- SCHADEN, E. (1994) *A mitologia horóica de tribos indígenas do Brasil*. Ensaio etno-sociológico, São Paulo, EDUSP, 1988.
- STEINER, J. (1985) *O Interjogo entre as organizações patológicas e as posições esquizo-paranóide e depressiva*. In Melanie Klein Hoje. Vol. 1 - Imago Editora - Rio de Janeiro, 1991.