

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

REBECA SIMÃO DA FONSECA

**Viagem ao Hades: a morte na lenda da Sapucaia-Roca – uma
abordagem arquetípica**

SÃO PAULO

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

REBECA SIMÃO DA FONSECA

**Viagem ao Hades: a morte na lenda da Sapucaia-Roca – uma
abordagem arquetípica**

Trabalho de conclusão de curso sob
orientação da Prof.^a Dr.^a Ivelise Fortim -
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde.

São Paulo

2014

*Toda obra é uma viagem, um trajeto, mas que
só percorre tal ou qual caminho exterior em
virtude dos caminhos e trajetórias interiores que
a compõe, que constituem sua paisagem ou
seu concerto.*

Gilles Deleuze

Para Sophie, Camille e Pedro – in memoriam

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora Ivelise pela liberdade de ser eu mesma.

Ao grupo NUPARQ da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica pelas ótimas discussões.

A Léa Amato e Isabel Labriola pelo apoio nas leituras e textos.

Às colegas do curso de psicologia que são muitas, mas não esquecidas.

A Marisa por me apoiar na minha caminhada.

A Wládia pela imensa ajuda e oportunidade de me ajudar a cultivar-alma.

A minha amiga Delane que sempre está por mim.

Ao meu marido Alexandre pelo maior amor do mundo.

Rebeca Simão da Fonseca

Viagem ao Hades: a morte na lenda da Sapucaia-Roca – uma abordagem arquetípica

2014

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ivelise Fortim

Resumo

A pluralidade de culturas que ao longo da história foram instaladas e absorvidas no contexto brasileiro são também expressas por meio das lendas. Captadas e recolhidas principalmente pelo maior estudioso de folclore, Câmara Cascudo, elas trazem a imagética de um povo. Esse estudo objetiva trabalhar as imagens de morte e de transformação na lenda brasileira da Sapucaia-Roca sob o prisma da psicologia arquetípica, em que o trabalho é feito por um pluralismo de significados, especificamente em James Hillman. Todo o enfoque dado à lenda foi pela perspectiva do mundo das trevas, ou seja, pela perspectiva da noite, da morte. As imagens reveladas na lenda trazem o clamor do mundo das trevas, que necessitam ser olhadas e sentidas pela alma.

Palavras-chave: morte, psicologia arquetípica, lendas indígenas

SUMÁRIO

1 Introdução	7
2 Método	11
3 Do oral para o escrito – Mitos e Lendas	13
4 A morte e o morrer	19
5. Psicologia arquetípica – um breve olhar	26
5.1 O mundo das trevas	27
5.2 A experiência da morte	30
6 A Lenda da Sapucaia-Roca.....	32
6.1 Imagens que a lenda revela.....	34
7 Considerações finais	39
Referências	40

1 INTRODUÇÃO

Talvez uma das funções mais importantes da arte consista em conscientizar os homens da grandeza que eles ignoram trazer em si.

André Malraux

O caminho percorrido nesta pesquisa foi pensar na interface da literatura com a psicologia analítica, num primeiro momento. Ao pensar em algumas possibilidades de livros, tais como, *Mil e Uma Noites*; a *Mulher Desiludida* de Simone de Beauvoir e de José de Alencar, em seus livros urbanos; decidi por fim trabalhar com o folclore brasileiro. Para tanto, fiz uma pesquisa somente nos trabalhos de Câmara Cascudo, sendo que meu foco de interesse foram as lendas do norte do país visto que minha mãe nasceu nesta região.

No tocante à psicologia arquetípica, ganhei um livro do autor Gustavo Barcellos, *Psique e Imagem*, no qual ele apresenta de forma sucinta a teoria de James Hillman, pós junguiano. Após ler este livro, fiquei muito interessada nesta perspectiva, que somente em poucos momentos (e importantes momentos) difere da psicologia analítica, assim sendo, resolvi me aventurar em fazer uma interface entre psicologia arquetípica e folclore, tendo em vista que na graduação não estudamos James Hillman.

Desse modo, a partir de uma leitura do livro *Lendas Brasileiras* (2000), foi escolhida uma lenda da região norte do país com o intuito de fazer uma relação imaginal sob a batuta da teoria hillmaniana de imagem. Para tanto, unir-se-á os estudos do folclore brasileiro, passando pela literatura oral, com a psicologia arquetípica. Sendo assim, este estudo objetiva trabalhar as imagens de morte na lenda da Sapucaia-Roca, utilizando como ferramenta a teoria de Hillman.

No que se refere ao folclore, entre os pesquisadores deste assunto no Brasil, destaca-se Luís da Câmara Cascudo (2006) visto que foi o maior estudioso dessa área no país. Destarte, o ato de contar histórias é tão antigo quanto à própria existência do homem, as pessoas compartilham ideias, agruras, conquistas, derrotas, surgindo assim

heróis, bruxas, divindades etc., ou seja, o folclore é uma das facetas constitutivas de um povo.

No tocante à psicologia, Carl G. Jung notou que há uma estrutura muito similar dos contos folclóricos mesmo em povos que nunca tiveram contato, por isso que os mitos são distinguidos como sonhos do coletivo, ou seja, povoam o inconsciente coletivo. “O inconsciente coletivo, que como herança imemorial das possibilidades de representação, não é individual, mas comum a todos os homens e mesmo a todos os animais, e constitui a verdadeira base do psiquismo individual” (JUNG, 2011a, § 321, p.96).

Em tais ideias, nota-se que há uma mensagem desses contos do povo e para o povo, ou seja, do homem e para o homem, além disso, nos contos brasileiros há muita influência de vários povos, por conta da imigração: asiática, africana, europeia etc., e a religião está quase sempre presente, principalmente o cristianismo. Exemplifica-se com a lenda do boto cor-de-rosa que é uma tentativa de explicação quando uma jovem solteira aparece grávida na região norte do país, foi a ação do boto que, transformado em homem, seduz as mulheres, deixando-as grávidas.

Na região norte do Brasil, há uma variedade de lendas, sendo que algumas são mais famosas, como a da Iara, mãe d'água, ou seja, a sereia dos igarapés; e a do Cobra Norato, que fala de encantamento com um viés religioso. Também há a lenda da Sapucaia-Roca que explica sobre o nascimento de uma população, infere-se que seja intertextualizada pela história bíblica de Sodoma e Gomorra; e a do Barba Ruiva, da criança abandonada no igarapé que volta para abraçar as lavadeiras e que para ser liberto do encanto é necessário que uma mulher jogue água benta em sua cabeça (cristianismo).

Ao olhar tais lendas, sonhos do inconsciente brasileiro, depara-se com o subtema da morte. Hillman (2013, p.18) afirma que “não é segredo que os sonhos pertencem ao mundo das trevas, o mundo inferior e seus deuses.” O conceito de alma, que para Hillman não se relaciona ao cristianismo: “Alma, anima é a raiz metafórica dessa abordagem [arquetípica]. O que está por baixo, na direção vertical, na profundidade, na

escuridão insondável, é a alma” (BARCELLOS, 2012, p.85), está intimamente ligado ao Mito de Hades visto que o aprofundamento da alma é uma constante visita à casa de Hades, lugar onde habitam os mortos, mundo do qual poucos voltam, no entanto, a maioria dos que retornam não são mais os mesmos, estão transformados. Deste ponto de vista, Hillman afirma que

a psicologia da imagem está colocada mais definidamente dentro de uma psicologia dos sonhos e da morte. Uma psicologia profunda que se apoia nas sombreadas imagens da fantasia, no aprofundamento e no patologizar, e na terapia como um culto da alma, está se referindo mitologicamente ao mundo das trevas. Em psicologia profunda, começar com a imagem é começar no mundo das trevas mitológico. (HILLMAN, 2013, p.21)

Cabe ressaltar que a morte ocupa aqui não somente o sentido físico, mas da significação da psique, das mortes (perdas) vividas e da consequente mudança que geralmente ocorrem após tais desfechos.

Hillman (2013) acredita que os processos da alma se movimentam; se aprofundam em direção a Hades visto que ao procurar um significado mais “revelatório” numa experiência a ida ao Hades, a questão de “o que tem isso a ver com minha morte” aponta então para o cerne que se mostra, ou seja, para a essência.

Ainda, aponta para a questão arquetípica dos sonhos que, em vários mitos, há um senhor dos sonhos, que seu lugar é a noite, bem parecido com o Sono e a Morte e com o “Esquecimento (Lete) daquilo que o mundo diário lembra.” Os sonhos trazem à tona sentimentos menos nobres, asperezas e preocupações para o ego, assim sendo, a consciência é menos relacionada ao mito e mais próxima do herói visto que precisamos de meios, ferramentas para dormir. “A historinha para dormir básica de nossa cultura é que dormir é sonhar, e sonhar é entrar na Casa do Senhor dos Mortos, onde nos esperam nossos complexos. Não entramos suavemente nessa boa noite” (HILLMAN, 2013, p. 60; 62).

Assim como os sonhos, as lendas têm cada vez menos espaço, pois o homem moderno desvaloriza os ensinamentos que muitas vezes vêm por meio da tradição, da história, do imaginário de um povo, assim sendo, entender nossa história é entender como somos. De acordo com Jung (2011a), todos trazem um inconsciente pessoal que

carrega nossa história pessoal, individual, mas há também algo que emana do que existiu, do passado, dos ancestrais que tem de ser valorizado (inconsciente coletivo), do contrário, o que se apresenta é um desequilíbrio de energia psíquica, há uma unilateralidade. O folclore brasileiro traz no âmago de suas imagens o aprofundamento da alma, a importante visita ao Hades – que simbolicamente representa modos de recolhimento, sendo que tal recolhimento propicia reflexões, “condição indispensável para que as transformação de alma ocorram” (ALVARENGA, 2010, p.124), ou seja, ao desconhecido, ao invisível, no caso dos indígenas, e à da colonização, no viés cristão, mostrando assim, a psique de um povo, de um momento.

Ressalta-se a relevância teórica e social deste estudo visto que oferece uma leitura imagética para a compreensão do momento atual, da coletividade do hoje visto que a morte e seus matizes são tratados na atualidade como algo distante, negado, evitado, trazendo uma unilateralidade psíquica. Além disso, desdobra-se em uma ferramenta para o individual, como um paciente em análise, por exemplo. Segundo Guimarães (2008),

é através dos mitos, dos arquétipos, dos *schémes* e do trajeto antropológico (Durand, 2001b) que se torna possível discutir a condição humana. Articulando a natureza à cultura, a cultura à sua dimensão mítica, as dimensões biológicas desenvolvidas nessa discussão nos ajudam a compreender como elas regem as metáforas pelas quais as imagens arquetípicas resignificam o mundo, o mundo sagrado e o mundo profano juntos. O tempo, o destino, o moderno e o arcaico, o ontem, o hoje, o amanhã, a vida material e a imortalidade são repensados, articulados nesse sentido. Discutir a condição humana é compreender como o Homem está inserido nas questões do mundo. (p. 42)

Barcellos acredita que, ressaltando que a literatura é uma forma de arte, buscar nessa arte e em outras formas de arte uma reflexão que de alguma forma expandisse e revigorasse constantemente no exercício clínico. Dessa forma, o autor observa que na psicologia arquetípica de Hillman tal possibilidade visto que “a arte é também [...] uma projeção do espírito na matéria.” A pintura, a literatura - que engloba o folclore e a fotografia fazem parte do indivíduo, já que para a psicologia arquetípica não há uma divisão mundo interno, mundo externo, há um contexto que o homem faz parte e altera tal mundo também (BARCELLOS, 2004, p. 29).

2 MÉTODO

*L'homme doit être lui-même afin q'il soit mieux
le serviteur de tous*

Carl Gustav Jung

Para responder ao problema de pesquisa, a interdisciplinaridade é necessária visto que o conhecimento literário, especificamente os estudos de Câmara Cascudo, bem como o teórico de psicologia arquetípica, de James Hillman são a base para revelar as imagens de morte na lenda escolhida.

Para tanto, o trajeto sobre a literatura oral é de suma importância visto que as lendas colhidas por Câmara Cascudo nasceram muitas delas de estórias de roda, ou seja, contadas, orais. Além disso, foi escolhido fundamentar-se na obra de Hillman, “O Sonho e o Mundo das Trevas” (2013), para trabalhar as imagens de morte na lenda da Sapucaia-Roca. Faz-se necessário explicar que para Hillman imagem não é um conceito visto que ele considera que conceitos são generalizações abstratas diferentemente de imagem que é a própria psique motivo pelo qual não se enquadra em um conceito.

Ressalta-se que esse método escolhido se diferencia da análise simbólica junguiana. A fim de elucidar suas ideias, Hillman cita um provérbio islandês, “cada sonho é verdadeiro dependendo de sua interpretação” para apontar que há vários caminhos de interpretação, que uma única forma de olhar se fecha em uma só possibilidade, um só caminho. Para tanto, deve-se esquivar de uma tática de interpretação e manter-se na imagem. “Quando percebemos a multiplicidade inerente do significado da própria imagem, não podemos forçar o sonho em uma única verdade” (HILLMAN, 1978, p.152; 156 tradução nossa). Ele ainda alega que sua interpretação trabalha com o aprofundamento das imagens por meio de analogias metafóricas, quanto maior o aprofundamento maior as ‘verdades’ se apresentam.

Parte do que a psicologia arquetípica faz é seguir caminhos que Jung abriu, porém não continuou. Um desses caminhos seria a poética, ou seja, trabalhar as imagens em

palavras, por exemplo, para a perspectiva simbólica, o verbo caçar subjaz o motivo da caça, um conceito que tem de se ampliar em um dicionário de folclore, arte primitiva etc., isto é, o modo simbólico de trabalhar requer conceitos, trabalhando com substantivos. No entanto, na perspectiva imagética, as palavras são polissêmicas; cada palavra torna-se múltipla e pode ser ouvida como uma metáfora. “Psique é imagem, como Jung disse. Nós ficamos na imagem visto que a psique em si também permanece na imagem” (HILLMAN, 1978, p. 171 tradução nossa).

Para atender os objetivos deste estudo, foram levantados: artigos de periódicos científicos; dissertações; TCC; monografias; e livros. No que se referem aos artigos, estes foram coletados nas bases: portal da CAPES; Scielo; University of Pacific; revista Junguiana; Cadernos Junguianos. Já as dissertações, TCC foram feitas pesquisas na biblioteca da PUC-SP e as monografias na sede da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica de São Paulo.

Tais pesquisas foram identificadas pelos seguintes termos iniciais de pesquisa: psicologia arquetípica e morte; psicologia arquetípica e lendas; psicologia analítica, lendas e morte; psicologia analítica e morte e psicologia analítica e lendas, sendo que tais termos foram pesquisados nas línguas estrangeiras: inglês e francês.

Para a análise da lenda, foi feito um levantamento das imagens de morte e de transformação que são apresentadas por meio da narrativa da lenda.

3 DO ORAL PARA O ESCRITO – MITOS E LENDAS

É a lenda a expressão mais delicada da literatura popular. O homem, pela estrada atraente dos contos e histórias, procura evadir-se da vulgaridade cotidiana, embelezando a vida com uma sonhada espiritualidade. Decorre daí a importância das histórias.

Malba Tahan

A partir de estudos teóricos da linguística e da história diacrônica do ser humano, a linguagem oral é um importante veículo de expressão. Saussure (1999), pai da linguística moderna, fez um estudo minucioso da língua, apontando que não há como estabelecer uma origem da linguagem falada ou escrita.

Já a literatura oral, diferentemente da literatura contada visto que esta advém da leitura do texto escrito, traz em seu bojo a experiência de gerações, que o contar e o recontar de um conto [re]une as pessoas, como afirma Sébillot, que foi um precursor dos estudos da literatura oral, “os meninos e as meninas que cuidam das ovelhas ou das vacas se juntam para contar histórias que suas mães lhes contaram” (SÉBILLOT, 1881, p. 5 tradução nossa), apontando que a literatura oral é cultivada e movida pela tradição, de geração a geração. Cabe ressaltar que, apesar de Sébillot ter sido o predecessor dos estudos literários da oralidade, essas formas de narrativas são bem antigas e com origens controversas, sendo que o que sabemos atualmente deve-se à escrita, ou seja, aos textos orais convertidos em linguagem escrita.

A literatura oral brasileira é profundamente influenciada pela portuguesa já que a imigração desse povo desde o descobrimento carregou em seu bojo seus credos e suas memórias, ou seja, “estórias religiosas, as de encantamento, com o processo europeu de narrativa, foz de vários rios originais” (CASCUDO, 2006, p. 184-185).

Dessa forma, observa-se um caráter religioso, não somente nas lendas brasileiras, mas em praticamente todo o folclore e imaginário brasileiro. Neste aspecto, Eliade (2000) afirma que

se a religião e a mitologia gregas, radicalmente secularizadas e desmitificadas, sobreviveram na cultura europeia, foi justamente por terem sido expressas através de obras-primas literárias e artísticas. Ao passo que as religiões e mitologias populares, as únicas formas pagãs viventes no momento do triunfo do cristianismo (mas sobre as quais nada sabemos, porque elas não foram expressas por escrito) sobreviveram cristianizadas, nas tradições das populações rurais. Como se tratava essencialmente de uma religião de estrutura agrícola, cujas raízes remontam à era neolítica, é provável que o folclore religioso europeu ainda conserve uma herança pré-histórica.(p.139)

Percebe-se então que sendo a literatura oral brasileira influenciada por portugueses cujas influências são derivadas de outros países europeus ao relacionar com as histórias contadas pelos indígenas gerou o material escrito que temos acesso na atualidade.

No que se refere ao folclore brasileiro, Cascudo (2006) aponta que a literatura folclórica está intimamente ligada à cultura popular, mas o inverso disso não é verdadeiro. Assim, ele aponta que há quatro elementos que individualizam o folclore, são eles: “a) Antiguidade; b) Persistência; c) Anonimato; d) Oralidade;” O folclore procede de uma “memória coletiva, indistinta e contínua”, assim sendo, as músicas de carnaval, uma anedota, uma dança etc. só virão a ser folclóricos quando não mais se enquadrarem em uma época, a uma imagem datada. “O LORE do FOLK é o conjunto de todas as regras, usos, costumes, predileções, mentalidade, o FOLK WAYS, estratificando-se em sensibilidade, no processo de ver, assimilar, compreender e produzir” (p.22-23).

Ainda, por meio da tradição, a literatura oral brasileira agrupa as manifestações de entretenimento popular. Cascudo (2006) ressalta que por tradição, ele quer dizer: “entregar, transmitir, passar adiante, o processo divulgativo do conhecimento popular ágrafo” (p.27-28). Tal literatura terá como composição um tripé de três raças: a indígena, africana e portuguesa. As informações sobre indígenas existem somente a partir do século XVI; dos africanos, o estudo é muito mais recente, sendo que teria uma grande influência portuguesa, já que eram escravos; e dos portugueses, que foram o

pilar da cultura, sendo que os portugueses traziam em si mesmos influências de outros povos, tais como, árabes, castelhanos, galegos etc., por isso que o folclore apresenta certa universalidade.

Cascudo apresenta uma diferença entre mito e lenda, sendo que o primeiro independe de uma localização no espaço e o segundo “é um elemento de fixação. Determina um valor local. Explica um hábito [...] iguais em várias partes do Mundo, semelhantes há dezenas de séculos [...] sinalizando o típico” (2006, p. 52-53). Ainda no quesito lendas, os indígenas explicavam a origem dos astros, seres e artefatos imprescindíveis ao meio indígena. Assim, dentro da literatura oral brasileira a lenda não se estabelece como um elemento essencial, a não ser para os próprios indígenas. Levada tempos depois pelos missionários, tornou-se um componente literário não popular. O autor afirma que

a lenda dos indígenas brasileiros não teve a extensão de fábula ou do mito. Resiste quando adaptada à mentalidade mestiça. Só é evocada no seio das tribos ou nas páginas dos registros de viagens. É mais citada nos livros que lembrada no espírito do povo. (p. 105)

Ressaltando que

confundidas entre mitos e tradições, as lendas indígenas são a mais delicada confiança, uma comunicação fraternal, apelo à sinceridade da compreensão por um complexo de mistério e evidência, ritos, tabus, heroísmos, bestialidades, criações, divindades, confusas, raras, sugestivas, como um dia na floresta tropical, onde há luz e sombra, ao mesmo tempo e em toda parte. (CASCUDO, 2006, p.111)

No tocante aos mitos, Bulfinch (2006) apresenta algumas teorias de filósofos que se encarregaram de pensar na origem dos mitos e se há uma, ou algumas, verdade(s) nestas narrativas. Em primeiro lugar, há a Teoria da Escritura, em que todas as lendas e mitos foram derivados das Escrituras Sagradas, citando algumas correlações entre Sansão e Hércules; Deucalião e Noé etc., sendo que tal Teoria não explica grande parte de outras histórias, assim, não foi facilmente aceita.

Em segundo, a Teoria Histórica, em que os personagens mitológicos foram num primeiro momento pessoas reais e que as histórias (mitos, lendas) em torno deles seriam meramente excessos e ornamentos que posteriormente foram adicionados às suas histórias. Ainda, “Cadmo, que segundo a lenda, teria semeado a terra com dentes

de dragão, gerando uma colheita de homens armados, teria sido em verdade um emigrante da Fenícia que trouxe de lá o conhecimento do alfabeto, o qual ensinou os nativos da Grécia” (BULFINCH, 2006, p.445-446).

Já a terceira Teoria, Alegórica, que em princípio supunha que todos os mitos e lendas eram simbólicos e alegóricos, subjazendo uma verdade filosófica, moral, religiosa, posteriormente sendo compreendidos literalmente. Um dos exemplos seria por meio de analogia: “Saturno que devora os próprios filhos é o mesmo poder que os gregos chamavam de Crono (Tempo), cuja propriedade é destruir tudo que já tenha criado” (p.446). Na Teoria Física, a quarta e última da perspectiva, os elementos fogo, ar e água, em princípio foram motivos de veneração religiosa, sendo posteriormente personificados em divindades que dirigiam e imperavam diferentes objetos da natureza e que os gregos creram que a natureza era povoada por seres invisíveis e cada parte, do oceano aos riachos, estava sob o cuidado de alguma divindade. As teorias supracitadas trazem em seu bojo verdades parciais visto que muitos mitos foram decorrências do anseio humano de explicar fenômenos que sua compreensão não alcançava; “de dar sentido aos nomes de lugares e pessoas”; e de que “a mitologia de uma nação origina-se de uma combinação desses fatores, mais do que qualquer fator em especial” (BULFINCH, 2006, p. 448).

Para Eliade (2000), apresentar uma definição do mito que fosse aceita por eruditos e incautos seria uma tarefa quase impossível visto que o mito é complexo e multifacetado em perspectivas e interpretações. No entanto, define que “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio”, ou seja, o mito conta uma realidade que passou a existir de maneira sobrenatural desde o universo até uma ilha. É algo de criação, como foi feito e quando começou a ser. Além disso, “é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural” (p.11), sendo o mito considerado sagrado é, por conseguinte, verdadeiro por que se refere a realidades, “o mito cosmogônico é ‘verdadeiro’ por que a existência do Mundo aí está para prová-lo” (p.12).

As várias culturas primitivas que ele pesquisou separam as histórias falsas das verdadeiras, pois que para tais povos as verdadeiras nos fazem encarar o sagrado e o sobrenatural, sendo que as falsas têm um conteúdo profano. Dessa forma, “o mito lhe ensina as histórias primordiais que os constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo o afeta diretamente” (ELIADE, 2000, p.14; 16).

Para tanto, o autor faz uma relação entre o homem primitivo e o homem moderno, sendo que o primeiro justifica o que ele é devido aos eventos que vieram antes dele, eventos esses que “se passaram nos tempos míticos e que, conseqüentemente, constituem uma história sagrada, porque os personagens do drama não são humanos, mas Entes Sobrenaturais” (p. 17) ao passo que o homem moderno conhece a história universal, no entanto, não vê necessidade de conhecer o todo. O homem primitivo ritualiza a história mítica do seu povo e o homem moderno não o faz, eis a grande diferença entre ambos: “a irreversibilidade dos acontecimentos que, para este último, é a nota característica da História, não constitui uma evidência para o primeiro” (p.128). O mito tem a função de “revelar os modelos e fornecer assim uma significação ao Mundo e à existência humana [...] graças ao mito [...] despontam lentamente as ideias de realidade, de valor, de transcendência” (ELIADE, 2000).

O mito inspirou a Grécia desde os poemas épicos até as artes plásticas, passando pela tragédia e comédia. A mitologia clássica ficou ao encargo de Homero, que com sua obra cooperou para unificar a cultura grega; e Hesíodo, registrando os mitos mais arcaicos e vai além, “ele os sistematiza e, com isso, já introduz um princípio racional nessas criações do pensamento mítico” (ELIADE, 2000, p. 133).

Neste mesmo pensamento, Campbell (2007) aponta que se deve considerar o mito pelo o que é, ou seja, a sua função para a humanidade tanto no passado quanto no presente. Os ritos dos homens primitivos são formas de rememorem os antepassados, “muitas outras simbolizações dessa continuidade povoam o mundo da comunidade instruída por meio da mitologia” (p.370).

Já na pesquisa de Penna (2000) é proposto uma leitura das cerâmicas indígenas da ilha de Marajó relacionada à psicologia analítica, especificamente uma escultura feminina, carregada de simbologia, incluindo um duplo portal que circula a vulva da escultura que é designada como uma passagem da vida para a morte.

Devido a tal escultura lembrar a forma de um peixe, sendo este um símbolo da alma e da tradição judaico-cristã; Penna (2000) traz uma análise simbólica das águas, denominando essa escultura senhora das águas, prima de Iara, a mãe d'água. Para o povo marajoara, sua terra é marcada pelas águas visto que no inverno há falta delas e no verão há intensas chuvas e transbordamentos dos igarapés. Tais águas, principalmente as nascentes de água doce, beiram o “simbolismo feminino idealizado, porque acolhe, nutre, regenera um sofrimento” (p.22).

Leal (2006) em seu artigo trabalha com o poema Cobra Norato, variante da lenda homônima, em que traz à simbologia da grande cobra, que carrega em seu bojo o perigo, o horror, a contenção de mistérios, sendo detentora de grande sabedoria; e a relação arquetípica do feminino. Conclui que tal poema apresenta Eros, que ela adjetiva como o feminino, levando o homem ao fundo de si mesmo, em que encontra uma sexualidade “grotesca”; e também, motivando-o a ser criativo.

Portanto, o que se apreende desse panorama é que a literatura oral brasileira, que engloba os mitos e as lendas, aponta para dois aspectos: uma fusão de elementos culturais diferentes, ou seja, não há lendas puras e é incerta sua origem; e para a necessidade do homem moderno brasileiro se apropriar desse aspecto primitivo do nosso povo.

4 A MORTE E O MORRER

O último inimigo a ser vencido é a morte... Pois é necessário que aquilo que é mortal se revista de imortalidade.

São Paulo, Apóstolo

Jung (2011a) ao olhar para as etapas da vida compara-as à metáfora do nascer e morrer do sol, dividindo em quatro partes, sendo que o primeiro quarto seria a infância, ainda sem problemas conscientes, no entanto, sendo um problema para os outros. Já os segundo e terceiro quartos seriam regados aos problemas conscientes; e o último, a velhice, voltaríamos a ser um problema para os outros. Ele ainda aponta que os problemas neuróticos estão intimamente ligados ao se prender em uma fase. Se a partir da meia idade luta-se em abarcar o momento atual, virando um saudosista, se perde a grande oportunidade da quietude dessa fase. Ainda, os grandes problemas da vida nunca serão solucionados, não é a resposta, mas o processo que é importante, aceitação que sempre haverá perdas, que não tem como abranger tudo.

No que tange ao sentido e ao valor à vida, eles são maiores ao depararmos com a morte; também afirma que a morte é o fim do processo da vida que começa no nascimento e culmina com seu fim. Ressalta que a vida dos jovens aponta para o futuro, perspectivas etc., no entanto, por meio de sua experiência clínica, observou que os jovens que temiam de certa forma o futuro eram na velhice àqueles que não aceitavam ou tinham medo da morte, ou seja, do fim do processo. Por meio dos sonhos de pessoas idosas, observou que “geralmente a aproximação do fim era indicada através daqueles símbolos que, na vida normal, denotavam mudanças no estado psicológico – símbolos de renascimento, tais como mudanças de localidade, viagens e semelhantes” (JUNG, 2011a, p.368 § 809).

Neste mesmo caminho, ressalta-se que há a morte física, corpórea, mas há morte simbólica, em que a psique precisa dessa tensão morte-vida para continuar o processo de individuação – que “significa tornar-se um ser único, na medida em que por individualidade entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável,

significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo” (JUNG, p. 63, §266), como, por exemplo, no processo terapêutico, o desenvolvimento de uma psique está intimamente ligado a perdas e transformações.

A partir da ideia da *opus* alquímica, em que há três estágios: *nigredo* - escurecimento, *albedo* – branqueamento e *rubedo* – avermelhamento, ressalta-se a *nigredo* que se insere na *mortificatio*, que traz em seu bojo a experiência da morte. Edinger (2006, p. 166) aponta que

a *mortificatio* é a mais negativa operação da alquimia. Está vinculada ao negrume, à derrota, à tortura, à mutilação, à morte e ao apodrecimento. Todavia, essas imagens sombrias com frequência levam a imagens altamente positivas – crescimento, ressurreição, renascimento.

O negrume, não na condição original, origina-se com a morte de algo ou de alguma coisa (EDINGER, 2006) como, por exemplo, a morte do sol, a morte do dragão ou a morte do filho rei, como conta Jung (1991), em que no reino do Rei Mar (*rex marinus*) nada prospera ou abunda. Aconselhado pelos filósofos, o rei deve casar seus filhos, Thabritius e Beya, que foram gerados do cérebro do rei. O filho do rei morre, sendo que foi um castigo pelo incesto – *coniunctio oppositorum*. Essa morte suscita uma penalidade para Arisleu e seus companheiros que são aprisionados junto com Beya. Arisleu e seus companheiros padecem do calor intenso na tríplice casa de vidro e em seus sonhos demandam ao mestre Pitágoras que lhes ajude, o qual envia seu discípulo Harforetus, que significa o “autor do alimento”, para libertá-los, assim sendo, a obra se completa e Thabritius é devolvido à vida. “O final da lenda mostra o efeito regenerador dos frutos. Enquanto Arisleu padecia e Thabritius jazia no sono da morte, a árvore cresceu e deu fruto” (JUNG, 1991, p. 364 §449).

Outra forma de ver a *mortificatio* e de *putrefactio* na “visão de George Ripley” (apud Edinger, 2006) em ele tem uma visão de um sapo avermelhado beber suco de uvas rapidamente, sendo que o ventre do batráquio inchou, disseminando veneno com muita dor e sofrimento, então ele “sob jatos de ar esfumaçado, ficou branco (...) e, enquanto o sopro vital saía do seu corpo, o sapo ficou negro como carvão no estertor final” (p. 171). Ficou então ele apodrecendo por oitenta e quatro dias, quando Ripley queimou sua carcaça em fogo lento, “depois disso – maravilha para os olhos [...] o sapo se

cobriu de cores raras, depois que todos os matizes secos se foram, surgiu o branco, esse branco com a tintura do vermelho, sempre sobreviveu” (p. 172). A partir dessa visão, Edinger conclui que

essa visão é o sumário de toda a *opus*. O sapo, como *prima materia*, é destruído pela sua própria cobiça ou concupiscência irrefreada. É o tema do afogamento da pessoa em seus próprios excessos. Ao morrer, o sapo assume uma forma negra, entra em putrefação e fica cheio de veneno. Então o alquimista entra em cena, submetendo a carcaça cheia de veneno ao fogo do processo alquímico. Isso provoca uma progressiva mudança de coloração [...] ao mesmo tempo, o veneno se transforma num remédio paradoxal, capaz de matar e salvar, o elixir. Aquilo que se torna terra ou carne está sujeito à morte e à corrupção. Como diz o apóstolo Paulo: ‘Porque se viverdes segundo a carne, morrereis; mas se, pelo Espírito, mortificardes as obras da carne, vivereis’¹ (2006, p. 172).

No tocante à bibliografia encontrada, observou-se que o tema morte percorre muitos caminhos, sejam eles por meio da literatura, do hospital, da arte etc. Em todos eles o que se nota é que a morte é primeiramente relacionada a perdas e posteriormente a transformação. Ariès (1975) aponta que no ocidente, a partir do século XIX, a morte, que “outrota era tão familiar, foi se apagando e desapareceu. Tornou-se interdita” (p.61 tradução nossa). Ele apresenta vários aspectos, entre eles, o moribundo foi retirado do meio familiar, passa a aguardar a morte em hospitais, pois este tipo de morte seria mais aceitável para os familiares visto que não haveria sofrimento. No que se refere ao motivo pelo qual a morte é interdita seria a “necessidade de felicidade, do dever moral e da obrigação social de contribuir com a felicidade coletiva, evitando qualquer motivo de tristeza ou tédio, a fim de estar sempre feliz, mesmo sob muita angústia” (p.66 tradução nossa), assim sendo, ao afastar a morte, há uma sensação de não ser mortal.

Ferrentini (2006) pesquisa sobre a morte como um fenômeno subjetivo, para tanto, baseia-se na bioética, no direito, na medicina e psicologia da saúde, além da psicologia analítica. Dessa forma, ela discute o morrer na atualidade visto que a morte, mesmo em hospitais, é praticamente um tabu. Ainda, reflete sobre os símbolos que emergem na consciência dos indivíduos que estão em fase terminal, sendo que mantém muitas possibilidades de outros estudos e reforça a importância dos psicólogos em hospitais.

¹ Romanos 8:13

Branco (2002), a partir da análise do filme “Viver” de Akira Kurosawa sob a luz da psicologia analítica, aponta três momentos na vida do personagem do filme. No primeiro momento, Watanabe, apelidado de múmia, é um homem sem emoções e ambições, está estagnado. No segundo, ao deparar-se com sua doença e possibilidade da morte – um câncer em estado terminal, o faz encarar a vida de outra forma, “o despertou para a jornada do herói” (p. 38). Assim, Watanabe faz uma revisão do passado, também há mudanças para aproveitar o presente, que vive de maneira extrema. Watanabe passa a resolver questões pendentes, responsabilizando-se por seus atos ao mesmo tempo em que vive a culpa de olhar ao passado sem ter vivido conscientemente os momentos. A partir dessas ações, entra no terceiro momento, em que há uma transformação em Watanabe, o que mostra sua ânsia por busca de significado. Ele volta a trabalhar, realizando algo importante; volta assim ao processo de individuação, portanto, esse terceiro momento “fecha” sua caminhada de forma conscientemente vivida.

Vidiz (2010) em seu trabalho analisa o personagem Isak do filme do diretor sueco Ingmar Bergman “Morangos Silvestres”, objetivando compreender a relação do indivíduo com a morte quando está na segunda metade da vida (metanóia). Isak é um professor de medicina de setenta e oito anos que viaja até sua cidade natal a fim de receber um prêmio. No percurso da viagem vai rememorando os acontecidos ao longo de sua vida e sua proximidade com a morte. As conclusões que a análise alcançou foi a de que o contato com a morte é constante ao longo da vida em diferentes formas e que há ressonâncias desta relação, ou seja, a tensão vida-morte com o processo de individuação.

No que se refere à morte apresentadas nos mitos e lendas, Sá (2011) em sua pesquisa propõe analisar cinquenta lendas indígenas focadas no tema da morte. Os mitos analisados trazem em seu bojo o símbolo da morte como “um agente destruidor de algo que passou, mas preservador daquilo que continuará” (p. 78), o que aponta para a questão da atualidade em que a morte não é vivenciada, criando assim uma unilateralidade da psique. A consciência da morte é uma forma de dar um sentido para a vida visto que a negação da morte traz ao homem solidão e uma falsa ideia de poder.

Ao ter contato com a morte, há uma “ampliação da consciência e uma apropriação da vida” (p. 79).

Já Alvarenga (2011) apresenta as relações míticas entre Prometeu, Héracles e Quiron, apontando a simbologia que subjaz cada um dos personagens. Dessa forma, Prometeu, que foi castigado por Zeus, está acorrentado e tem durante o dia seu fígado comido por uma águia, sendo que durante a noite o órgão se regenera. Entrementes, está Héracles que precisa de Prometeu para cumprir um trabalho que foi designado por Hera; e Quiron, que foi mortamente ferido por uma flecha envenenada de Héracles em uma batalha tempos antes. Quiron é imortal e sofre de frequentes dores desencadeadas pela sua ferida, ansiando por uma solução. Assim, Héracles mata a águia, liberta Prometeu das correntes e coloca Quiron em seu lugar, que assim se torna mortal, podendo, com a morte, libertar-se de sua dor dilacerante.

Do ponto de vista simbólico, a autora propõe que Prometeu foi condenado a essa pena dura para que pudesse ter um momento de reflexão, para que pudesse “atualizar-se e atuar de forma ética quando do uso do conhecimento atualizado.” Ainda, tanto a águia como o fígado são símbolos da perda e da regeneração, apontando que a morte, física ou psíquica, são momentos de transformação da psique. Quiron representa o arquétipo do curador-ferido, não há um curador sem uma ferida e sua morte assinala o que nos torna humanos. (2011, p.61)

A partir de uma experiência pessoal, a perda de um filho, Callia (1989), em sua monografia, apresenta a morte e seus matizes, culminando no Kuarup, ritual indígena em que há a finalização do período de luto. Passando por todo o processo indígena, pelos aspectos biológicos e psicológicos da dor, o autor aponta que não há vida sem morte e não há morte sem vida e que “o sofrimento e a vulnerabilidade são fatos presentes e estruturantes na [...] existência” (p. 6).

Ainda, traz à tona as formulações de Freud sobre o Princípio de prazer e a Pulsão de morte; e de Jung sobre a relação dialética dos opostos, que é constante, criativa e equilibradora, sob esta perspectiva “dentro da vida estaria contida a semente da morte e, dentro da morte, a centelha da vida estaria presente.” O autor também retoma os

conceitos alquímicos de *putrefatio* e *mortificatio* que em seus bojos trazem a ideia de escuridão, perda, decomposição, separação, de devolver a terra o que veio da terra, “ao renascimento e a sabedoria” (CALLIA, 1989, p. 6-8;11).

Sobre Tânatos, Callia (1989) igualmente traz esse conceito ambíguo que a morte traz destruição, mas também traz renovação. Ele cita a imagem de Tânatos como sendo um ser masculino, com asas, ao mesmo tempo em que tem um coração de ferro e entranhas de bronze, trazendo mais uma vez a tensão dos opostos já citada, ao mesmo tempo em que é leve tem um corpo pesado. Agregada aos ritos de passagens, passando pela morte é que são abertas possibilidades de outra etapa.

Perera (1985) em sua pesquisa relata o mito da descida de Inana, a rainha suméria do céu e da terra, que decide descer aos inferos para participar do velório de Gugalana, marido de Ereshkigal, cujo nome significa touro. Ao tentar entrar numa das sete portas que levam ao mundo inferior, a esposa de Gugalana, a rainha do Grande Abismo Ereshkigal, faz com que Inana chegue até ela nua e curvada como os mortos eram enterrados naquela época. Feito isso, Inana é esquartejada e empalada, deixada para apodrecer. Sua serva, que fora antes orientada por Inana, sai em busca de ajuda para resgatar sua rainha. Somente Enki, o deus das águas, é que a ajuda. No entanto, para que Inana retorne alguém tem de ficar em seu lugar. Escolhe Tamuz, pois este estava sentado em seu trono, ele tenta fugir, mas é enviado juntamente com sua irmã, Geshtinana, que tentou ajudá-lo, aos inferos. Inana decide que ambos devem dividir tal condenação, passando seis meses cada um no mundo subterrâneo.

Um dos destaques que a autora outorga é para Geshtinana, que significa videira do céu e precursora de Dionísio visto que é aquela que festeja e acolhe os processos de transformação de vida e de morte; que enfrenta as sombras do mundo subterrâneo e volta à vida, sem reprimir tais sombras, ou seja, incorpora-as. Ela é o “modelo de alguém que consegue ter sua própria posição, manter seu valor e relacionar-se amorosamente com o masculino, bem como diretamente com suas próprias profundezas” (PERERA, 1985, p. 139).

Por fim, ao pensar para onde os mortos vão, Berbel et al (2013) trazem o mito de Hades como foco, apresentando alguns deuses antes de se ater a Hades. Assim, apontam que cada deus revela sua imagem arquetípica no humano e com o deus dos inferos não seria diferente visto que a viagem ao mundo de Hades traz introspecção, reflexão, expressão da metanóia – mudança essencial de pensamento ou de caráter, ou seja, torna-se consciente somente se lidar com a morte simbólica, ser humano equivale-se a ser mortal. Assim, o tornar-se consciente necessita de inúmeras mortes simbólicas vividas e transformadas. “É necessário aprender a morrer para poder transformar as inúmeras dores de alma” (p.111).

O autor também apresenta alguns dos quais fizeram tal viagem, como por exemplo, Alceste que morre no lugar do marido ao que Héracles a resgata, sendo que ela volta mais bela e mais jovem do reino de Hades, ou seja, renovada; Psiquê ao receber de Perséfone uma caixa com o unguento de beleza que deveria ser entregue a Afrodite, deseja ser bela também e abre a caixa, ao se descobrir humanamente bela, morre simbolicamente, passando a viver sob seu próprio referencial em vez do referencial alheio; Eurídice foi morta por uma picada de serpente, seu marido Orfeu vai ao Hades para resgatá-la, consegue seu intento, no entanto, desobedece a ordem de olhar para trás, deixando sua mulher perdida no reino da morte. Orfeu abandona o passado e vai à busca de uma sabedoria profunda; Teseu desceu duas vezes ao mundo dos inferos, porém não foi transformado por tais experiências. Assim, conclui que ir ao reino dos inferos é uma forma de adquirir autoconhecimento e que o mito de Hades está intimamente relacionado ao inconsciente de cada indivíduo, em que tais conteúdos não são de fácil acesso, entretanto, por meio da dor podem vir à tona (BERBEL et al, 2013).

5. PSICOLOGIA ARQUETÍPICA – UM BREVE OLHAR

Tudo o que vive, e não apenas a vida vegetativa, emerge das trevas, e, por mais forte que seja sua tendência natural a orientar-se para luz, mesmo assim precisa da segurança da escuridão para poder crescer.

Hannah Arendt

O termo arquetípico, utilizado por Hillman como um adjetivo, um “qualificador de experiências”, num primeiro momento é para distanciar do formato analítico, sem excluí-lo, mas ir além, não se limitar a ele (BARCELLOS, 2012). A partir do conceito de Jung sobre alma (*psyché, anima*), Hillman (2010) aponta que alma seria uma perspectiva no lugar de uma substância, tal perspectiva procede com reflexão; seria como se a consciência se apoiasse numa essência imaginativa. A alma

primeiro, [...] refere-se ao aprofundamento dos eventos em experiências; segundo, o significado que a alma torna possível seja no amor ou nas questões religiosas, deriva-se de sua particular relação com a morte. E, terceiro, por alma refiro-me à possibilidade imaginativa em nossa natureza, o experimentar através da especulação reflexiva, do sonho, da imagem e da fantasia – aquele modo que reconhece todas as realidades como primariamente simbólicas ou metafóricas. (HILLMAN, 2010, p. 28)

Dessa forma, pode-se dizer que a alma é imagem, que esta habita os sonhos e também um modo de ver, uma maneira de enxergar. A alma repete-se de forma infinita, sendo que tal repetição está ligada a tentativas de aprofundamento com o objetivo de extrair dessas repetições novos significados. Ressalta-se que do ponto de vista do ego, a circularidade é neurótica, mas a circularidade para a alma de certa forma força o ego a trabalhar em favor da psique, “a repetição é uma maneira de nos tornarmos aquilo que somos” (BARCELLOS, 2012, p.87).

O foco na imagem e o trabalho com a imaginação é a base da psicologia arquetípica, sendo que “ficar na imagem” seria o lema de Hillman, o que traz formas de interpretação, ou seja, como a imagem é psique, as imagens são espontâneas, naturais ao ser humano, que necessitam de “respostas imaginativas, não de explicação” visto

que ao explicar modifica o que era natural em um conceito, ou seja, “uma imagem é sempre mais abrangente, mais complexa, que um conceito” (BARCELLOS, 2012, p. 91).

Já os arquétipos são vistos como composições fundamentais da imaginação e que se apresentam como imagens. Dessa forma, a imagem da vida psíquica está relacionada à metáfora da profundidade, ou seja, uma relação vertical – um ver “interioridade em todas as coisas”, afastando a psicologia arquetípica das interpretações “horizontais”, “constelando a própria análise como descida (*nekya*).” Diferentemente de Jung, Hillman afasta-se do conceito judaico-cristão, aproximando-se da mitologia clássica grega e da renascença italiana. (BARCELLOS, 2012, p.84).

Assim, a psicologia arquetípica traz em seu bojo uma abertura para além dos muros “psicologizantes”, fechados hermeticamente em um só caminho, uma só possibilidade. A ideia de uma psicologia politeísta pode assustar, pois o ego necessita de certezas, mas a vida é de pluralidade por isso a teoria de Hillman não poderia ser diferente.

5.1 O MUNDO DAS TREVAS

O trabalho desenvolvido por Hillman (2013) no livro “O Sonho e o Mundo das Trevas” objetiva olhar os sonhos de outra perspectiva, em outra direção: a da escuridão, ou seja, não se fundamenta no tema de repressão de Freud e nem a da compensação em Jung, porém “imagina os sonhos em relação com alma, e alma com a morte” (p.17). Para tanto, inicia seu estudo trazendo à tona uma pergunta com uma resposta óbvia, porém negligenciada: “A que região mitológica, a que deuses, pertencem os sonhos?” (p.18), com essa pergunta seu intento é de mostrar que ao conhecer onde esse mundo se encontra melhor para saber o que os sonhos desejam, o que dizem, o que se pode fazer com eles. O autor aponta que há várias teorias sobre sonhos, mas acredita que a sua seria uma tentativa de “re-ver o sonho à luz do mito” (p.18) visto que “ao conectar teoria psicológica com teoria mitológica estamos

ensaiaando uma psicologia dos sonhos que tenta reter um sentido de submundo sempre presente em nosso trabalho com eles” (p.19). Ainda, Hillman (2013) aponta que seus trabalhos (livros) foram sempre uma tentativa de ver por meio de panos de fundos míticos, assim sendo, um modo de corrigir a maneira de enxergar a psicologia e de mostrar uma proposta mais profunda, que traga mais reflexão, que seja mais imaginal.

Esse livro também é, como os outros, um ensaio em *epistrophé*, ou seja, um regresso, uma reversão, um princípio que examina com atenção os fenômenos dentro de suas semelhanças. Tal princípio é resultado do trabalho de Henri Corbin e do método de ta’wil, em que se deve “levar de volta as formas sensíveis para as formas imaginativas, e depois alçar-se a significados ainda mais elevados; proceder na direção oposta [...] é destruir as virtualidades da imaginação” (CORBIN, 1970 apud HILLMAN, 2013, p. 20). Por isso, essa reversão é uma ponte em que se vincula um acontecimento a sua imagem, um processo da psique a seu mito.

As vantagens para tal método são duas, a primeira, o re-ver o fenômeno, como por exemplo, o que está sendo sonhado, dito, experimentado de fato, desse modo, examinando minuciosamente é que se pode encontrar a qual, em meio a tantas, constelação arquetípica o sonho, imagem está relacionada, o que de tal forma está imbricada com a segunda vantagem: as múltiplas possibilidades, imagens, ou seja, uma entre várias, não isto ou aquilo (HILLMAN, 2013).

Como a imagem é considerada a base da teoria arquetípica, com esse livro não seria diferente, Hillman aponta que seria uma ponte, como já dito acima, para seus outros escritos, porém com um adendo: a psicologia da imagem no livro “O Sonho e o Mundo das Trevas” está definida “dentro de uma psicologia dos sonhos e da morte [...] em psicologia profunda, começar com a imagem é começar no mundo das trevas mitológico” (p.21), ou seja, na perspectiva da morte. Ainda, o autor coloca no livro algumas delimitações que ele traz como uma imagem de ponte. A primeira seria manter-se nas imagens do mundo ocidental, do que é conhecido, em que suas ideias trariam uma renovação, não criação – uma “ponte para trás” (p.22); já a segunda, permanecer na psicologia, “ficar em sua própria casa e criar seu próprio chão à medida que caminha [...] o que, em psicologia profunda, significa cavar cada vez mais fundo,

uma ponte para baixo” (p.23); e por fim, manter como objeto a psique do homem ocidental, articulando “uma psicologia que reflita a importância apaixonada da alma individual. Uma ponte para dentro” (HILLMAN, 2013, p. 23).

Cabe ressaltar que o mito relacionado à pergunta supracitada do lugar onde pertencem os sonhos, seria o mundo das trevas, os inferos, o mundo do deus grego Hades. Dessa forma, a partir de um delineamento da figura de Hades, sua invisibilidade, seu mundo – os inferos, em que o tempo não existe visto que “a Casa de Hades é um reino psicológico agora, não um reino escatológico depois [...] provê agora mesmo esse lugar do julgar, e dentro – a reflexão inibidora interior às nossas ações”; o autor aponta que o mundo dos inferos e o mundo superior somente divergem no que se refere à perspectiva, um enxerga a partir da escuridão e o outro por meio da luz, respectivamente, pois Hades e Zeus são irmãos, ou seja, família, uma “coisa” só, o que muda é somente a perspectiva. Ainda, o mundo de Hades era visto como o fim para as almas, “Hades é a causa final, o propósito, o próprio *telos* de cada alma, e de cada processo de alma” (p. 56), dessa forma, os eventos psíquicos apresentam uma das faces de Hades, isto é, os processos da alma direcionam-se ao rei dos inferos. “Quando buscamos pelo sentido mais revelatório numa experiência, nós o alcançamos mais inteiramente ao deixá-lo ir para o Hades, perguntando o que isso tem a ver com ‘minha’ morte. Então a essência aparece” (HILLMAN, 2013, p. 57).

O ponto de vista do mundo das trevas transforma extremamente nossa experiência da vida, não em sua própria extensão limitada, mas em termos de psique. A fim de perceber a psique em sua “profundeza básica, para uma verdadeira psicologia profunda, devemos ir ao mundo das trevas” (p.80). Tendo em vista isso, a intervenção de Hades é muito avassaladora, os fenômenos não são vistos apenas do ponto de vista “da vida e do amor humano”, também pelo olhar de “Tânatos, suas frias e imóveis profundezas desconectadas da vida” (HILLMAN, 2013, p. 84).

Dessa forma, ingressar no mundo das trevas é como entrar num modo de reflexão, sem muita volição ou direcionamento, ressaltando que a perda verdadeiramente evidencia as experiências do mundo das trevas, do luto ao sonho,

visto que uma “vida vivida em estreita conexão com a psique realmente traz um insistente sentimento de perda” (p. 90-91).

5.2 A EXPERIÊNCIA DA MORTE

Em “Suicídio e Alma”, Hillman (2011) aponta que a psicologia não tem por foco a morte e seus desdobramentos. Para ele, a pesquisa sobre a morte por meio do estudo da alma é de grande relevância. Outros temas que ele assinala são o sono e os sonhos, que observa que poucos são as pesquisas sobre assuntos tão relevantes para psicologia.

Nota ainda que a teologia, apesar dos ritos fúnebres e sacramentos, não foca na morte em si, mas geralmente para o pós-morte; Já a medicina traz uma atitude fixa com relação à morte visto que “a morte é simplesmente o último elo da cadeia de causas” (p. 68). No entanto, há um campo que mais se aproxima das experiências que o psicólogo tem com a morte: a filosofia cuja “busca é da morte e do morrer” (HILLMAN, 2011, p. 70).

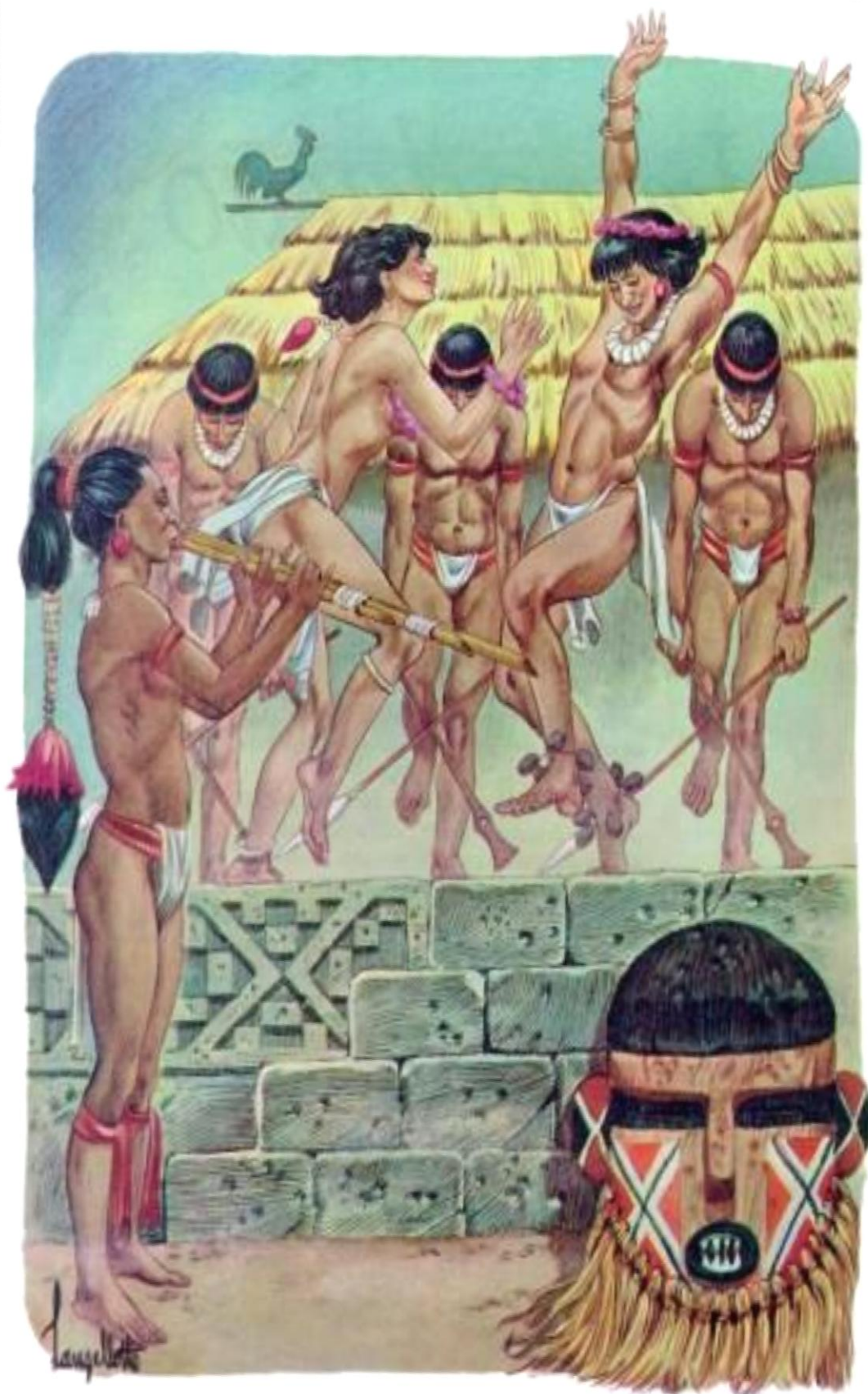
Deste ponto de vista, a vida e a morte caminham juntas, ao nascer uma pessoa já tem idade suficiente para morrer, ou seja, a morte é um processo constante no caminhar da vida, não vemos a morte somente quando ela se concretiza. Vale ressaltar que tudo que se opõe à morte, perde-se a vida. Também acreditar que a morte pode ser postergada para o vindouro e preservada para a velhice é um erro, assim como achar que a morte orgânica tem uma capacidade total sobre a vida mostra que o indivíduo não se consentiu a morte na vida (HILLMAN, 2011).

A morte é o absoluto, verdade e certeza da vida, vivemos para morrer. A partir dos estudos filosóficos, comparando Freud, Jung, Sartre e Heidegger, algo é certo: “a morte e a existência podem excluir-se na filosofia racional, mas não são contrários psicológicos”, por isso os psicólogos não podem colocar de lado uma “filosofia da morte”, ela é tão necessária quanto falar da vida no consultório (HILLMAN, 2011).

Hillman (2011) aponta que a morte por suicídio seria um meio de conseguir outro estado do ser, ou seja, “há uma tentativa de transformação” (p.83). Tal transformação sempre afeta o corpo, seja no desenvolvimento biológico seja no próprio ataque do suicida ao próprio corpo. O autor também aponta que

Não precisa morrer diretamente através do suicídio, que, nesse caso, seria uma interpretação errônea concreta de uma necessidade psicológica. A necessidade é que simplesmente de que o afeto e a imagem se separem a fim de que haja uma consciência que ultrapasse as limitações egocêntricas. Essa separação ocorre através da introversão da libido, representada arquetipicamente pelo complexo do incesto. Então, o desejo corporal une-se à alma, ao invés de fazê-lo com o mundo. O impulso afetivo torna-se, então, totalmente psíquico através dessa conjunção e se transforma. (HILLMAN, 2011, p. 84)

Sendo assim, a experiência de morte apresenta a cada vida a abertura à tragédia, ao drama visto que a tragédia na morte está em se ter a consciência da própria morte e a morte por si só já traz um senso de tragédia. Ressalta-se que tal experiência nunca é vista ou “sentida” como uma mudança, mas como algo abrupto, interrompido, um fim. A alma é centrada na morte cuja busca é a morte como metáfora, num sentido de morrer uma perspectiva.



6 A LENDA DA SAPUCAIA-ROCA

Não gostamos de ficar no escuro, de não saber o que fazer. Assim, tentamos domesticar o mistério, explicá-lo, sondá-lo, rotulá-lo e usá-lo.

Eugene Peterson

“Sapucaia-Roca é uma pequena povoação à margem do rio Madeira.

Pouco abaixo do lugar em que se acha assentada, referem os índios que existiu outrora uma outra povoação, muito maior do que esta, e que um dia desapareceu da superfície da terra, sepultando-se nas profundidades do rio.

É que os Muras, que então a habitavam, levavam a vida desordenada e má, e nas festas, que em honra de Tupana celebravam, entregavam-se às danças tão lascivas e cantavam cantigas tão impuras, que faziam chorar de dor aos angaturamas, que eram os espíritos protetores, que por eles velavam.

Por vezes os velhos e inspirados pajés, sabedores dos segredos de Tupana, haviam-nos advertido de que tremendo castigo os ameaçava, se não rompessem com a prática de tão criminosas abominações.

Mas cegos e surdos, os muras não os viam, nem os ouviam. E pois um dia, em meio das festas e das danças e quando mais quente fervia a orgia, tremeu de súbito a terra e na voragem das águas que se erguiam, desapareceu a povoação.

As altas barrancas que ainda hoje ali se veem, atestam a profundidade do abismo em que foi arrojada a povoação e os réprobos...

Depois, muitos anos depois, foi que começou a surgir a atual povoação, que ainda não pôde atingir seu grau de esplendor da que fora submergida.

Foram de novo habitá-las os Muras; mas em breve, por entre a escuridão da noite começaram a ouvir, transidos de medo, como o cantar sonoros de galos, que incessante se erguia do fundo das águas.

Consultados os pajés, que perscrutavam os segredos do destino, declararam estes que aquele cantar de galos, ouvido em horas mortas da noite, provinha daqueles mesmos angaturamas, que deploraram outrora a misérrima sorte da povoação submergida e que, sempre protetores dos filhos dos Muras, serviam-se do canto despertador dos galos da Sapucaia–Roca submergida, para recordarem o tremendo castigo por que passam seus maiores e desviarem a nova geração do perigo de sorte igual.

É este o fato que deu origem ao nome da povoação: Sapucaia-Roca.” (CASCUDO, 2006, p.34-35)

6.1 IMAGENS QUE A LENDA REVELA

Antes de começar a “análise”, cabe ressaltar que essa lenda será visualizada a partir da teoria de Hillman, portanto, não se fecha em um significado. Há aqui uma pluralidade, uma mente politeísta - uma imagética que traz em seu bojo metáforas carregado de múltiplos desfechos, que aqui focarei nas imagens que evocam a morte – mundo das trevas; e a transformação, que algumas vezes pode decorrer do morrer, ou seja, como Hillman (2013) aponta que esse olhar é pela perspectiva das trevas, da morte.

Gostaria de destacar dois aspectos dessa lenda. O primeiro seria a espinha dorsal em que o viés judaico-cristão se apresenta nas lendas visto que não há lendas 100% indígenas por conta da catequização dos índios no Brasil; o segundo seria a “carne” que preenche esta espinha, em que os termos indígenas constroem o ritmo e a alegoria da narrativa.

Dito isso, no tocante aos termos relacionados à morte, os que se destacam são os signos e sintagmas: “desapareceu”; “sepultando nas profundidades do rio”; “chorar de dor”; “velavam”; “ameaçava”; “tremeu de súbito a terra e na voragem das águas que se erguiam, desapareceu a povoação”; “atestam a profundidade do abismo”; “começou a

surgir a atual povoação”; “submergida”; “a escuridão da noite”; “transidos de medo”; “cantar sonoros de galos, que incessante se erguia do fundo das águas”; “horas mortas da noite”; “o fato que deu origem”, todas essas imagens são voltadas às questões de morte, trazem a imagem de descida, aqui se infere a questão do *Nekya*, colocada por Jung e abraçada por Hillman, que é a “descida ao abismo”, sendo que de algum modo – ou não – trazem em seu bojo transformação, relacionada a uma mudança de perspectiva.

A partir desses sintagmas, para melhor apreender as imagens de morte, a lenda será dividida em partes.

No primeiro trecho, “Sapucaia-Roca é uma pequena povoação à margem do rio Madeira. Pouco abaixo do lugar em que se acha assentada, referem os índios que existiu outrora uma outra povoação, muito maior do que esta, e que um dia desapareceu da superfície da terra, sepultando-se nas profundidades do rio”, as orações sublinhadas apontam já para as primeiras imagens de morte visto que “pouco abaixo do lugar” e “profundidade” apontam para os inferos, juntando isso à “desapareceu” e “sepultando-se nas profundezas do rio” significa que houve mortes e mortes pela água.

Tais mortes revelam a importância aqui da imagem da água, que para Bachelard (1998) as imagens de morte, que surgem da metáfora de água, são mortes em profundidade, que se mantêm em nós. Ressalta-se a ambiguidade da água que contém um teor substancial para a vida, também o contém para a morte. Heráclito (apud Hillman, 2013, p.219) “enxerga a morte na água como um modo de dissolver um tipo de terra enquanto outro tipo é gerado.” A alma anseia pelo fluir, nos sonhos com água faz o ego vígil estremecer, mas as águas para alma é um prazer.

Já em: “É que os Muras, que então a habitavam, levavam a vida desordenada e má, e nas festas, que em honra de Tupana celebravam, entregavam-se às danças tão lascivas e cantavam cantigas tão impuras, que faziam chorar de dor aos angaturamas, que eram os espíritos protetores, que por eles velavam”, o que se mostra aqui é a desonra aos ancestrais (angaturamas), deturpando a adoração ao deus Tupana. A

imagem de morte aqui está contida no verbo “velavam”, há de se observar que velar aqui tem a ideia de proteger, de cuidar, mas também traz a imagem do velório, do velar o morto, infere-se que talvez seja um presságio, um devir. Há ainda um viés de julgamento – o mundo das trevas é amoral – que se deve ao cristianismo que se mostram nas palavras: “desordenada e má”; “lascivas”; “impuras”. Também se pode falar de *hybris*, termo grego que significa descomedimento, referindo a presunção, arrogância contra os deuses que em geral eram punidos, nota-se que é muito semelhante ao que aconteceu na lenda. (WALCOT, 1993)

Nos trechos a seguir, nota-se que há uma ameaça por parte dos angaturamas, mas que esta ameaça traz consigo uma proteção como supracitado; ainda, infere-se que a “terra” tremer e se abrir denotam que o que é terreno, material se rescindiu. No que se refere às imagens de morte, novamente se observa o elemento “água” e traz também a “profundidade” visto que para Hillman (2013) a morte é o aprofundar-se; “cegos e surdos” também remete ao que os Muras não viam e nem ouviam o mundo dos mortos (angaturamas) visto que para ouvir os mortos tem de estar em silêncio, pois os mortos murmuram, de acordo com Hillman (2013). No entanto, cabe notar que há, nesses trechos, certa semelhança com a história bíblica de Sodoma e Gomorra, em Gênesis, em que Deus (Javé) estava sempre a alertar a população dos seus atos lascivos, sendo que Javé mandou Ló - podemos comparar com os pajés da lenda – avisar à população de seus pecados, chamando-os ao arrependimento. Como a população não se arrependeu, Deus poupou a vida de Ló e de sua família e destruiu ambas as cidades, o que também traz a imagem de morte, morte como destruição, como um fim. Eis os trechos: “por vezes os velhos e inspirados pajés, sabedores dos segredos de Tupana, haviam-nos advertido de que tremendo castigo os ameaçava, se não rompessem com a prática de tão criminosas abominações. Mas cegos e surdos, os muras não os viam, nem os ouviam. E pois um dia, em meio das festas e das danças e quando mais quente fervia a orgia, tremeu de súbito a terra e na voragem das águas que se erguiam, desapareceu a povoação.”

Os fragmentos: “As altas barrancas que ainda hoje ali se veem, atestam a profundidade do abismo em que foi arrojada a povoação e os réprobos... Depois,

muitos anos depois, foi que começou a surgir a atual povoação, que ainda não pôde atingir seu grau de esplendor da que fora submergida” apontam que as “altas barrancas [...] atestam a profundidade do abismo” o que se infere que seria como uma marca de um mundo, sendo que o mundo diurno é um reflexo do mundo noturno para Hillman (2013); o mundo das trevas, como já dito, é amoral, ou seja, não há uma dicotomia de bem e mal, quando a água lançou-os ao profundo, todos foram: “a povoação e os réprobos.”² No que se tange ao “não pôde atingir seu grau de esplendor da que fora submergida”, traz-se dois modos de ver: que a morte traz uma consciência e que a atual população ainda não a tem; e que a morte, por ser um fim, modifica as pessoas, não podendo ser mais as mesmas, as de outrora.

Nos excertos a seguir: “Foram de novo habitá-las os Muras; mas em breve, por entre a escuridão da noite começaram a ouvir, transidos de medo, como o cantar sonoros de galos, que incessante se erguia do fundo das águas. Consultados os pajés, que perscrutavam os segredos do destino, declararam estes que aquele cantar de galos, ouvido em horas mortas da noite, provinha daqueles mesmos angaturamas, que deploraram outrora a misérrima sorte da povoação submergida e que, sempre protetores dos filhos dos Muras, serviam-se do canto despertador dos galos da Sapucaia–Roca submergida, para recordarem o tremendo castigo por que passam seus maiores e desviarem a nova geração do perigo de sorte igual”, nota-se que o “como o cantar sonoro dos galos” é uma metáfora em que os galos despertam para a noite, para o mundo das trevas a fim de lembrar a ancestralidade do Muras “atuais”, para que a nova geração se lembre da geração passada. Tais galos são os mesmos angaturamas que trazem na imagem do galo um despertar – “canto despertador”, um despertar que vem de baixo, um despertar da morte, para uma nova consciência. Da perspectiva do mundo das trevas, esse recordar do castigo que foi outrora para a população anterior, não seria para poupar a população da morte, mas para que não fosse do mesmo modo que a geração submergida. Ressalta-se que a população anterior estava “cega e surda” para os angaturamas, diferentemente desta que ouvia o canto dos galos que eram os espíritos protetores, ou seja, já houve certa conscientização, mudança. Do ponto de

² condenados

vista cristão, seria sim uma forma de mostrar que aqueles que se desviarem do caminho serão condenados, sendo que a condenação deste ponto de vista seria a morte como uma forma de pagar pelo mal que fizeram, seria um fim e não uma mudança.

Por fim, no trecho final: “É este o fato que deu origem ao nome da povoação: Sapucaia-Roca” aponta para um originar de um nome, uma nova identidade, inferindo que se algo nasce ou se transforma oriunda da morte, seria uma nova perspectiva.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realização do presente trabalho, que envolveu um levantamento bibliográfico da literatura oral, passando por mitos e lendas, além das leituras da teoria arquetípica em James Hillman, foi, de certa forma, uma tentativa de olhar por meio de uma nova perspectiva: a da morte.

Tal perspectiva gera certa resistência, reprovação e medo de entrar no mundo das trevas. Assim, caminhar no vale da sombra da morte, como a bíblia aponta, é ir ao encontro do desconhecido, do mistério. O sofrimento, a dor, a perda fazem parte do pacote de seguir esse caminho.

A morte na lenda trouxe a mudança de perspectiva, a primeira população dos Murs estava cegos e surdos, mas já a segunda conseguia ouvir o cantar dos galos nas horas mortas da noite, ou seja, a morte, os inferos continua sendo um lugar temido, mas não inconsciente, desconhecido.

Trazendo para a perspectiva da luz, do mundo em que vivemos, infere-se o quanto a população atual está cega e surda para a perspectiva da morte e do morrer. O quanto a morte é indesejada, é posta de lado. Os velórios e enterros são rápidos, as perdas e a dor são amortecidas com medicamentos, não há tempo para visitar nossos mortos e as nossas mortes.

Por fim, a morte, que pelo olhar da psicologia arquetípica é essencial para a alma, não necessariamente traz uma transformação. Algumas vezes sim precisa que algo morra para que nasça outro, entretanto, há a morte que só traz um fim, sem maiores explicações. Tal morte pode não trazer uma transformação, mas quem sente ou enfrenta essa morte nunca mais será o mesmo.

REFERÊNCIAS

ALT, C.B. *Contos de fadas e mitos e sua conexão com o religioso*. São Paulo, 1999. 270 fls. Dissertação – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

ALVARENGA, M.Z. O encontro de Prometeu, Héracles e Quiron – a morte e o morrer: ritos de passagem. *Revista Junguiana*, São Paulo, V.29, nº1, p. 58-65, 2011.

_____. *Mitologia simbólica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.

ARIÈS, P. *Essais sur l'histoire de la mort em Occident – Du Moyen Age à nos jours*. Paris: Seuil, 1975.

BACHELARD, G. *A água e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BRANCO, C.B. *A morte como transformação*. São Paulo, 2002. 49 fls. Trabalho de conclusão de curso – TCC – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BARCELLOS, G. Jung, junguianos e arte: uma breve apreciação. *Pro-posições*, Campinas, V. 15, n. 1 (43), p. 27-38, 2004.

_____. *Psique e imagem – estudos de psicologia arquetípica*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERBEL, M.A.F. Os mitos gregos como arquetípicos: uma análise do mito de Hades. *Revista Catarse*, Campo Mourão, V.1, nº1, p.107-117, 2013. Disponível em: <<http://faculdadeunicampo.edu.br/ojs/index.php/RevistaCatarse>> Acesso em: 01-09-13.

BÍBLIA. Português. A bíblia anotada. Reed. Versão Almeida, Revista e Atualizada. São Paulo: Mundo Cristão, 1994. Cap.18-19, vers. 20; 24-25.

BULFINCH, T. *O livro da mitologia*. São Paulo: Martin Claret, 2013.

CALLIA, M.H.P. Kuarup – Osiris do Alto Xingu – uma visão simbólica para elaboração da morte. São Paulo, 1989. 91 fls. Monografia – Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica.

CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.

CASCUDO, C. *Lendas brasileiras*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

_____. *Literatura oral no Brasil*. São Paulo: Global, 2006.

EDINGER, E.F. *Anatomia da psique*. São Paulo: Cultrix, 2006.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FERRENTINI, T. M. *A morte como fenômeno subjetivo: um olhar da psicologia analítica*. São Paulo, 2006. 61 fls. Trabalho de conclusão de curso – TCC – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

GUIMARÃES, R.S. A condição humana, essa invariante antropológica: notas sobre produções fílmicas dos Bálcãs. *Emancipação*, Ponta Grossa, Vol. 8, n. 1, p. 37-46, 2008. Disponível em: <<http://www.uepg.br/emancipacao>> Acesso em: 01-04-14.

HILLMAN, J. Further notes on images. *Spring*. University of Dallas, p. 152-182, 1978.

_____. *Re-vendo a psicologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Suicídio e alma*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *O sonho e o mundo das trevas*. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, C. G. *Psicologia e alquimia*. O.C. 12 Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *A natureza da psique*. O.C 8/2 Petrópolis: Vozes, 2011a.

_____. *A vida simbólica*. O.C 18/1 Petrópolis: Vozes, 2011b.

_____. *O eu e o inconsciente*. O.C 7/2 Petrópolis: Vozes, 2012.

LEAL, A. M. A irrupção do arquétipo feminino em Cobra Norato. *Interdisciplinar*, Paraíba, V.2, nº 2, p.125-136, 2006.

LOPES, F. *O discurso das narrativas populares em língua portuguesa*. 2008. 137 fls. Dissertação. PUC-SP 2008.

MONTEIRO, C. A. *A inversão da sombra: um conto sob a perspectiva da psicologia analítica*. São Paulo, 2008. 76 fls. Trabalho de conclusão de curso (TCC) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

OLIVEIRA, M.F. Sereias, laras e lemanjás – a sedução da alma. *Revista Junguiana*, São Paulo, V.29, nº1, p. 31-39, 2011.

PENNA, L.C. A senhora das águas na Amazônia. *Revista Junguiana*, São Paulo, V.29, nº1, p. 19-29, 2011.

PERERA, S.B. *Caminho para a iniciação feminina*. São Paulo: Paulus, 1985.

SÁ, L.C.M. *O simbolismo da morte na mitologia indígena brasileira: uma abordagem junguiana*. 2011. 148 fls. Dissertação. PUC-SP 2011.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1999.

SÉBILLOT, P. *Littérature oral de la haute-Bretagne*. Paris: Maisonneuve, 1881.

SERRA, T.R.C. A travessia de “Riobaldo Rosa”, no *Grande sertão: veredas*, como um processo de individuação. *Aletheia*, Canoas, n.24, p. 69-80, 2006.

VIDIZ, M. *Finitude e individuação em Morangos Silvestres – um diálogo entre Bergman e Jung*. São Paulo, 2010. 110 fls. Trabalho de conclusão de curso – TCC – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Vocabulário dos termos tupis. Disponível em:
<http://www.geocities.ws/indiosbr_nicolai/tupihm.html> Acesso em: 24 abril 14.

WALCOT, P. Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece. *Greece and Rome Second Series*, Cambridge, V.40, n. 01, p. 79-80, 1993. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1017/S0017383500022622>> Acesso em: 10 maio 14.

