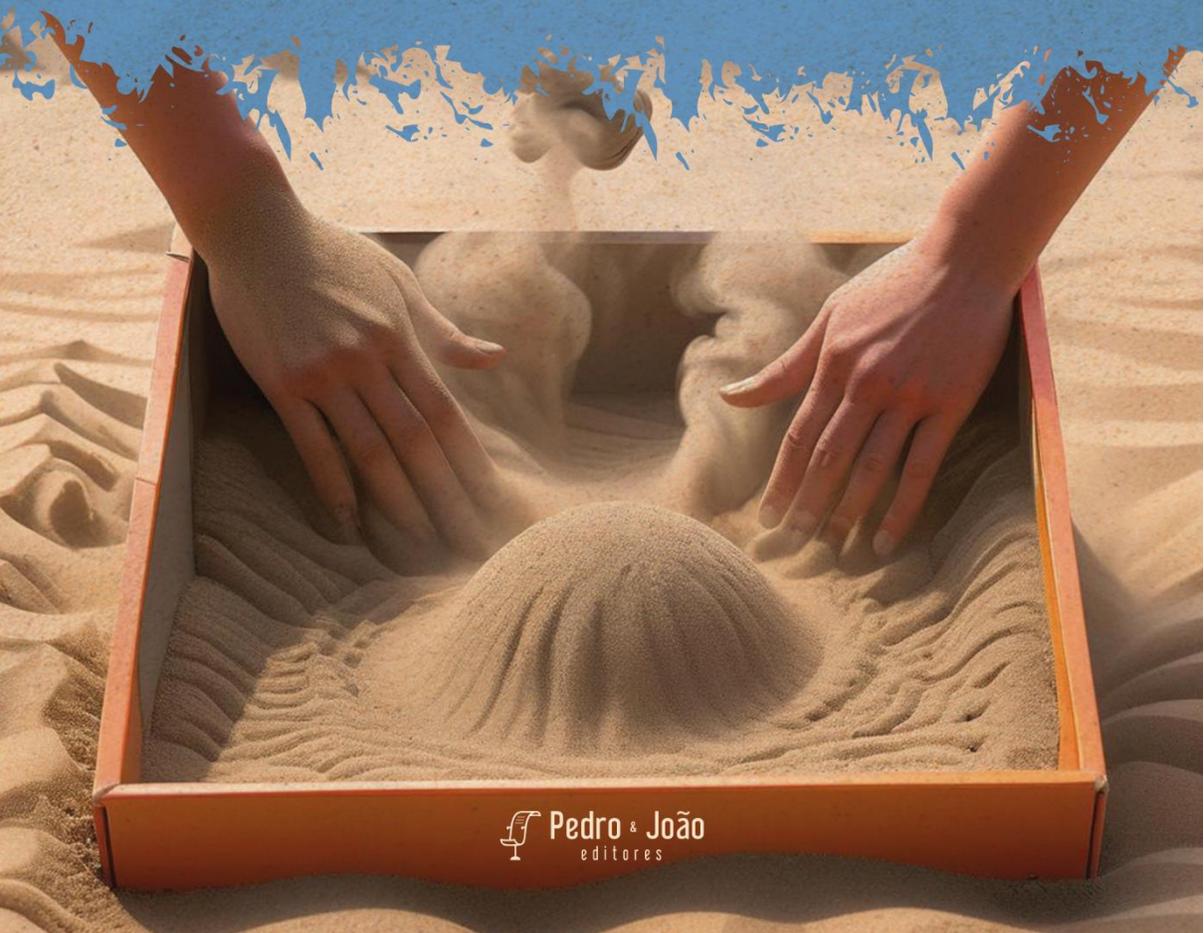


O símbolo no
Sandplay
quando a imagem
manifesta o inconsciente

Gisele Rangel Nascimento (Org.)

Mônica Perri Kohl Greggi
Cristiane Luchese de Moraes e Silva
Serafina Dumbra Toloni
Luciana Atallah Mehero de Campos
Carla Souto Albano
Fernanda Brandoli Gallo



O símbolo no Sandplay: quando a imagem manifesta o inconsciente

**Gisele Rangel Nascimento
(Organizadora)**

**O símbolo no Sandplay:
quando a imagem manifesta o
inconsciente**

Copyright © Autoras

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras.

Gisele Rangel Nascimento [Org.]

O símbolo no Sandplay: quando a imagem manifesta o inconsciente. São Carlos: Pedro & João Editores, 2024. 125p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-1345-3 [Impresso]

978-65-265-1470-2 [Digital]

1. Sandplay. 2. Terapia. 3. Estudo de símbolos. 4. Inconsciente. I. Título.

CDD – 370/150

Capa: Luidi Belga Ignacio

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Revisão: José Lotúmolo Júnior

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patricia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2024

Sumário

Prefácio	7
Lucia Azevedo	
O simbolismo da boca e dentes	11
Mônica Perri Kohl Gregghi	
Cérbero: o cão das profundezas	27
Gisele Rangel Nascimento	
Chimarrão, a bebida carregada de conexões	47
Cristiane Luchese de Moraes e Silva	
A flor de lótus	61
Serafina Dumbra Toloni	
O mago	79
Luciana Atallah Mehero de Campos	
O sapo como símbolo de transformação	95
Carla Souto Albano	
O simbolismo do tatu	111
Fernanda Brandoli Gallo	

Prefácio

Lucia Azevedo

É com muito prazer que apresento esse livro composto pelos estudos de símbolos escritos pelas alunas da primeira turma de formação do Instituto Brasileiro de Terapia de Sandplay.

O IBTSandplay é a única instituição brasileira associada à ISST (International Society for Sandplay Therapy), organização fundada por Dora Kalff, que desenvolveu este método após seus estudos com Carl G. Jung.

De acordo com os ensinamentos de Dora Kalff e com a base teórica da psicologia analítica, a ISST formata um curso sistemático, capaz de dar conta dos requisitos necessários para seu emprego como método terapêutico. A formação do IBTSandplay segue essas diretrizes.

A escrita de um estudo de símbolo é um dos requisitos para a obtenção do título de terapeuta de Sandplay. Para um terapeuta de Sandplay, então, aprender a relacionar-se com um símbolo é de primordial importância.

Os trabalhos aqui apresentados não têm o objetivo de traduzir um símbolo – o que seria uma redução do mesmo e uma morte do movimento psíquico. Nem tampouco compreender o símbolo, no sentido de esgotar os seus significados.

Nós, terapeutas de Sandplay, procuramos conhecer os mais diversos sentidos possíveis de um símbolo, para melhor poder proporcionar o ambiente necessário ao diálogo do consciente com o inconsciente – a finalidade maior do processo terapêutico, facilitando a individuação dos nossos clientes; e nossa também.

Quanto mais o terapeuta de Sandplay se familiariza com as múltiplas, variadas e tantas vezes paradoxais expressões de um símbolo, mais será capaz de manter a atitude terapêutica necessária

– o que chamamos de espaço livre e protegido – para que a elaboração simbólica possa se processar e o processo de individuação possa fluir.

Dentro desta visão necessariamente ampla, então, qualquer coisa pode ser tomada como símbolo – ou um símbolo pode ser qualquer coisa. E essa pequena coletânea demonstra isso pelo conjunto que se forma: dos sete estudos que compõem o livro, há dois sobre animais (o sapo e o tatu), um sobre uma planta (flor de lotus), um ente mitológico (Cérbero), um personagem entre histórico e mitológico (o mago), uma bebida (chimarrão) e um que lida com partes do corpo (boca e dentes).

Começamos com um estudo do simbolismo da boca e dentes, de Monica Greghi. A autora estuda as expressões deste símbolo na mitologia, depois se aprofunda na importância desta parte do corpo para o desenvolvimento da personalidade; passa por suas reverberações na linguagem e em diferentes culturas.

Em seguida, mergulhamos com Gisele Nascimento no símbolo do Cérbero. Aprendemos os diversos significados possíveis das suas características (as três cabeças, a ferocidade, a voz), e através do estudo de três mitos onde o Cérbero aparece a autora procura identificar as atitudes necessárias que a consciência deve ter para se relacionar com ele.

Cristiane Luchese de Moraes e Silva, em seu estudo do chimarrão, nos convida a mergulhar neste símbolo social. Conta a história da bebida, descrevendo sua prática tanto entre os povos originários quanto atualmente, principalmente nos territórios do sul do Brasil. A partir daí, identifica as marcas sociais e culturais que o costume do chimarrão traz para a consciência brasileira.

Serafina D. Toloni dedica-se à flor de lótus. A partir da descrição da planta, do ponto de vista biológico, passa a explorar suas associações em diferentes culturas, principalmente a oriental. Por fim, fala sobre os significados possíveis deste símbolo para a psicologia analítica.

Luciana Atallah Mehero de Campos nos convida a conhecer mais de perto a figura do mago, desde a presença histórica de

magos em culturas muito antigas, até sua presença como personagem em mitos, na literatura e em outras produções culturais, tanto antigas quanto atuais.

Com Carla Albano, visitamos o mundo do sapo. A partir de suas características biológicas, descreve como diferentes culturas se relacionam com o sapo, inclusive no Brasil. Passa por contos do folclore brasileiro que envolvem o sapo, e comenta sobre o papel do sapo e sua transformação tanto no conto de Grimm sobre o príncipe-sapo quanto na animação da Disney “A princesa e o sapo”.

E finalmente, Fernanda B. Gallo nos leva a conhecer um pouco mais sobre o tatu. Descreve suas características biológicas e seus hábitos, e a partir daí explora a forma como este animal aparece na cultura brasileira, em contos, e mitos dos povos originários.

A riqueza do conjunto revela aquela que é uma das maiores vantagens do Sandplay: ser um método baseado na imaginação, “um concentrado de forças vitais tanto físicas quanto psíquicas” (Jung). Isto faz com que seja um método capaz de transcender a dissociação entre subjetivo e objetivo, responsável pelo redutivismo que muitas vezes assola a psicologia contemporânea: o redutivismo da psique ao corpo e ao biológico; ou aos traumas do desenvolvimento; à sexualidade, e assim por diante.

Esta abordagem tenta incluir o mundo objetivo (a natureza) numa relação dialética com o subjetivo, dentro de um todo.

Assim, a psique já é no mundo, isto é, a psique é dentro e fora porque o símbolo, que é sua expressão essencial, é tanto sujeito quanto objeto.

Em comum a todos esses estudos, há o respeito pela capacidade da psique de se expressar através dos símbolos e a busca pela ampliação da nossa possibilidade de nos relacionarmos com eles.

Com certeza, saímos enriquecidos depois dessa leitura!

O simbolismo da boca e dentes

Mônica Perri Kohl Greghi

CRP: 06/23784 Graduada em psicologia pela PUCSP; Doutora em Psicologia Clínica de orientação Junguiana pela PUCSP; Mestre em Psicossomática e Psicologia Hospitalar pela PUCSP; Psicóloga especialista em Psicologia da criança e do adolescente pela Université de Toulouse-Le Mirail, em Toulouse, França; Psicóloga Especialista em Didática do ensino Superior pela USC Terapeuta de Sandplay formada pelo IBTSandplay e certificada pela ISST (Internacional Society of Sandpaly Therapy); Docente universitária e supervisora clínica no curso de Psicologia das Faculdades Integradas de Bauru -SP

Atuação nas áreas de: psicossomática, psicoterapia breve, psicoterapia de adultos, crianças e adolescentes.

contato: @grehimonica

1. Introdução

Muitos estudos apontam para a importância da *boca* e da dentição no desenvolvimento psicológico (Greghi, 2009). Trata-se de uma das principais portas de contato inicial entre o bebê e o mundo.

As relações psicológicas da incorporação, identificação e introjeção começam a se delinear a partir da vivência concreta do sugar, engolir e mastigar. Do mesmo modo, o expelir, na forma de regurgitação, vômito ou de cuspir, passam a lançar as sementes para os processos psicológicos projetivos.

Paralelamente, o morder suscita sentimentos agressivos e ativos, promovendo o contato inicial do bebê com sua capacidade de interferir no meio - pela destrutividade ou não, bem como pela sua capacidade de mastigar: decompor e dominar para aproveitar o que lhe é dado – promovendo seu autoconceito e sua capacidade de domínio das circunstâncias.

Neste jogo de incorporação e afastamento, a psique vai definindo o dentro e o fora, o eu e o não eu, isto é, delimitando o ego.

Durante a vida, a boca e os dentes seguem como altamente representativas, acionada em circunstâncias ansiosas e regressivas, visto o número crescente de transtornos alimentares...

Vamos à sua simbologia, portanto...

2. Desenvolvimento

2.1 Etimologia

Do latim, cavitas oris (cavidade oral): A **boca** compõe o sistema digestivo como abertura anterior onde se inicia o processo da digestão. É formada pelos **dentes**, língua, gengiva, palato. O termo latim *oris* é um prefixo que indica algo relativo à borda, limite (*στομα*) e *estoma*, que em grego significa *boca* ou orifício, refere-se à entrada (Boca, 2002).

2.2 Mitologia

Os *dentes* são símbolo da agressividade e poder, visto que com eles trituramos, mordemos, interferimos no mundo. Cadmo, ao matar o dragão, enterrou seus *dentes* e estes se transformaram em guerreiros que lutaram até a morte. Segue o mito:

Cadmo (em grego clássico: Κάδμος; transl: Kádmos), foi um herói lendário grego que fundou a cidade de Tebas e introduziu o alfabeto fenício. Cadmo viajou acompanhado da mãe, Teléssa, e fundou a Cadméia, a acrópole fortificada da futura cidade de Tebas. Segundo a tradição, o oráculo havia mandado Cadmo escolher o local seguindo uma vaca até que ela caísse de cansaço. Ao encontrar uma vaca com um sinal diferente, Cadmo a seguiu até a Beócia e decidiu fundar a cidade no local onde ela parou. Antes, para obter água de uma fonte próxima, teve de matar a pedradas um dragão (tido por filho de Ares) que guardava um bosque sagrado. Logo depois, a conselho de Atena,

semeou os *dentes* do dragão morto. Dos *dentes* nasceram diversos guerreiros, totalmente armados e de aspecto ameaçador. Instado por Atena, Cadmo lançou, sem ser visto, uma pedra sobre eles. A pedra desencadeou uma violenta disputa e, no fim da luta, restaram apenas cinco guerreiros vivos, os espartanos. Eles auxiliaram Cadmo na fundação da cidade e eram considerados ancestrais das famílias nobres de Tebas (Cadmo, 2018).

Neste mito, percebemos a correlação entre os dentes e a força combativa. Nascidos do dragão, os guerreiros-dentes redimidos vêm ao auxílio de Cadmo.

Outra simbologia encontra-se no Gênesis: Adão e Eva são advertidos por Deus:

Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Não comereis dele, nem nele tocareis, para que não morrais. Então a serpente disse à mulher: Certamente não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comeres se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal. E viu a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento; tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido que estava com ela, e ele comeu. Então foram abertos os olhos de ambos, e souberam que estavam nus; e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais (Gênesis 3: 3 -7, 2000).

Transparece, nesta passagem, a importância da *boca* e dos *dentes* no ato de comer. Abocanhar o fruto proibido lhes daria consciência. Comer aparece como um ato de desobediência a Deus, mas, do ponto de vista psicológico, foi uma ousadia evolutiva. Ao comer, deglutir, introjetar, Adão e Eva nascem como consciência. Tal trecho bíblico reitera a função simbólica da *boca*, dos *dentes* e do comer na construção da individualidade psíquica.

A *boca* também surge simbolicamente no conhecido trecho bíblico de Jonas e a baleia (Jonas, 2018). Ao ser engolido e regurgitado pela baleia, a boca da baleia surge como um portal para a retirada de Jonas para o mundo inconsciente e para a reflexão.

Nesta passagem, a *boca* revela sua relação íntima com o nascimento da consciência, na qual ser engolido é voltar a um estágio urobórico, gestacional, para depois ser cuspidor e renascer/nascer como entidade egóica.

2.3 A boca e os dentes e o desenvolvimento do psiquismo

De acordo com Neumann (1995), as zonas corporais são pontos de referência para o desenvolvimento psíquico e serão despertadas pela experiência. A primeira fase do desenvolvimento da criança é dominada pelo instinto de autopreservação e pelo impulso para o autodesenvolvimento.

O simbolismo da nutrição é a sua marca, pois alimento é não só a substância concreta a partir da qual se constrói o corpo, mas, também significa todo um processo vital, inter-relacional e psicológico.

Deste modo, a boca se nos apresenta como o grande portal inicial para as relações com a mãe, inicialmente, e depois com o mundo.

Nestes termos, o leite materno é muito mais que alimento concreto. Simboliza um mundo reconfortante do arquétipo da Grande Mãe. Temos neste ponto um elo fundamental com a relação eu-mundo.

Se esta relação for vivida positivamente, traz a essência da união dual positiva e sua nutrição, satisfação da sede, segurança, calor, proteção, prazer, companhia, relacionamento, superação da dor e do desconforto. Possibilita o repouso e o sono, um sentimento de estar em casa no mundo e na vida como um todo.

A íntima relação da *boca* e *dentes* com as etapas do desenvolvimento psíquico confirma-se nas afirmações de Neumann, que referiu que “digerir, rejeitar, negar e jogar fora” são radicais irmãos na língua alemã. Assim como os radicais “engolir, assimilar e compreender” são igualmente de mesma natureza. Tal constatação reafirma que o desenvolvimento psíquico rudimentar

e arcaico se dá através do simbolismo do corpo e dos órgãos do sentido, sobretudo da *boca* e suas funções (Neumann, 1995, p. 28).

Jung (2009), apontou que neste mundo indiferenciado o psiquismo da criança e do homem primitivo se equivalem. Ambos se encontram no estágio de *participation mystique* e precisam promover a saída da indiferenciação com a psique coletiva e desenvolver a consciência individual.

De acordo com Neumann (1995), ao nascer, o bebê encontra-se mergulhado no Self originário, que é uma totalidade primária – a este estágio ele denominou “urobórico”, onde temos a existência de um Self inicial que seria, na verdade, o Self da mãe. O bebê nasce com um Self biológico – o Self corporal – que já lhe dá certa existência individual, porém, para ser capaz de realizar os processos psíquicos que originarão seu ego, o Self da mãe lhe é oferecido. Esta relação é tão intensa que afirma:

Soma-se à fase embrionária, em que a criança se encontra psíquica e fisicamente integrada no corpo da mãe, uma segunda fase, pós-uterina, pós-natal, durante a qual a criança já fez sua entrada na sociedade humana e, como seu ego e sua consciência começam a desenvolver-se, vai incorporando a linguagem e os costumes de seu grupo (Neumann, 1995, p. 9).

O autor descreveu que a mãe é responsável não só pela nutrição física do filho, mas pelo seu “leite psíquico” – representado pelo amor, dedicação e ternura – a mãe é essencial para sua existência psíquica¹.

Nesta fase a *boca* é vivida como a entrada do nutriente sagrado da grande mãe, é o ponto de conexão com o existir –

¹ Torna-se necessário destacar que atualmente as teorias do desenvolvimento apontam para uma tendência a se reconsiderar esta indiferenciação psíquica do bebê nos seus estágios primordiais. A psique do bebê parece ser diferenciada da psique da mãe desde seus primeiros estágios. Ele já se relaciona com a mãe numa díade na qual existe o eu e o outro, a partir da qual o mundo vai sendo internalizado e os arquétipos vão orientando a formação do psiquismo através de tendências determinadas pela espécie.

arquetipicamente a boca se refere à porta de entrada da nutrição e da vida, quando de sua representação mais plena e oceânica. Conforme descreveu Neumann:

A boca tem implicações cósmicas, e mais tarde sociais, que ultrapassam muito o significado local, concreto e material de uma membrana mucosa erógena. Como todo o corpo, mas em especial suas zonas de alguma forma destacadas, a boca nessa fase - e em grande parte daí por diante também — é uma unidade psicológica. Faz parte de um mundo simbólico e de uma apercepção simbólica do mundo. Não é por acaso que o beijo como expressão de uma situação inter-humana é algo mais que a estimulação de uma membrana mucosa. O fator essencial do beijo consiste na experiência simbólica fundamental de uma abertura para o exterior, para o mundo e para o 'tu' e numa conexão com o 'tu' (Neumann, 1995, p. 26).

Tal vivência acompanha o homem por toda a vida, estabelecendo-se como uma forte simbologia ligada à *boca* e aos *dentes*. Conforme Neumann "(...) O comer e o alimento — como o demonstra incontáveis vezes o simbolismo da linguagem e do mito, do sonho e dos contos de fadas — significam uma maneira de interpretar o mundo e de integrar-se nele" (Neumann, 1995, p. 27).

Apontou ainda que o polo oral desta fase é vivenciado de forma passiva pela sucção. Com os primeiros *dentes*, a criança inicia a tomada de contato com a sua capacidade de domínio sobre o mundo. Agora pode incorporá-lo ativamente no morder, mastigar e triturar.

O autor questionou a ideia de que este novo estágio oral inaugura a agressividade da criança. Ele compõe seu desenvolvimento normal e sua subsistência. Preferiu denominá-lo "atividade agressiva", para poder "distingui-lo da agressividade verdadeira, tal como o da criança que morde a mãe" (Neumann, 1995, p. 93).

A *boca* incorpora o mundo de forma sensorial e também é a primeira via de conhecimento relacional. O autor relaciona a zona oral também ao conhecimento, ao *logos*, princípio ativo, masculino e

agressivo. “Assim, a conexão entre o instinto de conhecimento e a atividade agressiva da zona oral está imersa, desde o começo, na vida da espécie humana” (Neumann, 1995, p. 93). Ainda referiu que:

Da mesma forma, o fato de empregarmos simbolismo oral para nos referirmos a uma forma de assimilação do mundo típica do homem aponta para o papel desempenhado pela atividade agressiva dos dentes. Isto também encontra expressão na atividade de redução analítica que precede o conhecimento; e, posteriormente, a boca assume a função antagonônica e compensatória de recepção e ingestão que corresponde ao ato de adquirir conhecimento (Neumann, 1995, p. 93-94).

Juntamente com o nascimento dos *dentes*, prosseguiu o autor, a criança adquire presteza física em sentar-se, agarrar com os braços, etc. Isto fomenta a importância da vivência de domínio agressivo da fase do nascimento dos *dentes*.

A *boca* assume a função compensatória da passividade originária através das atividades de mastigar, morder e conhecer. Passa a representar a oposição do princípio patriarcal sobre o matriarcal².

A importância da *dentição* estende-se para a importância de todo o Self corporal da criança – até então subordinado ao da mãe. O corpo da criança começa a ser mais participativo em seu desenvolvimento, lançando bases para, através do seu Self corporal, colocar-se rumo à independência do ego e do controle crescente das atividades corporais.

Nesta fase primordial, urobórica, a figura materna evoca no bebê a vivência de um campo arquetípico dentro do qual ela equivale ao arquétipo da grande mãe. Como todo arquétipo, este é portador de várias facetas que podem ser reunidas em duas designações principais: a grande mãe em seu aspecto positivo e

² O desenvolvimento da psique consciente é regido por ciclos arquetípicos. Cada ciclo pressupõe um tema de confronto para o qual o ego precisa buscar recursos no seu próprio amadurecimento (Byington, 1983).

nutridor e a grande mãe devoradora, com seu aspecto negativo e destruidor.

As experiências com a mãe real vão determinar a natureza do arquétipo a ser constelado e a qualidade do desenvolvimento psíquico a partir dele. Ela é a única referência relacional que guarda a oposição entre o desenvolvimento automórfico e a relação com o outro. “Por isso, a experiência dessa fase, que deixa suas marcas em todo o desenvolvimento posterior é de particular importância [...] pode ter no adulto um efeito tanto regressivo como progressivo” (Neumann, 1995, p.14, supressão nossa).

De acordo com Kast (1997), A vivência de uma mãe boa e nutridora permite à criança a apropriação da libido e do Self até então divididos com a mãe urobórica. A grande mãe será o combustível para que se siga a estruturação da psique, com um ego e uma consciência cada vez mais diferenciados. Ela é a grande ordenadora do fluxo libidinal e a fonte de Eros. É representada pelo complexo materno originalmente positivo.³

O complexo materno positivo assegura ao filho o seu direito de existir, de ser amado. A energia vital que era depositada em parte no Self materno é reavida e auto investida. A criança segue com a capacidade de amar-se e cuidar de si e do seu corpo, garantindo a sobrevivência (Kast, 1997).

A polaridade negativa da *magna mater* arquetípica pode surgir de experiências negativas de desafeto materno, ou pela exagerada ligação com a mãe em seu aspecto nutridor.

No primeiro caso, temos o complexo materno originalmente negativo, dentro do qual a mãe não ofereceu a segurança e proteção básicas para a criança. Como a mãe é a responsável pelo sentimento

³ Embora a literatura utilizada se refira, mais especificamente, à figura da mãe para definir o complexo materno e do pai, para definir o complexo paterno, consideramos que a mãe é provida também do arquétipo do Pai e que com ele possa exercer a paternidade e, igualmente, o pai, provido do seu arquétipo da Grande Mãe, possa exercer a maternidade. Assim, pode-se considerar o “ambiente familiar” em com seus princípios matriarcais e patriarcais para se pensar na gênese dos complexos parentais.

do direito à vida, a criança sente que não deveria estar viva – não reivindica sua parcela libidinal depositada inicialmente na mãe. Culpa-se e não legitima sua existência autônoma.

As figuras arquetípicas da Grande Mãe – terrível ou nutridora – e do Pai – tirano ou protetor – vão dando lugar às figuras reais e humanizadas dos pais, com a chegada da adolescência.

Deste modo, percebe-se que a região da *boca* e dos *dentes* é tremendamente influenciada – em sua posterior representação simbólica – por emoções arcaicas inacessíveis à consciência, provenientes de elaboradas construções de base arquetípica.

Tais vivências inconscientes – em seu aspecto conflituoso – podem emergir simbolicamente na forma de sintomas físicos ou psíquicos, adoecendo *bocas* físicas e “psíquicas”.

2.4 As representações simbólicas da boca e dos dentes

Mantemos, no inconsciente coletivo, as representações desta boca primordial. Ela segue perpetuada na mitologia, em lendas e nas credences populares.

Von Franz (1990), apontou que um conteúdo arquetípico que foi constelado a serviço de uma dada cultura ou povo, continua a fazer parte dele enquanto for necessário para a evolução deste povo. Eles podem sobreviver nela na forma de contos de fadas ou mitos, revestidos da roupagem consciente da cultura e dos valores de cada povo.

Podemos igualmente fazer uma analogia entre a função dos contos e mitos e a função dos ditados, citações e superstições populares. A linguagem popular está repleta de expressões que retratam a *boca*, os *dentes* e o ato de comer, para muito além de sua funcionalidade, mas antes, sugerem uma vasta gama de representações coletivas ligadas às referidas estruturas. Segue um levantamento destas representações:

2.4.1 As polaridades construção e destruição

Muitos povos associam ao início da vida à simbologia da boca. Da *boca* de Deus nasceu o verbo que formou o mundo. O sopro divino insuflou alma ao homem. Relacionada a potenciais começos. Também envolve a representação oposta – a destruição – estraçalha-se através dela, corta-se e retalha-se através da boca. Da *boca* saem palavras que edificam ou arruinam o homem que fala (Boca, 2002, p. 133).

2.4.2 Boca, dentes e agressividade

Expressões como “morder de raiva” e “cravar os *dentes* em...” explicitam bem tal ideia e conferem uma conotação agressiva à mordida, para além da função alimentar.

Com o nascimento dos *dentes*, a *boca* adquire uma representação agressiva. O bebê percebe-se com capacidades novas, podendo infringir dor, modificar objetos, incorporar – retaliando os alimentos – etc. Depara-se igualmente pela primeira vez com o domínio do meio, vendo-se capaz de se defender e saindo psicologicamente da total passividade. (Klein; Rivière, 1975; Soifer, 1982; Giglio, 1983).

Contrariamente, no entanto, nas expressões “*se* morder de raiva” e “ficar mordido de raiva” encontramos o “morder” num estado passivo, auto infringido

Klein (1975) ressalta que fantasias de que a agressividade do bebê possa vir a destruir a própria mãe, fazem-no reprimi-la e voltá-las contra si mesmo. As fantasias são, projetivamente, atribuídas à mãe – em seu aspecto mau – e instala-se no bebê a ansiedade esquizoparanóide e ele pode passar a se auto agredir, inclusive, se morder.

A agressividade expressa no símbolo da *boca* também tem seu aspecto de força, poder. Expressões como “segurar com unhas e *dentes*”, “cravar os *dentes*” (numa oportunidade ou objeto de desejo), representam o aspecto de luta heroica do ser humano.

Chevalier e Gheerbrant (2002), referiram que cravar os *dentes* em algo representam a posse do objeto. A mordida fica carimbada na pele, registrando as marcas dos *dentes* que passam a compor as características do objeto possuído. Os bambaras distinguem três tipos de *dentes*: os incisivos representam celebridade e a alegria – veem na frente e compõem o sorriso – os caninos se referem à agressividade – os retaliadores – e os molares representam a resistência e a perseverança – os mais fortes (Dentes, 2002, p. 330).

A expressão “dente de leite” reitera esta ideia de força relacionada aos *dentes*, uma vez que tal expressão é utilizada para se referir a um time ou pessoa considerada, comparativamente, menos forte ou inferior na capacidade de luta e competição.

Cirlot (1984) destacou que entre os primitivos, era símbolo de vitória e força enfeitar-se com *dentes* e garras da fera abatida. Os gnósticos atribuem aos *dentes* a função de defesa do homem interior, da alma.

2.4.3 A perda dos dentes

Nas lutas e brigas, é comum a ameaça “vou te quebrar os *dentes*”, “arrebentei-lhe a boca”, como alusão a um ataque feroz e a posterior destruição do inimigo. Tem-se reiterada em tais expressões a concepção coletiva da força presente na dentição.

Ferreira e Alves (2006), ressaltaram que a vivência de perda de qualquer parte do corpo conduz a sentimentos de incapacidade de todo o indivíduo. A perda dos *dentes* acarreta modificações nas dimensões e expressões faciais, na fala e comunicação e na função mastigatória. Os processos de estranhamento de si, perda de identidade e de luto são muito frequentes.

A perda dos *dentes* - símbolo de força e vitalidade – pode acarretar ao indivíduo um esvaziamento psicológico destas características. Cirlot (1984), descreveu que a queda ou quebra dos *dentes* pode representar a perda da energia agressiva e da capacidade de luta, trazendo à tona o sentimento do inválido oral.

Em menor gravidade, porém, importante de ser destacado, é o fato de que, em muitas culturas quando a criança perde um dente de leite, ela realiza um ritual com ele – que varia desde guardá-lo, enterrá-lo, jogá-lo na água ou no telhado – e ganha um presentinho ou uma moedinha. Tais costumes corroboram a ideia arquetípica de perda vital e necessidade de reparação.

Segundo Chevalier e Gheerbrant (2002), “perder os dentes é perder a força agressiva [...] enquanto a mandíbula sadia e bem guarnecida atesta a força viril e confiante em si mesma” (Dentes, 2002, p.330, supressão da autora).

Num grau mais sério que a troca de *dentes* de leite, está a perda de *dentes* por doença.

Quando a deterioração dentária chega ao ponto de se perder os *dentes*, o indivíduo vive uma verdadeira castração de sua força vital, levando-o a um intenso luto. É inevitável que se associe uma dentição deteriorada a pouca saúde, pouca força e vitalidade; Navarro (1997), destacou igualmente que a perda dos *dentes* remete à ideia velhice e degenerescência.

2.4.4 A boca e a submissão

A concepção da *boca* como uma das sedes do poder e da autonomia faz parte do desenvolvimento psíquico desde os primeiros anos de vida.

O nascimento dos primeiros *dentes* permite que o pequeno bebê, até então passivo e dependente completamente do meio, possa adquirir certo domínio e autonomia. Quando se vê apto a pronunciar as primeiras sílabas, também inaugura uma etapa importantíssima, no que se refere tanto à sua sobrevivência física, quanto ao seu desenvolvimento psíquico. Passa a ser um ser falante e, através da linguagem verbal, vai efetivamente atuar no meio (Klein, Rivière, 1975; Soifer, 1982).

2.4.5 A boca que sangra

O sangue se refere simbolicamente à vida. Seu derramamento sempre alude à perda da vida, ao extinguir do fluxo vital. É visto como o grande princípio da geração e da fertilidade. Alguns mitos atribuem a origem das plantas a um derramamento de sangue na terra. Muito associado ao fogo, pela cor e pelo calor, é também relacionado às paixões (Boca, 2002, p. 133).

Não é difícil se ouvir que alguém “chorou lágrimas de sangue” ou “suou sangue”, respectivamente, para indicar uma dor imensa e um grande sacrifício.

A *boca* que derrama sangue pode ser sentida simbolicamente como a *boca* que perde energia vital. A *boca* na qual a proteção dos *dentes* - como os que contêm a essência da alma - é falha.

Existe a expressão “vai pagar com sangue” em alusão à vinganças cruéis e duramente planejadas.

Edinger (2006), referiu que povos primitivos concebiam o sangue como abrigo da alma. Atribuíam a ele características autônomas, de tal forma que ele poderia se vingar daquele que o teria desperdiçado. Num paralelo entre a representação do sangue e a energia psíquica, este tabu “ilustra a lei da conservação da energia psíquica [...] Se lhe for negada a realização numa área, haverá compensação em outra. Para o sangue deve haver sangue” (Edinger, 2006, p. 301, supressão da autora).

A perda de sangue também pode ser associada ao sacrifício. Jung (1990), referiu que, como substância úmida da alma, o sangue surge no papel de *médiun solutionis*, ou, o solvente. Relaciona-se ao *mortificatio*, ou ao sacrifício.

A expressão “laços de sangue” é utilizada para descrever elos de parentesco familiar. Exames de sangue (atualmente substituídos pelos de DNA) eram feitos para se atestar paternidade.

Igualmente a referência “sangue do meu sangue” também se refere a graus de parentescos.

Jung (1990), apontou o valor do sangue como símbolo de origem, de pertença, desde os primitivos. O sangue de uma família

é análogo ao seu nome. A expressão “honrar o sangue do pai” é correlata de honrar o nome família.

3 Considerações finais

Como referiu Whitmont (2004), o homem do nosso tempo sofre da neurose da esterilidade simbólica. Em nome de explicações cientificamente comprováveis, o homem moderno perdeu a conexão com a sabedoria dos símbolos ancestrais.

A presente oportunidade de refletir sobre a simbologia da boca e dos dentes apresentou-se para mim como muito prazerosa e rica.

Muitas vezes, embotados no nosso cotidiano, não nos aprofundamos nos aspectos mais arcaicos da psique – exercício fundamental para a nossa prática – e corremos o risco de não fomentarmos tal aprofundamento em nossos pacientes.

Para um analista de *sandplay*, o movimento de mergulho nos símbolos passa a ser fundamental. O *sandplay* nos desafia a uma experiência profunda a cada cena. Provoca-nos numa nova dimensão vivencial em cada miniatura, nos impele a uma *circumambulation* constante. Sigamos, portanto...

REFERÊNCIAS

- BYINGTON, C.A.B. Uma Teoria Arquetípica da História. O Mito Cristão como o Principal Símbolo Estruturante do Padrão de Alteridade na Cultura Ocidental. **Junguiana, Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**. Petrópolis, RJ. v. 37- n.1, 1983.
- BOCA. *In*: WIKIPEDIA: a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2018. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Boca>. Acesso em 12 dez. 2018.
- BOCA. *In*: CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 2002.

CADMO. *In*: WIKIPEDIA: a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2018. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Cadmo>. Acesso em 12 dez. 2018.

CIRLOT J. E. **Dicionário de símbolos**. São Paulo, SP: Moraes, 1984.

DENTES. *In*: CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. RJ: José Olympio, 2002.

EDINGER, E. **Anatomia da Psique: O Simbolismo Alquímico na Psicoterapia**. São Paulo, SP: Cultrix, 2006.

FERREIRA, A. A. A.; ALVES, M.S.C.F. Os sentidos da boca: um estudo de representações sociais com usuários dos serviços de saúde. **Cadernos saúde coletiva**: Rio de Janeiro, RJ, 14 (1): 19 - 30, 2006.

GÊNESIS *In*: Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo, SP: Geográfica, 2000.

GIGLIO, E. M. O significado psicológico dos dentes. **Revista de odontologia da Universidade Metodista de São Bernardo do Campo**. São Bernardo do Campo, SP, v.4, n. 2, 1983.

GREGHI, M.P.K. **Os efeitos da psicoterapia breve Junguiana em pacientes portadores de doença periodontal**. 2009. Tese (Doutorado em psicologia clínica) - Núcleo de Estudos Junguianos – NEJ – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/15893>. Acesso em: 12 dez. 2018.

JONAS. *In*: WIKIPEDIA: a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2018. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Jonas>. Acesso em: 12 dez. 2018.

JUNG, C. G. **A natureza da psique**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Mysterium coniunctionis**. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 1990.

KAST, V. **Pais e filhas, mães e filhos**. São Paulo, SP: Loyola, 1997.

KLEIN, M.; RIVIÈRE, J. **Amor, Ódio e Reparação**. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1975.

NAVARRO, F. **Metodologia da vegetoterapia caracterológico-analítica**. São Paulo, SP: Summus, 1997.

NEUMANN, E. **A criança**. São Paulo, SP: Cultrix, 1995.

_____. **História da origem da consciência**. São Paulo, SP: Cultrix, 1995.

SOIFER, R. **Psiquiatria infantil operativa: psicopatologia**. Porto Alegre, RS: Artes médicas, 1982.

VON FRANZ, M. L. **A interpretação dos contos de fadas**. São Paulo, SP: Paulinas, 1990.

WHITMONT, E. **A busca do símbolo**. São Paulo, SP: Cultrix, 2004.

Cérbero: o cão das profundezas

Gisele Rangel Nascimento

Formada em Psicologia pela Universidade de São Paulo – USP-Ribeirão Preto; Especialização em Psicologia de Orientação Junguiana Coligada às Técnicas Corporais pelo Instituto *Sedes Sapientiae*; Terapeuta de Sandplay formada pelo IBTSandplay e certificada pela ISST (Internacional Society of Sandpaly Therapy); E-mail: gisele.rnasc@gmail.com

Introdução



Fonte: Imagem produzida pela autora

Com o meu trabalho como terapeuta de *Sandplay* foi me despertado o interesse de estudar o símbolo do Cérbero, o cão fiel de três cabeças, do deus Plutão, guardião de Hades e por vezes esse deus é denominado o próprio Hades (Alvarenga,

2010). O que me instigou foi um paciente que atendi por 10 anos e veio com a queixa de crises de ansiedade, dificuldade de se expressar, além de uma grande resistência em se relacionar com o feminino. Em seu terceiro cenário, o Cérbero já estava presente.

No decorrer do processo terapêutico comecei a pensar qual a função do Cérbero, o que significaria a presença dele no cenário

de *Sandplay* e como esse símbolo estaria relacionado a mim, que também fui seduzida e capturada pela imagem do cão de três cabeças.

Não se pretende esgotar o assunto, mas apenas ampliá-lo em alguns aspectos, pois um dos objetivos da psicologia analítica é buscar os aspectos multivalentes que o símbolo possui. E como diria Eliade, M. (1991, p. 8): “As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser”. Buscaremos entender através dos mitos em quais aspectos do inconsciente o guardião do inferno estaria ligado, revelando algumas individualidades.

Como encontramos em Jung:

Os símbolos funcionam como *transformadores*, conduzindo a libido de uma forma “inferior” para uma forma superior. Esta função é tão importante que a intuição lhe confere os valores mais altos. O símbolo age de modo sugestivo, convincente, e ao mesmo tempo exprime o conteúdo da convicção [...] (Jung, 2016, p. 277, § 344).

O que se buscará compreender é o que o Cérbero estaria possibilitando como transformação na psique de quem o usa na terapia de *Sandplay*.

O cão de três cabeças está presente em três mitos e vamos analisá-lo nas suas histórias e verificar como os heróis desses relatos conseguiram envolvê-lo para realizarem suas tarefas. Ele também está presente na literatura, no clássico “A divina Comédia” de Dante Alighieri, como devorador de almas, no inferno que para lá foram, pelo pecado da gula (Alighieri, 1946).

Como podemos envolver o Cérbero, o guardião de Hades, para que ele nos permita entrar no mundo sombrio e sair dele cumprindo nossa jornada? Após passar por ele quais aspectos se desenvolvem na psique?

Definição

Cérbero é o cão fiel de Hades, o deus do submundo, guardião do Hades, e é representado classicamente possuindo três cabeças, cauda de dragão, pescoço e dorso eriçado de serpente. Segundo Hesíodo (Brandão, 2009a, p. 255), ele possui cinquenta cabeças. e voz de bronze. É filho de Tifão e Équidma; seus irmãos eram Ortro, a Hidra de Lerna, a Quimera, Fix e o Leão de Nemeia. É um dos monstros que tem como função guardar o império dos mortos e interditar a entrada aos vivos, e sobretudo, se entrassem não lhes permitia a saída. Em grego Cérbero é Κέρβερος (Kérberos). A identidade com o sânscrito *karbará-*, *Śarvará-*, pintado, marchetado, tem sido colocado em dúvida (Brandão, 2009a, p. 255).

O cão do Hades, segundo Brandão (2009a, p. 256), representa o terror da morte, simboliza o inferno interior de cada um e “só pode ser dominado sobre a terra, quer dizer, por uma violenta mudança de nível e pelas forças pessoais de natureza espiritual”. Para vencê-lo, podemos contar, apenas com nós mesmos.

O habitat de Cérbero é o “seio das trevas brumosas” como relata Brandão (2009a, p. 330), é o local onde Hades, o deus desse habitat, guarda os sonhos mais incorpóreos, distantes da consciência, mas que clamam por realização. É nesse universo que, segundo Alvarenga (2010, p. 124), ocorre a “expressão da possibilidade do recolhimento necessário quando a elaboração simbólica pontifica; é a expressão da possibilidade do processo do ‘ensimesmamento’ [...]”. É nesse universo que se possibilita o casamento interior, o encontro consigo mesmo, a integração da alma, da *coniunctio oppositorum* na sua plenitude. É a causa final de cada alma, onde todos os processos de alma se direcionam, onde encontramos o sentido mais revelatório de uma experiência, é onde estão algumas riquezas escondidas e onde há transformações (Hillman, 2013).

Cérbero é um cão de três cabeças e se verificará no dicionário de símbolos de Chevalier; Gheerbrant (2002), o que ele define no verbete do cão.

Cão está associado ao mundo subterrâneo, à morte, aos infernos, aos impérios invisíveis regidos pelas divindades ctonianas ou selênicas. Está ligado a trilogia dos elementos terra, água, lua. Sendo que seus significados são feminino, vegetativo, inconsciente, sexual, divinatório e essencial. Refere-se ao inconsciente e ao subconsciente. O cão como função mítica é atestado universalmente como psicopompo, guia do homem na noite da morte, após ter sido companheiro no dia da vida. Ele emprestou seu rosto a todos os guias de almas, como Anúbis, Cérbero, Thot, Hécate e Hermes. Porém, existem cães no universo inteiro, todas as culturas enriquecendo esse simbolismo.

Em alguns lugares está relacionado sob traços de herói pirogenético, centelha de fogo que precede a centelha de vida, ou que com ela se confunde. Em muitas civilizações ele é o que traz o fogo aos homens através do rabo, possibilitando a clareza pela luz do fogo, apresentando características positivas.

O aspecto negativo está relacionado no Islã como símbolo da avidez, da gula, devorador de cadáveres. Possui características santas e satânicas e por isso ele vigia, pacientemente e não morde seu amo. Sua fidelidade é louvável e “[...] se um homem não tem irmãos, os cães são seus irmãos. O coração de um cão assemelha-se ao coração de seu amo” (Cão, 2002).

Os alquimistas representam o cão devorado pelo lobo e que representa a purificação do ouro pelo antimônio, penúltima etapa da grande obra - transmutação dos metais em ouro; busca da pedra filosofal. O cão e o lobo são os dois aspectos do símbolo, onde o lobo ao devorar o cão purifica-se, ou seja, sacrificando-se em si mesmo, para alcançar finalmente a última etapa de sua conquista espiritual.

Cérbero também possui cauda de dragão e segundo Hong (2011), como características positivas do dragão pode-se relacionar ao aspecto de transformação e espírito de mudança, poderoso, associado ao rei. Seus aspectos negativos são: ser destrutivo, feio, aterrorizante, monstruoso. No Oriente o dragão não era destruído pois era considerado uma visão, uma luz e uma aparição e, no

Ocidente, era colocado sob a espada e por causa do caos que criava, precisava ser dominado.

Possuidor de pescoço e dorso de cobra, Cérbero se assemelha às características da serpente que simboliza, como o dragão, aspectos de transformação. Não podemos esquecer da serpente em Adão e Eva usando a sedução e provocando a transformação do estado de inconsciência e despertando a busca do conhecimento.

O Cérbero tem a voz de bronze, material utilizado em instrumentos musicais e sinos, que permite que o som com timbre específico reverbere no ar por longo tempo. Bronze é uma liga metálica fundida que tem como base o cobre e o estanho e proporções variáveis de outros elementos como zinco, alumínio, antimônio, níquel, fósforo, chumbo entre outros com o objetivo de obter características superiores à do cobre. Também utilizado em armas militares, ferramentas e estátuas (Dias, [S.d.]).

Cérbero está presente na “A Divina Comédia” de Dante Alighieri (1946). No cântico VI daquela obra, ele é descrito como raivoso, devorador, tem características de monstro, meio cão meio dragão, de olhos vermelhos, ventre imenso, destruidor e engolidor das almas. Possui também três cabeças e representa, na mitologia pagã, o guardião do inferno do pecado da gula.

Na obra de Dante Alighieri, temos:

Latia com três fauces temerosas,
Cérbero o cão múltiple e furente,
Contra as turbas submersas, criminosas.
Sanguíneos olhos tem, o ventre ingente,
Bárba esqualida, as mãos de unhas armadas;
Rasga, esfola, atassalha a triste gente.

[...]

Cérbero, o grão réptil, nos divisando
Os dentes mostra, as bocas escancara,
De sanha os membros todos convulsando.

(Alighieri, 1946, p. 59)

Em cada um dos mitos que se segue algumas características, acima citada, estarão implícitas.

A presença do cérbere na mitologia⁴

Criatura própria da mitologia grega, Cérbero está presente em três mitos, em Hércules, na mitologia de Eros e Psiquê e em Orfeu. Será feita uma breve descrição do mito e, em seguida será apresentada a relação com o processo de desenvolvimento da psique.

Mito Hércules

O cão de Hades tem um papel importante na mitologia de Hércules, faz parte das 12 provas que o rei de Micenas, seu primo Euristeu, o submeteu. Em um plano simbólico as provas fazem parte do desenvolvimento do masculino. Nessa jornada Hércules mergulhará nas trevas e percorrerá um caminho para chegar a luz. Despidendo-se da mortalidade, se revestirá de um novo homem, vestindo a imortalidade. O décimo primeiro trabalho era capturar Cérbero, sem tirar-lhe a vida, e levar para o rei.

Hércules, para realizar esse trabalho, precisou ser iniciado nos mistérios de Elêusis, que segundo Brandão (2009a, p. 255) tinham o objetivo simbólico da iluminação interior e a certeza das luzes da outra vida. Os mistérios de Elêusis estão associados a Deméter, denominada Grande Mãe, e sua filha Perséfone. Deméter vive o sofrimento do rapto da filha por Hades, que fica presa no mundo dos mortos. A fundamentação desses Mistérios era a morte simbólica, a descida da filha, Perséfone e seu retorno, como a semente que morre no fundo da terra e se transforma em novas possibilidades.

⁴ Todos os Mitos citados no presente trabalho foram pesquisados nos três volumes de Junito de Souza Brandão (Brandão, 2009a, 2009b, 2009c).

Deméter, considerada deusa e mãe da terra cultivada, após uma união forçada com Zeus, gerou Perséfone. Sofreu uma grande dor com o rapto de sua filha pelo rei do mundo das trevas, Hades o que a fez procurar por um longo tempo e ficou em total reclusão até que a filha fosse devolvida, ao menos por oito meses a cada ano.

A deusa recuperou a filha e devolveu o grão da vida, que na época era o trigo, que em virtude de sua cólera havia escondido. Confiou-o a Triptólono, que recebeu a missão de levar o grão a todos os povos e ensinar-lhes a prática do trabalho agrário. Triptólono, como um dos chefes de Elêusis, viria mais tarde, a ser o rei da região.

Foi construído um templo para Demeter, exatamente no local onde se asilou, instituiu para sempre, belos e divinos ritos, que garantiam a felicidade na vida e para depois da morte. O culto de Deméter está relacionado ao ritmo das estações e ao ciclo da sementeira e colheita para a produção do mais precioso dos cereais na época antiga, o trigo. Além disso, quando mãe e filha eram cultuadas, era enviado Pluto, o deus da riqueza agrária, para auxiliar os humanos no cultivo da terra.

O nosso herói, Hércules, precisou compreender e passar pelo processo iniciático dos Mistérios de Elêusis para ser possível entrar no mundo dos mortos e realizar sua tarefa do enfrentamento do terrível Cérbero, passando por uma transformação, ou a iluminação interior e a certeza das luzes da outra vida, garantindo sua volta do mundo dos mortos sem haver algum risco ou prejuízo.

O herói desceu pelo cabo Têrano, na Lacônia e ao chegar para Hades solicitou sua autorização para levar Cérbero, do mundo inferior para Micenas.

Hades autorizou Hércules desde que não fossem usadas, contra o monstro, suas armas convencionais (arco e flecha; clava; espada; etc.), e sim o capturasse sem feri-lo, o que realizou envolvendo o cão na pele do Leão de Nemeia.

O leão de Nemeia tinha a pele invulnerável, com um *mana*, energia forte que simboliza a combatividade vitoriosa. O leão, símbolo solar, rei dos animais, poderoso e soberano possui as duas

polaridades, qualidades e defeitos. Encarnação do Poder, da Sabedoria e da justiça, em contrapartida, possui excesso de orgulho e segurança, o que lhe concede uma imagem de Pai, Senhor, Soberano. Torna-se um tirano ofuscado pelo seu poder e luz. Pode ser maravilhoso como insuportável. Tem a dualidade luz e sombra, e também é símbolo da ressurreição (Brandão, 2009b).

O cão de três cabeças foi sufocado, envolto na pele de leão e pela força de Hércules, no entanto a força feita pelo nosso herói tinha que ser ao mesmo tempo, firme e leve para não matar o animal monstruoso. Com sucesso, Hércules consegue, com força na medida certa, fazer com que o guardião do reino dos mortos desfalecesse, e foi levado pelo nosso herói para Micenas. Porém, o rei Euristeu apavorou-se vendo o animal e se escondeu em sua talha de bronze. Hércules não tendo o que fazer, com esforço, levou o cão de volta a Hades (Brandão, 2009c, p. 118-119).

Mito de Eros e Psiquê

Em outro mito Cérbero também tem um papel importante, no amor de Eros e Psiquê. É necessário descrever o mito para podermos destacar a presença de Cérbero nessa história.

Mais jovem de três irmãs, filhas de um rei e uma rainha, Psiquê tinha uma beleza que não podia ser descrita em palavras. Os mortais ao em vez de quererem desposá-la, a idolatravam, e com isso os templos de Afrodite ficaram vazios. Psiquê se tornava a nova deusa do Amor.

Afrodite, “Grande Mãe, origem de todos os elementos, alma do mundo inteiro, como se autodenominava” (Brandão, 2009b, p. 220), vendo-se preterida por uma simples mortal, chamou seu filho Eros, jovem alado de maus comportamentos, perversor da moral pública e bagunceiro, dando-lhe uma tarefa. Pediu para que ele fizesse Psiquê se apaixonar pelo mais feio dos homens.

O rei, com receio da fúria dos deuses pela beleza da filha, mandou consultar o Oráculo de Apolo em Mileto. A resposta foi que Psiquê deveria ser colocada no alto de um rochedo, com uma

veste fúnebre, para se desposar com um monstro horrível. Eros ao em vez de flechar Psiquê se feriu e se apaixonou por ela. Solicitou ao vento Zéfiro que a levasse a um vale macio e florido, que havia na encosta da montanha.

Após descansar do acontecido, Psiquê se deparou com um palácio de sonhos, cheio de ouro e belezas inenarráveis. Uma multidão de Vozes a servia, em vez de servos e criadas. Naquela mesma noite Eros, sem se deixar ver, fez de Psiquê sua mulher e desapareceu rapidamente, antes do nascer do sol. Eros a visitava todas as noites e se retirava antes que o sol voltasse a brilhar, sem nunca ser visto e com isso a jovem se acostumou.

As irmãs souberam do acontecido e foram consolar os pais, e apareceram no sopé da montanha para chorar a morte da irmã caçula. Eros pressentiu a ameaça de sua felicidade e advertiu Psiquê para que não desse ouvidos às lamentações das irmãs e nem sequer “olhasse para elas”, para não errar como ocorreu com Orfeu. Psiquê aceitou o pedido de Eros, mas se sentia só e pediu para ele a visita das irmãs, o que Eros consentiu.

A inveja brotou no coração das irmãs ao conhecerem a vida que Psiquê estava levando e a persuadiram, dizendo que dormia com um monstro. O que levou Psiquê a insegurança de seu amor por algo que não havia visto com seus olhos. Eros, percebeu o perigo que as irmãs estavam representando e advertiu sua amada, que se ela o visse ele jamais retornaria e falou que brevemente teriam uma filha que seria uma deusa, mas se ela rompesse a promessa a filha se tornaria uma mortal.

Psiquê lembrou o que o oráculo havia dito que iria se casar com um monstro e aconselhada pelas irmãs que, quando ele dormisse preparasse um punhal e com o candeieiro iluminasse o monstro e cortasse sua cabeça. Assim fez Psiquê, mas ao iluminar o rosto de seu amado avistou a mais delicada e bela das “feras”. Eros, o deus do amor, ali estava revelado.

Estupefata com sua beleza, deixou cair o punhal e se machucou com uma flecha que estava na beira da cama, assim, mais do que nunca, sua paixão seria eterna. Enlouquecida de amor

começa beijá-lo e esquecendo do candeeiro derrama em cima do ombro de Eros uma gota de óleo. Eros desperta e percebendo que seu segredo foi revelado levanta voo. Assim, Psiquê recebe o castigo da ausência do seu amado.

Afrodite, foi avisada por Gaivota que contou sobre o ferimento de Eros e sua paixão por Psiquê, e enfurecida volta para seu palácio e como “mãe-bruxa repressiva”, despeja sobre seu filho uma série de insultos. A mãe castradora não quer a nora, e sim o filho só para si, deixou o palácio enfurecida e tomada de ciúmes. Solicitou a duas grandes mães, Hera e Deméter, que a ajudassem a encontrar a jovem, mas as duas com medo de Eros, abandonam Afrodite.

Psiquê desesperada vaga a procura de Eros, mas no caminho encontra e mata suas duas irmãs, dirige-se ao palácio de Afrodite, mãe de Eros para entregar-se a sogra e atenuar o ódio com humilde submissão. No palácio encontra Afrodite enfurecida, que a espanca, rasga suas vestes e corta seus cabelos, impondo-lhe quatro tarefas. Psiquê então inicia sua jornada para o processo de desenvolvimento do feminino.

A primeira tarefa seria separar uma grande quantidade de grãos (trigo, cevada, milho, grãos de bico, sementes de papoula, lentilhas e fava) que Afrodite misturou e separá-los por espécie naquela noite. Psiquê teve ajuda das formigas, que realizaram a tarefa.

A segunda tarefa era trazer à deusa Afrodite, flocos de lã de ouro que cobriam o dorso de ovelhas ferozes que vagueavam em um bosque perto. Psiquê contou com a ajuda de um “Caniço verde”, que a orientou facilitando sua tarefa.

A terceira tarefa seria buscar, com um vaso de cristal, dado pela Afrodite, águas de uma fonte que era guardada de ambos os lados por terríveis dragões. Dessa fonte rolavam águas escuras que alimentavam dois rios infernais: o Cocito e o Estige. Psiquê realizou a tarefa com a ajuda da águia de Zeus, que recolheu as águas em suas assas e despejou no jarro.

A quarta e última tarefa consistia em descer ao Hades e lá se apresentar a Perséfone e solicitar, em nome de Afrodite, que lhe destinasse um pouco de “beleza imortal”, dado que a deusa do

amor havia despendido toda sua beleza nos cuidados de seu filho ferido. A tarefa teria que ser executada no mesmo dia.

Assim Psiquê percebeu que iria morrer, visto que havia sido enviada a Hades para própria morte, subiu em uma entidade divina conhecida como Torre, segundo Brandão (2009b), seria o símbolo da cultura humana, e nossa heroína pensou que ao se atirar dali, com o objetivo da morte concreta através do suicídio, chegaria mais rápido ao fundo do Hades.

A Torre lhe falou que não recusasse a tarefa, e a instruiu sobre o caminho mais curto (sugerindo a possibilidade da morte simbólica), pelo cabo Tênaros no Peloponeso, e sobre as precauções que deveria tomar ao longo de sua caminhada no mundo dos mortos, pois Afrodite ciumenta, colocaria algumas tentações para que ela falhasse na tarefa.

Com a orientação da Torre, levava na boca dois óbolos e em cada mão um bolo de cevada e mel. O primeiro era para pagar ao barqueiro Caronte, a ida e a volta e o segundo era para abrandar e distrair o cão Cérbero, na entrada e saída do Hades.

Haveria alguns desafios que Psiquê teve que enfrentar no mundo dos mortos para não ficar presa no mundo infernal, porém ela conseguiu passar por todos e voltar com a caixa preenchida com a beleza eterna. No entanto, curiosa e querendo possuir um pouco da beleza para seduzir Eros, abre a caixa e cai em sono letárgico. Cai prostrada no meio do caminho, imóvel como um cadáver.

Eros, já curado da ferida, encontra e salva Psiquê despertando-a com o toque de uma de suas flechas e repreende-a e pede que ela cumpra a tarefa até o fim.

O jovem apaixonado pede a Zeus que lhe interceda por ela, ele aceita o pedido. Os deuses aprovam o matrimônio com uma mortal e Zeus a transforma em imortal, dando-lhe uma taça de ambrosia, a bebida da imortalidade. Desse enlace nasce uma menina, Volúpia, quer dizer, o prazer da bem-aventurança.

Mito de Orfeu

Outro Mito onde Cérbero está presente é no mito de Orfeu. Filho de Calíope, a mais importante das nove Musas e do rei Eagro, Orfeu sempre esteve ligado ao mundo da música e da poesia. Tocava a lira e a cítara, passava por ser inventor da última, pelo menos aumentou o número de cordas, de sete para nove, em homenagem às Nove Musas. Era talentoso com a cítara e sua voz suave, encantava animais selvagens que o seguiam. As árvores se encurvavam para ouvi-lo e os homens mais coléricos se sentiam envolvidos de ternura e bondade. Orfeu era um verdadeiro sedutor.

Ao regressar da expedição dos Argonautas, casou-se com a ninfa Eurídice que considerava a metade de sua alma. Um dia o apicultor Aristeu tentou deflorar Eurídice, que ao tentar fugir pisou em uma serpente que a picou provocando sua morte. Inconformado com a sua morte Orfeu resolve descer ao Hades, mundo dos mortos, com o intuito de trazê-la de volta.

Orfeu com a cítara e sua voz divina, encantou o mundo subterrâneo o que fez todos ficarem magnetizados por essa sonoridade, inclusive Cérbero que deu passagem a Orfeu. Hades e Perséfone, tocados com sua prova de amor, aceitaram devolver sua esposa, porém impuseram-lhe uma condição. Ele seguiria a frente e ela seguiria seus passos até a saída. Acontecesse o que acontecesse, ouvisse o que ouvisse, pensasse o que pensasse, Orfeu não poderia olhar para trás enquanto estivesse no Hades.

Assim, o poeta aceitou a condição e estava quase na saída quando foi assaltado por uma dúvida no espírito. E se sua amada não estivesse atrás dele? Se fora enganado pelos deuses do Hades? “Mordido pela impaciência, pela incerteza, pela saudade, pela “carência” e pelo invencível, pelo desejo grande da presença de uma ausência, o cantor olhou para trás, transgredindo a ordem dos soberanos das trevas.” (Brandão, 2009b, p. 148). Quando se voltou viu Eurídice se esvaindo como uma sombra para sempre, morrendo pela segunda vez. Tentou voltar, mas Caronte não permitiu.

Inconsolável, Orfeu permaneceu fiel à sua esposa e repeliu todas as mulheres da Trácia. As *Mênades* (ninfas seguidoras e adoradoras do culto de Dionísio, conhecidas como selvagens e endoidecidas), inconformadas com sua fidelidade fizeram-no em pedaços.

Existe outra versão da morte de Orfeu que diz que ao retornar do Hades, instituiu os mistérios órficos⁵ inteiramente proibidos às mulheres. Os homens se reuniram e deixavam suas armas para fora e uma determinada noite, as mulheres enfurecidas, usurparam as armas e mataram Orfeu e seus seguidores.

Os deuses puniram o crime das mulheres de Trácia com uma peste e só foram perdoadas quando um pescador achou a cabeça de Orfeu e realizaram as devidas honras fúnebres. Em Jônias foi erguido um templo em honra a Orfeu, nesse templo a entrada das mulheres era proibida. A cabeça do cantor serviu de oráculo e sua lira foi para a ilha de Lesbos que se tornou berço da poesia lírica da Hélade.

Interpretação psicológica

Cérbero é o cão fiel de Hades, que é o único deus do Olimpo fiel a sua *anima*, sua amada Perséfone (Alvarenga, 2010), por essa razão seu formato é o de um cão, exteriorizando sua principal característica, pois que como foi dito no verbete do “Dicionário de símbolos” a fidelidade o sinaliza. (“O coração de um cão assemelha-se ao coração de seu amo”)

O cão monstruoso possui três cabeças, aspecto que poderíamos associar ao passado, presente e futuro. Passado relacionado a Orfeu que olha para trás e perde possibilidades

⁵ Doutrina onde se encontra: a crença no dualismo do Homem; na metempsicose (ciclo de reencarnações); na punição em faltas cometidas em vida no Hades; na glorificação final da psique no Elíseos; na proibição contra o homicídio (de homens e animais) e no vegetarianismo, sempre em busca da purificação. Aos dogmas correspondiam uma moral, uma ascese, uma mística e uma liturgia (Brandão, 2009b).

futuras com a amada; presente com Hércules quando captura o Cérbero e leva-o para o rei Euristeu; e Futuro com Psiquê que passa pelo cão para poder se unir a Eros.

Está relacionado a aspectos de transformação, mudança de nível e desenvolvimento, como no mito de Hércules e Psiquê que se desenvolvem como masculino e feminino no seu amadurecimento. No mito de Orfeu, ele ludibria o cão com o encantamento da música e fica ressentido por não confiar em si mesmo, pois não estava pronto para unir-se a sua *anima* (Alvarenga, 2010).

Para fazermos o encontro com esses *arquétipos* e se individualizar, é necessário mergulhar no mundo sombrio, porém o Cérbero guarda a entrada, e como nossos heróis, podemos ingressar nesse mundo pelo controle da nossa potência, como Hércules; doçura e suavidade como Psiquê e com o envolvimento dos sentimentos, da calma, despertando a sensibilidade, como Orfeu.

Cérbero está relacionado ao *Arquétipo Materno*, pois todos os heróis dos mitos relacionados tiveram o contato com a energia feminina para realizarem seus feitos e saírem inteiros e transformados do mundo de Hades.

Para que o herói Hércules pudesse entrar na obscuridade e capturar Cérbero, ele teve que ter contato, com a deusa Deméter, sendo iniciado nos Mistérios de Elêusis, podemos então dizer que ocorreu uma transformação para que ele se tornasse capaz de capturar o animal. Através do elemento feminino ferido, Deméter, ele encontrou força e recursos internos para usar sua potência sem destruir e capturar o guardião da profundidade e, com coragem, mergulhar na sua obscuridade interna. Com ação na medida certa, realizou o único trabalho que não feriu nem matou. Indica que ocorre uma busca do autoconhecimento, uma transformação do homem, a integração do feminino e a transformação da sua força bruta em uma força suave (Brandão, 2009b).

A última tarefa de Psiquê foi realizado sem ajuda de ninguém, apenas com orientações de uma entidade que simboliza a cultura humana (Brandão, 2009b). A tarefa é executada pela heroína, por

ter sido desafiada por Afrodite e opera pela generosidade de Perséfone. As Deusas representam princípios femininos que impulsionam Psiquê a se deparar com o próprio desejo de possuir para si a beleza eterna e o cuidado com a vaidade, ao mergulhar em suas profundezas, se desenvolve enquanto mulher.

Podemos dizer que, quando Psiquê precisou levar dois bolos de cevada e mel para distrair Cérbero e assim poder entrar no Hades, ela se utilizou da habilidade do feminino, conquistando pelo estômago, pela doçura e pela cevada, conseguiu também controlar aspectos instintivos e primitivos, para poder continuar sua jornada e concluir sua tarefa. O alimento, processo alquímico, alimentando a alma, com seu propósito, sua busca, dando sentido a seu caminho a ponte *Ego-self*, integrando o seu *animus*.

No entanto, Psiquê quase desiste de sua tarefa e ameaça se atirar da Torre. Por intervenção do aspecto Apolíneo, Torre-conselheira, ela lembra o aspecto da tradição, dos óbolos para Caronte e os bolos para Cérbero, auxílio de um aspecto de integração do masculino e feminino ao mesmo tempo, algo intermediário, pois a conselheira tem o simbolismo de: cidade, fortaleza e montanha; como aspectos femininos e aspectos masculinos, fálico: falo da terra, árvore, muralha, pedra (Brandão, 2009b).

Após passar pelas armadilhas preparadas por Afrodite, que tinha como objetivo que a nora fracassasse e ficasse presa para sempre no Hades, Psiquê chega até Perséfone, com uma caixinha e pede um pouco da “beleza imortal”. Não apenas executa as tarefas como deseja para si a beleza eterna. Segundo Alvarenga (2010), nesse momento nossa heroína ao desejar saber-se e desejar conhecer-se, pagaria com a própria vida. Ela morre pela descoberta de si mesma.

A busca do autoconhecimento implica sincronicamente a morte simbólica e a concreta. Psiquê após ter consciência da sua beleza humana experimenta a morte simbólica, para renascer transformada pela interação com seu *animus* - Eros. Deixa de ter um Eros para ser um Eros. Nesse processo ocorre o *coniunctio* com o *animus*, que implicou na morte para o referencial estabelecido pelo

outro para renascer pelo referencial estabelecido por si mesmo, o que é revelado pela nossa heroína.

No mito de Orfeu o Cérbero foi envolvido pela musicalidade da Lira de Orfeu, envolveu o animal, seu impulso instintivo, foi encantado e amansado pela música. Orfeu teve que enfrentar o terror da morte a partir do encantamento pela música, encantar o inferno interior, ele usou a natureza espiritual para domar esses instintos, apenas contando com sua capacidade, seu dom de tocar a Lira. A música, por causa do seu ritmo destacado, exerce um papel importante na criação e ativação da consciência e no estado de consonância do ego com a feminilidade (Neumann, 1979).

No mito de Hércules, nosso herói se “encontra” com Deméter para ser iniciado nos mistérios de Eleusis, para poder entrar no mundo dos mortos. Psiquê, desafiada pela mãe Afrodite, também vai para a profundidade para acalmar a ira da deusa e poder ficar com Eros. Orfeu, com a ajuda da Lira, símbolo do poeta, utiliza o instrumento musical e natureza intoxicante e inebriante faz parte dos envoltórios mais profundos e das alturas superiores do ser feminino (Neumann, 1979).

Nos três mitos o feminino está presente, no primeiro capacitando o herói para capturar Cérbero; em Psiquê ocorre o desafio de Afrodite para a realização da tarefa, e em Orfeu como forma de sedução através da música. A energia feminina está presente em aspectos diferentes, para encarar o Cérbero e ter permissão dele para entrar nas nossas profundidades, assim precisamos estar envolvidos com a nossa suavidade, firmeza, ritmo e força interior através da coragem.

Na literatura, “A Divina Comédia” (Alighieri, 1946) são ressaltados os aspectos raivoso e devorador de Cérbero e esta característica pode se relacionar ao aspecto negativo do *Arquétipo Materno*. O que seria o aspecto negativo do símbolo.

O autor James Hollis (1998), detalha esse aspecto negativo onde retoma o conceito da idade média sobre os de humores. A personalidade colérica era produzida por excesso de bile vermelha

que predisponha uma disposição zangada e irada – o cão enfurecido, o Cérbero.

Segundo o autor, cada cabeça simboliza uma das três possibilidades de manifestação ou origem da raiva, que se relacionam com o fato de haver uma constrição da espontaneidade natural do indivíduo, ou seja, quando a criança sente o ferimento da constrição psíquica, não podendo expressar o sentimento da raiva, a reação emocional é canalizada para uma representação desse sentimento, para repressão como depressão ou para uma ampliação da dissociação da *sombra*.

Podemos relacionar esses aspectos de raiva a nosso herói Orfeu que não conseguiu cumprir sua tarefa, ficando ressentido, pois não poderia expressar a raiva contra os Deuses e excluiu o feminino dos seus mistérios órficos. Quando não confiou nos Deuses, julgando que a amada não estaria seguindo seus passos, olha para trás, e fica sem sua companheira para a vida toda. Como diz Alvarenga (2010), Orfeu foi tomado pela inflação *egoica* e não conseguiu fazer o *coniunctio* com a *anima*. Não teve maturidade para desfrutar do presente que o *Self* lhe oferecia. Orfeu não estava pronto! Não tinha consciência da sua necessidade de se unir a *anima* como símbolo estruturante da psique.

Orfeu conseguiu passar por Cérbero ludibriando e enganando, pois através de sua música, paralisa a fera e consegue atravessar e entrar no mundo dos mortos, porém não conclui sua tarefa que era sair com sua esposa. Ele não consegue se individualizar pela morte simbólica. Em consequência é destruído pelas mulheres no fim do mito. Nas duas versões de sua morte Orfeu fica sem a cabeça e nos mistérios órficos é que se une ao feminino pela sabedoria profunda, pela intelectualidade. “Orfeu se individualiza pelo *logos espiritual*, quando busca o divino em si mesmo” (Alvarenga, 2010, p. 110, destaque nosso).

A raiva é parte do sistema de defesa da psique e quando transformada, pode se transmutar em cura, transformar a energia vital em algo construtivo ao em vez de destrutivo. Embora as feridas possam ser raramente curadas, o que pode ocorrer é

passarem a significar, simbolicamente de uma maneira diferente, modelada e *transcendente*.

O Cérbero tem a voz de bronze e na Alquimia os metais têm um papel importante na *opus* e é através do fogo, elemento transformador, que separa o metal de seu estado de minério e ao esquentá-lo permite uma condição mais trabalhável. No estado natural as substâncias resistem à mudança (Hilman, 2011). Sendo assim, o som da voz de Cérbero impõe um estado de mudança, despertando medo e pavor, que ao ser enfrentado com coragem, conduz os seres a uma transformação. Acionando uma certa disciplina, pois todos os nossos principais personagens mitológicos tiveram um método para passar pelo cão, despertaram recursos internos para o enfrentamento do animal com força na medida certa, delicadeza e doçura na forma de envolvê-lo.

Nesse processo ocorre um rito iniciático, a busca da estabilidade e força do *ego* em virtude das proibições para descer ao Hades e foco no objetivo que nossos heróis tinham para finalizar suas tarefas. Temos assim o caminho da busca da transformação, pela integração de sua *anima* ou *animus*, como processo de *individuação*.

Portanto, Cérbero é o guardião da entrada das nossas profundezas, do nosso inconsciente e para que possamos passar por ele devemos nos encher de coragem, com suavidade, firmeza e doçura, como foi feito pelos nossos heróis, e assim, conseguiremos mergulhar na obscuridade interna e sair transformados.

Se duvidarmos do nosso caminho, como Orfeu, ficaremos presos na raiva e, como aquele herói, a transformação pode vir por meio da intelectualidade. Tornar-se consciente buscando modificar as forças que atuam no inconsciente unindo o *espírito* e a *matéria*.

Cérbero está ligado ao Arquétipo Materno, pois o feminino está presente nos três mitos e como é dito no Dicionário de Símbolos, ele, como cão que é, está ligado a trilogia terra, água, lua, que são energias femininas.

A presença de Cérbero no cenário de *Sandplay*, pode caracterizar um aprofundamento, uma entrada no mundo sombrio

do paciente, uma possibilidade de transformação, a raiva como aspecto negativo e destruidor ou transformada em coragem para a busca da sua profundidade psíquica.

No processo do meu paciente, ele busca passar pelo Cérbero através das mãos, pelo *Sandplay*. Seria, assim, uma forma de se aprofundar no inconsciente buscando a leveza e a suavidade. Transformar a rigidez de atitudes em suavidade e conseguir se expressar e se relacionar com o feminino dentro de si.

O Cérbero me capturou, pois, olhar para as profundezas junto com meus pacientes requer coragem, sensibilidade e delicadeza. Talvez servindo de guia como faz o cão e possibilitando o aprofundamento no universo do desconhecido pelo aspecto positivo da energia do feminino.

REFERÊNCIAS

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. São Paulo, SP: Edigraf Ltda, 1946. 1 v. Texto crítico italiano da “società dantesca Italiana”, com estudo sobre Dante Alighieri e sua obra pelo Dr. Antonio Piccarolo.

ALVARENGA, Maria Zelia de. **Mitologia simbólica: estruturas da psique & regências míticas**. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010. 341 p.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009c. 3 v.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. 18. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a. 1 v.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. 21. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b. 2 v.

CÃO. *In*: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. 17. ed. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 2002. 996 p.

DIAS, Diogo Lopes. "Bronze"; Brasil Escola. Disponível em ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. 1. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1991. 178 p.

- HILLMAN, James. **O sonho e o mundo das trevas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 323 p. (Coleção Reflexões Junguianas).
- HOLLIS, James. **Os pantanais da alma**: nova vida em lugares sombrios. São Paulo: Paulus, 1998.
- HONG, Grace L. **Sandplay Therapy**: Research and practice. New York - USA: [s. n.], 2011. 195 p.
<https://brasilecola.uol.com.br/quimica/bronze.htm>. Acesso em: 20 de maio de 2018.
- JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. 653 p. (Obras completas, 5).
- NEUMANN, Erich. A lua e a consciência matriarcal. *In*: VITALE, A.; *et al.* **Paes e mães**: seis estudos sobre o fundamento arquetípico da psicologia da família. São Paulo, SP: Símbolo, 1979.

A bebida é oferecida a qualquer pessoa, de todas as classes. É um ritual diário e social. Quando a família e os amigos dividem o mate⁷, criam momentos de intimidade na relação. O que marca o hábito, além da bebida em si, é a troca interpessoal. A “roda” de chimarrão é um momento para contar e escutar histórias, crenças e costumes (Silva, 2019).

Tais características levam à reflexão acerca do significado cultural e das representações sociais dessa prática. Pois, por envolver relacionamento, sendo utilizado principalmente em encontros familiares e de amigos, o chimarrão representa mais que um hábito, torna-se o elemento conector. É o fio que une as relações, os costumes, as tradições, o diálogo e a troca (Silva, 2019).

Na tentativa de compreender o que a psique sintetiza com esse símbolo, separei em duas partes. A primeira, chamei de marca, a hospitalidade, legado que percorre a história do chimarrão desde o início. A segunda, chamei de ritual, a roda de chimarrão, transmissão da herança cultural e familiar.

Tanto a história da erva-mate como a do chimarrão são muito antigas. Em 1554 os espanhóis pisaram nas terras de Guairá, território que abrangia praticamente o Paraná e parte do Paraguai, onde populosas tribos de índios guaranis viviam em harmonia. Os europeus ficaram impressionados pela alegria e pela hospitalidade com que os índios os receberam, pois jamais encontraram tamanha receptividade, por mais que já tivessem percorrido muitas léguas nas novas terras desbravadas (Lessa, 2013).

Não só o espírito hospitaleiro impressionou os conquistadores, mas os índios de Guairá eram os mais fortes guaranis de todas as regiões que conquistaram. Além disso, eram alegres e dóceis e possuíam usos e costumes próprios, como uma bebida feita com certas folhas fragmentadas, tomada em um pequeno porongo⁸ por

⁷ O mate – expressão usada na cultura gaúcha para representar o chimarrão.

⁸ Porongo é o fruto das plantas dos gêneros *Lagenaria* e *Cucurbita*. Fruto não comestível, caracterizado por seu tamanho grande, formado por uma casca grossa e com sementes por dentro, sem polpa. Utilizado para confecção de cuias de chimarrão (Porongo, 2018).

meio de um canudo de taquara, que mais tarde ficaria conhecida como chimarrão (Lessa, 2013).

Os efeitos estimulantes, fortalecedores do corpo e de bem-estar impressionaram os colonizadores. Os soldados foram os que mais aderiram ao uso da bebida, pois logo as dores do cansaço desapareciam. O sistema nervoso relaxava da tensão contínua em que viviam, resultado de longas viagens pelas florestas, onde poderiam encontrar um inimigo escondido em qualquer lugar (Lessa, 2013).

Infelizmente, a erva-mate percorreu muitos caminhos que diferem da sua origem como símbolo de hospitalidade e refazimento da vitalidade do corpo. Na época da expansão pela América do Sul, a erva-mate era muito atrativa aos colonizadores, pois os benefícios que proporcionava tornaram-na economicamente lucrável. Tanto que foi transformada em moeda corrente, e os índios foram escravizados para manter seu cultivo e plantio (Costa, 1995).

Os povos originais não despendiam muitos esforços para conseguir a erva-mate, pois as árvores de “caá”⁹ pareciam inesgotáveis, por mais que fossem cortadas, sempre renasciam e, dentro de três anos, estariam aptas para uma colheita abundante. Os índios guaranis usam o “caá” em infusão com água não muito quente, que chamam caá-i, o mate, e com água fria, como refresco tônico, que chamam tereré¹⁰ (Lessa, 2013).

A hospitalidade dos povos originais é marcada na lenda abaixo que descreve a origem da erva-mate. Uma marca da ancestralidade brasileira.

⁹ Caá - nome dado pelos índios guaranis para “a árvore do mate, erveira” (Lessa, 2013, p.14).

¹⁰ “O tereré foi uma bebida que os índios guaranis adicionavam água na erva-mate na temperatura ambiente, simplesmente para melhorar o sabor das águas salobras” (Lessa, 2013, p.103).

Há muitos e muitos anos, uma grande tribo Guarani, por ser nômade precisava encontrar um outro lugar para morar, onde a caça fosse farta e a terra fértil.

O povo migrou, mas, sem que ninguém soubesse, um velho índio que dormira tapado por couros, ao acordar se viu só, sem seus descendentes para cuidá-lo.

Ao levantar-se e agarrando-se às árvores, segue a caminhar. Nisso, surge uma bela e jovem índia que se coloca atrás dele. Ela chamava-se Yari e era sua filha mais nova, que não teve coragem de abandonar seu velho pai, que sozinho iria morrer.

Numa triste tarde de inverno, o velho entretido colhendo algumas frutas, assustou-se quando viu mexer-se uma folhagem próxima. Pensou que fosse uma onça, mas eis que surge um homem branco muito forte, de olhos cor do céu e vestido com roupas coloridas. Aproximou-se e disse: - Venho de muito longe e há dias ando sem parar. Estou cansado e queria repousar um pouco. Poderia arranjar-me uma rede e algo para comer?

Quando chegaram à sua cabana, ele apresentou ao visitante a sua filha, Yari. A moça acendeu o fogo e preparou algo para comer. O estranho comeu com muito apetite. O velho e a filha emprestaram a cabana e foram dormir em uma das outras abandonadas.

O estranho visitante era um mensageiro de Tupã. Entregou ao velho um galho de árvore de Caá, ensinando-lhe a preparar uma infusão com água não muito quente, que lhe devolveria todo o vigor. Transformou, ainda, Yari em deusa dos ervais e protetora dos índios Guarani, sendo chamada de Caá-Yari, a deusa da erva-mate. E, assim, a erva foi usada por todos os guerreiros da tribo, tornando-os mais fortes e valentes (Portal das Missões, 2018).

O chimarrão era utilizado, principalmente, pelos índios pajés e feiticeiros, tanto como parte de uma ritualização de cura quanto como forma de conexão com os ancestrais. Algum tempo depois, a erva-mate deixou de ser exclusiva dos pajés e se tornou mais acessível à tribo inteira, nos rituais sagrados, nas confraternizações e outros ritos. Algumas vezes, a erva-mate servia até como alimento e como mecanismo de fortalecimento às tribos guerreiras (Jungblut, 2008).

Apesar de a origem do chimarrão ser no Paraná e representou todo um aspecto econômico ao Estado, segundo Lessa (2013), o chimarrão é um símbolo gaúcho, pois em 20 de junho de 2003 isso se tornou lei, segundo a Lei Estadual (RS) nº 11.929.

Atualmente, o chimarrão marca todo um apanhado cultural e serve de inspiração para a literatura regional do Rio Grande do Sul e é considerado símbolo da hospitalidade do Rio Grande do Sul. Ele representa “uma tradição fundamental do gaúcho, elevando-se ao patamar de símbolo imorredouro e inconfundível” (Lessa, 2013, p. 65).

A hospitalidade não é somente atribuída aos gaúchos, mas ao povo brasileiro. Na realidade, a questão sobre o povo brasileiro ser ou não hospitaleiro é um tema muito discutido e pesquisado. Neste trabalho, não é o objetivo abordar essa discussão, mas mostrar que o símbolo do chimarrão carrega essa potência.

Além disso, há um enfoque importante sobre os diferentes ambientes sociais onde a hospitalidade pode ser vista. Segundo Franco e Prado (2006), os familiares podem ser entendidos como matriz, pois é o espaço onde os rituais e os legados das tradições, relacionados à forma de receber, hospedar, alimentar e entreter, aparecem e impactam no relacionamento entre anfitrião e hóspede em seu espaço mais íntimo.

Receber pessoas é uma característica dos homens, representa parte da ancestralidade dos homens e compõe aspectos intrínsecos das relações sociais. É tão antigo, que na Grécia Antiga, podemos encontrar a descrição do mito da hospitalidade¹¹.

¹¹ “Certa vez, Zeus, pai-criador do céu e da terra, e seu filho Hermes, princípio de toda a comunicação (donde vem a palavra hermenêutica), resolveram disfarçar-se de pobres e vir ao reino dos mortais para ver como ia a criação que haviam posto em marcha. Ambos se desfizeram de sua glória. Passaram por muitas terras. Pediam ajuda a uns e a outros, e ninguém lhes estendia a mão. Muitos outros sequer os olhavam. Depois de tanto peregrinar e de sentirem-se alijados por todos, o que mais queriam era encontrar alguém que lhes desse uma mínima hospitalidade. Até que um dia, chegaram à Frígia, província das mais longínquas e inóspitas do Império Romano. Ali vivia um casal muito pobre. Ele se chamava Filêmon (em grego, “aquele capaz de amar”), e ela, Báucis, (em grego, “delicada e terna”). Sobre uma pequena elevação construíram sua choupana, rústica, porém,

Há uma convergência de aspectos complementares quando comparamos o mito da hospitalidade da cultura grega com a lenda do chimarrão. Tudo isso enfatizando que a hospitalidade é

muito limpa. Foi lá que, ainda jovens, uniram seus corações. Viviam em grande paz e harmonia, pois ambos faziam tudo juntos, um auxiliando sempre o outro. Eis que chegaram Zeus e Hermes, disfarçados de pobres mortais. Bateram à porta. Qual não foi a sua surpresa quando o bom velhinho Filêmon, sorridente, apareceu à porta e, sem muito reparar, foi logo dizendo:

– Forasteiros, vocês devem estar muito cansados e com fome. Venham, entrem na casa. É pobre, mas está aberta a hospedá-los.

Depois ofereceram de comer e beber. Os imortais comeram à saciedade. Muito comovidos ficaram quando os dois velhinhos ofereceram a própria cama para dormir. Colocaram lençóis limpos, embora visivelmente gastos. Quando Zeus e Hermes estavam se levantando para ir dormir, eis que sobreveio grande e inesperada tempestade. Raios e trovões ribombavam pelo vale afora. Ocorreu uma inundação vitimando pessoas e animais. Báucis e Filêmon se desculparam junto aos imortais e apressados, se preparavam para ajudar os flagelados. Mas Zeus freou a devastadora tempestade. Foi então que aconteceu a grande revelação. Báucis e Filêmon viram sua choupana se transformar num luzidio templo de mármore. Colunas em estilo jônico enfeitavam a entrada. O teto de ouro reluzia como o sol recém-saído das nuvens. E Zeus e Hermes mostraram toda a sua glória. Filêmon e Báucis caíram em si. Puseram-se de joelhos, inclinando a cabeça até o chão para venerar o deus presente. Zeus depois bondosamente disse: “Bom e justo Filêmon, digna e terna esposa Báucis: façam um pedido que eu, em agradecimento, quero atender”. Báucis se inclinou para Filêmon e colocou sua cabeça encanecida sobre o peito dele. E, como se tivessem previamente combinado, disseram unissonante: “O nosso desejo é de servir a deus nesse templo por todo o tempo que nos resta de vida”.

E Hermes acrescentou: “Eu também quero que façam um pedido para eu o realizar”. E eles, novamente, como se tivessem combinado, sussurraram conjuntamente: “Depois de tão longo amor e de tanta concórdia, gostaríamos de morrer juntos”.

Seus votos foram ouvidos e cumpridos. Filêmon e Báucis, os esposos hospitaleiros, serviram no templo enquanto durou sua respiração. Certo dia, enquanto sentados no átrio recordavam de como hospedaram, sem saber, Zeus em sua choupana, Filêmon viu que o corpo de Báucis se revestia de folhagens floridas até a cabeça. E Báucis viu também que o corpo de Filêmon se cobria todo de folhagens verdes. Mal puderam balbuciar, juntos, o derradeiro adeus. Aconteceu a grande metamorfose. Filêmon foi transformado em um enorme carvalho, e Báucis, numa frondosa tília. Em cima, as copas e os galhos se entrelaçaram. E assim abraçados ficaram unidos para sempre (Hamilton, 1983, p. 157).

intrínseca ao homem, pois independentemente do contato entre as culturas ou povos, as histórias se repetem e parecem fazer parte de algo maior (Silva, 2019).

Segundo Jung, primeiramente, “[...] os mitos são antes de mais nada manifestações da essência da alma [...]” (2008a, p. 17). E, além disso, representam aspectos arquetípicos, pois “o arquétipo é uma espécie de aptidão para reproduzir constantemente as mesmas ideias míticas; se não as mesmas, pelo menos parecidas” (2008b, p. 61).

Os padrões arquetípicos seriam como sedimentos de experiências constantemente revividas pela humanidade. O cérebro humano está impregnado da ideia e da atitude de receber pessoas, pois, é inerente, está no inconsciente de todos, à disposição de qualquer um. Apenas requer certas condições para vir à tona (Jung, 2008b).

Quando o chimarrão é colocado na categoria de símbolo da hospitalidade é como se representasse a necessidade do momento. O símbolo representa a manifestação do arquétipo na consciência. Os povos originais, assim como os imigrantes que chegaram de terras distantes, buscavam uma conexão. O chimarrão foi esse conector inicial, em termos psicológicos o símbolo é a ponte que liga a consciência e o inconsciente.

“Essa qualidade mediadora do símbolo, uma qualidade lançadora de pontes, pode ser vista como um dos recursos mais brilhantes e significativos da economia psíquica. Pois constitui o único contrapeso realmente natural e salutar frente à dissociabilidade intrínseca da psique e constante ameaça contra sua estrutura unitária” (Jacobi, 2016, p. 117).

De acordo com Kast (2013, p. 20), “o símbolo é um sinal visível de uma realidade imaterial, invisível.” Assim sendo, “cada símbolo é também ao mesmo tempo um arquétipo, que é determinado por um ‘arquétipo per se’, não perceptível, ou seja, ele deve ter um ‘desenho básico arquetípico’ para poder ser visto como símbolo. Mas um arquétipo não será necessariamente idêntico a um símbolo” (Jacobi, 2016, p. 91).

Segundo Jung (2008c), quando um símbolo é vivo, ele é a expressão de uma coisa que não poderia ser caracterizada de melhor forma. É vivo enquanto está cheio de significados. Mas, uma vez esgotados os significados, principalmente, as representações internas, o símbolo está morto, torna-se um signo convencional.

O símbolo é a representação da união dos opostos. A capacidade simbolizante da psique de unir pares de opostos como síntese no símbolo, é chamada por Jung de função transcendente. É uma função que cria uma transição de uma atitude para outra (Jacobi, 2016).

A segunda parte do símbolo chimarrão, representado pelas rodas de chimarrão, é transmissão da herança cultural e familiar.¹²

Tradicionalmente o chimarrão é uma bebida coletiva, mas há maneiras diferentes de apreciar o mate. A primeira, é quando a pessoa gosta de tomar o mate sozinha, é chamado de mate solito; a segunda, é quando gosta de tomar em companhia, chamado de mate de parceria; e a terceira, acontece quando as pessoas de qualquer nível social se agrupam para tomá-lo, é uma tradição chamada de roda de Chimarrão.

Embora seja uma bebida de grupo e do cotidiano, o seu consumo é doméstico, principalmente quando a família se reúne. É quase obrigatório quando chegam visitas ou hóspedes.

Preparar o chimarrão, além de exigir técnica, segundo Lessa, “é um trabalho cuidadoso e íntimo. Cevar o mate é um momento de comunhão” (Lessa, 2013, p. 63). Isso não é diferente nas rodas de chimarrão, pois configuram características ritualísticas.

O simbolismo da roda, segundo Chevalier e Gheerbrant (2007), representa os ciclos, os reinícios, as renovações. A roda participa da perfeição sugerida pelo círculo, mas com uma certa

¹² Esse tema foi apresentado no XXV Congresso de Psicologia Analítica da Associação Junguiana do Brasil - AJB, na modalidade de tema livre, nov. de 2019. Tema apresentado foi: Chimarrão como herança familiar e cultural.

valência de imperfeição, porque ela se refere ao mundo do vir a ser, da criação contínua (Roda, 2007).

O preparador é quem assume o centro da roda, é normalmente o dono da casa, é o dono dos apetrechos ou em rodas de amigos, é o mais velho. Além de prepará-lo para outras pessoas poderem apreciá-lo, é o primeiro a beber, em sinal de educação, para testar a temperatura e o gosto do primeiro chimarrão, que é sempre mais amargo e carregado de gravetos da erva.

A roda começa com o preparador tomando o primeiro e o segundo chimarrão, que depois é passado para o primeiro à sua esquerda e, assim, sucessivamente. Pode-se entrar na roda de chimarrão a qualquer momento, mas depois de estar nela, o correto é esperar até que chegue sua vez novamente, pois ninguém é favorecido, o chimarrão segue o movimento horário da roda.

É necessário tomar toda a água, fazendo a “cuia roncar”. É considerado uma situação desagradável, falta de educação, devolver o mate com água, pois todos na roda tem direito a um ‘novo mate’, com água nova e na temperatura certa.

Após terminar o chimarrão, devolve-se a cuia com a mão direita para quem está servindo. Também não é costume agradecer o chimarrão consumido, pois quando alguém pronuncia a palavra *obrigado* na roda de chimarrão, ao final de um mate, devolvendo a cuia, é sinal de que está satisfeito e não beberá mais o chimarrão naquela oportunidade.

Nas rodas de chimarrão, esse movimento circular, onde todos comungam o mesmo mate, propicia um afrouxamento de tensão e absoluta descontração. Enquanto a pessoa passa o chimarrão para o próximo bebê-lo, ele vai ficando melhor, mais suave. Isso é interpretado poeticamente como desejar algo de bom para a pessoa ao lado e, conseqüentemente, às outras que também irão beber o chimarrão. Minutos a fio, horas a fio, não há pressa, as conversas são diversas. Mas, o tempero é o companheirismo, a fraternidade, vontade de conversar e compartilhar da vida (Lessa, 2013).

Ao oferecer o mate ao hóspede, à visita, ao familiar, como característica da hospitalidade, cria-se um ambiente acolhedor e

propício para o diálogo e um convite à intimidade de relacionamento. Uma vez que, nas rodas de chimarrão, os rituais estabelecidos para tal atividade são impregnados pela identidade daquela família ou do anfitrião e suas tradições.

Mesmo com a modernidade, os movimentos tradicionalistas atravessam o tempo. A construção histórica do seu contexto confunde-se com mitos e lendas, mas é enriquecida com a cultura dos descobridores do território brasileiro, espanhóis e portugueses, e com uma infinidade de características trazidas por imigrantes alemães, italianos, açorianos, pessoas escravizadas, índios, missionários, entre outros, que adentraram essas terras com interesses distintos (Freitas; Silveira, 2004). A mistura de diferentes culturas, cada vez mais, caracteriza um aspecto híbrido, uma identidade múltipla ao povo brasileiro.

Nas rodas de chimarrão é um momento no qual o ritual se faz presente e conseqüentemente, uma disseminação cultural. O diálogo é estabelecido naturalmente e as histórias são contadas: sobre familiares do passado, presente e futuro, sobre crenças, sobre a colonização. Inconscientemente se proporciona momentos para transmitir aos membros da roda não só os aspectos revigorantes do corpo, mas uma aspectos culturais e valores familiares (Silva, 2019).

Esses momentos também são uma oportunidade de regeneração familiar e ampliação da consciência. Uma chance de reconhecer nas histórias dos antepassados uma parte da história pessoal, visto que, a maneira como agimos na vida é aprendida na convivência e nos exemplos, que denominamos padrões familiares (Silva, 2019).

Assim sendo, segundo Horschutz (2009), aquilo que é transmitido entre gerações de uma mesma família é denominado de transmissões psíquicas ou herança psíquica. A transmissão psíquica ocorre em qualquer ser humano, independente de sexo, cultura e meio social a que pertence. O passado marca, tanto para o bem como para o mal, o presente de uma pessoa, e isso atravessa as gerações.

Essa transmissão ocorre nos membros de uma família e podem ser percebidas por meio de diferentes graus de consciência pelos

envolvidos. Normalmente, podem ser mais conscientes ou menos conscientes, isso depende da própria individualidade dos membros e da força do psiquismo familiar (Silva, 2019).

Os membros das famílias agem segundo a tradição e as crenças dos antepassados, pois não conseguem discernir nem compreender as imposições de suas famílias. Agindo de forma inconsciente, reprimem, ou anulam suas identidades e projetos de vida, pois estão perdidos em meio a alegorias e signos familiares incompreensíveis, impossibilitando recuperar a memória de si mesmos, impossibilitando o seu processo de individuação, pois estão orbitando na herança psíquica da família (Horschutz, 2009).

Kaës (1998) considera a identificação como o maior processo da transmissão psíquica entre gerações. O que se transfere e se transmite de um espaço psíquico a outro é essencialmente o que as pessoas não contêm, aquilo que não retêm, aquilo de que não se lembram, os conteúdos de sombra de uma família. Entretanto, não se transmite apenas o negativo, transmite-se também aquilo que ampara e assegura.

A família contém as pessoas mais próximas do homem e, na relação com seus familiares, o homem está mais sujeito a identificar-se inconscientemente. Essas identificações devem ser dissolvidas, pois um dos pré-requisitos da individuação é a consciência de uma separação com as figuras parentais e familiares.

Isso quer dizer que, a família só tem poder sobre os demais membros porque esses continuam a projetar imagens da família arquetípica sobre sua família pessoal. (Edinger, 1995).

Dessa forma, quanto melhor e maior for a percepção dos aspectos inconscientes que orbitam o psiquismo familiar ou que mantêm esses padrões de comportamento, mais fácil será o rompimento dessas projeções que amarram e impedem o desenvolvimento pleno da verdadeira essência, ou ainda, de percorrer o caminho de individuação (Silva, 2019).

Mesmo que as rodas de chimarrão possam representar sistemas estruturantes que mantêm um *statu quo*, quanto mais consciente estivermos das projeções familiares, mais imune

estaremos de um funcionamento inconsciente e mais próximo de quem verdadeiramente somos (Silva, 2019).

Estar diante da história dos nossos antepassados, é estar diante de histórias e desdobramentos sem fim. É poder despertar para o que carregamos de luz e sombra, aquilo que nos mantém no *continuum* despertar da consciência.

Já que a inconsciência é responsável pela repetição e pela indiferenciação que nos afasta da própria alma, somente o reconhecimento consciente, a vontade genuína e a disciplina é que podem promover transformações verdadeiras.

Referências

COSTA, Samuel Guimarães da. **A erva-mate**. Curitiba, PR: Farol do Saber, 1995.

EDINGER, Edward. **Ego e Arquétipo: individualização e função religiosa da psique**. 10. ed. São Paulo, SP: Cultrix, 1995.

FRANCO, Patrícia dos S; PRADO, Juliana do (2006) **A hospitalidade e a cordialidade: reflexões sobre o Brasil**. Disponível em: <http://www.ibhe.com.br/assets/conteudo/uploads/a-hospitalidade-e-a-cordialidade,-reflexoes-sobre-o-brasil---200755d1f86db0909.pdf> . Acesso em: 10 jul. 2018.

FREITAS, Leticia Fonseca Richthofen de; SILVEIRA, Rosa Maria Hessel. **A Figura do Gaúcho e a Identidade Cultural Latino-Americana**. Porto Alegre, RS: ano 27, 53 (2), 263-281, 2004. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/faced/article/view/382>. Acesso em: 10 jul. 2018.

HAMILTON, Edith. **A mitologia**. 3. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

HORSCHUTZ, Renata Whitaker. A Herança Psíquica. **Cadernos Junguianos**. 5 (5), 35-43, 2009.

JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo e símbolo: na psicologia de C. G. Jung**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

JUNG, C. G. **Os Arquétipos e o inconsciente coletivo**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a. (Obras completas de C. G. Jung, vol. 9/1).

JUNG, C. G. **Psicologia do inconsciente**. 18. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008b. (Obras completas de C. G. Jung, vol. 7/1).

JUNG, C. G. **Tipos Psicológicos**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008c. (Obras completas de C. G. Jung, vol. 6).

JUNGBLUT, A. C. Mito e rito do chimarrão. Manifestação e simbologia religiosa da cultura. *In*: ROSA, A. (Org.). **O patrimônio imaterial do chimarrão: o chá da amizade**. Venâncio Aires: NUCVA, 2008, CD.

KAËS, René. Os dispositivos psicanalíticos e as incidências da geração. *In*: EIGUER, A. (Org.). **A transmissão do psiquismo entre gerações**. São Paulo, SP: Unimarco, 1998.

KAST, Verena. **A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LESSA, Luiz Carlos Barbosa. **A história do chimarrão**. 4. ed. Porto Alegre, RS: Evangraf, 2013.

PORONGO. *In*: Dicio, Dicionário Online de Português, definições e significados de mais de 400 mil palavras. Todas as palavras de A a Z. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/porongo/>. Acesso em: 12 maio 2018.

PORTAL DAS MISSÕES. Lenda da Erva Mate Versão Indígena. Disponível em: <https://portaldasmissoes.com.br/site/view/id/1551/lenda-da-erva-mate-versao-indigena.html> Acesso em: 10 jun. 2018.

RODA. *In*: CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolo: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. 21. ed. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 2007.

SILVA, Cristiane Luchese de Moraes. Chimarrão como herança familiar e cultural. *In*: CONGRESSO DE PSICOLOGIA ANALÍTICA ASSOCIAÇÃO JINGUIANA DO BRASIL, XXV, 2019, Bento Gonçalves, RS. **Anais eletrônicos** [...] Porto Alegre, RS: 2019. p. 163-171. Disponível em: <https://www.ijrs.org.br/wp-content/uploads/2020/03/200317-Artigos-Congresso-Junguiano-2019.pdf?x20729> Acesso em: 10 abr. 2023.

A flor de lótus

Serafina Dumbra Toloni

Psicóloga clínica em São Bernardo do Campo/SP; Terapeuta de Sandplay formada pelo IBTSandplay e certificada pela ISST (Internacional Society of Sandplay Therapy); Especialização em Psicologia de Orientação Junguiana Coligada às Técnicas Corporais pelo Instituto *Sedes Sapientiae*.

Como uma Flor de Lótus, levante da lama e permita
sua natureza intocada viver..."
SIDDHARTHA¹³

A flor de lótus

Pesquisando sobre o símbolo da flor de lótus, pude perceber que, de aparência tão frágil e de uma força imensa frente às dificuldades encontradas, metaforicamente, como veremos, a flor se abre sem medo, nem reservas, mostrando sua exuberância e beleza.

Podemos fazer uma analogia entre a flor de lótus e as fases da nossa vida. Na primeira fase, é possível dizer que vivemos de uma forma mais extrovertida e que a nossa energia está voltada para fora, para o mundo, o nosso referencial está na sociedade, em estudar, ter uma profissão, constituir família, ver os filhos crescerem, enfim, sermos bem-sucedidos na vida. Na metanoia, que é um processo psicológico que ocorre a partir da meia-idade, o fluxo de energia vem do inconsciente e flui em direção à consciência, trazendo novos conteúdos que foram reprimidos, negligenciados no passado e que passam a ser elaborados e

¹³ Disponível em: https://www.pensador.com/flor_de_lotus/.

reintegrados pelo ego. É a fase da introversão, em que podemos mergulhar para dentro de nós mesmos e fazer uma revisão de vida por meio da qual alguns interesses tendem a reaparecer. Pode acontecer, nessa fase, uma inversão dos valores que direcionaram a primeira fase da vida, e ao ego é exigido que volte sua atenção a aspectos que antes foram negligenciados ou não desenvolvidos.

Freitas (1992) pontua que, na segunda metade da vida, a regulação psíquica se dá pelo diálogo mais fluente entre a consciência e o inconsciente, alcançado por meio da vivência criativa do sacrifício do ego. É possível fazermos, como veremos a seguir, uma analogia entre a flor de lótus e esse processo de mergulhar e vir à tona: quando o sol se esconde, a flor também o faz, adentrando nas profundezas do lodo, e, quando o sol reaparece, ela surge das profundezas – limpa, linda e sem mácula.

Origem e características

A flor de lótus é uma planta da família *Nelumbonaceae*, do gênero *Nelumbo*, espécie *Nelumbo nucifera*. É uma flor aquática, um tipo de lírio d'água, nativa do sudeste da Ásia (Japão, Filipinas, Egito e Índia, principalmente), habitante de cursos de águas lentas ou lagoas de água doce, vivendo a pouca profundidade. É enraizada no fundo lodoso por um rizoma vigoroso, do qual partem grandes folhas arredondadas, sustentadas acima do espelho d'água por longos pecíolos. Suas raízes estão em meio à lama e ao lodo. Tem a peculiaridade de ser a única flor que é fruto ao mesmo tempo; o fruto tem a forma de cone invertido e está no seu interior. Possui uma haste bem comprida e, com isso, pode chegar até a um metro acima d'água. Conforme Kawanami (2012), a flor de lótus é também a única planta que regula o seu calor interno, mantendo-o por volta dos 35º, isto é, da mesma temperatura do corpo humano (Flor de Lotus, 2018a).

As sementes da flor de lótus são perenes e podem germinar após treze séculos sem perder a fertilidade. São comestíveis e conhecidas por suas propriedades medicinais.

Figura 1 – Semente da flor de lótus



Fonte: japaoemfoco (2012).

A planta produz belas flores, de várias cores, grandes e com muitas pétalas, e que duram cerca de três meses. A flor de lótus, quando fechada, não tem cheiro, mas, quando se abre, seu aroma lembra o jacinto e deixa as águas mais encantadoras. Muitos consideram o seu perfume hipnotizante, capaz de alterar o estado da consciência (Nelumbo Nucifera, 2018). De noite, as pétalas da flor se fecham e ela mergulha sob a água. Mas, ao amanhecer, sobre a água suja levanta-se novamente, intacta e sem restos de impureza por causa da disposição de suas pétalas em forma de espiral (Flor de Lotus, 2018a). Geralmente resistente a pragas, para que fique bonita e não morra, a flor de lótus requer alguns cuidados, como ficar exposta ao sol o maior tempo possível. Por ser uma planta sensível, não resiste a geadas (Flor de Lotus, 2018b).

Figura 2 – Botões da flor de lótus



Fonte: japaoemfoco (2012).

Botânicos estudam essa planta há muito tempo e acreditam que ainda têm muito a desvendar (Flor de Lotus, 2018a), pois seus mistérios são muitos. Assim, por exemplo, procuram descobrir por que a flor de lótus nunca fica suja e nem absorve toda a sujeira que se encontra ao seu redor, repelindo micro-organismos e partículas de pó. Essa característica autolimpante ainda é um dos mistérios encontrados pela ciência.

O símbolo e sua amplificação

A palavra “símbolo” origina-se do grego *symbolon*, e seu significado etimológico está relacionado *com aquilo que foi colocado junto, que foi lançado junto*. Jung considera o símbolo como uma produção espontânea da psique, de natureza pessoal ou coletiva e comum a toda humanidade ou a uma determinada cultura. O símbolo possui características atemporais e é inesgotável, vivo. O

mesmo autor aponta a importância do símbolo como agente de transformação da libido.

Os símbolos funcionam como transformadores, conduzindo a libido de uma forma “inferior” para uma forma superior [...]. O símbolo age de modo sugestivo, convincente, e ao mesmo tempo exprime o conteúdo da convicção. (Jung, 1999, p. 221, § 344).

A partir da função do símbolo proposta por Jung, Ramos (1994, p. 52), considera a teoria da transdução como a conversão da informação de uma forma para outra. Assim, conteúdos afetivos que se encontram, em um primeiro momento, mergulhados no inconsciente podem se apresentar no plano consciente de outra forma. Ambos os autores consideram o símbolo como o elemento que pode transformar ou traduzir os conteúdos inconscientes para o consciente.

Hart (2002), outro autor da psicologia analítica, ao escrever sobre o símbolo aponta que:

O símbolo não é o produto do pensamento racional, nem poderá ser totalmente elucidado. Ele tem a qualidade de mundos conscientes e inconscientes juntos e é uma força motriz no desenvolvimento psicológico e espiritual. Qualquer imagem ou ideia pode funcionar como um símbolo na vida individual ou coletiva podendo também perder sua força simbólica e tornar-se um mero “sinal” representando algo que é amplamente conhecido (Hart, 2002, p. 106).

A partir dos autores citados, podemos considerar que, quando um símbolo traz à consciência conteúdos de natureza arquetípica, esse fato predispõe a um mergulho interno, que pode gerar profundas transformações na psique e conduzir rumo ao autoconhecimento.

Segundo Chevalier e Gheerbrant (1998), a flor é o símbolo do princípio passivo. Esses autores a comparam ao elixir da vida. A floração é o resultado de uma alquimia interior, que une a essência e o sopro, a água e o fogo. É o retorno ao centro, à unidade, ao

estado primordial. A flor de lótus é, para Chevalier e Gheerbrant (1998), antes de tudo, o sexo, a vulva arquetípica, a garantia da perpetuação dos nascimentos e dos renascimentos (Flor, 1998).

Tradicionalmente, a flor de lótus é representada por oito pétalas que se relacionam com as oito direções do espaço. Freitas (2018) esclarece que as direções correspondem aos quatro pontos cardeais: norte, sul, leste, oeste; e aos quatro pontos colaterais: sudeste, nordeste, noroeste e sudoeste.

Para a tradição oriental, simboliza a harmonia cósmica e aparece com frequência nas mandalas. Jung (2008, p. 135, § 234) indica que “[...] As mandalas são lugares de nascimento, ou melhor, conchas de nascimento, flores de lótus das quais nasce o Buda [...]”.

A planta representa a beleza e o distanciamento. Cresce sem se sujar nas águas que a envolvem: a sua raiz está na lama, o caule na água e a flor voltada para o sol. Encerra em si o segredo da beleza interior: vive no mundo, sem se ligar com aquilo que a rodeia.

O fascínio por essa flor fez com que ela se tornasse um símbolo fundamental para diversas civilizações ao longo da história. É considerada sagrada e um dos símbolos mais antigos, com diversos significados para os países do Oriente e, também, para o Ocidente. Seu simbolismo relaciona-se especialmente à sua capacidade de enfrentar a escuridão e a sujeira e florescer limpa, linda e pura. A flor de lótus fechada ou em botão é um simbolismo das infinitas possibilidades do ser humano e, quando aberta, representa a criação do universo (Flor lotus. Dicionário..., 2018).

Significado das cores da flor de lótus

Segundo Kawanami (2012), as flores de lótus podem ser de várias cores, como púrpura, laranja, amarela, branca, cor-de-rosa, azul e vermelha, porém, no Budismo, apenas cinco cores carregam um significado específico (cor-de-rosa, branca, azul, vermelha, amarela) (Flor de lotus. Significados..., 2018a):

- Lótus cor-de-rosa – representa o próprio Buda e, por isso, é a mais significativa para o Budismo e a mais importante e especial de todos os lótus;
- Lótus branca – está relacionada com a perfeição do espírito e da mente, com o estado de pureza total e a natureza imaculada. É a lótus branca que se encontra no centro da mandala *Garbhadhatu*, representando o embrião do mundo. A lótus branca é considerada a Lótus dos Budas (mas não o próprio Buda);
- Lótus azul – simboliza a sabedoria e o conhecimento e, assim, está associada com *Manjushrio*, o *bodhisattva* da sabedoria. Nunca revela o seu interior, porque está quase sempre totalmente fechada. O lótus azul era venerado pelos faraós do Egito por possuir características sagradas e mágicas associadas ao renascimento;
- Lótus vermelha – representa o amor e a compaixão. É a flor de *Avalokiteshvara*, o *bodhisattva* da compaixão. Corresponde às qualidades do coração, como o amor, a paixão e a compaixão;
- **Lótus amarela** – embora não esteja entre as cores mais escolhidas pelo Budismo, não podemos negar que também é muito bela. Amarelo é a cor do sol, da energia, da felicidade. É uma cor brilhante, alegre, que simboliza o luxo – é como estar em festa a cada dia – e é também associada à parte intelectual da mente e à expressão de nossos pensamentos (Flor de Lotus. Significados..., 2018a).

O símbolo do ponto de vista de várias culturas

Para os hindus, a flor de lótus simboliza o crescimento espiritual. Buda é representado com uma flor de lótus dourada na mão esquerda, simbolizando a pureza e o esclarecimento. Em estátuas, Buda se apresenta sobre lótus, remetendo justamente à ideia da transcendência do mundo comum (representado pela lama, pelo lodo), ou seja, à iluminação perante a confusão mental (dualidade da mente) (Nelumbo Nucifera, 2018).

Além de Buda, muitos deuses da mitologia hindu se relacionam com essa flor. São exemplos: *Brahma* (o criador), que nasce do umbigo de *Vishna*, emergindo em um lótus de mil pétalas;

Surya (o deus do sol), retratado com duas flores de lótus simbolizando o esclarecimento (Flor de Lotus. Dicionário..., 2018).

Figura 3 – Buda na flor de lótus



Fonte: Japaoemfoco (2012).

Na mitologia grega, a flor de lótus representa os desejos não revelados. Segundo a lenda, a planta possui efeitos alucinógenos, causando um sono profundo e amnésia para quem a come. Os habitantes da ilha dos Lotófagos, localizada ao norte da África, foram assim chamados pelo fato de se alimentarem com a flor de lótus (Flor de Lotus. Dicionário..., 2018).

No Japão e, em geral, no Oriente, a flor de lótus está relacionada com o aprofundamento do autoconhecimento. É, acima de tudo, um símbolo de elegância e simplicidade, assim como de pureza e beleza. Simboliza a capacidade da pessoa de se manter pura e intacta, apesar da “lama” que a rodeia (Flor de Lotus. Dicionário..., 2018).

Lendas sobre a flor de lótus

Govinda (1999) relata que, quando Siddhartha, que mais tarde se tornaria Buda, deu os seus primeiros sete passos na terra, de cada passo brotou uma flor de lótus, significando a pureza de seu espírito e representando um degrau no crescimento espiritual. Por esse motivo, a figura do Buda sempre é vista junto com flores de lótus de várias cores (Flor de Lotus. A Lenda da..., 2018).

Na Índia, uma pequena lenda conta a história da criação da flor. “Um dia, reuniram-se para uma conversa, à beira de um lago tranquilo cercado por belas árvores e coloridas flores, quatro lendários irmãos. Eram eles o Fogo, a Terra, a Água e o Ar. Como eram raras as oportunidades de estarem todos juntos, comentavam como haviam se tornado presos a seus ofícios, com pouco tempo livre para encontros familiares. Mas a Água lembrou aos irmãos que eles estavam cumprindo a lei divina e que esse era um trabalho que deveria lhes trazer o maior dos prazeres. Assim, aproveitaram o momento para confraternizar e contar uns aos outros o que haviam construído – e destruído – durante o tempo em que não se viam. Estavam todos muito contentes por servirem à criação e poderem dar sua contribuição à vida, trabalhando em belas e úteis formas. Então, lembraram-se de como o homem estava sendo ingrato. Construído, ele próprio, pelo esforço desses irmãos, não dava o devido valor à vida. Chegaram a pensar em castigar o homem severamente, deixando de ajudá-lo. Mas, por fim, preferiram pensar em coisas boas e alegres. Antes de se despedirem, decidiram deixar ao planeta uma recordação do encontro. Queriam criar algo que trouxesse em sua essência a contribuição de cada um dos elementos, combinados com harmonia e beleza. Sentados à beira do lago, vendo suas próprias imagens refletidas, cada um deu sua sugestão e muitas ideias foram trocadas. Até que um deles sugeriu que usassem o próprio lago como origem. Que tal um ser vivo que surgisse da água e crescesse em direção ao céu? Um vegetal, talvez? Decidiram-se, então, por uma planta que tivesse suas raízes rentes à terra, crescesse em meio

a água e chegasse à plenitude do ar. Ofereceram, cada um, o seu próprio dom. A Terra disse: “darei o melhor de mim para alimentar suas raízes”. A Água foi a próxima: “Fornecerei a linfa que corre em meus seios, para trazer-lhe força para o crescimento de sua haste”. “E eu a cercarei com minhas melhores brisas, dando-lhe minha energia e atraindo sua flor”, disse o Ar. Então o Fogo, para finalizar o projeto, escolheu o que de melhor tinha a oferecer: “ofereço o meu calor, através do sol, trazendo-lhe a beleza das cores e o impulso do desabrochar”. Juntos, puseram-se a trabalhar, detalhe a detalhe, na criação conjunta. Quando finalizaram sua obra, puderam se despedir com alegria, deixando sobre o lago a beleza da flor que se abria para o sol nascente. Assim, em vez de punir o ser humano, os quatro irmãos deixaram-lhe uma lembrança da pureza da criação e da perfeição que o homem pode um dia alcançar” (Flor de Lotus. A Lenda da..., 2018).

Dentro das pirâmides e dos palácios do Antigo Egito, é comum encontrar a representação dessas flores simbolizando o renascimento. Além disso, há também a retratação da flor como o deus Ra. Durante a noite, as pétalas da flor se fecham e ela se recolhe para dentro d’água novamente, tornando a abrir ao amanhecer. Por esse movimento natural, os egípcios associavam essa planta a Ra, o deus Sol, que, à semelhança da flor, renasce a cada manhã e se esconde na escuridão da noite (Flor de Lotus. Simbolismo..., 2018).

A utilização da flor de lótus

Na Índia e no Japão, sementes, flor, caule e rizomas são usados em sopas e frituras. Recomenda-se o seu consumo sempre cozido, pois, quando crus, podem transmitir um parasita, *Fasciolopsisbuski*, origem de tumores cancerígenos e de outras afetações hepáticas e gastrointestinais (Flor de Lotus, 2018a).

No restante da Ásia, suas pétalas e folhas novas são utilizadas na culinária e também como enfeites ornamentais, e suas largas folhas são empregadas para embrulhar alimentos.

A maneira mais comum de consumir a semente é como pipoca, chamada de *makhanas*. A planta é ainda consumida como chá por possuir qualidades terapêuticas que vão desde a cura de doenças renais e pulmonares até o combate do estresse e da insônia, segundo a medicina chinesa (Flor de lotus, 2018a). As raízes (rizomas), conhecidas como *renkon*, ficam sob o lodo dos lagos onde nascem e são robustas e comestíveis. São consumidas em alguns países da Ásia, tais como China, Paquistão, Índia e Japão, e geralmente colocadas junto com outros vegetais, em sopas, cozidos, ou até mesmo em frituras como o tempurá (Flor de Lotus, 2018a).

Figura 4 – *Renkon*, culinária japonesa



Fonte: japaoemfoco (2012)

A flor de lótus foi imortalizada no poema épico conhecido como *Odisseia*, de Homero (2009). Ulisses, o herói da narrativa, e seus companheiros chegam à ilha dos Lotófagos para investigarem o que nela havia, estudar a cultura e o cotidiano dos habitantes locais e voltarem à sua terra para contar as experiências vividas.

Depois de comer a flor, como habitualmente faziam os nativos, os companheiros de Ulisses esqueceram de regressar ao navio devido aos efeitos alucinógenos da flor de lótus. Após conseguir levá-los de volta, Ulisses teve de amarrá-los para que eles não fugissem novamente para a ilha (Homero, 2009).

Na literatura clássica de muitas culturas asiáticas, a flor de lótus simboliza elegância, beleza, perfeição, pureza e graça, sendo frequentemente associada aos atributos femininos ideais (Flor de Lotus, Significados..., 2018b).

A flor de lótus tem relação direta com o Budismo, podendo ser vista sempre em gravuras e desenhos. É comum a figura do Buda sentado sobre uma flor de lótus, em uma posição de yoga conhecida pelo mesmo nome.

A flor tem sido utilizada na arquitetura e representada em santuários e esculturas. A ordem iônica da arquitetura dos antigos gregos é um desdobramento das formas assíria e fenícia, que têm como base o lótus (Flor de Lotus, 2018a).

Por causa de sua associação a temas como pureza, expansão espiritual, nascimento divino e ressurreição, é muito comum vermos pessoas com tatuagens da flor de lótus. Ela simboliza o caminho para a evolução pessoal e espiritual e, por isso, muitos querem marcar essa mudança em sua vida com uma tatuagem bela, inspiradora e cheia de significado (Flor de Lotus, Dicionário..., 2018).

A posição de lótus (*Padmāsana*) é a postura tradicional de meditação, em que a pessoa sentada entrelaça as pernas e pouisa as mãos sobre os joelhos. Essa é considerada, por muitos, a posição mais adequada à meditação, pois promove a concentração e limita as distrações (Posição de Lotus, 2018).

Figura 5 – Posição Flor de Lótus na Yoga (*Padmāsana*)



Fonte: healthlogus

O simbolismo da flor de lótus na Psicologia

As características da flor de lótus levaram-na a ser considerada como um símbolo de resiliência. Resiliência é uma palavra proveniente do latim: *Resiliens*; que significa “voltar ao estado normal”. Podemos defini-la como a capacidade que algumas pessoas têm de enfrentar e superar suas dificuldades, crescer com elas e seguir em frente ainda mais fortes (Resiliência, 2018). Na resiliência, a capacidade para adaptação e superação, com flexibilidade e resignificação da situação problemática, possibilita o processo positivo de reconstrução.

Algumas pessoas têm a capacidade de ultrapassar limites, tirando de dentro de si força para superar altos graus de dificuldade,

períodos de dor emocional ou grandes adversidades, e transformá-los em potencialidades. As pessoas resilientes geralmente são aquelas que enfrentam graves problemas na vida, tragédias pessoais, perdas importantes, dramas e doenças, e esses acontecimentos não tiram sua luz interior, alegria e esperança. Segundo Araújo, “A resiliência implica ressignificar o evento adverso que causou o desequilíbrio, considerando-o como uma possibilidade de desenvolvimento e individuação e como uma oportunidade de fortalecer o vínculo com a vida” (Araújo, 2011, p. 11).

A flor de lótus tem a capacidade de resistir às adversidades. Assim, por exemplo, como foi dito anteriormente, sua semente pode germinar após treze séculos sem perder a fertilidade. A planta enfrenta a sujeira, a escuridão do pântano; à noite, mergulha e ressurge no dia seguinte para renascer, florescendo limpa, linda e pura e enfrentando o novo dia com persistência, perseverança e coragem.

Jung (2008) menciona que as flores (rosa e lótus) são como recipientes e símbolo do arquétipo materno. Segundo o mesmo autor, a flor é símbolo vegetal que aparece com frequência nos sonhos modernos (Jung, 1986). Esse autor ressalta que:

Na Índia a flor de lótus (padma) é o colo feminino segundo a interpretação tântrica. Conhecemos este símbolo pelas inúmeras representações de Buda (e de outros deuses indianos) na flor de lótus. Esta representação corresponde à “flor de ouro” dos chineses, à rosa dos rosa-cruzes e à mística no Paradiso de Dante. A rosa e a flor de lótus são em geral dispostas em quatro raios, o que indica a quadratura do círculo, isto é, a união dos opostos. O significado da rosa ou da flor como seio materno também não foi estranho aos místicos ocidentais (Jung, 2008, p. 359, § 652).

Considerações finais

A flor de lótus, considerada como uma das mais antigas e simbólicas flores do mundo, é utilizada como símbolo de criação e

fertilidade e venerada no Antigo Egito, na Índia, na China e no Japão, como símbolo de pureza. Suas pétalas se abrem de manhã e se fecham ao pôr do sol, representando o nascimento e a luz que emerge do oceano cósmico. A flor aberta simboliza o potencial humano, e sua haste, o cordão umbilical que liga o homem às suas raízes.

Pode ser vista como uma metáfora da atitude necessária para passar por diversos estágios da escuridão sem nos contaminarmos com o lodo. Aponta para a possibilidade de superação da dor, que deve ser transformada em serenidade, autocontrole e persistência. Sem dúvida nenhuma, mostra-nos o poder da persistência e da sabedoria, sendo símbolo da expansão espiritual, do sagrado e do puro.

Figura 6 – Flor de lótus rosa



Fonte: japaoemfoco (2012).

O botão se rompe para que a flor possa desabrochar e, assim, realizar as possibilidades contidas no seu ser. Suas raízes estão na profundidade sombria, mas sua cabeça está erguida na totalidade da luz. Assim, a flor de lótus vive na dualidade, abrangendo do mais profundo ao mais elevado, da escuridão à luz. Isso faz pensar no processo de individuação, que ocorre ao longo da nossa existência:

um trabalho árduo e o constante movimento de mergulhar e vir à tona, entrando em contato com os conteúdos que foram reprimidos ou negligenciados, fazendo o confronto com a sombra, assim como a semente do lótus, que está escondida na escuridão do lodo, mas possui o impulso para ir em direção ao encontro com a luz. Nasce na lama, não se contamina e floresce, e nos ensina a aceitar, compreender e integrar o lado sujo e sombrio da alma, um confronto com a sombra.

A flor de lótus se desenvolve silenciosamente, superando a si mesma e as dificuldades vindas do mundo externo, Jung e Wilhelm dizem:

Ao observar a via de desenvolvimento daqueles que silenciosamente e como que inconscientemente se superavam a si mesmos, constatei que seus destinos tinham algo em comum: o novo vinha a eles do campo obscuro das possibilidades de fora ou de dentro, e eles o acolhiam e com isso cresciam. Parecia-me típico que uns o recebessem de fora e outros, de dentro, ou melhor, que em alguns o novo crescesse a partir de fora e em outros, a partir de dentro. Mas de qualquer forma, nunca o novo era algo somente exterior ou somente interior (Jung; Wilhelm, 1996, p. 32).

A flor de lótus, como vimos, pode ser considerada uma representação do processo de individuação: a parte “consciente” estaria voltada para a luz, absorvendo os nutrientes da natureza, mas sempre ligada em seu eixo às profundezas do lago, fincando suas raízes na lama (inconsciente) como fonte de nutrição e restauração noturna. Assim como voltamos todas as noites para nos equilibrarmos nas fontes da natureza do inconsciente, também a flor de lótus mergulha no pântano, onde se nutre para ressurgir no alvorecer da consciência.

Referências

ARAÚJO, C. A. de.; MELLO, M. A.; RIOS, A. M. G. **Resiliência: Teoria e Prática de Pesquisa em Psicologia**. São Paulo, SP: Ithaca Books, 2011.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (Org.). **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1998.

FLOR DE LOTUS. **A LENDA DA FLOR DE LOTUS**. Disponível em: <https://www.japaoemfoco.com/a-lenda-da-flor-de-lotus/> Acesso em: 15 abr. 2018.

FLOR DE LOTUS. **SIGNIFICADO**. Disponível em: <https://www.japaoemfoco.com/significado-das-cores-das-flores-de-lotus>. Acesso em: 15 abr. 2018a.

FLOR DE LÓTUS. **SIGNIFICADOS**. 2011-2018. Disponível em: <https://www.multarte.com.br/flor-de-lotus-significado-tatuagem-mitologia-grega>. Acesso em: 13 abr. 2018b.

FLOR DE LOTUS. **Significados**. Disponível em: <https://www.japaoemfoco.com/flor-de-lotus-significado>. Acesso em: 15 abr. 2018a.

FLOR DE LOTUS. **SIMBOLISMO**. Disponível em: blog.pesca-gerais.com.br/flor-de-lotus/#simbolismo-da-flor-de-lotus-em-varias-culturas Acesso em: 13 abr. 2018.

FLOR LÓTUS. **DICIONÁRIO**. In: **Dicionário de símbolos**, 2008-2018. Disponível em: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/flor-lotus/>. Acesso em: 15 abr. 2018.

FLOR. In CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (Org.). **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1998.

FREITAS, E. de. Os Pontos Cardeais e suas subdivisões. **Brasil Escola**. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/os-pontos-cardeais-suas-subdivisooes.htm>. Acesso em: 10 mar. 2018.

FREITAS, L. V. O ser humano: entre a vida e a morte – visão da Psicologia Analítica. In: KOVACS, M. J. (Org.). **Morte e desenvolvimento humano**. São Paulo, SP: Casa do Psicólogo, 1992, p. 18.

GOVINDA, L. A. **Fundamentos do misticismo tibetano**. São Paulo, SP: Pensamento, 1995. (Original publicado em 1960).

HART, D. L. A Escola Junguiana Clássica. *In*: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. (Ed). **Manual de Cambridge para estudos junguianos**. Porto Alegre, RS: Artmed, 2002.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Manuel Odorico Mendes (1799-1864). São Paulo, SP: Athena, 2009. EBooksBrasil.

JUNG, C. G. **AION: Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**, 2 ed. O. C. IX/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. (Original publicado em 1951).

JUNG, C. G. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**, 6. ed. O. C. IX/1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Original publicado em 1935).

JUNG, C. G. **Símbolos da Transformação**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Obra Completa, V. Original publicado em 1924).

JUNG, C. G.; WILHELM, R. **O Segredo da Flor de Ouro: um livro de vida chinês**. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. (Original publicado em 1930).

KAWANAMI, S. **Flor de Lótus Significado**. *Online*. *In*: JAPÃO EM FOCO, 7/7/2012. Disponível em: <https://www.japaoemfoco.com/flor-de-lotus-significado/>. Acesso em: 15 abr. 2018.

NELUMBO NUCIFERA. *In*: **WIKIPÉDIA**, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2018. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Nelumbo_nucifera. Acesso em: 5 jan. 2018.

POSIÇÃO DE LOTUS. Disponível em: <https://www.multarte.com.br>. Acesso em: 21 mar. 2018.

RAMOS, Denise Gimenez. **A PSIQUE DO CORPO: uma compreensão simbólica da doença**. São Paulo, SP: 1994. pagina 52

RESILIÊNCIA. *In*: **SIGNIFICADOS**, 2011-2018. Disponível em: <https://www.significados.com.br/resiliencia/>. Acesso em: 21 jul. 2018.

SIDDHARTHA. **Flor de Lótus**. *Online*. *In*: PENSADOR. Disponível em: https://www.pensador.com/flor_de_lotus/. Acesso em: 21 fev. 2018.

O mago

Luciana Atallah Mehero de Campos

Especialista em psicologia analítica pela PUC-SP; Pós-graduada em neurociência do comportamento pela PUC-SP; Treinee em Sandplay pelo IBTS; Atende crianças, adolescentes e adultos desde 2012. Telefone: (011)97133-4436; E-mail: lucianadecampospsi@gmail.com

1. Introdução

O Mago é um símbolo que sempre me chamou a atenção seja por conta da faceta do velho sábio, daquele que guarda o conhecimento e orienta quem precisa; ou por ser um personagem do mundo da fantasia, que faz parte de um mundo incrível onde coisas inimagináveis acontecem.

Lembro do meu fascínio ao escutar as estórias do *Rei Arthur* sendo o *Mago Merlin* seu tutor e conselheiro. Os livros *Senhor dos Anéis* e *Harry Potter* fizeram parte de minha infância, em ambos a figura do Mago exerce papel fundamental nas empreitadas dos heróis. Mas era no Natal que o símbolo do Mago me chamava mais a atenção, além da magia já inerente a época do ano, com luzinhas e enfeites por toda parte, os três Reis Magos eram quem levavam presentes no nascimento de Jesus.

Assim que escolhi o Mago como símbolo deste trabalho tive dois sonhos: no primeiro minha sobrinha de dois anos fazia uma cena na caixa de areia e usava a miniatura do Mago, e no segundo sonho eu ficava com medo por ter escolhido um símbolo tão arcaico do mundo da fantasia. Quem é o Mago símbolo arcaico que gera fascínio e medo?

O objetivo deste trabalho é a amplificação simbólica do Mago pela investigação de sua raiz histórica, contos, lendas, mitos e outras representações na cultura. Tais manifestações dão subsídios para entender o desenvolvimento psíquico. O conto diz muito da cultura em que foi criado, mas também da humanidade como um todo, já que trata de temas universais (Von Franz, 1990).

Na minha prática de psicoterapia clínica a miniatura do Mago é muito utilizada na construção de cenas de *Sandplay*, portanto torna-se relevante a investigação e amplificação de um símbolo tão rico. Meu ponto de partida neste trabalho foi pesquisar qual a referência mais antiga registrada do Mago, pela semântica *Magi*, *Mago* ou *Magoi*, sendo a resposta 2.800 anos atrás.

Figura 1 - O Mago da minha coleção de miniaturas de Sandplay



Fonte: imagem produzida pela autora

2. Origens

2.1 Pela Semântica *Magi*/*Mago*/*Magoi*

2.1.1 Os Magos Iranianos

Os Magi eram sacerdotes das tribos medas, que se situavam no noroeste do atual Irã. As tribos medas foram unificadas por volta do século VIII a.C. por Déjoces. Os Magi ou Magos eram

mitraístas, e aos poucos incorporaram elementos do zervanismo e zoroastrismo em seus cultos. Eles veneravam o deus Mithra, deus da luz. O fogo era sagrado e de extrema importância em seus cultos.

O elemento do Zoroastrismo incorporado pelos Magos foi a filosofia de que Deus vai além da luz física do sol e dos astros cintilantes, ele é considerado “o apelo secreto que desperta na consciência toda luz moral e espiritual”. O mal não é uma fatalidade inelutável e a vontade ética pode reduzir suas manifestações. Os bons pensamentos, boas palavras e boas ações levam ao caminho de Deus (Breuil, 1988, p. 48).

Na Bíblia, no Evangelho de Matheus, os Reis Magos são confundidos pelo povo de Jerusalém por tais sacerdotes iranianos o que indica que havia outro povo também denominado de Magos.

2.1.2 Os Magos Guardiões da Profecia de Adão

Além de “Magi ou Magos” se referir aos sacerdotes da antiga religião iraniana também era o termo usado para designar pessoas que glorificavam a Deus no reino de Shir. Eles tinham posse de um escrito de Seth (terceiro filho de Adão) relatando que uma brilhante estrela iria aparecer e determinando os presentes que deveriam ser entregues naquela ocasião (Landau, 1993).

O texto que traz as informações descritas acima não faz parte da Bíblia, é um Protoevangelho antigo, escrito em siríaco, denominado de *Revelação dos Magos* do século II d.C. O texto descreve que os Magos eram os únicos que conseguiam ver a estrela de Belém, para eles a estrela era o próprio Cristo Celestial. Não se sabe se os magos eram em três, essa informação é difundida por conta que eles carregavam três presentes: mirra, olíbano e ouro. Na forma mais antiga da *Revelação dos Magos* e em outro Protoevangelho, o *Evangelho da Infância*, os Magos constituíam um grande grupo.

Segundo Von Franz (1988, p. 30), “o mundo das estrelas sempre foi encarado como um mundo de seres divinos e eternos”. Em muitas partes do mundo há a tradição folclórica de que no

momento em que a alma desce à Terra, e uma criança nasce, surge uma estrela cadente. No Egito a parte espiritual e imortal da psique era representada pela “Bá” que nascia como pássaro ou estrela. Os astrólogos, na China e antigo Império Romano, procuravam uma nova estrela no céu quando alguém notável morria. Para a autora, tais crenças condizem com a época em que os três Reis Magos interpretaram que uma pessoa importante havia nascido quando viram a estrela de Belém.

2.2 Pela Representação Simbólica

O antecedente simbólico histórico do Mago, pode ser considerado o **Xamã** ou Pajé. Ele é o conhecedor das estrelas, fases da lua, movimento do Sol. Tem conhecimento em botânica: sabe quando plantar e colher, conhece ervas medicinais e venenos. As pessoas o procuram com perguntas, problemas, sofrimentos e doenças. Ele é conectado com o mundo dos espíritos e com o mundo dos seres humanos e natureza. Ele vê com profundidade, tem conhecimentos dos fluxos e energias da natureza, ele é mestre em conter e canalizar poder.

No Egito os faraós tinham **conselheiros**, que a Bíblia chama de feiticeiros, o mais famoso é *Ímhotep*. Segundo a lenda, ele viveu em 800 a.C., e foi responsável por diversas descobertas nas áreas da medicina, engenharia e outras ciências. Outro de seus feitos foi ter projetado e construído a primeira grande pirâmide: a Pirâmide Escalonada do faraó *Djoser*.

Nos primeiros séculos, depois de Cristo, houve um movimento chamado gnosticismo originado a partir das religiões gregas e das primeiras ideias cristãs. Os **gnósticos** buscavam conhecer os mistérios da psique humana e da dinâmica do universo. Suas ideias não agradaram os primeiros cristãos e foram perseguidos pela Igreja Católica (Moore; Gillette, 1993).

Na Idade Média ressurgiu na Europa a tradição de conhecimentos ocultos como a “alquimia”. Além de ser a tentativa de se conseguir ouro a partir de substâncias comuns era também

uma técnica espiritual que buscava o autoconhecimento e transformação pessoal dos próprios alquimistas. Foi a **alquimia** que deu origem às ciências modernas da química e física e, para Jung, foram os antecessores da psicologia analítica. Jung (1976, p. 312, §553), considera Hermes um mago e um deus dos magos: “Como Hermes Trismegisto, ele é o patriarca da alquimia”.

3. Merlim

Assim como *Ímhotep* e *Hermes Trimegisto* são figuras notáveis e misteriosas, Merlim, das estórias arthurianas, também é. Ele é caracterizado em livros sobre a vida do Rei Arthur como um Mago envolvido em seu nascimento, educação e coroação.

Merlim valoriza o conhecimento como forma de resolução de conflitos e educa Arthur por meio de “lições” em que ele tem que lidar com adversidades. Merlim, portanto, é quem prepara Arthur para se tornar Rei. No Tarô o Mago também é considerado aquele que direciona as forças do mundo espiritual ao mundo material sendo agente de concretização.

4. O Mago no Tarô

No Tarô de Marselha, publicado no final do século XV, o Mago é a primeira carta dos Arcanos Maiores. Por ser o número um, e por ter diversas ferramentas em sua mesa, sua principal função é a criação por meio da vontade. Conver (2006) interpreta que quando a carta se apresenta em posição “normal” ela representa “habilidade, espírito de iniciativa, diplomacia e ausência de preconceitos”. Godo (1985, p. 29) também associa a carta com início de atividades, e acrescenta: “empenho para falar, atuar, estudar ou escrever. Capacidade de aceitar riscos. Inteligência aberta e alerta; eloquência persuasiva”. Quando a carta se apresenta em posição invertida, Conver (2006, p. 20) interpreta como “falta de escrúpulos, julgamento incorreto, falta de responsabilidade, caos”. Godo (1985, p. 29) interpreta como “charlatanice, covardia, fraude”.

No Tarô Universal de Waite, publicado em 1910, o Mago também simboliza a vontade, o domínio, a capacidade de assumir o poder celestial e de dirigi-lo para baixo, até a manifestação com resultados positivos (Waite, 2004). Já os aspectos da carta invertida não trazem apenas os aspectos do Tarô de Marselha de charlatão, mas também do bloqueio de experimentar coisas novas, bloqueio das energias criativas, indecisão, incapacidade, inaptidão e uso do poder com fins destrutivos.

5. Representações do Mago na Literatura, Cinema e Televisão

5.1 *Mestre dos Magos*

Mestre dos Magos é uma série lançada na década de 80 em que um grupo de jovens é aprisionado num reino e busca incessantemente voltar para casa. O nome da série se deve a um personagem que os ajuda em diversos momentos. O papel do Mago na série é orientar os jovens que estão perdidos, instrumentalizá-los (por meio de presentes que valorizam as qualidades subjetivas de cada um), e, por meio de metáforas, transmitir sua sabedoria para que seja despertado o velho sábio no interior de cada um (Mestre dos Magos, 1983).

5.2 *Senhor dos Anéis - Gandalf e Saruman*

Gandalf, mago protagonista da obra *Senhor dos Anéis*, de J. R. R. Tolkien, é caracterizado por longas barbas brancas, frequentemente fuma cachimbo, anda com um comprido cajado e usa um chapéu pontudo e capa cinza. Ele é um viajante que traz notícias do mundo afora, ele é quem chama o herói para a aventura, é rotulado de “perturbador da paz” pelos *hobbits*. Ele é atento, perspicaz e sábio. Ele orienta e instrui o herói em sua jornada. Assim como o herói, *Gandalf* também passa por um intenso processo de transformação.

Saruman é outro Mago, tem uma bola de cristal negra chamada *Palandir* por meio da qual é possível ver o passado, presente e futuro. *Saruman* se alia a *Sauron* (representação do Mal na obra) e aprisiona *Gandalf* no alto de uma torre. Derrotado, machucado, miserável e desesperançoso pela traição, *Gandalf* passa um período confinado na torre até que consegue escapar (Tolkien, 2002).

5.3 Harry Potter – Dumbledore

Dumbledore é o mago que ajuda *Harry Potter*, o herói da saga, a enfrentar seus desafios. Inicialmente era professor e também recrutador de novos estudantes na escola *Hogwarts*. Um dos recrutados foi *Tom Riddle* mas *Dumbledore* suspeitou de sua propensão a crueldade e dominação desde o primeiro momento. Na idade adulta *Tom Riddle* se torna *Lord Voldemort* que prega a escuridão e dominação (Rowling, 2000).

No decorrer da narrativa *Dumbledore* é indicado ao cargo de diretor de *Hogwarts* e passa a acompanhar *Harry* mais de perto quando ele completa 11 anos e ingressa na escola. *Dumbledore* sabia que para *Harry* derrotar de uma vez por todas o mestre das trevas ele teria que se sacrificar, portanto prepara o menino para isso cultuando valores da importância de se sacrificar em prol das pessoas que se ama. No final *Harry Potter e Dumbledore* sacrificam suas vidas para derrotar o Mal, mas o herói tem a chance de voltar a viver (Rowling, 2000).

6. O Mago na Psique

Moore e Gillette (1993), estudam os arquétipos do masculino no Rei, Guerreiro, Mago e Amante. Para os autores, tais arquétipos no Homem provém dos arquétipos do Menino sendo que a Criança Divina, ao ser regulada e enriquecida pelas experiências da vida, torna-se o Rei; a Criança Precoce será o Mago; a Criança Edipiana torna-se o Amante; e o Herói se transformará no Guerreiro.

A Criança Precoce manifesta-se no menino que se aventura no mundo das ideias com brilho nos olhos e curiosidade sobre o “porquê” de tudo. Tende a ser introvertido e meditativo, embora se mostre extrovertido e animado ao compartilhar seu conhecimento com outras pessoas. A Criança Precoce no homem “conserva vivos o seu encantamento e curiosidade, estimula o seu intelecto e o faz avançar em direção ao Mago amadurecido” (Moore; Gillette, 1993, p. 19).

O Mago é o arquétipo da reflexão. Além de ter uma visão profunda da natureza também tem dos seres humanos, durante a história é descrito como capaz de reduzir a arrogância nos reis. O Mago do rei buscava apaziguá-lo quando ele era tomado pela ira e não conseguia pensar claramente. Com suas ideias equilibradas e sensatas ajudava o rei a distanciar-se de seu humor tempestuoso.

6.1 O arquétipo do Velho Sábio

Jung (1976), caracteriza o arquétipo do Velho Sábio como o pai da alma, o mestre superior e protetor. O Mago geralmente aparece nos sonhos e contos de fada quando o herói se encontra em uma situação desesperadora e sem saída. Quando o herói não pode resolver a situação por motivos internos ou externos, surge o velho portador de bom conselho e ajuda para compensar a carência daquele momento. O Velho Sábio se manifesta em situações que a intuição, o bom conselho, a compreensão e tomada de decisão são necessárias.

O Velho sabe quais caminhos levarão o herói a sua meta e os mostra, advertindo sobre os perigos e formas de superá-los. Ele representa o saber, o conhecimento, a reflexão, a sabedoria, a inteligência, a benevolência e solicitude. “O mago é a imagem do velho sábio, que remonta diretamente a figura do xamã na sociedade primitiva” (Jung, 1976, p 35, § 76).

6.2 O Mago como Xamã

O xamã e a ave são símbolos comuns de transcendência. Dizem respeito da libertação do “homem de qualquer forma de vida restritiva, no curso da sua progressão para um estágio superior ou mais evoluído em sua evolução” (Jung, 1964, p. 194). Há provas dessas forças no período paleolítico da pré-história, na França foram achados desenhos nas cavernas. Joseph Campbell (*apud* Jung, 1964) descreve um dos desenhos das cavernas: um xamã deitado em transe com uma máscara de pássaro, tendo ao lado a silhueta de um pássaro empoleirado num bastão. Os xamãs da Sibéria usam até hoje tais indumentárias de pássaros. A intuição espiritual verdadeira (diferente do charlatanismo) é um tipo de libertação pela transcendência. No mundo psíquico do homem o último estágio de desenvolvimento da *anima* é simbolizado pela Sapiência que pode ser exemplificada pela deusa grega Atenéia. A *anima* guia o homem para seu mundo interior, essa função positiva acontece quando o homem leva a sério seus sentimentos, humores, expectativa e fantasias e quando ele as concretiza de alguma forma seja na pintura, literatura, música, dança. No mundo psíquico da mulher o último estágio de desenvolvimento do *animus* é o sábio guia que leva a verdade espiritual, tornando a mulher mais receptiva a novas ideias criadoras, por isso que antigamente cabia às mulheres, em muitos países, a tarefa de adivinhar o futuro ou a vontade dos deuses (Jung, 1964).

Na história da humanidade ou em sonhos de homens e mulheres que estão passando por alguma fase crítica de sua vida surge a imagem do xamã, do médico feiticeiro, “cujas práticas mágicas e lampejos intuitivos fazem dele um mestre da iniciação. Sua força reside em conseguir separar-se do corpo e voar pelo universo” (Jung, 1964, p. 197).

Na psicoterapia a necessidade de transcendência pode aparecer como a desesperada necessidade de uma mudança libertadora de padrões sociais para transcender aos velhos valores e surgir um novo padrão de vida.

6.3 O Mago e os arquétipos *puer/ senex*

A possibilidade de transcendência, representada pelo xamã, pássaro e Hermes, com suas sandálias aladas, está relacionada com a verticalização do eixo *puer/ senex*. A experiência de busca ao cume é arquetípica, para Hillman (1998, p. 209), tal experiência “visa a encontrar o espírito ou é a procura do espírito em busca de si mesmo”.

Transcendência e inflação estão conectadas pois ambas significam ir além dos limites. Pro- meteu, que roubou o fogo dos deuses, e Adão e Eva, que foram expulsos do paraíso após terem comido o fruto proibido, cometeram o pecado da *hybris*. Psicologicamente o surgimento da consciência se dá pela *hybris*, ao ser cometido um crime contra o divino, contra a unidade inicial de perfeição. É como se a transcendência e a dor fossem faces da mesma moeda já que o “movimento do espírito leva a *hybris*”. Para Edinger, a obtenção da consciência é um crime contra os poderes estabelecidos; “mas é necessário, leva a uma necessária alienação com relação ao estado inconsciente natural da unidade” (Edinger, 1972, p. 50).

O perigo da transcendência é a inflação que leva a morte como nos mitos de Ícaro, que queimou suas asas ao voar e chegar muito perto do sol, e de Faetonte que morre ao não conseguir dirigir o carro do pai. Dioniso representa a transcendência absoluta, mas viver tal impulso é morrer fisicamente porque no exclusivamente espiritual não há matéria.

O Mago não é nem espírito e nem matéria, ele é a ponte entre os dois, talvez a sabedoria esteja aí, no discernimento e meio do caminho. A sabedoria não está ligada a exclusiva transcendência e aniquilação física e tampouco na passividade, ignorância e no não nascimento da consciência. No mito de Ícaro ele não estava sozinho, mas com seu pai Dedalus que o alertou a não voar tão alto para não queimar as asas e nem tão baixo para não molhá-las e se afogar.

O *senex* está ligado a sabedoria, honestidade, silêncio e virtudes. O fato do *senex* ser representado como um velho não se refere exclusivamente ao biológico, psicologicamente é o arquétipo por traz dos processos psicológicos quando passam para sua fase final. Segundo Hillman (1998, p. 29) o *senex* está ligado ao “potencial de ordem, significado, preenchimento teleológico e morte em toda a psique e em suas partes”. Algumas de suas imagens são: *secura*, *noite*, *frieza*, *inverno* e *colheita*. O que mais assusta o *puer* é a proximidade do *senex* com a morte.

Para Hillman (1998, p. 25), Saturno é a imagem tanto do *senex* positivo quanto negativo, ele é a imagem arquetípica do Velho Sábio, com suas virtudes morais e intelectuais positivas, e do Velho Rei, castrado e castrador. O *senex*, em seu aspecto negativo, pode ser frio, distante, castrador, melancólico, impotente, mas lascivo, avareiro, trapaceiro, petrificado em suas repetições, doente e queixoso.

6.4 A faceta sombria do arquétipo

Como vimos anteriormente, assim como todo arquétipo, o Mago possui uma faceta sombria. Assim como um xamã primitivo por um lado ele tem cura, e por outro é o temível preparador de venenos.

Para Moore e Gillette (1993), o Mago Sombrio domina e explora a natureza, o que remete a ações do homem de destruição do meio ambiente por meio da negligência em relação ao lixo, desmatamento de florestas e extinção de espécies da fauna e flora em nível mundial. Outro aspecto do Mago Sombrio aparece em ambientes acadêmicos, ao invés de orientar no “processo de iniciação no reino esotérico de assuntos avançados” há professores que buscam atacar seus alunos.

O Mago Sombrio manobra as pessoas retendo informações que poderiam ser úteis ao bem-estar delas. Para Guggenbühl-Craig (2004, p. 28), o charlatão é aquele “que ajuda mais a si mesmo, pelo

dinheiro e prestígio que recebe, do que aos doentes que procuram seus préstimos”.

O lado negativo do Mago também pode se manifestar psicologicamente por meio da possessão pelo *animus* na polaridade *senex* em casos de rigidez, parada e desvitalização.

Swartz-Salant (1982) considera a figura do Mago, ou mágico negro, o masculino negativo do caráter narcisista. No caráter narcisista ambos os funcionamentos masculino e feminino são perturbados. Não há conexão do espírito com a criatividade, valores religiosos, “espírito do tempo” e capacidade de reflexão, ao invés disso há um impulso grandioso de poder. Só são assimilados processos históricos que engrandecem o ego ou que feriram sua autoestima. Há uma grande pressão interna de grandiosidade que faz com que mentiras atendam às exigências internas de onipotência.

Para Guggenbühl-Craig (1994), a sombra do psicoterapeuta contém o charlatão, o falso profeta e também a contrapartida de quem ilumina, que visa o contrário do que conscientemente pretende o analista. O autor faz uma analogia entre a relação terapeuta e paciente, no início da terapia, com o feiticeiro e seu aprendiz: é comum o paciente ter expectativas de encontrar no terapeuta um feiticeiro poderoso e o terapeuta corre o risco de pensar que realmente é alguém com poderes sobrenaturais, capaz de fazer “maravilhas com sua mágica”.

Segundo Guggenbühl-Craig (1994, p. 45): “A pretensão de competência absoluta faz parte da imagem de feiticeiro”. O psicoterapeuta deve ser capaz de não saber, senão pode-se tornar o “mágico negro”. Se alguém alega “saber tudo” tal indivíduo está dominado pela inflação, ou seja, não está a par de seu real tamanho. Todo ser humano deseja ser reconhecido e valorizado, tais desejos e necessidades devem ser trabalhados para que o terapeuta não ofusque o processo do paciente com seus conteúdos.

Na psicoterapia muitas vezes é necessário que o paciente veja o terapeuta como alguém sábio, todo poderoso e benevolente, podendo servir inicialmente como uma defesa que o protege de

sentimentos negativos (por exemplo ira, engano, frivolidade, impulsos de poder, manipulações, inveja) ou pode servir para representar a mobilização saudável do Si-mesmo positivo sob a forma de projeção.

Na infância o aspecto positivo do Si-mesmo costuma ser projetado nos pais, a princípio na mãe, que assim como a imagem de Sophia é quem encarna a sabedoria, e depois na imagem do pai que passa a representar o pai arquetípico. Os pais devem permitir que os filhos os tratem como se fossem invulneráveis e desprovidos de necessidades e sentimentos próprios, tal movimento se trata da projeção divina do espírito, caso os pais não aceitem tais projeções a sentirão como opressivas e exigirão que o filho cresça (Swartz-Salant, 1982, p. 57).

Na análise, o indivíduo com medo de que suas projeções idealistas sejam tratadas como foi na infância, pode passar a mensagem para o analista que não espera que ele o considere interessante e aceite sua necessidade de idealizá-lo. O analista então tende a sentir tédio.

O analista que precisa ser visto como onipotente, uma pessoa valorosa e boa, e que se sente bem e importante com as projeções do paciente poderá compartilhar quantidade inadequada de material pessoal ou fará extensas amplificações com o fito de exibir seu conhecimento. Já o analista que resista em ser tratado como Deus pode se sentir distante e por vezes irritado (Swartz-Salant, 1982, p. 234).

As transferências de idealização por um lado constelam no analista medo de ser inundado de uma maneira embaraçosa por suas próprias fantasias de onipotência. Por outro lado, pode sentir grande pressão de não desapontar as expectativas idealizadas de seus pacientes. O analista pode inconscientemente experimentar seu paciente como um self-objeto cuja idealização precisa intensamente para seu equilíbrio narcísico. Pode ser embaraçoso para o analista perceber o prazer que tem ao ser idealizado e admirado. Ele também pode ser narcisicamente ferido quando o desapontamento do paciente aos poucos leva a retirada das

projeções e o analista passa a não ser mais admirado ou profundamente amado. Esse é um bom sinal para o processo o narcisismo do analista pode ser compensado na forma de intensificação da autoestima profissional.

Por trás do arquétipo do espírito há o sentido de criatividade, propósito, valores e estrutura psíquica do indivíduo. Está também ligado a esse arquétipo a criação de capacidade interna de “assimilar a energia da vida instintiva, de modo que o ego consciente ganha nova força - sentida por exemplo, no aperfeiçoamento da força de vontade e da capacidade de autocontrole” (Swartz- Salant, 1982, p. 57).

Portanto, de forma extrovertida o arquétipo do espírito tende a aparecer na forma de projeção idealista. Na forma introvertida tal arquétipo pode ser resultado de processo criativo pessoal ou experiência numinosa arquetípica.

7. Conclusão

O Mago dentro de nós, em seu aspecto positivo, é a sabedoria, é a capacidade de tomar decisões satisfatórias, é o concretizar de desejos, é nossa intuição, percepção e observação. A sabedoria, assim como as cinzas e sal na alquimia, é resultado do árduo processo de aprendizagem que se inicia quando nascemos e dura até nosso último suspiro. Há o risco das dificuldades resultarem em amargor ao invés de sabedoria, como Jung (1971, p. 194, §324) escreveu: “Onde há amargor falta sabedoria e onde há sabedoria não pode haver amargor”. Tal visão pode soar romântica, mas no campo das tensões das polaridades positivas e negativas há a vida e o que aprendemos com ela.

Nosso Mago interno é o intermediário entre a vida espiritual e a vida material, é ele quem nos auxilia a atravessar algumas pontes necessárias. Ele nos mostra a luz com seu fogo que ilumina, e aquece; nos ajuda a apoiarmos com seu cajado em momentos que a caminhada está difícil. Nosso Mago interno nos faz prestar atenção, cuidar e preservar a natureza. Ele também nos ajuda na preparação

para grandes empreitadas e nos desafios do dia-a-dia. Ele traz a reflexão e compreensão acerca de nós mesmos e dos outros.

Nosso Mago interno, em seu aspecto negativo, é arrogante, nos faz pensar que somos deuses. É a imagem do *Mickey Mouse* no filme *Fantasia* que achava que poderia controlar a natureza e foi tragado pelo caos. O Mago negativo é tirano e destrutivo. Ele pensa apenas em si mesmo, sua prioridade é a ganância. O Mago interno negativo não se conecta com a criatividade, espiritualidade, e capacidade de reflexão, tudo o que importa é o poder.

A psicoterapia é um ofício que corre o risco de se contaminar pelo Mago negativo já que o próprio ofício tende a suscitar expectativas de que todos os problemas da vida podem ser resolvidos com o conhecimento secreto do analista. Para o analista não se tornar o Mago negativo é importante que mostre que não sabe de tudo e que trabalhe seu exibicionismo.

O Mago, em sua representação simbólica, é um símbolo tão antigo quanto a própria humanidade. No nosso mundo psíquico, em seu aspecto positivo, ele é o guia da alma, em conexão com nossa essência, na jornada da vida.

Referências

- CONVER, Nicolas. **Antigo tarô de Marselha**. São Paulo, SP: Pensamento, 2006.
- EDINGER, Edward F. **Anatomia da psique: O Simbolismo Alquímico na Psicoterapia**. São Paulo, SP: Cultrix, 1990.
- EDINGER, Edward F. **Ego e Arquétipo**. São Paulo, SP: Cultrix, 1972.
- GODO, Carlos. **O Tarô de Marselha**. São Paulo, SP: Pensamento, 1985.
- GUGGENBÜHL-CRAIG, Adolf. **O abuso do poder na psicoterapia e na medicina, serviço soci- al, sacerdócio e magistério**. São Paulo, SP: Paulus, 2004

- HILLMAN, James. **O livro do Puer**. São Paulo, SP: Paulus, 1998.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 1976. (C. C. Jung, Obra Completa. Vol. IX/I).
- JUNG, Carl Gustav. **Mysterium Coniunctionis**. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 1971. (C. C. Jung, Obra Completa, Vol. XIV/I).
- JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1964.
- LANDAU, Brett. **Os manuscritos perdidos dos reis magos**. São Paulo, SP: Matrix, 2013.
- MESTRE DOS MAGOS. Produtores: Bob Richardson (1.^a temporada; Karl Geus (2.^a e 3.^a temporadas). Criadores: Kevin Paul Coates; Mark Evanier; Dennis Marks. Baseado em Dungeons & Dragons. Estudo: Marvel Productions; D&D Entertainment; Toei Animations. Série de desenho animado. 1983. 27 episódios. 24 min cada. son., color.
- MOORE, Robert; GILLETTE, David. **Rei Guerreiro Mago Amante: A redescoberta dos arquétipos do masculino**. São Paulo, SP: Campus, 1993.
- ROWLING, J. K. **Harry Potter e a pedra filosofal**. Rio de Janeiro, SP: Rocco, 2000.
- SWARTZ-SALANT, Nathan. **Narcisismo e transformação de caráter**. São Paulo, SP: Cultrix, 1982.
- TOLKIEN, J. R. R. **O Senhor dos anéis: A sociedade do anel**. Tradução de Lenita Maria Rimoli Estevis e Almiro Pissetta. 4.^a tiragem. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.
- VON FRANZ, Marie-Louise. **A interpretação dos contos de fadas**. São Paulo, SP: Paulus, 1990.
- VON FRANZ, Marie-Louise. **O caminho dos sonhos**. São Paulo, SP: Cultrix, 1988.
- WAITE, Edith. **O Tarô universal de Waite**. São Paulo, SP: Isis, 2004.

O sapo como símbolo de transformação

Carla Souto Albano

Psicóloga clínica em São Paulo/SP. Terapeuta de Sandplay formada pelo IBTSandplay e certificada pela ISST (Internacional Society of Sandpaly Therapy); Graduação em Psicologia pela Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da PUC/SP. Especialização em Abordagem Junguiana pelo COGEAE/PUC-SP. Graduação em Direito pela Universidade de São Paulo.
E-mail: carla@carlaalbano.com



Fonte: Imagem produzida pela autora

Sapo

substantivo masculino

“Designação comum aos anfíbios anuros que, embora o início de sua evolução ocorra na água, têm na sua fase adulta hábitos terrestres e são peçonhentos. A pele do sapo é rugosa, com verrugas e pequenos tubérculos.”¹⁴

O sapo é uma figura controversa. Aparece em imagens ora solares, ora lunares. Pode lembrar calor e frio, água e terra, e até suscitar questões ligadas ao masculino e ao feminino. Pode estar associado a aspectos extremamente benéficos ou, ao contrário, significar algo de conotação negativa.

É um animal muito comum de ser encontrado nas zonas rurais do território brasileiro, sempre próximo de lagos e rios, em meio à vegetação. O sapo também pode ser visto em muitas lendas e cantigas, sendo um personagem bastante dotado de simbologia no imaginário coletivo. Várias culturas espalhadas pelo mundo têm histórias para contar sobre os sapos. As possibilidades de sentido são diversas, o que torna o sapo um símbolo vivo, ou seja, um animal fértil em significados.

Em se tratando de símbolo, não se pode falar em certezas absolutas. Um símbolo é algo a ser decifrado. Não há um símbolo em si, objetivo, que exista independente da visão de alguém. É essa dimensão obscura e misteriosa do símbolo que permite que conteúdos desconhecidos possam ser investigados e trazidos para a consciência de uma pessoa.

Tudo que ocorre na psique, seja ela individual ou coletiva, tem dois lados e disso decorre que um símbolo não pode ser definido em função de uma só polaridade. No curso do desenvolvimento psíquico, as polaridades se alternam, se discriminam e se integram. É um processo dialético contínuo, durante o qual o símbolo vai

¹⁴ (Sapo, 2010).

permitindo associações do que é consciente com o que é inconsciente, do que é sabido com o que é desconhecido, fazendo a mediação entre o mundo interno e o ambiente (Jung, 2011a, p. 486 - 491, § 905 a 907).

Para efeito deste estudo simbólico, não foi feita a distinção entre sapo e rã, que são animais diferentes, embora de aparência muito semelhante. É comum se pensar que a rã é a versão feminina do sapo e muitas culturas misturam a simbologia das duas espécies. Entre os autores pesquisados, pertence a Cirlot a descrição mais discrepante dos significados atribuídos ao sapo e à rã. Ao descrever o sapo, em seu Dicionário de Símbolos, o autor diz que o sapo é o “aspecto inverso e infernal da rã” (Sapo, 2007). Enquanto a rã, segundo o autor, teria a função de promover a fecundidade e a fertilidade, estando associada à mãe-natureza, caberia aos sapos o papel negativo e sombrio de “*romper a luz astral*” (Rã, 2007). A descrição de Cirlot confirma as afirmações feitas no sentido de que o símbolo do sapo traz inúmeras possibilidades de interpretação.

Aspectos biológicos

Os **sapos** são anfíbios que pertencem à ordem *anura*. O termo anfíbio tem origem do grego “*amphi* = ambos” e “*bio* = vida” e descreve a principal característica dessa espécie que tem seu ciclo de vida dividido em duas fases: uma aquática e outra terrestre. Os anfíbios são muito antigos, derivados de peixes primitivos que surgiram há mais de 350 milhões de anos (Anfíbios, 2018).

Ao nascer os sapos são chamados de girinos e vivem exclusivamente em ambiente aquático. Após a metamorfose, a dependência da água é parcialmente superada e os sapos podem viver em ambiente terrestre. Os animais dessa espécie utilizam a respiração cutânea como complemento à respiração pulmonar, que tem capacidade muito reduzida. A pele dos sapos é úmida, permeável e fina, o que torna esses animais muito sensíveis às alterações do ambiente.

Foram descritas mais de mil espécies de anuros, sendo que os sapos-cururu estão entre as espécies consideradas mais comuns na América do Sul, onde termo “cururu” quer dizer “sapo grande”, em tupi-guarani. Na América Central, o sapo cururu também é conhecido como “sapo-caña”, por ser um animal bastante utilizado no controle biológico de pragas que atacam a plantação de cana-de-açúcar. Um sapo-cururu adulto pode medir até 15 centímetros e vive de dez a quinze anos. O termo cururu também dá nome a uma dança de roda folclórica praticada na região do centro-oeste brasileiro, que pode ter sido assim chamada por incluir saltos e batidas com os pés que se assemelham aos movimentos dos sapos (Dança do Cururu, 2023).

A maioria dos sapos têm hábitos noturnos e costumam dormir durante o dia. Algumas espécies diurnas podem ficar camufladas entre as folhas do chão da floresta para não serem descobertas por seus predadores naturais. No período reprodutivo, os machos coaxam na beira das lagoas ou no meio da vegetação para atrair uma parceira para o acasalamento. Eles se reproduzem por fecundação externa, ou seja, as fêmeas liberam seus óvulos em rios calmos e lagoas, em uma massa gelatinosa que será fecundada pelos gametas do macho.

Os sapos se alimentam de besouros, lagartas, moscas, formigas, aranhas, entre outros pequenos invertebrados. Eles utilizam sua língua, que é elástica e tem a ponta pegajosa, para capturar sua presa. A conservação das espécies de sapos é importante porque eles são responsáveis pela redução de insetos prejudiciais para a agricultura e, além disso, ajudam no controle de mosquitos transmissores de doenças humanas como, por exemplo, a dengue e a malária (Sapo, 2012; Sapo, 2018a; Sapo, 2018b).

A despeito da importância dos sapos no equilíbrio ambiental e da ausência de risco para os seres humanos, os sapos costumam causar repulsa nas pessoas que, em geral, reagem negativamente à sua presença.

Algumas hipóteses podem ter contribuído para a construção de uma imagem aversiva dos sapos, como a falsa crença de que o

sapo expele um líquido venenoso que provoca cegueira ou mesmo que o animal pode grudar nas pessoas, causando verrugas e problemas cutâneos. Os sapos têm uma bolsa atrás dos olhos que contém um líquido leitoso que é utilizado apenas para defesa diante de predadores, como morcegos e cobras. Ao contrário do que muitas pessoas acreditam, esse líquido não é venenoso para seres humanos e só causa irritação se ficar em contato com mucosas ou ferimentos.

Por serem criaturas gosmentas, e em geral desprovidas de beleza estética, os sapos não despertam empatia e tampouco estimulam o contato físico. A associação dos sapos com bruxas e feiticeiras pode ter ajudado a espalhar a fama do sapo como um animal amaldiçoado, que traz má sorte.

A imagem do sapo nas diversas culturas

Nas culturas mais antigas, o sapo era considerado um animal divino, representante da origem da vida e, portanto, ligado ao feminino-materno. Os hábitos noturnos, a familiaridade com ambientes úmidos e com a natureza, aproximam os sapos das características femininas. Há autores que enxergam nos sapos a forma de um útero.

Para os chineses, o sapo é uma divindade da lua, pertencente à cadeia simbólica formada pelos elementos água-noite-lua-yin. Eles também acreditavam que os eclipses ocorriam quando o sapo, que morava na lua, tentava engolir a própria lua. Algumas lendas contam que o orvalho da manhã traz “ovas de rã” da lua, para fertilizar a Terra (Sapo, 2009; Sapo, 2012).

Além de estarem associados à lua, na China, os sapos também são tidos como símbolos de imortalidade e prosperidade. Em um famoso conto chinês, Liu Hai possui um sapo de três pernas chamado Chan Chu, que sabe o segredo da imortalidade e o compartilha apenas com seu tutor, em gratidão à sua amizade. Algumas gravuras mostram o eremita Liu Hai, ao lado de um sapo, como se o animal fosse responsável por sua riqueza. Assim, Chan

Chu – sapo que traz uma moeda presa entre os lábios, ficou famoso como “o sapo da fortuna”, representando a prosperidade. Em muitas lendas antigas chinesas, os sapos também aparecem como mágicos ou artistas, associados a uma atmosfera alegre, de diversão espontânea, sem cuidados ou preocupações (Sapo, 2012; Martins, 2018).

No Japão, um dos significados mais adotados para o *kaeru* – rã em japonês, é retornar para casa. A imagem da rã invoca a lembrança do poder de voltar ao lugar de origem. Uma crença popular associada ao *kaeru* é que, ao carregar um sapinho na carteira, os japoneses acreditam que farão o dinheiro voltar. Além disso, também no Japão, as rãs simbolizam fertilidade, abundância e boa sorte, pelas enormes quantidades de ovos que produzem (Kaeru, 2023).

A associação dos sapos com o clima e as forças da natureza é encontrada em várias culturas. Povos indígenas e ciganos acreditavam que sapos e rãs tinham um papel importante de trazer a chuva, assim como podiam proteger as plantações das pragas. Essa ligação entre os sapos e o equilíbrio da natureza, atribuída pelos povos primitivos, de forma intuitiva, acabou sendo comprovada pela biologia, quando descobriu a importância dos sapos na eliminação de insetos que podem ser nocivos para a agricultura e para a saúde humana.

Em muitas lendas, sapos e rãs estão relacionados à água. Os aborígenes australianos contam a história de uma rã que engoliu toda a água da terra, provocando uma grande seca. Os animais tentavam, em vão, fazer a rã rir até que uma enguia teve a ideia de dançar. Ao ver a enguia se contorcendo de forma atrapalhada, a rã não aguentou e abriu a boca em uma grande gargalhada, libertando os rios e os lagos (Martins, 2018).

Para os egípcios, o sapo era um símbolo da vida, já que eles nasciam aos montes após a inundação anual do Rio Nilo, quando as terras áridas se tornavam férteis. A deusa da fertilidade Heket é retratada com uma cabeça de rã e, na mitologia, é responsável pela criação e nascimento das pessoas. Era a deusa que transmitia o

sopro da vida ao feto, antes de ele ser colocado para crescer no útero da mãe, revelando sua conexão com a água e com os estágios da gestação. Uma outra analogia com a representação da deusa Heket, como símbolo da fertilidade, seria a constituição física do sapo, cujas pernas flexionadas podem lembrar uma mulher prestes a dar à luz (Rã, 2012; Sapo, 2018a).

Na bíblia cristã, os anfíbios são citados de forma negativa. Por exemplo, uma das pragas do Egito foi o envio de um exército de sapos para punir os pecadores. Em outra passagem, quando o faraó não permitiu a saída do povo de Israel do cativeiro no Egito, Moisés foi enviado com a advertência de que o rio transbordaria sobre eles e que as rãs iriam poluir todo o palácio com sua imundice (Gênesis, 2000).

Os sapos também eram importantes para o Xamanismo não só pelo seu valor simbólico, como também pelo seu uso em bebidas alucinógenas. A ideia de que a pele dos sapos poderia produzir substâncias alucinógenas fez com que a Igreja católica na Idade Média, espalhasse a informação que tais animais seriam amaldiçoados. Indígenas das tribos amazônicas esfregavam secreções da pele da rã em queimaduras. As toxinas dessas secreções provocam náuseas e alucinações, que serviam para melhorar a atenção e aumentar o sucesso de caça (Martins, 2018).

No folclore europeu, bruxas e sapos sempre estiveram relacionados. As bruxas costumavam dar nome aos seus sapos e os vestiam com roupas de veludo preto. Nas imagens de feitiçaria, as bruxas aparecem com um sapo no ombro esquerdo, como se estivessem protegidas pelas forças do mal. Essa identificação do sapo com o diabo pode ter origem nas saliências na cabeça do sapo, que se assemelham a chifres. As secreções da pele dos sapos estavam na lista de ingredientes das poções mágicas. Acreditava-se também que os sapos tinham pedras preciosas dentro da cabeça, que eram procuradas pelos alquimistas pelas suas propriedades místicas (Sapo, 2009; Martins, 2018; Sapo, 2018a).

O sapo na cultura brasileira

Na língua portuguesa é possível encontrar menção aos sapos em alguns ditos populares. Quem já não ouviu a expressão “engolir sapo”? A **expressão popular** provavelmente teve origem na passagem bíblica relativa às pragas do Egito. Com a invasão de milhares de rãs, havia animais espalhados por quartos, banheiros e cozinhas. Sem poder reagir, as pessoas tinham que suportar a presença de sapos por todo canto. A expressão “engolir sapos” ficou como sinônimo de aguentar situações desagradáveis sem poder reclamar. Embora nesse caso a imagem do sapo apareça como algo negativo, na cultura brasileira nativa os sapos aparecem de uma forma muito mais alegre.

Expressões como: “em terra de cobra, sapo não chia”, “sapo de fora não chia” e “a necessidade faz o sapo pular”, são comuns em nossa cultura e mostram o sapo com uma imagem positiva, de inteligência adaptativa. É um animal que tem uma grande facilidade de perceber as exigências do ambiente e por isso tem sobrevivido na natureza há milhares de anos. Os sapos podem viver tanto na água como na terra e, diante do perigo, conseguem identificar seus agressores com rapidez e têm agilidade para fugir ou para se camuflar entre as folhas da floresta (Leite, 2004; Salla; Costa, Laganá Fernandes, 2017).

Os contos de Câmara Cascudo (2004) mencionam o sapo como um animal ágil e perspicaz. Na história do “*Sapo com medo d’água*”, alguns meninos brincam na beira de uma lagoa e decidem maltratar um sapo recém capturado, prática bastante comum no ambiente rural. Os meninos discutem entre si sobre qual seria a melhor forma de matar o sapo. A cada opção, o sapo responde com inteligência, até convencer os meninos de que ele morreria afogado se fosse jogado na lagoa. Ao ser colocado na água o sapo debocha da ingenuidade dos meninos e foge nadando alegremente, demonstrando sua habilidade para escapar do perigo.

A história da “*Festa no céu*”, do mesmo autor, também menciona a esperteza e a coragem do sapo. Conta a lenda que os

bichos da floresta estavam preparando uma festa no céu em que só poderiam estar presentes os animais com asas. As aves estavam tão animadas com a festança que despertaram inveja nos outros animais. O sapo decidiu que daria um jeito de ir. Durante dias, a ousadia do sapo foi motivo de piada na floresta até que chegou o dia da festa. O sapo descobriu que o urubu levaria sua viola e nas vésperas do evento se escondeu dentro do instrumento. Para a surpresa de todos, o sapo apareceu na festa, dançou, pulou e se divertiu até o amanhecer, quando tratou de se esconder de novo na viola do amigo urubu. Quando a festa acabou, o urubu voou tranquilamente em direção à floresta, mas, no meio do caminho, sentiu algo se mexer dentro da viola. Espiou dentro do instrumento e viu o sapo dormindo. Sentindo-se enganado, o urubu virou sua viola para baixo fazendo o sapo despencar do alto, em cima de umas pedras. Dizem que Nossa Senhora, vendo o desespero do sapo atrevido, resolveu salvar sua vida, mas deixou que as marcas da queda ficassem impressas nas suas costas, como se fossem cicatrizes (Casculo, 2004).

Na cultura brasileira o sapo é geralmente retratado como um animal esperto, ousado e brincalhão. A expressão “de boa na lagoa” provavelmente tem relação com a imagem do sapo à beira d’água, curtindo a vida de maneira despreocupada. Há inúmeras cantigas infantis que têm o sapo como personagem principal, relacionado à uma vida na natureza e à grande capacidade de se adaptar de forma amistosa e bem-humorada.

O príncipe sapo e a transformação

O conto de Grimm (1989) sobre a história do príncipe que, após ser transformado em sapo, precisa ir em busca de uma princesa que o liberte com um beijo, é um clássico mundial da literatura infantil. Inspirado no mesmo tema, há um desenho animado da Disney: “A Princesa e o Sapo” (2009), que revisita o conto original, dando maior destaque para a princesa protagonista.

Ambas as histórias se iniciam com a transformação dos príncipes em sapos, exigindo deles algum esforço para voltar à forma humana original. As personagens, embora tivessem a boa aparência dos heróis, ainda não possuíam as qualidades características de um verdadeiro herói tais como: força, entusiasmo, vigor, coragem, trabalho, empenho e dedicação.

Na animação da Disney “A Princesa e o Sapo” (2009), a inovação é que tanto o príncipe, quanto a princesa são transformados em sapo. Tiana é uma moça negra, de origem humilde, que sonhava em ser chefe de cozinha no melhor restaurante da cidade. Desde pequena, Tiana se interessava por gastronomia, inspirada por seu falecido pai, que era cozinheiro. Sua mãe era costureira e fazia lindos vestidos para moças de famílias ricas.

O príncipe Naveen, boêmio e falido, havia sido transformado em sapo por um feiticeiro, como castigo por não pagar suas dívidas. Para desfazer o feitiço, o príncipe deveria se tornar um homem honrado e convencer uma princesa a lhe dar um beijo.

Naveen, já transformado em sapo, pula a janela do palácio real e encontra Tiana vestida de princesa e insiste para que ela dê um beijo. Tiana experimentava o vestido da princesa Charlotte, a pedido da mãe costureira. Como ela não era princesa de verdade, ao beijar o sapo para se livrar de insistência de Naveen, Tiana acaba se transformando também em uma sapinha.

A partir dessa confusão, o casal de sapos – Tiana e Naveen, começam a jornada heroica para a buscar uma solução que lhes devolva a forma humana. Juntos, os dois passam por florestas e pântanos buscando encontrar Mama Odie, uma feiticeira que foi indicada para guiá-los a se tornar humanos novamente. As feiticeiras geralmente são responsáveis por trazer uma mensagem de sabedoria e superação, abrindo caminho para profundas transformações. O feitiço, que parece, de início, um castigo, na verdade é uma grande chance de buscar o crescimento.

No caminho para encontrar Mama Odie, eles entram em contato com o tema do amor, representado por um jacaré

apaixonado por música e um vagalume encantado por uma estrela. Quando os dois sapinhos finalmente conhecem a feiticeira, ela relembra à Tiana o quanto o pai dela havia sido feliz por ter o amor da família, apesar de não ter conseguido ter seu próprio restaurante. Tiana se sensibiliza com as lembranças da família, percebe o quanto foi feliz desde pequena, e parece fazer as pazes com seus aspectos mais femininos, permitindo-se ser mais emotiva.

Durante a jornada é possível perceber que o príncipe Naveen começa a se apaixonar por Tiana e, para chamar sua atenção, tenta se comportar como um homem melhor, mais digno e comprometido. Ele a ajuda e a protege dos perigos da floresta. Ela, por outro lado, percebe que seu lado racional e organizado de nada adianta no meio de floresta e aceita a ajuda do príncipe (A Princesa e o sapo, 2009).

Nessa história o desafio não é aceitar o aspecto repugnante do sapo, já que os dois foram transformados em sapo, mas consiste em integrar um lado de personalidade que ficou excluído, que foi desvalorizado. Como sapos, Naveen e Tiana foram obrigados a conviver com seus aspectos mais sombrios.

O príncipe Naveen era um *dança-vivant*, sem responsabilidade, um bebê que não queria crescer. Tiana, totalmente identificada com o pai, não entrava em contato com suas emoções e estava polarizada em um funcionamento racional. A passagem pela natureza, por rios e lagos, devolve aos dois o contato com suas essências. Ao serem transformados em sapos, eles podem entrar em contato com seus aspectos masculinos e femininos.

E por que o sapo?

A escolha do sapo como símbolo de transformação pode estar atrelada ao fato de ser um animal que sofre metamorfose até ser tornar adulto. Também é possível pensar na conhecida proximidade entre feitiços e sapos. É comum que as bruxas tenham um sapo como seu fiel escudeiro. Transformar um charmoso príncipe em um sapo de aparência repugnante pode ser uma homenagem das bruxas aos sapos, e, também um chamado para que os príncipes pudessem desenvolver outras potencialidades.

Na história do príncipe-sapo de Grimm (1989), o sapo demonstra força e valentia ao recuperar a bola de ouro da menina, que havia caído no poço. O sapo encontrou a princesinha chorando quando lhe propôs um acordo: pegaria sua bola de ouro se ela concordasse em dividir tudo com ele: sua casa, sua mesa e sua cama. Desesperada para ter de volta o seu brinquedo preferido, a menina prometeu atender o pedido do sapo integralmente. Com a ajuda do sapo, que mergulhou até o fundo do poço, a menina retoma a bola de ouro.

Campbell (2008), comenta que, nos contos de fada, o sapo no fundo da lagoa pode ser visto como uma variante do dragão, que é o guardião dos tesouros ocultos. Nas duas histórias a lagoa está presente, em uma associação dos sapos com as águas, as emoções. E o tesouro pode ser um símbolo do autoconhecimento, do crescimento psíquico.

No dia seguinte à recuperação da bola de ouro, o sapo bateu na porta do castelo para cobrar a promessa da princesa, que se negava a cumprir o combinado. Ao ouvir os argumentos do sapo, o rei chama a atenção da filha para que honre sua promessa. A menina, mesmo contrariada, aceita que o sapo sente-se à mesa, coma a comida em seu prato, mas continua com nojo do bichinho. O sapo então fala que está com sono e quer se deitar na caminha da princesa, pedido que é prontamente acatado pelo rei. Em um acesso de raiva, quando vê o animal gosmento entre seus lençóis, a menina o atira com força contra a parede. Com o impacto, o sapo se transforma em um lindo príncipe e acaba se casando com a princesa (Grimm, 1989).

Este conto mostra a transformação dos dois jovens imaturos em adultos. Com o empurrãozinho da autoridade do rei, a princesa teve que assumir a responsabilidade sobre sua promessa, deixando de se comportar como uma criança mimada. E o sapo teve que mostrar sua valentia ao resgatar a bola das profundezas do poço e ser perseverante na conquista da princesa, para merecer ser novamente transformado em príncipe. Assim, vencidos os desafios

da jornada heroica, os dois protagonistas cresceram e amadureceram.

O sapo é um animal que, desde o nascimento, passa por muitas mudanças. Ele sai do ovo como um girino, e vive um tempo nadando como peixe até chegar a fase adulta, quando finalmente adquire a forma definitiva de sapo, que pode viver também na terra.

Entre as várias qualidades, os sapos são muito eficientes para se adaptar ao meio-ambiente. Os sapos são extremamente ligados à natureza. Eles se disfarçam bem no meio das plantas da floresta ou entre a vegetação aquática, podendo fugir dos seus predadores com habilidade.

Nas histórias do folclore brasileiro, contadas por Câmara Cascudo (2004), o sapo representa ousadia e coragem diante dos desafios. Os sapos-príncipes acabam reproduzindo a imagem do jovem atrapalhado e imaturo que vira herói depois de vencer alguns obstáculos. Parece que, para se desenvolver de maneira completa, é necessário que o belo príncipe assuma seu lado sapo, humilde e feio, e passe um tempo em contato com a própria sombra. Nos contos de fada, é a vivência como sapo que faz despertar o lado não desenvolvido de casa um, como condição para superar os desafios. Como diz Jung (2011b), “é sabido que ninguém compreende alguma coisa do ponto de vista psicológico se não tiver experimentado em si mesmo” (Jung, 2011b, p. 213, §343).

Referências

A Princesa e o Sapo. (The Princess and the frog). Direção: John Musket; Ron Clements. Produtores: Peter Del Vecho; John Lasseter. (Baseado em “The Frog Princess” de E. D. Baker e em “O Príncipe e o Sapo” dos irmãos Grimm). Estudos: Walt Disney Pictures; Walt Disney Animation Studios. EUA. DVD. son. Color., 2009 (98 min). ANFÍBIOS. In: WIKIPEDIA: a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2018. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Anfíbios>. Acesso em 03 jul. 2018.

CAMPBELL, J., **Mito e transformação**. 1.ed. São Paulo, SP: Ágora, 2008.

CASCUDO, L. C. **Contos tradicionais do Brasil**. 13. ed. São Paulo, SP: Global, 2004.

DANÇA DO CURURU. *In*: Disponível em: <https://www.dancastipicas.com/108região-centro-oeste/dança-do-cururu>. Acesso em 23 set. 2023.

GÊNESIS. *In*: Bíblia Sagrada. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo, SP: Geográfica, 2000.

GRIMM, J. **Os contos de Grimm**. 6. ed. São Paulo, SP: Paulus, 1989. Se você utilizou um conto específico deste livro, preciso do nome do conto.

JUNG, C.G. **O Desenvolvimento da personalidade**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b. (Obra Completa, vol. XVII).

JUNG, C.G. **Tipos Psicológicos**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a. (Obra Completa, vol. VI).

KAERU. Disponível em: <https://unebrasil.org/2022/09/29/kaeru-simbologia-do-sapo-na-cultura-japonesa/>. Acesso em: 3 jul. 2023.

LEITE, M.C. **Cobras e sapos: esses bichos malditos! Um estudo sobre a relação entre saberes populares e saberes acadêmicos na educação ambiental**. (2004). Dissertação de Mestrado em Ciências da Educação, Universidade do Porto, Porto. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/50339>. Acesso em: 5 jul. 2018.

MARTINS, F. Anfíbios uma vida dupla de adoração e discriminação. Disponível em: <http://nurlink.pt/article.aspx?menuid=80&cid=51219&bl=1&viewall=true>. Acesso em: 3 jul. 2018.

RÃ. *In*: CIRLOT, J. E. **Dicionário de símbolos**. 4. Ed. São Paulo, SP: Centauro, 2007.

RÃ. *In*: TASCHEN, J. **O Livro dos símbolos**. 1. ed., [S. L.]: Taschen, 2012.

SALLA, R.; COSTA, M. & LAGANÁ FERNANDES, H. Influência do sistema afetivo-emocional no aprendizado: valores culturais e mitificação dos anfíbios anuros. **REnBio. Revista de Ensino de Biologia da SBenBio**. v.10. p. 87-105. 2017. Disponível em:

<https://renbio.org.br/index.php/sbenbio/article/view/58>. Acesso em: 5 jul. 2018.

SAPO. Disponível em: <https://www.infoescola.com/anfibios/sapo/>. Acesso em 03/07/2018b.

SAPO. *In*. WWW.Dicionáriodesimbolos.com.br/sapo. 2018a. Acesso em 03/07/2018a.

SAPO. *In*: CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**. 23. ed. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 2009.

SAPO. *In*: CIRLOT, J. E. **Dicionário de símbolos**. 4. ed. São Paulo: Centauro, 2007.

SAPO. *In*: FERREIRA, A. B. H. **Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

SAPO. *In*: TASCHEN, J., **O livro dos símbolos**. 1. ed., [S. L.]: Taschen, 2012.

O simbolismo do tatu

Fernanda Brandoli Gallo

Formada em Psicologia na Faculdade Anhanguera; Especialista em Psicóloga Clínica, Psicodiagnóstico, Avaliação Psicológica, Avaliação Neuropsicológica; Especialista em danças circulares e jogos cooperativos; Idealizadora da IMAGO – Núcleo de Psicologia; Neuropsicologia, Terapeuta de Sandplay formada pelo IBTSandplay e certificada pela ISST (Internacional Society of Sandpaly Therapy); Mestranda em Ciências da Saúde pela Faculdade de Medicina de Jundiá.

Introdução

O presente estudo apresenta a simbologia do Tatu, motivada pela relação do símbolo com a terapeuta e seu trabalho com o Sandplay. O tatu é um animal silvestre com características próprias e nativo de mato e floresta, que estudado na sua dimensão simbólica é um símbolo com conexão pessoal na imagem do Sandplay e na experiência do sonho.

A necessidade de expansão do símbolo, sua presença na análise e a íntima relação que ele adquiriu nos processos, encorajou essa pesquisa e a ampliação da compreensão complexa que ele envolve.

O animal é presente na vida do homem desde os tempos mais remotos e compartilha do mesmo ambiente com proximidade e estabelecendo uma relação de convívio, alimentação, utensílios e instrumentos, vestimentas e transporte. Em alguns casos apresenta-se simbolicamente como escudeiro protetor tanto físico como espiritual.

Na descritiva biológica refere-se a animal solitário que busca escavações para se proteger e habitar, e frequenta lugares de terra úmida. É um animal de garras afiadas, focinho comprido e uma carapaça dura.

No desenvolvimento deste trabalho, a busca de atributos sobre a expressão do tatu demonstra considerações importantes tais como sua imagem estereotipada no enquadre de mascote na copa do mundo de 2014, no rótulo de bebida, a literatura como adjetivo de um caboclo e na mitologia, principalmente a indígena.

O tatu para os índios é um animal utilizado para diversos fins, como alimento, na produção de instrumentos, e na mitologia como ensinamentos.

Essas atuações, não são estáticas, assumem direções tanto imaginárias, quanto reais, e a via de integração homem e símbolo fornece o caminho do desenvolvimento e da individuação.

Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por "individualidade" entendemos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si mesmo (Jung, 2015, p. 266).

Segundo Eliade (1984), o modelo arquetípico expresso nos mitos são modelos para todas as criações, seja qual for o plano que elas se desenrolam: biológico, psicológico e espiritual. Sua função é fixar os modelos exemplares das ações humanas significativas.

Chevalier e Gheerbrant (2008), consideram que a história atesta que todo objeto é revestido de valor simbólico seja ele natural ou abstrato aparentemente apreensível, que se associado a outro escapa à apreensão, considerando assim que nem todas as comparações são símbolos, e exige assim a participação do ator, transformando em experiência sensível e não uma conceitualização (Tatu, 2008).

Observar a possibilidade de manifestação do símbolo do tatu nos planos físico, emocional, mental e espiritual, contempla o processo de transformação do ser.

No desenvolvimento deste trabalho transcorre no primeiro capítulo a relação pessoal com o símbolo, a escolha e o surgimento em detrimento ao processo analítico.

No segundo capítulo a explanação da pesquisa em fontes científicas e publicadas sobre o tatu as características biológicas,

A cena é tomada de emoção tanto pelo paciente como pelo terapeuta que não esperava que um tatu fosse ser um símbolo importante para o processo.

O símbolo também aparece em um sonho da terapeuta: “coloquei a mão em um buraco no canto de uma sala, lugar amplo e com poucos móveis, no buraco havia um tatu, senti sua pelagem em seu corpo e casco”.

Ao despertar do sonho, sentindo sede, fui buscar água, e ao observar o quintal pela janela, deparo com um tatu perambulando pela grama.

Assim nasce a necessidade de estudar o símbolo, é um símbolo de repetição em vários cenários dos meus pacientes. O tatu representa para a terapeuta e analisando, forças que expressam das profundezas do inconsciente, e manifesta de forma visível e admirável o convite para um aprofundamento em encontro da alma.

O símbolo e sua amplificação: o tatu

Definição e Características Biológicas

Classificação Científica: Reino: Animal; Filo: Chordata; Classe: Mammalia; Família Dasypodidae.

Etimologia: a palavra “Tatu” é derivada do tupi tatu. “Dasypodidae” veio da junção dos termos gregos δασύς (days): “piloso, peludo” e πούς, ποδός (pous, podos): “pé”, significando “pé peludo”. Do tupi Guarani ta por ca – casca, couraça; tu por todo – encorpado, denso, o casco encorpado (Tatu, 2008).

O tatu é um mamífero caracterizado pela capa, casco ou armadura rígida que cobre o corpo. Seu habitat é em locais de vegetação úmida, savanas e serrado e são nativos do continente americano, é um animal cinegético (caça para alimento), sua carapaça é utilizada na fabricação de utensílios e instrumentos como o *Charango*, um cordofone de origem boliviana além de representar um importante contribuinte para a pesquisa da lepra, por ser considerado o único animal capaz de contrair a doença.

É um animal insetívoro, se alimenta de insetos como formigas, cupins e besouros, considerado importante para o equilíbrio natural, além de comer, folhas e frutos.

As espécies de tatu mais conhecidas são: tatu-peba, tatu-galinha, tatu-canastra, tatu bola e tatu-peludo. Dependendo da espécie, seu peso varia de 2,5 a 6 quilos. Seu comprimento médio varia de 40 a 70 centímetros. Seu corpo tem pele e pelos e na carcaça possui cintas que variam para cada espécie, o que lhes confere a possibilidade de enrolar-se totalmente.

Suas orelhas e focinho são grandes, a visão é precária, mas é recompensada por um bom desenvolvimento de seu olfato e audição. É considerado um ágil escavador.

Na reprodução apresenta um fato curioso, os filhos geralmente nascem em quantidade de variação de 04 a 12 filhotes, são gêmeos idênticos e todos do mesmo sexo.

No seu habitat escavam buracos, usando suas unhas fortes e afiadas, esses buracos são sua moradia que podem ser compartilhadas por outros tatus. Seus hábitos são de permanecerem na toca durante o dia e caçar a noite.

Este animal surgiu em aproximadamente 50 milhões de anos, não sobrevive ao frio devido à dificuldade em manter a temperatura do seu corpo, por isso não pode sobreviver ao frio prolongado, razão pela qual, procura abrigar-se debaixo da terra para suportar as baixas temperaturas. É um animal capaz de prender a respiração por seis minutos, o que lhe permite escavar bastante e atravessar nadando longas distâncias.

Podem chegar a viver de 4 a 16 anos em média, e algumas espécies estão ameaçadas de extinção.

As principais ameaças são a caça, devastação, queimadas e atropelamentos. Não apresenta hábito agressivo, porém quando capturado pode chegar a morder para se defender.

O consumo da carne de tatu representa uma das principais formas de infecção para o ser humano. Seu consumo na alimentação é costume em diversas regiões brasileiras, mas apresentam riscos, pois o tatu é reservatório de inúmeras

doenças como a hanseníase, a leishmaniose, micose pulmonar e a doença de chagas. O risco não está restrito somente ao seu consumo, mas na caça em contato com o animal e na criação do bicho (Deps *et al.*, 2003).

Simbologia do tatu

O tatu com suas características, foi usado para representar algo ou alguém em histórias, comemorações e mitos e pode fazer uma grande contribuição simbólica por ser um animal cheio de significados, tais exemplos como: animal, baldio, resistente e ágil. Sua capacidade de embolar-se e defender de seus predadores, também é um grande símbolo de defesa, esperteza e disfarce para não cair nas presas e ameaças.

De tempos em tempos o tatu ganha representações importantes: assim Monteiro Lobato o escolheu para adjetivar o caboclo Jeca Tatu, no livro *Urupês* com 14 histórias baseadas no trabalhador rural paulista, retratando o caipira abandonado pelos poderes públicos e vulnerável às doenças, ao atraso econômico, educacional e à indigência. Monteiro Lobato o definiu como um homem sem préstimos, feio, magro, pouca socialização, desconfiado, diferente de gente de civilização, sendo esse um de seus personagens de maior sucesso (Moisés, 1997).

Jeca Tatu era um caboclo que morava no mato, em uma casinha simples de sapé. A pobreza notória, vivia em companhia da mulher, sem qualidades de beleza e a expressão de vida dura era o semblante desse casal e a de vários filhinhos pálidos e tristes.

Jeca Tatu passava os dias de cócoras fumando cigarros de palha, sem ânimo e expectativas de realização em sua vida. Vivia de caçar no mato, e da pesca de lambaris e bagre no ribeirão, vivia também da colheita de palmitos e de cortar cachos de brejaúva, mas não fazia nenhum tipo de plantio, vivia somente com o que a natureza oferecia. Em sua casa nada significava viver, era somente expressão de sobrevivência precária, poucos móveis, roupas

velhas, um banquinho, uma peneira furada e a espingardinha é o que tinha.

O Tatu também aparece nas cantigas populares: Canção Popular, que está diretamente relacionada com a brincadeira de roda. A prática é comum em todo o Brasil e faz parte do folclore brasileiro, é de autoria autônoma e traz características peculiares de cultura e tradição.

O Tatu

O tatu é um bicho engraçado

O Tatu é um bicho gabola

Toda vez que ele fica assustado

De repente Ele vira uma bola

Em votação popular organizada pela Fifa em 2014, o Fuleco é eleito como mascote da copa do mundo.

A utilização de imagens de animais e outros, como um 'amuleto de sorte', ou representação de qualidades é usado desde a baixa-idade média, comum entre a nobreza feudal, onde deu origem da brasonaria (Pellizzoni *et al.*, 2013, p. 89).

Para Jung (2013a):

Imagens são míticas e, portanto, simbólicas, porque expressam a harmonia do sujeito que experimente, com o objeto experimentado. Evidentemente, toda mitologia e toda revelação provêm desta matriz da experiência, e todas as nossas ideias futuras a respeito do mundo e do homem prover igualmente dela (Jung, 2013a, p. 338).

Nasceu, então, a mascote, procurou-se, então, distinguir o 'símbolo', uma versão única e estática da figura, de um 'personagem', agora já detentor de movimento, personalidade e 'vida' própria (Strunck, 2001).

Quando o símbolo vem de uma representação da fauna ou da flora, recebe características antropomórficas, a fim de criar empatia com o público, no intuito de despertar o interesse pelo consumidor, além de gerar uma consciência de preservação e cuidados com a

espécie, Jérôme Valcke, secretário geral da FIFA em 2014, acrescentou na ocasião ao falar sobre a mascote:

É importante destacar que o Tatu-bola é uma espécie vulnerável ameaçada de extinção. Com esta mascote, vamos poder realizar um dos principais objetivos da Copa do Mundo de 2014, que é comunicar a importância do meio ambiente e da ecologia. Temos certeza de que ele será amado não apenas no Brasil, mas no mundo todo (Valcke, 2012).

O Tatu-bola teve o seu nome escolhido como *Fuleco*, que soma as palavras "futebol" e "ecologia", pelo público por meio de votação no site oficial da FIFA.

O tatu também foi escolhido no interior paulista para rotular uma das pingas mais antiga brasileira "Tatuzinho" sua produção inicia em meados de 1909. A caninha é uma das quatro marcas mais consumidas no mercado brasileiro de cachaça.

No Xamanismo, uma cultura milenar, atribui a figura do animal de poder a conotação importante e profunda dos aspectos do animal ao ser humano que os têm. O tatu é designado por ser vestido com uma armadura nas costas é dotado de limites de segurança que fazem parte do seu ser, pode enrolar-se como proteção a penetração de inimigos e representa a couraça da Mãe Terra, o guardião dos segredos dela. Segundo Aldo Natale Terrin (1998, p. 229), a visão xamânica implica o Símbolo como escudeiro de defesa que colocamos à nossa frente, contra tudo e todos como limites emocionais e protetor da saúde.

Mitologia

O tatu na mitologia assume um grande número de mitos indígenas brasileiros, como grandes escavadores de túneis, seu casco duro protetor e um animal resistente, representa o papel de esconder sob a terra desejos que a cultura deseja suprimir, como adultérios, incestos... ou liberar de suas profundezas as forças libidinais e de fertilização (Levy, 1999).

No mito *Bororo* da origem da água e dos ritos fúnebres, o tatu ajuda o herói *Baitogogo* a enterrar o cadáver de sua mulher, punida por uma traição incestuosa. Eles cavaram a cova sob a cama do casal, e enterram a mulher morta (Levy,1999).

De coveiros de mulheres nas lendas dos *Bororós*, o Tatu se encarrega de sua exumação em mitos *Kayapós*, *Mundurukus* e *Toba-pilagás*, ele é corresponsável pelo surgimento do gênero feminino, recebe as vezes o título de “tatu desajeitado”. Transforma-se em auxiliar do *Demiurgo* criador a uma espécie de receptor responsável pela “queda” do nível mítico ao nível humano nas lendas de criação (Levy, 1999).

Sua ligação com a origem do feminino aparece em várias lendas como na lenda *Munduruku* que explica o odor vaginal. No mito *Chipaia*, o tatu foi o único a matar a flechadas a *Lua*, o que caracterizou no mito o sofrimento das mulheres com a menstruação (Levy,1999).

Bosi, *apud* Fiker (2000) considera:

[...] que o mito é uma força cultural em função das necessidades básicas do homem; que é autoconsciência da sociedade em forma analógica; enfim, que é modelo exemplar para o ser humano entender sua natureza e sua história (Bosi *apud* Fiker, 2000, p. 19).

Na Nação *Jê*, o tatu é merecedor do céu equatorial, a constelação identificada pelos astrônomos como *Coroa Boreal* (entre *Hércules* e o *Condutor de Bois*) leva o nome do animal (Levy,1999).

Nas tradições indígenas sul e centro americanas identificam um povo de anões que vivem em tocas com o nome do animal, em algumas ocasiões esses anões podem vir a ter o tamanho maior que o de um homem normal (Levy,1999).

Na aldeia dos índios *Kaxinawá* no *Acre*, o tatu é utilizado como instrumento de comunicação sonoro parecido com uma buzina, fabricado com o rabo do animal, seu potencial de som pode

ser ouvido a grande distância, cada quantidade de vezes que a buzina é acionada, uma mensagem é transmitida (Walty,1991).

O tatu também é mencionado com frequência nas lendas indígenas como caça de bom sabor e carnes fortes. Preparam a carne em sua própria couraça, possui uma carne macia com sabor muito parecido a carne de galinha. Não são todas espécies que são comestíveis, algumas tem sua carne com odor putrefato, e geralmente se alimentam com carnes de cadáveres em cemitérios são chamados de “papas defuntos”.

Nas lendas caboclas o tatu acumula má fama, por não terem compaixão. A origem de tal atribuição é pela sua dura couraça que a natureza deu ao animal.

Relação do símbolo com a teoria junguiana

A imagem psicológica, que transforma energia, é o Símbolo. (Jung, 2015, p. 88).

O que chamamos de símbolo é um nome ou imagem que é familiar na vida cotidiana, com conotações especiais além do que ela possa significar. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. A imagem é simbólica, quando há uma implicação além do seu significado e que não pode ser explicado.

Quando o símbolo é explorado, a imagem tem um aspecto inconsciente amplo, e com limitações intelectuais, não precisa ser definido e compreendido integralmente. (Jung *et al.*, 2008).

Em relação ao símbolo estudado o tatu é designado como um animal mamífero que vive no mato, considerado selvagem. Por esses atributos muitos povos supõem que o homem tenha uma “alma do mato”, além da sua própria, alma que se encarna em um animal selvagem que contenha alguma identidade psíquica, esse efeito Lucien Lévy-Bruhl (1912), chamou de “participação mística” (Lucien Lévy-Bruhl, 1912 *apud* Jung, 2008, p. 23).

É um fenômeno psicológico bem conhecido o de um indivíduo identificar-se, inconscientemente, com alguma outra

pessoa ou objeto. Esta identidade entre a gente primitiva e o animal toma várias formas (Jung *et al.*, 2008).

Este símbolo em diversas atuações, como na imagem do Sandplay, no sonho da terapeuta e no sonho do analisando é considerado um símbolo subliminar que pode consistir de todo tipo de urgência impulsos e intenções; de percepções e intuições; de pensamentos racionais ou irracionais; de conclusões, induções, deduções e premissas; e de toda uma imensa gama de emoções. Qualquer um destes elementos é capaz de tornar-se parcial, temporária ou definitivamente inconsciente (Jung *et al.*, 2008).

O material folclórico, mitológico e histórico apresentado serve, em primeiro lugar, para aprovar a uniformidade do evento psíquico no tempo e no espaço. Na realidade, tudo o que fizemos foi comparar ocorrências psíquicas individuais com fenômenos psíquicos coletivos (Jung, 2013b, p. 436).

Para Mircea Eliade (1972):

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes

Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (Eliade, 1972, p. 11).

Ainda para Eliade (1972), os mitos não contam apenas a história e a origem do mundo, dos animais, das plantas e da civilização, mas os acontecimentos e as consequências primordiais que evoluiu e converteu o homem até hoje.

Na tradição indígena o mito é a vida cotidiana, é a base da sabedoria, funcionam como vozes mestras, passadas de geração em geração contando como as coisas devem ser (Almeida; Queiroz, 2004).

Campbell e Moyers (1990) relatam: “hoje, temos que reaprender o antigo acordo com a sabedoria da natureza e retomar a consciência de nossa fraternidade com os animais, a água e o mar” (Campbell; Moyers, 1990, p. 33).

Mitos e sonhos vêm de tomadas de consciência que precisam encontrar expressão numa forma simbólica. O mito lidará com o amadurecimento do indivíduo, da dependência à idade adulta, o envelhecimento e a morte. O Sonho é a experiência pessoal enquanto mito, que podem coincidir com a sociedade, esses arquétipos se expressam sob diferentes roupagens, que dependem do ambiente e das condições históricas (Campbell; Moyers, 1990).

Desta forma, a história e o Mito apresentam uma aventura arquetípica que ajudam fornecendo uma compreensão, modelo e conduta sendo ligada aos aspectos históricos ou psicológicos na similaridade do elemento, fornecendo uma concepção integradora entre as características do homem e do símbolo.

A partir das nossas dimensões simbólicas, a organização da energia psíquica ocorre e fortalece e estrutura o ego, e entramos em contato com a realidade do que realmente é e somos, isso é a proposta de individuação descrita por Jung (2015).

Na perspectiva da Psicologia Analítica Junguiana, o processo de individuação é o acesso à Totalidade. De acordo com Von Franz:

[...] seria como um acordo entre a semente inata da totalidade e o destino com suas circunstâncias externas, com a intervenção de

alguma força suprapessoal [...] o Grande Homem que vive em nosso coração”, e nos guia através do inconsciente de acordo com um desígnio secreto (Von Franz, 2008, p. 214).

Como isso é articulado dentro da psique? É como encontramos o externo, a projeção do nosso interno, que se encontra em um foco/ponto de transformação e transcendência que retorna mais fortalecido, acolhido e restaurado.

Considerações finais

Olhar para o símbolo do tatu, permearam o lado reflexivo e meditativo, passível de significação e função simbólica presentes nos fatores psicológicos. A experiência do estudo favoreceu a influenciada pela interpretação presente no mito.

O símbolo do tatu posiciona a forma viva do coletivo com a sincronicidade da experiência do indivíduo singular de forma a indagar as atuações psicológicas chegando a meta do processo de individuação.

No Processo de Sandplay, o símbolo convida a conexão da experiência do paciente e a experiência do terapeuta, definida e interpretada no compêndio coletivo e individual.

A experiência dessas possibilidades contribui para expressar as percepções e valores do si mesmo e despertar para algo novo, para um caminho transcendente.

Pode-se pensar em uma finalidade dos materiais e recursos contidos dentro das descritivas do símbolo, e a sua inserção no mito na atuação humana, e observa-se claramente que ela coloca a vida psicológica em atividade, possibilita caminhos que possam integrar as polaridades consciente e inconsciente, e ressurgir em novos padrões e atuações libertadas dos medos e conflitos.

Dentro das considerações do simbolismo do Tatu, acredito ser uma ponte das inibições impostas pela consciência para a contínua atividade do inconsciente a fim de ativar a busca da transcendência.

Esse dinamismo faz parte do inconsciente coletivo segundo o conceito da psicologia analítica, são materiais herdados que são comuns a todos os seres humanos que sempre vêm acompanhados de componentes emocionais que poderão modificar pulsões e afetividade na personalidade, influenciam na maneira de pensar, agir e atuar (Neumann,1996).

Referências

- ALMEIDA, M. I.; QUEIROZ, S. **Na captura da voz:** As edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: A Autêntica, 2004.
- CAMPBELL J.; MOYERS. B. **O poder do mito.** São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- DEPS, P. D.; FARIA, L. V.; GONÇALVES, V. C. *et al.* Aspectos epidemiológicos da transmissão da hanseníase em relação a exposição ao tatu. Biblioteca Virtual em Saúde Hanseníase, Bauru, vol. 28, n. 2, p. 138-144, 2003.
- ELIADE, M. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIADE, M. **O Mito do Eterno Retorno.** São Paulo: Edições 70, 1984.
- FIKER, R. **Mito e paródia:** entre a narrativa e o argumento. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2000.
- JUNG, C. G. Chegando ao Inconsciente *In:* JUNG, C.G. *et al.* **O Homem e seus Símbolos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, C. G. **A Natureza da Psique:** A dinâmica do inconsciente. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a .130 p. (Obra Completa de C.G. Jung; v. VIII /1).
- JUNG, C. G. **A Energia da Psique:** A dinâmica do inconsciente. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013b. 815 p. (Obra Completa de C.G. Jung; v. VIII /2).

JUNG, C.G. **O Eu e o inconsciente**. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. 406 p. (Obra Completa v. VII/2).

LEVY, C. MACHADO, A. **A Sabedoria dos Animais: Viagens Xamânicas e mitologias**. São Paulo: Ground, 1999.

MOISÉS, M. **História da Literatura Brasileira: Simbolismo**. São Paulo: Cultrix, 1997.

NEUMANN, E. **A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente**. São Paulo: Cultrix, 1996.

PELLIZZONI, R. C.; ROMÃO, V. P. A.; SOUZA, R. P. Luiz de; FIALHO, F. A. P.; GONÇALVES, M. M. Fuleco: Um estudo semiótico da mascote da Copa do Mundo da Fifa Brasil 2014. **Palíndromo**. Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais. n. 10, 2013. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/palindromo/article/view/4226/2986>. Acesso em: 14 out. 2018.

STRUNCK, G. **Como criar identidades visuais para marcas de sucesso**. Rio de Janeiro: Rio Books, 2001.

TATU. *In*: CHIARADIA, C. **Dicionário de Palavras Brasileiras de Origem Indígena**. São Paulo: Limiar, 2008.

TERRIN N, A. N. **O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões**. São Paulo: Loyola, 1998.

VALCKE, J. Fifa lança mascote da Copa do Mundo 2014. **Correio do Povo**, Porto Alegre, ano 129, 17 set. 2012. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/esportes/copadomundo/fifa-lan%C3%A7a-mascote-da-copa-do-mundo-2014-1.101182>. Acesso em: 16 out. 2018.

VON FRANZ, M. L. **O processo de individuação**. *In*: JUNG, C.G. *et al.* O Homem e seus Símbolos. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2008.

WALTY, I. L. C. **Narrativa e imaginário social: uma leitura das histórias de maloca antigamente de pichuvy cinta larga**. 1991. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/000734730>. Acesso em 18 de outubro de 2018.

SANDPLAY é um método não verbal de criação de cenas expressivas em uma caixa com areia, água e miniaturas, e se constitui em uma poderosa ferramenta de autoconhecimento e cura emocional. Criada e desenvolvida por Dora Maria Kalff, baseada na Psicologia Profunda de C. G. Jung, chega ao Brasil com o incentivo de Ruth Ammann e em 2011, depois do esforço de algumas terapeutas brasileiras, nasce o Instituto Brasileiro de Terapia de Sandplay, reconhecido pela Internacional Society of Sandplay Therapy.



ISBN 978-65-265-1470-2

