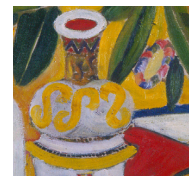


Mitologias indígenas e psicologia junguiana: a onça e a amplificação do mito dos gêmeos Guarani

Ana Luisa Teixeira de Menezes

Artigos



Resumo

O mito dos gêmeos Guarani é evidenciado como parte das mitologias indígenas enquanto um conhecimento que contribui para pensar o perspectivismo ameríndio na clínica junguiana. As mitologias indígenas constituem-se como narrativas ancestrais que têm um papel educativo, transcendente e cotidiano. Essas histórias são atravessadas por animais que nos colocam num pensamento perspectivista, no qual os seres são considerados humanos e, por isso, a relação de comunicação e subjetivação é direta, como também simbólica. A partir da narrativa da criação da vida Guarani, enfatizamos a morte da mãe, a caminhada dos gêmeos, a onça, a serpente, o papagaio e o sapo como personagens que dão um sentido profundo para a ampliação do mito enquanto uma vivência da caminhada de Nhamandú na e com a psicologia junguiana.

Palavras-chave: mitologias indígenas, mito dos gêmeos Guarani, clínica junguiana.

Introdução

As mitologias indígenas trazem uma contribuição para a psicologia junguiana para pensarmos os mitos como narrativas ancestrais que são atualizadas no cotidiano, são reais, como um processo educativo e imaginativo que vai numa direção da totalidade. ELIADE (2000) nos fala que quando perdemos a conexão com o mistério das mitologias indígenas elas tornam-se lendas, estórias cristalizadas que perdem o significado numinoso, numa cisão entre realidade e imaginação.

Adentrar no mito dos gêmeos Guarani ou na história de criação da vida Guarani e tornar-se personagem é uma caminhada complexa. Segundo os Guarani, é preciso fazer a caminhada que Nhamandú nos deixou. O mito, ensina Vherá Poty, não é uma história a ser contada, simplesmente, com início, meio e fim e, sim, um campo a ser atravessado num movimento intrapsíquico, como algo que é parte de cada um de nós, que precisa ser preservado em

suas essencialidades e linhas. Como uma capacidade de falar do inconsciente ou da natureza através de uma linguagem própria. A compreensão psíquica do processo de subjetivação a partir de um mito indígena dá-se no diálogo de sentidos que ele, com sua estrutura, possui. Há uma ressonância organizadora entre o psiquismo e o mito. A psique é um cosmos. E os mitos indígenas nos oferecem essa aprendizagem, aproximando a ideia de que os elementos da natureza têm personalidades.

O mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo pré-objetivo e pré-subjetivo. Meio cujo fim, justamente a mitologia se propõe a contar. O mito dos gêmeos não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal [...] A condição original comum aos humanos não é a animalidade, mas a humanidade (CASTRO, 2002, p. 355).

O mito do sol e do lua é um princípio da existência Guarani e nos convida a caminhar em direção ao espírito. Quando adentramos nesses princípios, conectamos com a alma do pensamento e nos organizamos pelo potencial do encontro entre a psique e o cosmos, a criação. Alma, para HOLLIS (1995, p. 39), é a “intencionalidade para um sentido, para a totalidade do organismo”. A busca do sol provoca a existência do lua e o diálogo com a onça, a serpente, o papagaio, o beija-flor, o sapo como processos de personificação do inconsciente. Como nos apresenta Jung, o sentido da mitologização da psique é poder, a partir de imagens da alma, realizar desdobramentos das imagens significativas na realização do mito pessoal e da individuação (BOECHAT, 2009).

O mito dos gêmeos Guarani: revivendo o caminho de Nhamandú

O mito dos gêmeos Guarani foi sendo amplificado como a caminhada de Nhamandú¹. Abre perspectivas para compreensão de uma caminhada psíquica, na qual o sol vai gerando o lua, assim como Papa Tenondé, a primeira grande divindade Guarani é uma criancinha que se gerou do nada. É o fim e o começo de tudo, como a existência da noite e do dia, como um abrir e fechar de olhos, enquanto criação e imaginação (VHERÁ POTY, 2019). Podemos pensar como a psique, enquanto produtora de imagens, como criação e imaginação, na qual podemos nascer a partir de nós mesmos.

Conversando com Vherá Poty sobre a história do princípio da vida Guarani, ele me alertou para uma das coisas mais temerosas

¹ Nhamandú é uma divindade Guarani, o sol.

para os Guarani, que é o transformar-se em onça e que isso pode ser fatal.

No início há a criação do Nhanderú Tenondé. É o princípio, tudo e nada. Não é masculino, nem feminino. A vida criada por Nhamandú é a construção da vida Guarani, dos nossos costumes. Transforma a mulher a partir de um cesto. Foi feita para enganar o *xariã*. A história Guarani passa 15 dias para ser contada. A mulher sai grávida e segue o caminho. É a criação da caminhada Guarani. O Kuaray que queria ir e a mulher, não. *Xariã* vai junto. Presença da dualidade: bem e mal. Nhamandú cria a minhoca para fertilizar a terra e o *xariã* cria a cobra. Foi *xariã* que fechou a barriga da mãe. Antes era como canguru. *Xariã* lança um desafio para o Kuaray e vai dar um tempo de lua para a criança nascer. Esse é um profundo argumento da mãe de ser mais do que o filho. Quando a mãe está no caminho, Kuaray pede frutas e ela é picada por vespas. As vespas são momentos de desânimos e reclamações. E aí a criança deixa de orientar o caminho. A mulher encontra o caminho das onças. No princípio eram pessoas. Com o descuido foram se transformando. São donas da mata (*Kaguypó*), dominadoras da mata. Nossa vida é *tekoachy*, é vida imperfeita, construída a partir da pessoa. Todos têm o lado direito e esquerdo. Para um, o direito pode ser o esquerdo e vice-versa. O *agã* é o passado, presente e futuro. É responsável pelo sonho. Pode ir para adiante e voltar. Teu *agã* já esteve lá (VHERÁ POTY, entrevista, 2015).

Segundo Vherá Poty, a mulher caminha porque a criança deseja encontrar-se. E no momento em que a criança deixa de guiar o caminho, a mulher se perde e morre. E as crianças passam a ser cuidadas pela onça.

A parte das onças, por exemplo, a gente fala onça, mas é a mãe das onças, que nessa vida deles não era onça, era pessoa, só que ela é a protetora das onças, não que ela é um animal, até porque os animais não são animais, são as primeiras pessoas, daí que vem aquela imagem que tem corpo de pessoa, mas tem cabeça de onça, mas não pessoas normais. A gente é a representação de nossas divindades. Daí ele gerou o irmão dele, só que o lua é gerado pelo seu irmão, porque se fosse, por exemplo, estivessem como gêmeos. Daí, não saberia dizer muito mais, como é gerado pela vontade de seu irmão, esse se torna uma luz bem mais frágil, porque ele só tem a luz forte quando seu irmão está junto, caso contrário ele não consegue iluminar tanto quanto seu irmão, por isso que de noite ele vem, mas não clareia, porque a noite e o dia, se o sol agora não estivesse aqui, ou seja, se não tivesse vindo seria noite, não existe dia e noite aqui, existe a lua e o sol, aqui não existe dia e noite. É escuridão, a vida com brilho, o sol é o dia (VHERÁ POTY, entrevista, 2015).

No pensamento ameríndio, as divindades estão próximas dos animais. O animal simboliza mundos invisíveis aos humanos. A presença da onça é também o alerta para o perigo. Não que a onça seja um mal em si mesma, mas pode vir a ser, caso os caminhos e as regras de ética não sejam cuidados.

Tem uma coisa hoje que nas visões na vida Guarani ela é desconhecida pela sociedade. São equívocos de seres da mata, seres da água, seres do ar, dos

animais. Todos eles têm uma capacidade muito forte, aquela onça que não caiu na água, quando caiu a ponte, ela foi solta e nomeada um ser feroz que torna a mata perigosa e aí *Nhanderú Mirim* falou que esse que escapou vai ser responsável por todo resto que tornará nossa mata perigosa. Ao mesmo tempo que é o protetor das matas vai ser uma grande ameaça para nós, mas que haja respeito entre o humano e esses seres. Aquele que caiu foi nomeado pra ser o ser feroz que torna perigosa a água. Todos os animais têm a sua importância dentro do nosso universo, mas isso não necessariamente que nós tenhamos que considerar. A imagem sagrada da nossa vida é importante. Para muitas coisas, não é uma ameaça. Por isso tem que haver certo equilíbrio entre o contato e a proximidade com esses seres. Por isso que eles são muito sábios. Porque eles têm um domínio, eles são a própria leitura da mata, eles sabem e conhecem como ninguém todo o território. Eles fazem uma emboscada. É o mais simples. Ele está escutando em todos os pensamentos. Se tu brigas demais com a onça, ela te pega, mas te respeita. Ela também respeita e tem hábitos e traz muito exemplos: quando tem filhos novos que a gente tem recém-nascidos, temos que controlar a vontade de comer carne, a gente não come muito, tem certo tempo que a gente não pode nem comer, na verdade, quando a gente tem um filho novinho e recém-nascido a gente é muito frágil, os pais e as mães, porque a gente é controlado pelo espírito. Por isso, toda a alimentação tem que ser controlada (VHERÁ POTY, entrevista, 2015).

O encontro com a onça é pensado como um encontro com um mundo de imagens inconscientes, sombrias, como força instintiva e espiritual. Como poder sentir vozes de deus e do diabo? JUNG (2007, p. 247) nos alerta sobre o processo de inconsciência que vivemos, um demonismo que se apodera de nós quando nos deixamos fixar por uma ideia de “espírito humano considerado inofensivo, engenhoso, inventivo e sensato que não tem a consciência do demonismo inerente a ele”. É o que BOECHAT (2014) diz: que as vozes do inconsciente nos falam, sendo necessário não ficar na literalização. São imagens emergentes que vão produzindo uma viagem para o centro mandálico. A onça é a força vital que o ego precisa integrar.

Olhar para a onça significa uma aproximação com o enfrentamento das dificuldades, para um encontro com a coragem. Para JUNG (2007), isso não tem a ver com o intelecto mas sim com a própria existência, com o pensar ampliado, em vários níveis de conexão. Em entrevista com o Karai José Verá, em Campo Molhado, este afirma que:

Uma onça caminha longe, não cansa. Tem ideia boa, pensamento bom, estudo. Ela sabe com a mão, sente com a mão, na cabeça não. A onça cuida da estrada. Quando ela caminha, vai atravessar a estrada, ouve um rastro da gente, foi pra lá e foi pra cá, ela sabe com a mão. Ela sabe o filho de quem passou, se é filho de *Tupã*, de *Karai* [...] Sabe se o homem é brabo ou se é manso. Se a pessoa é mansa e não briga com ninguém, ela segue, mas se é brabo, ela avança só para assustar. A onça protege o caminho (MENEZES, 2006, p.139).

Os caminhos da prática clínica junguiana, no entendimento de BOECHAT (2014), trazem fortemente a valorização dos processos

inconscientes vividos nas imagens. São como símbolos que trazem as saídas criativas para os nossos impasses, valorizam a dimensão criativa como um espaço de elaboração e de superação dos sofrimentos de cada um. (Hillman, 2010, p. 95) refere que existem sujeitos subjetivos, personagens internos que vão “ficcionalando, ativamente imaginando, não eu. A ação está na trama, inacessível à introspecção, e apenas os personagens sabem o que está acontecendo. Como Filemon ensinou a Jung: você não é o autor da peça da psique”. A imagem, para JUNG (2012), é absolutamente real. É onde a experiência do mundo acontece, no interior de cada um e na forma como cada pessoa se subjetiva.

É próprio do ser espiritual primeiro um princípio espontâneo de movimento e ação; segundo a capacidade de criação livre de imagens, independentemente das percepções pelos sentidos; e terceiro a manipulação autônoma e soberana das imagens (JUNG, 2007, p. 210).

Essa força é necessária para o enfrentamento dos complexos, os quais, ensina Jung (2012, p. 49, § 210), necessitam de uma decisão para serem vencidos, haja vista que “os complexos constituem as verdadeiras unidades vivas da psique inconsciente, cuja existência e constituição só podemos deduzir através deles”. Apesar de serem dimensões que muitas vezes queremos evitar, é justamente a partir deles que produzimos nossas aprendizagens, no contato com os fragmentos da alma.

JUNG (OC, vol. VIII/2 § 209) descreve o complexo como “manifestações vitais próprias da *psique*, seja esta diferenciada ou primitiva”. Ou seja, podemos ter um nível de consciência, mas não temos poder para controlar ou acabar, entretanto podemos aprender a lidar com o inconsciente, apesar do medo e da resistência que isso gera.

A caminhada da criança Guarani inicia-se na caminhada de sua mãe, o que relaciono com a simbologia da criança nos processos de individuação (JUNG, 2007). Desde o nascimento miraculoso à insignificância da criança, do estar exposto a algo, isso vai revelando, segundo o autor, movimentos da gênese do si-mesmo, o caminho de autorrealização no qual o ambiente vai mostrando os perigos. No caso dos Guarani, a partir dos bichos, ou das onças e da capacidade da criança de sobreviver e ultrapassar essas intempéries que anunciam a possibilidade de ser engolido pela alma instintiva.

Podemos pensar o processo de humanização da força que domina o humano como uma dimensão psíquica na qual encaramos a onça, internalizando os mecanismos de projeção externa. Ao invés de vermos a onça fora de nós, a engolimos para iniciarmos os processos de humanização da onça. Devorar a onça, nessa perspectiva, é permitir tornar-se indiferenciado diante do caos, adentrar na escuridão como em um encontro com uma massa de

argila ou terra para assimilar e integrar essa força em cada um de nós. Essa concepção do perspectivismo ameríndio será desenvolvida ao longo do trabalho.

Na caminhada da criança, a mãe é devorada pelas onças e Nhamandú sobrevive na superação de seus obstáculos. A mãe foi engolida, a criança sobreviveu e foi cuidada pela onça, o que expressa bem o sentido trazido por Jung:

Nada no mundo dá as boas-vindas a esse novo nascimento, mas apesar disso ele é o fruto mais precioso e prenhe do futuro da própria natureza originária; significa em última análise um estágio mais avançado da autorrealização. É por isso que a natureza, o próprio mundo dos instintos, se encarrega da “criança”: esta é alimentada ou protegida por animais (JUNG, 2007, p. 169).

Para Vherá Poty,

Por mais fraca que a criança pareça, ela é totalmente acessível em termos de comunicação com qualquer ser. A criança é portal. É comunicável com o animal e com o divino. No caso do Nhamandú, é diferente, pois ele é filho de Nhamandú Ereté. Ele foi gerado com o propósito de fazer o primeiro caminho, o qual os próximos humanos seguiriam. Ele é o que constrói o caminho do povo *mbya*. Caminho feito do sol. Eles não nasceram juntos. É gerado por ele após o seu nascimento. O que ele pensava se tornava real. É o criador. É o que brilha. Quem brilhava no tempo dele era o Pai dele. Nhamandú Tenondé pisou na terra como uma proteção e usou o *popyngué* e colocou para dentro da terra e criou a mulher, tudo o que ele desejou. Todos nós temos um propósito. O conhecimento que vai além de um pensamento, é uma miniatura das divindades. Tudo isso é uma imaginação, o que se faz na terra é o que se faz entre as divindades. Nhanderú Tenondé é Papa’i. Não é ambicioso. A imagem é desastrosa. O que parece não é o que é. O desejo da divindade maior foi de criar algo que age no oposto dele. Povos originários, mais parecidos com cores de terra, por pertencerem ao centro de sua própria criação, o coração da flor, de onde tudo surge, a humanidade, o sentimento, e que os Guarani pertencem à terra (VHERÁ POTY, 2019).

Nhamandú, filho do sol, gerou o lua *Jaxy*, pois se sentia sozinho e o gerou como um ser oposto a ele. Esse fator nos ajuda a pensar o quanto precisamos da oposição para seguir em nossa caminhada. O caminho de Nhamandú é concebido a partir da ingestão da mãe pela onça. A criança divina nasce com a morte da mãe Nhandesy e é em torno dela que a narrativa ancestral acontece. A onça e a criança divina se aproximam, ainda de forma inconsciente. É na caminhada que o Guarani sacramentaliza a sua palavra, fica de pé, assenta no solo. Comparando a verticalidade da criança e a sua nomeação, CHAMORRO (2008, p. 256) define como uma longa reza dividida em vários *Jasuká*. O primeiro *Jasuká* narra o surgimento do céu e da terra, depois o nascimento, as cerimônias de nomeação, os instrumentos dos rituais, como o *takuapu* usado pelas mulheres, o nascimento do milho, do indígena, até chegar na caminhada dos gêmeos, que é

comparada ao caminho do herói, do humano e da mãe que percorre sua caminhada com sofrimento.

O Guarani precisa se deslocar de sua aldeia para que a terra renasça mais fertilmente. A centralidade não é o humano, não é a pessoa, mas o universo no qual o Guarani vive como um rito do mito dos gêmeos. Para Vherá Poty (2015), é o princípio da vida Guarani.

A dança é um portal, é mais que um movimento. A dança é a caminhada de uma pessoa, a orientação entre o bem e o mal, que te coloca entre o positivo e o negativo. Dança é orientação. E se vive numa espiritualidade única: *Nhamandú, Tupã*, casa de cerimônia. Os nomes *Vherá* e *Pará* vêm de *Nhanderú Tupã*; *karaí* e *Jaxuka* vêm de *Nhanderú karaí*; *Kuaray* e *Ará* vêm de *Nhanderú*; *Nhamandú* e *Jakaira* é o criador de todos eles. *Karaí* é o primeiro a ser criado por *Jakaira* (*Nhanderú Papá Tenondé*). Princípio e fim, tudo e nada (VHERÁ POTY, 2016).

Pensando o caminho de sol e lua, destaco quatro espaços de conexão nas transfigurações psíquicas: o encontro com a onça no ato de a mãe ser devorada e no aprendizado de sol e do lua, enquanto criança divina, no lidar com a onça; o encontro com o pássaro que revela a origem e lhes possibilita o voo; o sapo que guarda o fogo e também se queima; e a serpente que mata o sol e os faz aprender a viver novos ciclos de morte e renascimento.

A onça como imagem arquetípica do numinoso

Na versão mitológica (C, 1990, p. 75), os gêmeos Guarani não conheceram sua mãe. Enquanto sua mãe caminhava buscando o verdadeiro pai de seus filhos, *Nhanderú Mbaekuaa*, encontraram a avó dos jaguares², que tentou proteger a mãe grávida: “tenho muitos netos! Por isso vou escondê-las: talvez não notem seus rastros”. E cobriu-a com uma grande panela de barro. Mas quando o jaguar entrou, sentiu o cheiro, destampou a panela e, com suas presas, rompeu o útero onde estavam as crianças e ofereceu-as à avó. Mas a avó não conseguia matá-los. A água quente esfriava e o fogo apagava. Portanto, a mãe não conheceu seus filhos e dessa forma emergiram os futuros sol e lua.

Foi para que as coisas em sua totalidade comessem, como, por exemplo, a obscuridade, cuja presença vemos bem. Agora não sofremos mais pois temos a luz do fogo. Quando é noite e não vemos mais as coisas, vamos dormir: “vamos deitar e dormir!” e invocamos nosso *Pa’i* – o sol – para ver se, quando dormimos, ele toma conta de nosso sono. É para nós a única maneira de acordar bem. De outro modo, acordaríamos um pouco doentes e nesse caso usaríamos os remédios que conhecemos (CLASTRES, 1990, p. 76).

² Algumas vezes, neste trabalho, farei referência ao jaguar, que é um termo utilizado pelos povos americanos para designar onça.

A obscuridade é representada pelo inconsciente, uma dimensão que não conseguimos enxergar, e a luz do fogo, como o caminho da consciência. Contam os Guarani que o sol precisou criar o lua para fazer sua caminhada. A imagem da caminhada de *Nhamandú* é arquetípica, o caminho que pode ser trilhado por todos nós, em cada escolha e enfrentamento que precisamos realizar. Se nos deixamos engolir pelas onças, estacionamos o percurso, paralisamos. Esse fenômeno pode ser vivido tanto no processo terapêutico como nos nossos próprios movimentos, ao sentirmos que somos parentes das onças. Por outro lado, a aproximação com a onça é necessária, num estar instintivo e espiritual, como uma consciência mítica que integra o humano em sua natureza.

O sol descobriu, através do papagaio, que as onças não eram seus verdadeiros avós e que elas haviam se alimentado de sua verdadeira mãe. Ao saber disso, sol e lua fizeram uma armadilha para prender e matar todos os que haviam matado sua mãe. O lua cavou um buraco onde colocaram uma espiga de milho para atrair as onças. A chefe das onças foi a última a chegar, mas o lua não teve força suficiente para capturá-la e uma fêmea grávida escapou. A fêmea pariu um macho e procriaram. O sol quis brigar com o lua, mas esse afirmou que não tinha força suficiente para jogá-la no buraco. E assim as onças nasceram, cresceram e distribuíram-se perto das águas, das fontes, para transformá-las em lugares assombrados.

A onça vence sol e lua temporariamente. Pois esses, principalmente *Nhamandú*, também representam o arquétipo da criança, em seu caráter da invencibilidade e do começo e fim. Representam a totalidade do ser humano.

A criança é tudo o que é abandonado, exposto e, ao mesmo tempo, o divinamente poderoso, o começo insignificante e incerto e o fim triunfante. A “eterna criança” no homem é uma experiência indescritível, uma incongruência, uma desvantagem e uma prerrogativa divina, um imponderável que constitui o valor e o desvalor último de uma personalidade (JUNG, 2007, p. 178-179).

A viagem de sol e lua entre as onças e o papagaio pode estar referindo uma verticalidade do instinto à significância da própria origem. É o reconhecimento da necessidade da espiritualidade, das forças cósmicas que possam orientar a existência. Os dois irmãos pediram a Tupã que os protegesse e lhes ditasse as normas da vida. Tinham medo de que as onças os matassem e pediram uma terra onde pudessem viver em paz.

Para dormir nessa terra, tem que ter uma casa sólida, para que as onças não os comam. Pois é impossível vingar-se dos jaguares. Assim, nessa versão, sol e lua abandonaram a terra e o sol vigia tudo. O sol foi gerado da palavra de Tupã, sua raiz.

O medo da ira de Deus, referido por KUSCH (2000), é o medo do jaguar, que representa a força animal e as forças do inconsciente, as águas e a floresta, lugares assombrosos, algo que, segundo o mito, não pode ser destruído. O jaguar representa essa passagem entre o nascimento, o rompimento do cordão umbilical e o medo da morte. É a força do medo, da transformação, da consciência; pode ser simbolizado como a obscuridade que provoca uma nova consciência. Para proteger a força do jaguar, os gêmeos recorrem às forças divinas, ao numinoso. Como lidar com uma força que é maior do que a vontade e o controle? Em busca da superação da consciência, do medo de morrer, encontrar-se com o sol, com a orientação de normas da vida e, assim, poder atravessar a natureza lunar e sombria. Como conviver com o jaguar integrando sua força instintiva e espiritual?

São aspectos que falam de uma mudança de consciência; não se trata de um plano egóico, mas espiritual. A onça simboliza a força instintiva que orienta o processo dinâmico, e, quando integrado, torna-se o espírito, a energia que impulsiona o movimento, considerando que o “espírito é a dimensão da psique que corporifica a energia [...] então o espírito é a energia para irmos onde o desejo nos leva” (HOLLIS, 1995, p. 39).

Somos atravessados por dualidades, sol e lua, noite e dia, visível e invisível, bem e mal, luz e sombra. Essa dualidade é apresentada pela mitologia dos gêmeos e o princípio da vida Guarani. JUNG (2007), com suporte na mitologia, abre-nos um espaço de conexão com sistemas de nosso inconsciente, em comunicação com arquétipos do inconsciente coletivo que potencializam uma imersão em nossos sujeitos psíquicos. É um processo de encontro da psique objetiva que, ao ser personificada, é subjetivada a um dinamismo consciente.

Há uma fronteira tênue entre o que se apresenta como realidade externa e a internalização imaginativa que produz outros níveis de realidade. Quando a onça descobriu a panela onde estava a mãe e a devorou buscando também devorar Nhamandú,

o útero onde estavam as crianças, para oferecê-las à avó... pôs as crianças com o cordão umbilical na água quente e ela resfriou. As duas crianças tiveram sorte, para nossa própria sorte e para nosso destino. Em seguida, jogou-as no fogo e o fogo apagou-se. Pensou então em conservá-las como animais domésticos (CLASTRES, 1990, p. 75).

Para os Guarani, não é questão de sorte, mas de respeito à divindade que é Nhamandú, tendo em vista que, segundo Vherá Poty (2019), Nhamandú significa despertar e sentir, um processo de acordar.

Quando sol e lua descobriram sua natureza e história, a partir do papagaio, quiseram destruir todos os jaguares, mas não

conseguiram. Psiquicamente pensando, eis uma mensagem do quanto é necessário um processo de significação do mundo inconsciente, sombrio, do quanto é impossível matar a sombra, matar a onça, pois elas procriam e são a fonte de vida. Para JUNG (2014), o processo de integração da sombra é a tarefa da individuação, do encontro ético com o que estava cindido na totalidade de cada um.

Os confrontos entre sol e lua com a onça são parte de uma

consciência de uma indiferenciação original, quase uma identidade entre o bem e o mal, uma unidade incompreensível dos dois [...] É completamente impossível imaginarmos um criador do mundo que não seja um par de opostos. Ele tem que ser opositivo, caso contrário não teria energia. Não haveria a criação da luz a partir da escuridão [...] Assim é. Mas quando as duas coisas são separadas, a questão se torna complicada” (JUNG, 2014, p. 28).

Os níveis dessa consciência vão se complexificando na caminhada de Nhamandú, primeiro entre sol e lua, em um nível de produção de energia para o caminho; depois, numa nova consciência de dualidade que envolve níveis mais profundos como a morte e a vida.

E qual o elemento de proteção, de saída que o mito oferece para as crianças? Um dos caminhos é a descoberta do fogo. “O irmão mais velho criou o sapo, destinado a engolir o fogo.” E o sapo, guardando o fogo em sua boca, vomitou e acendeu o fogo (CLASTRES, 1990, p. 89). Na versão descrita por Vherá Poty (2019), o sapo se queimou com o fogo. A descoberta do fogo, na história da humanidade, é representada como a condição para o despertar da consciência enquanto um encontro com dispositivos que nos permitem lidar com a vida mais original e o cultivo imaginal, o frio, o cozinhar o alimento, a feitura dos instrumentos, a alquimia, a transformação do cru em cozido. É também a chama que mantém acesa a imaginação, a criação, que dá consistência ao vaso, que une os elementos na confecção dos produtos, da cerâmica. É o que alimenta o sentido da alma.

Com relação ao cozimento, BARCELLOS (2017) relaciona o fogo e a constância do calor à condição de assimilação imaginal. O fogo também produz a condição de alterações das materialidades, como numa mudança de compreensão de uma matéria-pensamento. Uma significativa dualidade que a onça nos oferece, enquanto imagem ameríndia, é a força instintiva que busca a manifestação divina, a partir do corpo, a corporificação da energia. Quando a onça engole a mãe de Nhamandú, representa um instinto almejando realizar-se. No encontro com a criança, a onça pode significar um aspecto da manifestação criativa. No momento em que a onça engole o corpo, ela alimenta-se da matéria. Quando a pessoa assimila a onça e não se deixa engolir por ela, está integrando as qualidades desse instinto, personificando seu inconsciente, transmutando o medo em coragem, a morte em vida. Ao assimilar a onça, o instinto torna-se

princípio criativo. Esse transforma-se na criação, presentificada na criança que busca realizar-se. A realização, a criação é o divino co-habitando no humano e na onça. Torna-se a força vital, a coragem, a força personificada, ao alcance da humanização.

A onça é uma imagem arquetípica do numinoso, em sua polaridade destrutiva, devoradora, ameaçadora e, em sua dimensão espiritual, criativa, curativa, corajosa; contém as polaridades da morte, da potência do matar, do atravessar a escuridão e do viver e do numinoso, tão bem simbolizados na figura da alma do xamã.

Por meio de ROBERTO (2001), busco esclarecer o sentido do numinoso a partir do arquétipo e da imagem arquetípica da onça.

Existe então uma diferença entre o conceito de arquétipo em si e o conceito de representações arquetípicas. O arquétipo, sendo um fator psicoide, é inobservável, mas gera efeitos que tornam possíveis as observações que são as imagens arquetípicas. Arquétipo refere-se a um princípio, ou agente, que organiza e estrutura o imaginário psíquico quer em modelos específicos ou motivos (mitologemas), quer em constelações de pessoas em ação (mitemas). Podemos notar que o arquétipo abarca simultaneamente imagem e emoção. Toda vez que atingimos conteúdos arquetípicos, encontramos imagens de caráter arcaico-mitológico e uma crescente numinosidade (ROBERTO, 2001, p. 90).

A onça e o xamã falam de processos arquetípicos na natureza. Esse encontra sua individualização numa psique incorporada à natureza, numa relação instintiva e espiritual com a onça, de humanização. “Os xamãs, mestres dos esquematismos cósmicos dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições” (CASTRO, 2002, p. 350-351).

Uma nova humanidade é habitada pela divindade na relação com a onça. A força dos contrários, lado a lado, coexistindo em complementaridade, em um espaço de respeito e de preservação. Sombra e luz coexistindo em respeito absoluto, na consciência de quem não existe sem o outro. Essa coexistência é a consciência do espírito no corpo, como elementos diferenciados. A consciência da morte que traz vida, o corpo como o recipiente da sombra e da luz. A gravidade que segura o divino, o peso da leveza, o corpo que acolhe o espírito. Elementos que não se tocam, que necessitam ser diferenciados para a proteção e o cuidado da consciência da humanidade: a noção de equilíbrio dos materiais, que coexistem lado a lado. O espírito assenta no corpo e dá a ele o ajuste. O pensamento torna-se leveza na consciência e consistência para segurar seu peso, pois não há mais separação entre a onça e o divino. É a consciência mais plena do sentido de humanidade. A divindade e a onça caminham juntas no corpo do humano.

A divindade necessita da onça para emergir. Para CASTRO (2002, p. 190), “a interiorização do Outro é inseparável da exteriorização

do Eu; o domesticar-se daquele é consubstancial ao ‘enselvajar-se’ deste”. O espírito aparece na máscara do animal que veste o corpo do humano. Cada espécie é um envoltório, uma roupa que encobre uma humanidade e que o xamã consegue visualizar.

Perspectivismo ameríndio na clínica junguiana: os animais nas mitologias indígenas

As mitologias indígenas ultrapassam a hierarquia ocidental estabelecida entre os animais e os humanos. Como personagens, estes vão influenciando o psiquismo de uma forma autônoma, conforme JUNG (2014) pensou na relação entre inconsciente e consciente. Encontramos ressonância com o pensamento de CASTRO (2002), no qual ele afirma que a base da mitologia indígena é a humanidade, ao contrário das mitologias européias, nas quais a base é animalidade. Nas mitologias indígenas todos são humanos e a realidade e a base universal é o espírito.

Podemos observar esse movimento no universo mitológico da ave xamânica em culturas pré-colombianas.

El ave define la propiedad alada del espíritu, y en sentido análogo, el vuelo del alma o vuelo del chamán en su facultad de trascender la condición humana, es decir, de transmutarse en ave para ascender y descender, con la ligereza de una pluma, el eje del universo y adquirir las propiedades del cosmos (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011, p. 107).

A ave xamânica, em seu voo ascendente e descendente, traz o aspecto de caçar e pescar, ativando o sentido da procriação como “progenitor, ao dispensar a essência seminal do sol no útero do mundo” (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011, p. 160). A imagem do voo xamânico remete ao pensamento xamanístico em sua concepção dinâmica das formas. Os movimentos ascendentes e descendentes da ave simbolizam o mito de criação. O movimento de ir e vir entre o céu e a terra pode ser pensado como fluxo intenso entre as dimensões do inconsciente e consciente, e vai revelando uma transmutação das materialidades e germinações através dos fluxos de morte e renascimento. Matéria e espírito se retroalimentam num movimento que sobe e desce, espiritualizando a mente do animal. É um encontro arquetípico que se manifesta na espiritualização da matéria; enquanto natureza instintiva e materialização do espírito, os fluxos são contínuos. O movimento vertical indica o equilíbrio entre os processos de ascendência e descendência e revela uma psiquificação do mundo celestial.

O beija-flor é condutor das almas palavras. É muito antigo. É o primeiro pássaro a se alimentar do líquido do centro da terra. É o condutor do líquido espiritual.

Beber água e sair é o que permite a conexão do espírito com a terra (VHERÁ POTY, 2019).

A personificação dos animais é uma amplificação produzida a partir do pensamento ameríndio e contribui para uma subjetivação com os conteúdos inconscientes. O aspecto destacado por GUTIÉRREZ E TORRES (2011, p. 53) sobre o sapo, na cosmovisão Desana, é de criação de si mesmos e de terem o conhecimento das substâncias venenosas e enteógenas que carregam dentro de suas glândulas parótidas. Ser nascido de si mesmo, num potencial autofecundador. Entre os Embera do Chacó, as mulheres realizam cantos e danças tradicionais para o sapo, com o objetivo de curar graves enfermidades (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011).

Em nível psíquico, podemos pensar a imagem do sapo como capaz de provocar transformações no que é mais difícil de ser degradado, como os complexos. Sendo habitante de dois mundos, o sapo mergulha no mundo das emoções, da água, da lua, do feminino e da terra, do enfrentamento da realidade cotidiana. O sapo é também percebido como a mãe que vive *"en medio del jaguar que mira al oriente y de la serpiente que mira al poniente"* (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011, p. 61). Aspecto de uma dualidade que pode ser pensado a partir da mitologia sul-americana:

La mujer sapo [...] Madre sobrenatural de los Jaguares [...] se convierte en jaguar y exprime harina de casabe de sus glándulas de veneno. Los gemelos-jaguares, desmiembran y queman a su madre, y la esconden en una parte del bosque que previamente clarearon para plantar. De sus cenizas, crecen las primeras plantas alimenticias, y el veneno lechoso se transforma en la amarga, o venenosa, variedad de yuca (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011, p. 57).

A propriedade de cura do sapo é a condição de deixar-se transformar, de criar-se a partir de si mesmo, carregando em si a consciência de seu veneno e o potencial de metamorfose em plantas psicopompas, como os fungos, que despertam um alto nível de captação e sensibilidade sensorial e emocional. É uma qualidade da mãe-útero, de doação, de sacrifício. Segundo a mitologia sul-americana, essa qualidade produz a metamorfose da mãe-sapo em forma de jaguar, de forças incontroláveis, devoradoras, em mandioca, adquirindo uma condição de fertilidade. O sapo simboliza a proximidade do jaguar e da serpente, do sol e da lua, ao movimento rítmico lunar. A capacidade do sapo de guardar o fogo, referida na mitologia Guaraní, pode estar relacionada ao encontro de elementos opostos, simbolizado pelo sapo que vive na água e guarda o fogo, como encontros de elementos químicos que não se anulam, como o xamã e a doença, o terapeuta e os complexos dos pacientes. O terapeuta deve ser capaz de guardar o fogo na relação com seu paciente e esperar a hora de retirar a pedra do corpo e jogar no fogo, enquanto materialização

energética, como fez o *karaí* Alcindo, num ritual que será descrito ao longo do texto. Na psicoterapia, essa é uma decisão mútua. O que pode significar jogar a pedra no fogo, no ritual citado? Transformar a fonte da doença em princípio vital. É o que também simboliza a conexão com a serpente.

Em seguida, fez uma serpente a partir de uma tocha. Fez-se picar por ela. O irmão caçula parte em busca de remédio, trouxe-o e cuidou de seu irmão mais velho: esse redobrou a saúde [...] tendo sido mordido por outra serpente, morreu. Caçula soprou então o topo da cabeça de seu irmão mais velho e fê-lo reviver (CLASTRES, 1990, p. 91).

Na concepção Guarani, a pele da cobra está presente nas cestarias, *ajaka pará* (desenho com grafismo), como o da cobra jararaca, da caninana e da coral, representando a caminhada que um Guarani faz quando se muda para outra aldeia (Silva, 2015). Nessa mesma concepção, a mulher surge da cestaria ou da panela, recipientes que acolhem os conteúdos do mundo. No caso da cestaria tramada com o grafismo da pele da cobra há um importante elemento de transformação e de atualização do sentido da cobra na cultura e no psiquismo Guarani. A pele da cobra é uma materialidade continuamente reapresentada e vivificada; simboliza dimensões de morte e renascimento, de transformação de uma consciência que busca o remédio, que a matéria “cobra” possibilita. O ser picado vai em busca do remédio e o encontro com a saúde. A cobra dá dinamismo ao psiquismo, é o movimento de alerta, de busca, assim como faz o Guarani quando viaja para outra aldeia. Na cestaria, a cobra é fundamentalmente associada à origem da mulher Guarani, ao feminino. “A mulher é um antigo cesto. O cesto de carregar é para eles [Guarani] a metonímia da mulher” (CLASTRES, 1990, p. 79).

A cobra reaviva o movimento da psique, possibilita o acesso ao fogo. Ser picado é entrar em contato com as condições de metamorfose das materialidades psíquicas em direção a uma expansão criativa do pensamento. Permite acesso a uma dimensão que contém o remédio no corpo como um cerne da emergência espiritual. O veneno no corpo é a potência que contém e ativa o remédio de seu próprio sistema, uma força em movimento. O acesso do veneno como remédio parte do encontro da matéria com o espírito. O símbolo da serpente contém essa dualidade integradora que representa o fogo e a terra, o encontro com o celestial, a manifestação da e na vida como um feminino criativo.

A cobra simboliza uma imagem espiralada trazida pelo mito *Yurupary*, no qual apresenta um movimento de integração entre o mundo aquático, de baixo, e o mundo aéreo, de cima:

[...] *la fuerza envolvente – en espiral – que adquiere el cuerpo de la anaconda alrededor del tronco de la palma de paxiúba, nos remite, según el mito, a la*

forma vertiginosa com que esta palma cresce hasta el cielo, originándose de las cenizas del yurupary, y sirviendo de intermediaria entre el mundo de arriba y el mundo de abajo (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011, p. 95).

JUNG (2014, p. 290) traz uma dimensão sacrificial: “fico arrepiado em pisar neste vale de figuras enfadonhas, onde os bosques ficam em encostas pedregosas [...] ando hesitante sobre pedras de cascalho evitando aquele lugar, por medo de pisar numa cobra”.

Precisamos restaurar de novo a nós mesmos. Mas como a criação de Deus é uma ação criadora do mais elevado amor, a restauração de nossa vida humana significa uma restauração de nossa função inferior. Este é um grande e obscuro mistério. A pessoa humana não consegue por si só realizar esta obra. Para tanto ajuda-a o maligno, que a faz em lugar da pessoa. Mas a pessoa precisa reconhecer sua culpa conjunta na obra do diabo. Precisa comprovar este reconhecimento comendo da carne sangrenta do sacrifício. Com esse gesto anuncia que é uma pessoa humana, que reconhece tanto o mal quanto o bem e que através da retração de sua força vital destrói a imagem da figura divina e com isso também se declara desvinculada do Deus. Isto acontece para o bem da alma, que é a verdadeira mãe da criança divina (JUNG, 2014, p. 291).

É tarefa do caçador estar atento ao animal que traz em seu corpo a alma de uma pessoa. E quando ele o captura, também faz o sacrifício e se vincula a essa alma, de alguma forma. Os caçadores indígenas Desanas, que vivem na selva amazônica da Colômbia, não caçam em excesso, pois sabem que poderiam extinguir a força vital para as pessoas e para os animais. Há uma preparação para a caça, no dia anterior, no qual são privados de relações sexuais, banham-se no rio e tomam laxantes e purgantes. Também colocam óleos e máscaras para atrair os animais. Quando conseguem capturar as presas, pedem perdão às suas divindades, com um tratamento muito respeitoso (Goldin; Navarrete, 2003).

Da mesma forma agem os caçadores Guarani: depois que têm filhos pequenos, dialogam com os espíritos dos animais para haver equilíbrio e proteção entre eles, uma regulação entre morte e vida, entre pessoa e animal.

Considerações finais

As mitologias indígenas trazem humanidades que habitam nosso inconsciente em forma de plantas, de animais, da natureza, de pessoas, de lugares e de vozes e nos provocam assombros que podem ser numinosos e sombrios ao mesmo tempo. Aprender a se relacionar, desnaturalizando o lugar de ser devorado pelo medo e pelas imagens que não produzimos conscientemente. Tal compreensão passa pelo reconhecimento da diversidade da vitalidade não humana

presente em nosso pensar e em nosso emocionar-se, integrando nossa natureza instintiva e divina.

A experiência de cura passa por um entrelaçar-se, deixar-se capturar para ser transformado, deixar engolir para também engolir e vomitar, deixar-se metamorfosear, como a mitologia da grande serpente nos sugere no encontro com os sons espirituais. O pássaro tem um som, a cobra tem uma dança, a onça tem um movimento, o humano pode aprender a esse respeito, essa grandeza universal cíclica e cósmica.

A perspectiva Guarani ativa um pensar que ajuda a perceber que não são somente o terapeuta e o paciente os responsáveis pela cura, mas também provoca o campo da natureza e dos animais e dos possíveis significados deles em nossos psiquismos.

Como uma visão de um rio, de um animal, pode ajudar na cura de uma pessoa? O espírito da natureza vem carregado de uma possibilidade de conexão com algo que foi perdido no percurso da vida da pessoa. Fala de um inconsciente numinoso, de um *numes*, de uma imagem que não é humana e que possui uma carga espiritual intensa, mas que não está integrada na pessoa e está disponível na natureza, como um recurso potencial de saúde. Mas a pessoa não sente conexão com isso. É como uma natureza morta, que está ali, pode ser fotografada, mas não tem vida, nem vitalidade. É como saber que existe um rio por meio de uma foto e não porque se mergulha nele.

A onça é uma imagem arquetípica, ajuda a aproximar o instinto ao espírito, o que assombra ao que ilumina. Essas duas cores ou reflexos tornam-se energia corporificada, como um movimento vital que é ativado no corpo a partir dessa imagem. A onça, enquanto espírito, é uma humanidade que irrompe através do corpo. A humanidade da onça, ameríndia, é assimilada espiritualmente, no pensamento. Esse emerge no corpo que surge por dentro da onça. É o espírito.

Ao conectar com o princípio vital, enquanto um movimento de transformação, o psiquismo é ativado em estados de metamorfose e de possíveis curas. A onça, enquanto imagem arquetípica, leva o humano para um campo da natureza instintiva e também para o limiar dela: o desafio da morte. Atravessar a morte é percorrer o caminho do instinto ao espírito. Aprender a lidar com o instinto é a vivência espiritual, é o que não morre e o que realiza. O humano está entre e no instinto e no espírito, no que adoece e no que cura, no que dá vida e no que morre, no que transforma e no que permanece.

Talvez essa seja nossa contribuição ao falar do perspectivismo na clínica junguiana, instigar essa pergunta para que possamos indagar mais sobre a humanidade da onça e o longo trabalho que essa questão nos traz. Esse movimento também nos reporta a uma

escuta do profundo da história ameríndia em nossas histórias, no que é visível e invisível, no que é corpo e espírito.

Muitos Guarani falam que não é fácil ser *karaí*, que é um tanto enlouquecedor, pois requer muita entrega para algo que está além de nós, como um encontro transcendente que une Eros e espírito, morte e vida, num só coração. É, portanto, especial conectar-se com o arquétipo do xamã que existe no terapeuta, em um lugar que percorre o mais escuro. Ser capaz de caminhar na escuridão com o paciente em busca da luz, ainda que seja tão pequena. É a capacidade que JUNG (2014) nos lembra de cuidar do paciente como um ser humano, mesmo que esteja adoecido. O xamã acredita na humanidade do paciente e de sua onça, e, para isso, viaja junto com todas as assombrações possíveis e imagináveis que nos despertam, com toda nossa frágil humanidade.

Para JUNG (2014), a linguagem da natureza é o inconsciente, e nossa tarefa é traduzir a inteligência da natureza. Para os indígenas, num campo perspectivista, o animal já foi um humano. Desse modo, conversar com o animal é humanizar-se, numa perspectiva mais complexa. Pode-se ouvir o animal de forma humanizada, reconhecer nele um valor, como Jung reconheceu no inconsciente. Por isso, xamã e onça complementam-se, humanizam-se, subjetivam-se.

Os animais personificam-se em nosso psiquismo. A presença de cada um atua, revelando-nos sua característica. Se formos universo, o agir dos animais e suas características estarão em nós. Cada espécie de animal representa níveis de consciência, não numa representação de superioridade ou inferioridade, mas de especificidades psíquicas.

A presença dos animais tem-se revelado como espíritos protetores e que se comunicam, auxiliando-me nos processos de cura. Evidenciamos alguns: o sapo, a onça, a serpente, o beija-flor e a coruja. O diálogo com os animais, que trazemos a partir da psicologia junguiana, são vivências e construções de sentido com mitologias indígenas, que nos possibilitam ampliar o sentido da linguagem e das metáforas no processo de imaginar e de se espiritualizar. O mito revela o mistério, e não só numa perspectiva individual, mas universal, ultrapassando conceitos de tempo, de cultura e de sociedade. O mito engloba o humano numa dimensão total, no sentido de que revela histórias verdadeiras, nas mais diversas realidades psíquicas.

As mitologias indígenas nos auxiliam em nossas buscas psíquicas de cura numa aproximação entre o universo espiritual, o sagrado e a natureza. O mito dá orientações e condições para que possamos transcender de nossos universos pessoais aos valores espirituais. Assim, podemos pensar o mito como a narrativa que vai do inconsciente ao transcendente, como o fio que vai orientando o movimento do caos ao cosmos. Nas mitologias ameríndias encontramos uma polifonia de

sentidos que nos organiza numa cosmologia, que inclui e prioriza a natureza, as estrelas, os rios, os vegetais e os animais de uma forma muito refinada, e amplia nossas possibilidades de cura, nos múltiplos modos de existir num cosmos psíquico.

As divindades, para os Guarani, estão muito próximas aos animais. JUNG (2014) abre-nos caminhos para um pensamento xamânico e perspectivista, na atividade clínica, como modo de vida numinoso numa condição de receber o amor infinito e indizível, alcançar o mistério de uma natureza bela e transcendental. Poder receber o amor e a compreensão de uma confiança incondicional na presença de cada pessoa, animal e espírito. A emergência do xamanismo na psique amplia para um pensar corporal e espiritual, no qual podemos acessar uma memória ancestral da natureza, da qual fazemos parte. Além dos aspectos pessoais, coletivos, simbólicos, podemos acessar uma percepção numinosa de nossa própria existência e para além dela. É a emergência de um potencial infinito e incondicional, que pode ser mediado pelo diálogo com os espíritos dos animais e da natureza.

Destacamos a imagem da onça/humano, tão presente nas culturas ameríndias. Nesse encontro psíquico onça/humano, esse último descobre uma natureza humana que inclui em seu mundo psíquico a natureza, divindades, bichos, dando significados no emergir das faculdades curativas, que aprende e faz o movimento de humanizar e animalizar o psiquismo, de ir e voltar continuamente, numa condição lunar e solar, simbolizando os movimentos de identificar-se com o herói civilizador e com o retorno mítico original. A onça é pensada como uma imagem arquetípica do numinoso.

A cura não vem só das relações pessoais, familiares e afetivas. Vem também do conhecimento ancestral. O acesso a esse conhecimento, enquanto memória, advém da volta às raízes. O pertencimento vem do acesso a esses conhecimentos.

Na versão do mito contada por Vherá Poty, a mãe de Nhamandú tem um conflito com o Pai Nanderuvusu e ele vai embora. Em sua caminhada na busca do Pai, ela depara-se com uma encruzilhada e entra no caminho habitado pelas onças, que a devoram. Nhamandú sobrevive e não consegue ser aniquilado. Cria, então, Jaxy (o lua). Descobrem que não são netos da avó onça através do beija-flor e tentam aniquilar as onças, mas não conseguem matar a última onça, que estava grávida. Assim é que sol e lua, ao continuarem sua travessia, vão encontrando sua humanidade e divindade, no diálogo com a onça e outros animais. Os animais ensinam sobre o numinoso e as sombras, a força que vem do ser que não é o humano, da natureza, dos espíritos, do invisível, e que ajuda a perceber o viver como universo.

Referências

- BARCELLOS, G. **O banquete de psique**. Imaginação, cultura e psicologia da alimentação. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BOECHAT, W. **A mitopoese da psique**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOECHAT, W. **O livro vermelho de C. G. Jung**: jornada para profundidades desconhecidas. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- CASTRO, E. V. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CHAMORRO, G. **Terra Madura, yvyaraguyge**: fundamento da palavra Guarani. Dourados: Editora da UFGD, 2008.
- CLASTRES, P. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papirus, 1990.
- ELIADE, M. **Mitos, sonhos e mistérios**. Portugal: Edições 70, 2000.
- GOLDIN, D.; NAVARRETE, F. Los animales y sus cazadores. In: **Despertar del jaguar**. Vida y palabras de los indios de América. México: Fondo de cultura económica, 2003.
- GUTIÉRREZ, L. M.; TORRES, M. A. **Vuelo Mágico de Orión y los animales mitológicos**. Un estudio del arte simbólico pré-colombiano de Colômbia. Bogotá: Ventos ediciones, 2011.
- HILLMAN, J. **Ficções que curam**. Psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler. Tradução Gustavo Barcellos et al. Campinas: Verus, 2010.
- HOLLIS, J. **A passagem do meio**: da miséria ao significado na meia idade. Tradução Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulus, 1995.
- JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 5. ed. Tradução Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2007.
- JUNG, C. G. **A natureza da psique**. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. **O livro vermelho**: Liber Novus. Tradução Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2014.
- KUSCH, G. R. **América Profunda**. Argentina: Editorial Fundacion Ross, 2000.
- MENEZES, A. L. T. **A alegria do corpo-espírito saudável**: ritos de aprendizagem guarani. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- ROBERTO, G. L. **O mito de Sepé Tiaraju e a tradição de cura no RS**: um exemplo do conceito de Psicóide. Monografia (Formação de Analista) – Instituto Janguiano do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.
- SILVA, A. **O grafismo e significados do artesanato da comunidade guarani da Linha Gengibre**. 2015. Monografia (Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.
- VHERÁ POTY. Entrevista. In: BERGAMASCHI, M. A.; MENEZES, A. L. T. **Educação ameríndia**: a dança e a escola ameríndia. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2015. p. 22-39.

VHERÁ POTY. **Curso de biodança e educação Guarani**. Santa Maria, 2016.

VHERÁ POTY. **Curso de linguagem guarani**. Santa Cruz, 2019.

Doutoranda em Educação (UFRGS), vice-líder do grupo de pesquisa Peabiru: educação ameríndia e interculturalidade, professora dos Programas de Pós-graduação em Educação e Psicologia da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Bolsista produtividade CNPq. Coordenadora do projeto de pesquisa Aprendizagens interculturais com os Guarani e Kaingang na Educação Básica. Analista junguiana do IJRG/AJB/IAAP; professora de biodança da Escola Gaúcha de Biodança. Autora dos livros *A menina e a onça*; *Cartas a Afrodite: a mulher em busca de Eros* e do tarô *Vozes ancestrais femininas*.

E-mail: analuisatdm@gmail.com Fone: (51) 995043031