

NARRATIVAS MITOLÓGICAS SOBRE PROCESSOS DE MORTE SIMBÓLICA

Ana Luisa Prospero Leite¹

Luana Maribele Wedekin²

Resumo: Este artigo visa refletir sobre a abordagem e integração de vivências de morte simbólica na prática Naturoológica, propondo a utilização de mitos como ferramenta terapêutica a partir dos pressupostos da psicologia analítica de Carl Gustav Jung. A Naturologia emerge na atualidade dispondo de enorme gama de possibilidades de se trabalhar em saúde, mesclando práticas naturais à escuta acolhedora e troca dialógica. Agregar a este diálogo a mitologia tradicional é enriquecedor, pois esta, em uma de suas potencialidades, atua de modo estruturante ao guiar o ser humano nas fases da vida e integrar o sentido dos ritos de passagem. Com esse olhar foram selecionados seis mitos de diferentes partes do mundo que apresentassem a temática da morte renovatória com o objetivo de realização de uma análise simbólica, sendo estes: *Mauí e Hinenuitepo*, da Nova Zelândia; o surgimento do mundo e da morte, da tribo Ajuru do Brasil; Hades e Perséfone, da Grécia; *Inanna*, da antiga Suméria; *Hainuwele*, da Nova Guiné e *Quetzalcóatl*, da cultura Maia da Mesoamérica. Neles foi possível identificar a presença de dois mitologemas: a catábese, que na expressão mítica se refere ao ato de descer ao submundo em virtude de uma busca; e a recompensa da morte como alimento ou planta essencial para um povo.

Palavras-chave: Morte simbólica. Mitos. Naturologia.

Abstract: The present study aims to reflect the approach and integration of symbolic death movements in Naturologic practices, proposing the usage of myths as therapeutic tool considering Carl Gustav Jung analytics psychology presuppositions. Naturology emerges nowadays providing a hugh number of possibilities to work with health, mixing natural practices with welcoming hearing and conversation exchange. Aggregating to his dialogue traditional mythology is enriching because it, in one of its potentialities, acts in a structuring way guiding human been through life phases and integrating sense to rites of passage. From that point of view, six myths from different parts of the world which presented renewal symbolic death themes where chosen aiming to accomplish a symbolic analysis, that are: *Mauí and Hinenuitepo*, from New Zealand; emergence of world and death, from Brazilian tribe Ajuru, Hades and Perséfone, from Greece; *Inanna*, ancient Sumeria; *Hainuwele*, New Guinea; and *Quetzalcóatl*, Maian culture in Mid America. On then, was possible to identify the presence of two mythologems: the katabasis, that on mythical expression refers to the act of descending to underworld due to a search; and death's reward as food or essential plant for a people.

¹ Naturóloga pela Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL. isaproseri@hotmail.com

² Doutora em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina. Professora na graduação de Naturologia da Universidade do Sul de Santa Catarina. Professora na Especialização em Arteterapia no Instituto da Família de Porto Alegre (INFAPA). luanaw@uol.com.br

Keywords: Symbolic death. Myths. Naturology.

Introdução

A Naturologia Aplicada é um novo campo na área da saúde no Brasil que atua unindo práticas integrativas, educação em saúde e diálogo reflexivo por meio de um processo chamado interagência. Este propõe troca mútua de experiências e saberes entre naturólogo e interagente³ a partir de uma relação horizontalizada e na busca da ampliação de um cuidado humanizado. Herdeira do movimento contracultural Nova Era, no campo de saber da Naturologia ocorre um diálogo entre diferentes correntes de conhecimento que transitam entre fundamentos que embasam a medicina ocidental contemporânea, saberes e terapêuticas das medicinas tradicionais (como a chinesa, indiana e xamânica) e conhecimentos provenientes de diversas linhas da psicologia (TEIXEIRA, 2013). Tal qual propõe suas raízes na Nova Era, na Naturologia a crise é vista como uma oportunidade de transformação, saúde se relaciona ao equilíbrio entre corpo, mente e espírito, e a cura implica na busca pessoal do indivíduo por este equilíbrio.

Na abordagem Naturológica nota-se o processo terapêutico e o fluxo da vida como marcado por mortes simbólicas, e são sua experiência e integração que permitem seu desenvolvimento. É comum na intervenção Naturológica observar interagentes que estão passando por fases de transição e, muitas vezes inconscientemente, buscando uma forma de compreender e superar esses processos de morte.

Apesar de a impermanência ser uma condição inerente à existência humana seu sentido pouco é compartilhado na atualidade, sobretudo numa sociedade que já não é amparada pelos mitos que lhe confeririam essa compreensão. O encontro com as mortes que simbolizam a finitude das situações coloca o ser humano frente à sua fragilidade perante a vida, posto que na maior parte das civilizações contemporâneas a relação que se tem com a morte é de negação, conferindo à mesma o estigma de aniquilação e perda.

A filosofia do budismo tibetano, por outro lado, observa a morte de uma perspectiva diferente, sendo este olhar uma referência importante para o presente estudo. O mestre tibetano Sogyal Rinpoche (2002) aclara que na abordagem budista morte e vida são vistas como um todo, sendo a morte a abertura e o início de um novo capítulo da vida. Forma-

se, assim, uma dinâmica de realidades transitórias, de modo que a impermanência é uma das lições que a morte oferece: ela nos lembra que, por mais que nos esforcemos, nada perdura.

Bromberg e Kóvacs (1996), psicólogas com especialidade na área de tanatologia⁴, dissertam que experiências como separações, situações-limite permeadas por dor e sofrimento e também os momentos festivos que marcam um novo começo, como a entrada na universidade, viagens e casamentos, são circundadas pelo espectro da morte, pois delimitam o fim de um período. A perspectiva de ter que lidar com o desconhecido ou novo muitas vezes desestrutura as bases nas quais as pessoas depositam sua fé e segurança; nessas ocasiões a reação do indivíduo é como a de um enlutado, porém dificilmente este tipo de luto é reconhecido, fazendo com que a pessoa fique desamparada em seu processo.

Ao considerar a impermanência sinônimo de angústia e a permanência garantia de segurança, o indivíduo coloca-se em posição de defesa contra o próprio movimento da vida, e ao tentar agarrar-se às coisas para impedi-las de mudar vai de encontro à dor que procura evitar (SOGYAL, 2002). A abordagem em terapia dos movimentos transitórios e da forma como o indivíduo se relaciona com eles pode permitir que aquele que o vivencia traga para a consciência aspectos relevantes sobre o que é necessário permitir que finde em sua vida, afim de que novas possibilidades renasçam.

Na Naturologia considera-se que os mitologemas e seus mitos podem ser grandes aliados na abordagem terapêutica; estes são narrados e trabalhados através da arteterapia⁵, e tem como base a perspectiva junguiana de leitura mítica. O trabalho terapêutico embasado no uso de mitos pode aproximar a pessoa em tratamento de conteúdos ancestrais que o psicólogo analista Carl Gustav Jung (1977) denomina por inconsciente coletivo. Este é formado por experiências que são comuns a todos os homens, constituindo uma espécie de universo imaginal. De acordo com Jung (1977), essas experiências em comum são denominadas arquétipos⁶, que por sua vez são princípios formativos de poder instintivo, podendo “expressar-se por meio de reações físicas ou por representações mentais” (MACIEL, 2000, p. 25). Ou seja, os arquétipos configuram-se sempre da mesma forma, porém seus detalhes variam de pessoa para pessoa, sendo que “[...] o que é comum à humanidade são essas

³ Termo utilizado para denominar a pessoa a qual se dispõe ao tratamento Naturoológico, desenvolvendo um papel ativo no trabalho realizado, em contraponto ao termo “paciente”, que sugere uma posição de passividade diante do próprio processo de cura.

⁴ Estudo científico da morte. Investiga aspectos sociais que acompanham o processo de morrer.

⁵ Prática terapêutica inserida na Naturologia que se utiliza de linguagem simbólica e recursos artísticos para auxiliar as pessoas a contatarem conteúdos internos (ORMEZANNO, 2011).

⁶ Não é escopo deste artigo apresentar os diferentes conceitos que existem sobre o termo arquétipo. O enfoque dado se remete exclusivamente à perspectiva junguiana por ser esta a abordagem utilizada no tratamento Naturoológico com uso de mitos.

estruturas constantes e não as imagens aparentes que podem variar conforme as épocas, as etnias e os indivíduos” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, XIX). A partir dessa premissa, o analista junguiano James Hollis (2005) define mitologema como um núcleo arquetípico mitológico, ou seja, um elemento ou tema isolado em qualquer mito que pode ser trabalhado a partir de seu significado, como por exemplo, a ascensão e o declínio.

O uso em terapia dos mitos concretiza-se por meio daquilo que o mitólogo norte americano Joseph Campbell (2002) nomeou por funções do mito. As funções dividem-se em quatro e são compostas por: função mística, que atua sobre a forma como o sujeito interpreta o universo que o rodeia; função cosmológica, que trata da forma como o indivíduo se harmoniza com as pré-condições de sua existência; função sociológica, que abrange a organização social dos homens, construindo uma moral específica; e por fim a mais relevante para o processo terapêutico, a função pedagógica. Esta função, também elaborada pela psicóloga junguiana Alvarenga (2007) como estruturante, traz o propósito de conduzir os humanos por vários estágios e fases da vida e relaciona-se diretamente às passagens que o homem constantemente vive, seja de um período da vida a outro, como da infância à vida adulta, seja com eventos inusitados com os quais o indivíduo se depara e que, de alguma forma, o mudam para sempre.

Campbell (2009) aclara que a função pedagógica/estruturante (ALVARENGA, 2007; CAMPBELL, 2003, 2009) atua ao

[...] conduzir a mente, os sentimentos e o poder de ação do indivíduo através dos limiares críticos das duas primeiras décadas para a idade adulta e da velhice para a morte. Isto, com o propósito de fornecer os estímulos sinais adequados para liberar as energias vitais naquele que, não sendo mais o que era, tem de assumir uma nova tarefa – sua nova fase [...] (CAMPBELL, 2009, p. 61).

Destarte, para o mitólogo esta função tem a capacidade mítica de conferir movimento à nossa vida interior, e ressalta-a como a mais importante função da tradição mitológica e ritualística para o homem contemporâneo (CAMPBELL, 2009).

No impulso mítico, tronco do qual se originam os mitos, diz-se da catábase como sendo o ramo que enfatiza a metamorfose do homem pelo movimento (SOUZA, 1988); tal movimento é expresso no relato mítico a partir de um ritual de iniciação seguido por uma passagem e que finda em uma conversão. Os ritos iniciáticos carregam em si a vivência de morte simbólica, pois implicam que o sujeito passe por atividades (ou encare situações) que irão desligá-lo de um estágio para que renasça em outro.

Campbell (2005) pondera que tais rituais se faziam presentes proeminentemente na vida das sociedades primitivas (em cerimônias de nascimento, batismo, na puberdade, casamento, morte, etc.) por terem o importante propósito de levar as pessoas a cruzarem difíceis limiares de transformação. Assim, eram exercidas práticas de rompimento (muitas vezes bastante rigorosas) que tinham o papel de afastar a mente do iniciado de maneira radical das atitudes, vínculos e padrões comuns ao estágio que ficou para trás. Em seguida iniciava-se para o noviço um período de isolamento no qual eram realizados rituais designados a apresentá-lo à sua nova condição (CAMPBELL, 2005).

Maciel (2000) elucida que a iniciação pode designar uma experiência primária, todavia também representa uma renovação diante de um término. Sob esse prisma, a narrativa de mitos catábasicos e de morte no âmbito terapêutico abre o olhar para as potencialidades e possibilidades da vida humana através da captação de suas mensagens simbólicas.

[...] No momento mais sombrio desponta a luz, a mensagem de transformação surge, fazendo com que do fundo do abismo, desponte a voz da salvação. Os mitos relacionados à morte aproximam o indivíduo a um tema sombrio e doloroso, no entanto contribuem com seu desenvolvimento respondendo de maneira simbólica a uma questão fundamental da alma (CAMPBELL, 2009, p. 41).

Com base na estrutura de pensamento apresentada acima, neste estudo será realizada uma análise simbólica de seis mitos com o objetivo de estreitar as relações entre os mitos de morte e renovação e o enfoque terapêutico Naturoológico dessas questões, a partir da proposta de um trabalho unificado. A escolha dos mitos utilizados, um de cada continente e não necessariamente de épocas aproximadas, deu-se a partir da ideia de observar a abrangência arquetípica deste tema. Além de Carl G. Jung, debruçou-se principalmente em autores como Mircea Eliade, Joseph Campbell e Eudoro de Souza. Por fim, a apresentação dos mitos está dividida entre os dois mitologemas observados na coleta dos mesmos: a catábase e a recompensa da morte como alimento ou planta essencial para um povo.

1. Catábase

O Mundo Inferior é, como dito por Maciel (2000), um espaço mítico existente entre todos os povos. Encontra-se universalmente nas mitologias, sendo descrito como o reino dos mortos, a profundidade misteriosa associada ao inconsciente e, para os gregos, o Hades. Catábase implica na descida à morada das sombras, e é enfatizada pela sua característica de metamorfosear aquele que a busca, como uma espécie de passagem.

O historiador de religiões Mircea Eliade (2002) expõe que o impulso mítico caracteriza-se não somente pelo relato mítico, mas também tem sua expressão em rituais e manifestações culturais e artísticas. Nas mais diversas culturas encontram-se mitos catábasicos que fundamentam os ritos iniciáticos os quais os indivíduos devem vivenciar de modo a adquirir um conhecimento do novo. Souza (1988) aclara que as passagens vivenciadas nos ritos significam, acima de tudo, a ultrapassagem de limites interiores e exteriores.

Eliade (2002) explicita que há uma espécie de ritos iniciáticos chamado de *regressus ad uterum*, em que o noviço precisa morrer para certas realidades a fim de renascer para um novo modo de ser. Este rito implica em experimentar o retorno a um estado uterino de introspecção, que evidencia o aspecto de preparação para um novo nascimento simbólico. No mito, esse movimento pode ser traduzido pelos mitologemas da entrada na caverna, pela passagem pelo labirinto, ou por um daqueles que mais traduz o renascimento, a descida ao inferno, pois o processo de transmutação da forma interna implica necessariamente no confronto com a própria morte.

O homem tem que se transformar em passagem, ser a própria passagem, e à medida que cada passagem é ligada ao sofrimento, ao sacrifício, a morte é encontrada. Não uma morte sofrida passivamente, mas uma morte buscada. Buscada porque é a única condição de renascimento... é preciso querer a transformação para poder sobreviver... (MACIEL, 2000, 95)

O reino avernal situa-se no extremo da terra, e para se ter acesso a esse mundo é preciso adentrar no útero da terra, de modo que o conceito de *regressus ad uterum* é entremeado ao mitologema da descida ao Mundo Inferior. Embora de um mito para outro seja possível observar características diferenciadas, ambos são tecidos pelo mesmo simbolismo de morte e renascimento.

Para Souza (1988), a catábase é uma situação liminar, na qual o “homem deste mundo” se desencontra com o “mundo deste homem”, ou seja, “eu já não sou o que fui, mas ainda não sou o que serei” (SOUZA, 1988, 26). O autor considera que inferno é uma das possíveis correlações entre homem e mundo, pois a catábase descreve a transcendência da experiência humana, que ocorre quando no limite de um mundo, se veja o liminar do outro. Alvarenga (2007) complementa a linha de raciocínio desse mitólogo ao exemplificar que para que o indivíduo aceite um processo de mudança profunda, precisa abandonar o estado de consciência estabelecido e vivencie o polo da morte. Nesse “inferno”, a pessoa luta pela vida, pelo seu modo de ser e ver a si mesma, descendo ao subterrâneo para superar o próprio “eu”. Souza (1988) expõe que catábase é sinal de conversão ou reversão, em todo caso de

metamorfose. “De mundo em mundo, as portas vão se estreitando; e tão estreita é a última, que, por ela, só ‘eu’ posso sair sem ‘mim’; ‘eu’ a transponho, deixando-‘me’ para trás” (SOUZA, 1988, p. 28). Esse processo é vivenciado simbólica e ritualmente pela repetição das façanhas que os heróis e deuses míticos realizaram *in illo tempore*⁷:

Os que vivenciam o espectro da morte, ameaçando ou retirando vida, os que vivenciam morte de relacionamentos, de propósitos, de esperanças, são remetidos ao mundo dos infernos. Neste mitologema, alguns descem e regressam, outros estagnam por períodos de tempo, terceiros definitivamente. A experiência psíquica propicia o movimento: descem, depois voltam à terra transformados, para semear a própria essência, propiciando a transformação da própria psique, encontrando saídas para o aprisionamento de alma. Esta é a trajetória: descer ao mundo subterrâneo, penetrar a terra (receptivo), receber o que falta, integrar e voltar para o céu (ativo), transcendendo, integrando polaridades, permeando o Universo (ALVARENGA, 2007, p. 125).

Eliade (2002) associa o rito de *regressus ad uterum* a uma regressão ao estado caótico que precedeu a criação. O historiador relaciona esse fato à compreensão do por que diversas terapêuticas arcaicas utilizam o ritual de retorno ao útero no lugar das cerimônias de ritos cosmogônicos⁸. O autor inclusive traz como exemplo uma prática da medicina tradicional indiana onde, com o intuito de rejuvenescer os anciãos e regenerar os enfermos prostrados, enterram-se as pessoas numa cova com formato de útero, evidenciando o simbolismo do “novo nascimento” (ELIADE, 2002). Rovigatti (2010, p. 40) nos lembra que “o útero é a própria porta para o desconhecido, ele é a forma por onde se comunicam os dois mundos, é o que está entre a vida e a morte”.

Em certas narrativas mitológicas existem menções ao regresso ao útero que podem ser percebidas de modo literal, como o vivenciado por um herói chamado *Mauí*, da cultura Maori da Nova Zelândia. Ele que é filho de deuses deveria ser também imortal, porém devido a um esquecimento de seu pai na hora de realizar o encantamento acaba por permanecer mortal. Ao vir à tona o acontecido, o herói *Mauí* se depara com a própria fragilidade e não se conforma, decidindo então enganar a Grande Mãe da Noite, *Hinenuitepo*. Seu plano consiste em entrar por sua vagina e sair por sua boca enquanto ela estivesse adormecida e, desse modo, num revés de um nascimento, tornar-se imortal. *Mauí* entra na floresta atrás de *Hinenuitepo*, e leva consigo suas amigas aves. No entanto, adverte-as de que a Mãe da Noite não pode ser acordada no meio do processo, então é de suma importância que as aves não deem risada

⁷ Do latim: “naquele tempo”, em época ou tempo remotos.

⁸ Cosmogônico refere-se à origem e criação do Mundo. Os mitos cosmogônicos narram aquilo que se passou no início dos tempos, na criação do mundo, enquanto os ritos visam a repetição da cosmogonia na esperança de dar continuidade ao mundo criado pelos Entes Sobrenaturais (ELIADE, 2002).

enquanto ele não sair por sua boca. *Mauí* fica nu e, com um sorriso, penetra de cabeça no corpo de *Hinenuitepo*. Pensando que a vitória de *Mauí* estava próxima, as aves começam a se agitar e soltar pequenos pios. O herói dá então um grande impulso e coloca sua cabeça para fora da boca da Deusa. Porém, nesse instante, as aves não se controlam e explodem em risadas. *Hinenuitepo* acorda no mesmo instante percebendo o que está acontecendo, e fecha com força as coxas sobre o corpo de *Mauí*, partindo-o em dois. A Mãe da Noite impede a tentativa de vencer a morte do herói, e o encerra para sempre dentro de si.

Campbell (2003) enfatiza que no imaginário mitológico o tema do nascimento, ou mais frequentemente renascimento, é preeminente. O movimento representado pode ser tanto o das trevas do útero à luz do sol como o seu oposto, a imagem da re-entrada no útero. O mito conta que, devido ao fracasso de *Mauí*, os homens e mulheres tiveram que continuar trilhando o caminho tenebroso até *Hinenuitepo*; Maciel (2000) expõe que um traço comum do mitologema do regresso ao útero é que somente os deuses ou poucos heróis ousam enfrentá-lo. Nenhum mortal o faz, pois não tem capacidade para sair dos limites do mundo único que julga existir, portanto, “a iniciação é interativa, isto é, tem de ser repetida muitas vezes, pois iniciar o processo não é garantia de que se conseguirá fazer toda jornada” (MACIEL, 2000, p. 29). Alvarenga (2007) afirma que a leitura mítica compõe uma forma de tradução do funcionamento das pessoas, de suas reações, desejos e meios de transformações. A mensagem intrínseca no mito de *Mauí* e *Hinenuitepo* diz que o movimento em direção à catábase pode ter que ser refeito diversas vezes, até que a transformação necessária se dê por completo, como exposto por Souza (1988, p. 43): “[...] senti o agridoce antegosto da Morte, em todas as mortes que morri, para bem me aperceber de que tinha de ultrapassar todas as formas que assumi [...]”.

Outra narrativa, esta proveniente da tribo dos Ajuru, da América do Sul, fundamenta simbolicamente as palavras de Kóvacs (1992, p. 19): “[...] qualquer momento importante do desenvolvimento envolve os polos vida/morte, pois o novo só pode surgir com a abdicação do velho”. O mito indígena apresenta a criação da humanidade no tempo simultâneo em que aparece a morte. Conta-se então que dois irmãos andavam sozinhos pelo mundo quando resolveram cavar um buraco na terra. Cavaram e cavaram até que o buraco ficou grande, e viram que havia um oco dentro da terra, e que ali morava gente. Saiu então desse buraco uma criança. Quando mais cavavam, mais gente encontrava, e mais gente saía até não caber mais do lado de fora. Foi quando, de repente, caiu um galho de uma árvore de imbaúba. Os dois irmãos pensaram “será que vamos morrer?”. Até aquele instante, narram os índios, não existia a morte, porém ao cair esse galho, ela passou a existir. Ao saber que a

morte agora existia as pessoas resolveram ir embora, e foram formando grupos que não mais se misturaram: ali se formaram os *Macurap*, os *Jabuti*, os *Tupari*, os *Ajuru*, entre outros. Os dois descobridores encontraram um pé de amendoim. Conta-se que antigamente o amendoim era uma árvore que segurava o céu, até que um dia alguém conseguiu derrubar a árvore e derrubou o céu junto, matando muita gente. Mas acima daquele céu, havia outras camadas de céu, então o mundo recomeçou e o pé de amendoim, agora uma planta rasteira, ficou em cima do buraco onde estavam as pessoas (MINDLIN, 1999).

É interessante observar que o mito apresenta a relação de interdependência entre vida e morte, pois quando, num primeiro momento, as pessoas morreram ao cair o céu, foram tragadas para um espaço oco na terra, como o grande útero da Mãe-Terra abrigando todos seus filhos. Nesse instante tudo se reinicia, não há mais vida ou morte, o espaço é atemporal, e justamente o que segurava o céu e mantinha o ciclo de vida-morte era o pé de amendoim, que então passa a tapar o buraco oco para onde foram as pessoas – o regresso ao útero. A partir do momento em que os indivíduos são encontrados, quem sai primeiro é uma criança, como símbolo primário do nascimento. É então que a natureza se mostra – fazendo cair o galho de imbaúba, nesse caso representado pelo início da morte, o mito nos diz que se a humanidade e a vida vão passar a existir, é necessário que haja a morte também, para que se faça a complementaridade natural do universo.

Hollis (2005) relata que a escuridão do útero, do qual surge nova vida, é também a escuridão do mundo inferior. O ato ritualístico de descer ao submundo é uma jornada empreendida nas mitologias por deuses e heróis em busca de uma preciosidade que esteja retida nos domínios da Grande Habitação Inferior. Na mitologia grega, o mito mais conhecido é o de Perséfone e Hades, no qual a catábase remete a penetrar no mundo subterrâneo (o inconsciente) e “buscar o fio da essência que impulsiona a vida” (ALVARENGA, 2007, p. 119).

Hades é o Senhor do Submundo, tem total autoridade sobre os mortos e o Mundo Inferior, de modo que somente sob suas ordens as sementes ocultas sob a terra germinam e dão origem às plantações e às colheitas. O rei dos infernos se propõe ao movimento oposto ao estudado, ele realiza a anábase, a ascensão ao mundo terreno para raptar a donzela Coré e desposá-la; forçando-a, por sua vez, a mergulhar no mundo inferior do inconsciente e transformar-se em mulher, agora chamada Perséfone. Ao subir à luz para buscar o amor,

ocorre entre Hades e Perséfone a interação sombra-luz, vida-morte, assim como as potencialidades de *animus-anima*⁹.

Quando ocorre o rapto da donzela, sua mãe Deméter, a deusa da agricultura, é tomada pela ira e pelo desejo de ver a filha; uma terrível seca cai então sobre os campos, provocada pelo estado emocional da deusa. Deméter recusa-se a voltar ao Olimpo, e postula que não permitirá que a vegetação cresça enquanto não reencontrar a filha. Zeus, forçosamente, pede então ao rei dos Infernos que devolva Perséfone, ao que Hades aquiesce. Ele, no entanto, consegue fazer com que Perséfone coma uma semente de romã, que determina seu retorno durante quatro meses, anualmente, ao Submundo. Após reencontrar-se com a filha, Deméter volta ao Olimpo e a terra atapeta-se novamente de verde. Desse momento em diante inicia-se um importante culto de fertilidade para poucos iniciados no templo de Elêusis, e o rei dos infernos pertence à cadeia do ciclo de vida (ELIADE, 2010). De acordo com Alvarenga (2007),

[...] esse culto tem significações profundas, ligadas ao ciclo da vida e da morte, numa interação de homens e vegetais. A terra alimenta o grão, que alimenta o homem que, ao ser enterrado após a morte, alimenta o grão, que alimenta outro homem, num ciclo ininterrupto. Nada morre, tudo renasce através da terra (ALVARENGA, 2007, p. 120).

A semente, neste caso, agrega não somente a ideia do alimento, mas carrega também o simbolismo de ser enterrada no solo e renascer para uma vida superior, sugerindo que “a sepultura pode ser apenas o começo de uma existência melhor e mais feliz em um luminoso mundo desconhecido” (ALVARENGA, 2007, p. 121). Assim, a mesma autora conclui e explica que a catábese feita ao mundo de Hades – os infernos – anuncia o movimento necessário na jornada da vida para a ocorrência de transformações. Essa experiência é vinculada ao negrume, à morte e ao apodrecimento; porém ter consciência da própria sombra¹⁰ e ir de encontro a esse negrume nos remete ao seu oposto, às características positivas de crescimento, ressurreição e renascimento. Quando o indivíduo desce ao Hades, se desenvolve ao relacionar-se com o mundo sombrio e

[...] torna-se capaz de lidar com questões de morte e de transformações sem temor, sem se assombrar. Se souber se relacionar com o seu interior, exercitando-o no meio

⁹ *Anima*, segundo Jung, é a expressão dos aspectos femininos interiores que se manifesta no inconsciente masculino, sendo *animus*, por sua vez, os aspectos masculinos correspondentes (JUNG, 2000).

¹⁰ Sombra se refere a uma parte viva da personalidade que agrega qualidades negativas do indivíduo e aspectos geralmente relegados ao inconsciente (JUNG, 2000).

externo, estará se desenvolvendo para suportar adversidades e crises pessoais, ou o que a vida lhe impuser (ALVARENGA, 2007, p. 125).

Por sua vez, a catábase mais antiga de que se tem conhecimento é a da deusa conhecida pelos sumérios como *Inanna*. Diversas versões do mito estão dispostas, sendo a Deusa-mãe adorada como *Astarte* ou *Ashatarte* pelos hebreus, fenícios e cananeus, e também pelos babilônicos como *Ishtar*, com informações datadas do terceiro milênio antes de Cristo gravadas em tabuinhas de cerâmica.

Num contexto geral, o mito narra a descida da deusa ao Mundo Subterrâneo que é reinado por sua irmã *Ereshkigal*, considerada muitas vezes como a própria *Inanna*, no seu aspecto de sombra, num simbolismo das características duais que podem estar presentes numa mesma representação. *Inanna* é considerada deusa do céu, Deusa-Terra, da fertilidade, da sexualidade e do erotismo, fazendo com que ora seja tratada como virgem, ora como prostituta. Encontra-se também descrito sobre a potência destruidora da deusa, como cita o professor Pierre Brunel (1998, p. 506): “[...] os dois polos de sua ação, vida e morte, acham-se estreitamente ligados, uma vez que a crueldade permanece indissociável de seu aspecto erótico”.

Assim, *Inanna*, quando no polo de Rainha-do-mundo-Superior, era cultuada como a Grande-mãe que frutifica a terra e cuida de seus filhos, promovendo a fertilidade do homem, dos campos e animais. Entretanto como Rainha-do-Submundo, na faceta encarnada por *Ereshkigal*, torna-se inimiga do homem e destrói tudo aquilo que criou durante sua atividade no mundo Superior.

[...] O domínio de Ereskigal nos parece sem limites; é irracional, primitivo e completamente indiferente à nossa sorte. [...] É a energia que só agora começamos a conhecer pelo estudo dos buracos negros, dos processos de fermentação, do câncer, das doenças degenerativas e das atividades inferiores do cérebro que regulam os movimentos peristálticos, a menstruação, a gravidez e outras formas de vida. [...] Trata-se do aspecto destrutivo-transformador, do qual jorra vida nova. [...] Ela simboliza o abismo que é a fonte e o fim; a base de todo o ser. [...] Ereskigal é crua, caótica, surpreendente, dando um panorama de um chão abaixo da ética, da estética ou mesmo dos opostos. É o olho instintivo, o olho do espírito da Natureza. (PERERA apud MACIEL, 2000, p. 105).

Dentre tantas versões, no mito narra-se a descida, morte e renascimento de *Inanna*. Ao ouvir o choro da irmã por causa do falecimento de seu marido no instante em que entra em trabalho de parto, *Inanna* decide descer às profundezas para, como dizem algumas versões, consolar a irmã; ou como dito por outras, para suplantar *Ereshkigal* e reinar também sobre o mundo inferior (ELIADE, 2010). Harding (1985) descreve que *Inanna* desce como se

estivesse arrumada para um casamento, pois se veste com seus trajes reais, representada por sete adornos que simbolizam sua realeza; entretanto ela vai como testemunha de um rito fúnebre, como alguém que aquiesce em sofrer o que vai lhe acontecer, pois o funeral também é seu e ela se prepara como qualquer iniciada. Antes de partir, porém, decide avisar seu servo *Ninshubur* de que se não regressasse em três dias, deveriam descer para buscá-la. Ao chegar ao Submundo, *Inanna* é recebida por *Neti*, o guardião, e obrigada a passar por sete portais onde, um a um, tem que se despir de suas vestes e ornamentos até que chega nua à *Ereshkigal*, simbolizando que devemos deixar para trás tudo o que carregamos e que para nós nos dizem quem somos, a fim de que possamos adentrar no mundo das profundezas e compreender a morte. No decorrer da narrativa, *Ereshkigal* condena sua irmã à morte e decreta que ela deve ficar presa num poste durante três até que venha a falecer, e assim acontece. Ao passarem-se os três dias, seu servo reúne outros deuses para irem resgatá-la, porém nenhum deles se prontifica a não ser *Enki*, o senhor da Terra, que modelou dois pequenos seres e os orientou para que, uma vez na frente da rainha do Submundo, chorassem como se compadecessem de sua dor. Essa demonstração de empatia despertou gratidão em *Ereshkigal*, que permitiu que as criaturas levassem o corpo de *Inanna* desde que escolhessem alguém para morrer e habitar o inframundo por toda a eternidade em seu lugar. Os seres então banham o corpo de *Inanna* com uma água vivificante para que ela ressuscite e inicie seu retorno. Porém, ao chegar à superfície a deusa presencia que seu esposo, *Dumuzi*, em vez de lamentar-se, encontrava-se vestido ricamente e sentado em seu trono, rodeado por mulheres. *Inanna*, num impulso raivoso, decide que ele deve ser o escolhido para morrer em seu lugar, e manda-o para o inferno.

Esse mito, assim como o de Hades, simboliza a descida aos infernos como propiciadora de transformações, nesse caso demonstradas como o desaparecimento que a deusa tem de enfrentar ao se despojar de seus ornamentos que a classificam como pertencente à realeza, e também ao se apresentar nua à sua irmã/sombra que porta a face da obscuridade. Harding (1985) disserta sobre a descida de *Inanna*

Ela não se baseia na passividade, mas numa disposição ativa de rendição para receber. Dos céus altíssimos, *Inanna* vai para as maiores profundezas da terra, indo proporcionalmente tão fundo quanto a altura em que estivera anteriormente. Do extrovertido ativo à carne inerte e passiva; do diferenciado ideal ao indiferenciado primal. *Ereshkigal* é a raiz de tudo, onde a consciência dorme encolhida (HARDING, 1985, p. 105).

Souza (1988) reflete que ao atingir reino Inferior, o corpo nu da deusa ainda se mostrava vestido aos olhos agudos de *Ereshkigal*, de modo que a Rainha dos Infernos despoja-a do rico paramento da vida, pois o autor expõe que não existe nada mais envolvido e encoberto do que a nudez de um morto, já que o que o envolve e encobre é a vida ausente. Ao desvestir-se de todas as vestimentas e insígnias que refletiam seu eu divino e ao entregar sua vida, como o último aparato que ainda lhe pertencia, *Inanna* ultrapassa a barreira em que o mundo torna-se outro, trazendo a alteração que vem das próprias raízes de seu ser e do ser que seu mundo é. Desse modo, a deusa clareia a compreensão de que a morte é o que nos põe diante da vida (SOUZA, 1988).

2. Recompensa da morte em forma de alimento

O segundo aspecto observado nos mitos configurados por uma esfera de morte nesse estudo foi a presença do mitologema que envolve a recompensa da morte em forma de alimento essencial para um povo, ou a garantia da realização do ciclo de fertilidade necessário para que o sustento brote da terra.

O próprio mito de *Inanna*, como dito anteriormente, tem diversas versões que se alteraram ou foram complementadas na medida da passagem do tempo ou em virtude da região em que era cultuado. De fato, forte sincretismo religioso ocorreu na região do Mar Egeu e Oriente próximo, de modo que a *Inanna* suméria é comparada à acadiana *Ishtar*, à ugaritiana *Astarte* e posteriormente fundiu-se também à grega Afrodite (MARINATOS, 2005). A versão mesopotâmica do mito de descida confia à *Ishtar* o papel de divindade vegetal, que “morre e renasce como a natureza: a deusa desce aos infernos, mundo em que tudo é *secura*” (BRUNEL, 1998, 506). Nesta versão, sua morte refere-se à morte estival da vegetação, e seu renascimento como a fertilidade necessária aos plantios.

Conta-se que a deusa governava os ciclos da lua e a fertilidade do ano, portanto tudo quanto brotasse durante o ciclo anual era considerado como sua prole. Destarte tinha-se a crença de que seu filho *Tamuz* era a vegetação de toda a terra, e o chamavam de *Uri-Kittu*, que significa o Verde. O mito diz que quando *Tamuz* obteve virilidade, tornou-se o amante de *Ishtar*, porém todos os anos na época do solstício de verão ela o condena à morte, e ele vai para o submundo. Harding (1985) elucida que na Mesopotâmia o verde da primavera não perdura, pois o sol do verão é muito forte e o queima; assim, a morte de *Tamuz* não acontece no outono, mas no princípio do verão. Ano após ano *Tamuz* perece e *Ishtar* chora seu luto pelo filho e amante, até que finalmente ela empreende a perigosa jornada para a Terra-do-não-

retorno, a fim de salvá-lo. O processo é o mesmo: a cada portal suas joias e ornamentos reais lhe são retirados, até que desprovida de seus aparatos ela enfrenta *Alatu* (nome mesopotâmico para *Ereshkigal*) para tomar de volta a posse de *Tamuz*. Quando a senhora *Ishtar* se afastava para o submundo, uma época fortíssima de depressão e desespero caía sobre a superfície do mundo, pois na sua ausência nada era concebido; até mesmo os homens e os animais perdiam o desejo sexual. Assim, somente depois de sua volta à terra que o poder de fertilidade volta a operar (HARDING, 1985). Ao passo que neste mito somente a morte de *Tamuz* e o seu resgate do submundo resultariam na fertilidade necessária para a garantia do sustento do próximo ano, outras culturas narram em seus mitos o retorno da própria divindade em forma de alimento.

Eliade (2010) expõe que no estudo das religiões primitivas há um tema bastante difundido que explica que os primeiros tubérculos e árvores frutíferas teriam nascido de uma divindade imolada. Segundo o historiador, “[...] a morte violenta dessas divindades é criadora. Algo de um muito importante para a existência humana surge em decorrência da sua morte” (ELIADE, 2002, p. 90).

O autor cita que o etnólogo alemão A. E. Jensen (1954 apud ELIADE, 2002) identificou dentre os *marind-anim*, da Nova Guiné, uma categoria de Entes míticos chamados entidades-*dema*. De acordo com Piazza (1996), os *dema* não são deuses, mas antes antepassados míticos dos quais se originaram os homens, os vegetais e os animais. O aparecimento da vida e das plantas úteis se dá, para esses povos, a partir do sacrifício dessas entidades (PIAZZA, 1996). Campbell (2003) aclara que para os povos agricultores das estepes férteis e das selvas tropicais, a morte é encarada como uma fase natural da vida e equiparada ao momento da sementeira, necessária em sua introspecção para que haja o renascimento.

O tema principal da mitologia aldeã dos *dema* é o da chegada da morte ao mundo e o aspecto central é que a morte chega por meio de um assassinato. O segundo aspecto é que as plantas graças às quais o homem vive derivam dessa morte. O mundo vive da morte: esse é o insight transmitido dramaticamente nessa imagem (CAMPBELL, 2003, p. 150).

A narrativa mais característica deste mitologema, para os mitólogos Eliade (2002; 2010), Campbell (2003) e Souza (1988), é o mito de *Hainuwele*, coletado por Jensen em Ceram, uma das ilhas de Nova Guiné. Conta-se que um homem chamado *Ameta* ao sair para caçar encontra em sua presa, um porco selvagem, um coco, e a noite ao sonhar recebe instruções de que deve plantá-lo e assim o faz. No período de uma semana o coqueiro cresceu

e floriu. Ao trepar no coqueiro *Ameta* corta o dedo e seu sangue pinga sobre uma flor; nove dias mais tarde, *Ameta* percebe que há uma menina sobre a flor. Ele a envolve nas folhas do coqueiro e a chama de *Hainuwele* (“ramo de coqueiro”). Ocorre então um importante festival chamado *Maro*, onde *Hainuwele* distribui mimos no centro do terreiro para os dançarinos, mas no nono e último dia de festival os homens abrem uma cova no meio do terreiro e durante sua dança atiram *Hainuwele* dentro, cobrem a cova e ali continuam a dançar.

No dia seguinte, *Ameta* percebe que *Hainuwele* está desaparecida e adivinha que foi assassinada. Ao descobrir o corpo, desenterra-o e corta-o em pedaços que enterra em diversos lugares, com exceção dos braços. Dos pedaços enterrados nascem tubérculos até então inexistentes e que se constituem a partir dali no principal alimento dos homens. No desenrolar do mito, *Ameta* leva os braços da finada *Hainuwele* à outra divindade, *Satene*, que faz deles um portal e, ao reunir os assassinos, afirma que por virtude do ato cometido não vai mais viver na terra, portanto a partir daquele momento os homens só a encontrariam novamente depois da morte, criando assim o mundo subterrâneo por via deste portal e transformando os seres humanos em mortais.

Eliade (2002) assinala que as divindades *dema* não são cosmogônicas; elas apareceram na terra após a criação e nela não permaneceram por muito tempo. Assassinadas pelos seres humanos, não guardaram rancor e nem sequer se vingaram: “ao contrário, mostraram como tirar proveito de sua morte. [...] sabe-se apenas que elas vieram a Terra para serem úteis aos homens, e que sua obra mestra deriva diretamente de sua morte violenta” (ELIADE, 2002, p. 91). Assim, o autor expõe que a entidade assassinada subsiste tanto em suas criações, como no “modo de ser da morte” que ela estabeleceu com seu próprio trespasso. “A morte violenta da divindade *dema* não é apenas uma morte criadora, ela é igualmente um meio de estar continuamente presente na vida dos homens [...]” (ELIADE, 2002, p. 96), pois sua existência permanece viva camuflada nas diferentes formas do existir por ela inauguradas, como o reino subterrâneo dos mortos, as plantas que brotaram do seu corpo desmembrado e a própria mortalidade. Aqui também recordamos o mito de Perséfone nos Infernos, pois, de acordo com Eliade (2010), numerosos textos e monumentos atestam que o trigo foi somente oferecido por Deméter aos homens após o rapto e devolução de sua filha. Destarte, identifica-se a criação deste grão a partir da morte, aqui simbólica, de uma divindade. Simbólica porque, diferentemente das divindades *dema*, Perséfone é deusa pertencente ao Olimpo, portanto compartilha da condição de ser imortal.

Souza (1988) ao discorrer sobre a narrativa mítica de *Hainuwele* reflete que a metamorfose é a própria renovação da vida. Porém, este mitólogo pergunta ao leitor: o que

sucedeu à *Hainuwele*, metamorfose ou alteração em vegetal? E responde que o assassinio e o despedaçamento mostram que a figura humano-divina de *Hainuwele* findou, mas ressurgiu dos pedaços do seu cadáver por onde brotaram os tubérculos. Portanto, o autor conclui que morte e metamorfose não se separam; “morte não é término da vida, [...] morte é só o trânsito ou transe do mesmo ao outro” (SOUZA, 1988, p. 42).

Para o povo maia da América Central existe uma grande figura mítica chamada *Quetzalcóatl* (*Hun Nal Ye*), que se relaciona aos cultos de renovação da natureza pela descida às profundezas da terra. O relato inicia-se com os Deuses supremos criando o mundo, porém depois de diversas tentativas frustradas em criar seres humanos satisfatórios, os deuses resolvem externalizar mediadores que pudessem estabelecer relação com as potências destrutivas do céu e do inframundo, que até este ponto era tudo o que existia. Esses mediadores eram os Gêmeos Divinos, e segundo Florescano (1995 apud PEREIRA, 2011) *Quetzalcóatl* é uma imagem posterior destes, representada por uma serpente emplumada.

A narrativa transcorre com a catábase dos gêmeos ao inframundo – que para lá seguem por um convite mal intencionado de *Xibalbá*, o senhor das profundezas, e no seu interior são assassinados. Um dos gêmeos, *Hun Hunahpú*, posteriormente conhecido por *Hun Nal Ye*, tem sua cabeça decepada antes da morte e colocada ao pé de uma árvore que por se localizar dentro da terra não dava frutos; porém ao ser regada com seu sangue começa a frutificar. O fato desperta a curiosidade da donzela de *Xibalbá*, *Ixquic*, que decide ir até o local com a pretensão de arrancar um fruto, porém subitamente se depara com a caveira de *Hun Hunapú*. A caveira então lhe cospe na mão e diz: “Pela minha saliva e pela minha baba lhe será dado minha descendência. Portanto, suba para a superfície da terra que não morrerás, confia em minha palavra”. Por esse meio a senhora das profundezas é fecundada, e seguindo o parecer de *Hun Hunapú* realiza a anábase, tendo êxito em sua jornada. *Ixquic* dá à luz a um par de gêmeos que acabam por vingar a morte do pai e derrotam *Xibalbá*. Na sua vitória conseguem que seu pai, agora chamado *Hun Nal Ye*, liberte-se da condenação eterna ao inferno e ascenda à superfície da terra como um pé de milho. A partir dos grãos de milho é que se formaram então a carne e os ossos dos seres humanos e também serviram de alimento para as futuras gerações (FLORESCANO, 1995 apud PEREIRA, 2011). Este mito tem uma relevância muito grande na cultura maia, pois para esse povo e seus descendentes o milho é encarado como alimento, remédio e portador do simbolismo do renascimento, de acordo com suas crenças religiosas. “O fazendeiro enterrava a semente na terra. Ela morria e ia para o outro mundo. Então, depois que o Deus da chuva, *Chac*, aparecia e preparava a terra, o milho renascia” (ARVIGO, 1995, p. 83). De acordo com Pereira (2011):

A narrativa da planta do milho, o ciclo agrícola, e, por último, o momento em que a planta do milho brota sobre a superfície terrestre se transforma no relato mítico da ressurreição de *Hun Nal Ye-Quetzalcóatl* das profundezas da terra, que simbolicamente expressa o triunfo das forças criativas sobre a morte e a outorga aos seres humanos do alimento assegurará a continuidade das gerações futuras (PEREIRA, 2011, p. 12).

A figura de *Quetzalcóatl* está associada na América Central aos poderes reprodutores da terra e à fertilidade, e traz em si a própria imagem da ressurreição. Florescano (1995 apud PEREIRA, 2011) elucida que por ser uma Serpente Emplumada, a cada ano troca de pele e se regenera, e suas escamas de serpente transformam-se em penas que simulam a exuberância do milho. Dessa forma, o significado remete à renovação vegetal, pois as penas eram uma representação simbólica do momento em que a estação da seca era substituída pela roupagem verde da vegetação, e a terra, representada pela pele rugosa da serpente, era coberta pelas folhas verdes do milharal.

Nesse mito é possível observar a trama que envolve a catábese e a recompensa da morte, que faz com que de um ponto simbólico único, surjam diversas manifestações. *Quetzalcóatl* desce ao inframundo como símbolo da necessidade do sacrifício da semente à mãe terra para que o milho brote a cada primavera. Hades também traz essa característica de outro modo, pois recebe as sementes que são plantadas em seu domínio e permite que após certo período que passam enterradas, em processo de resguardo e escuridão, manifestem o seu potencial intrínseco de ser vida ativa, florescendo para o mundo superior. Esses mitos trazem a percepção do movimento cíclico que permeia toda vida existente, tudo o que é físico e psicológico, envolve o universo, os seres humanos e até mesmo as células e átomos. Na cultura ocidental dos dias de hoje aprende-se que a morte segue-se de mais morte. Todavia, o processo do morrer está sempre ligado ao incubar uma vida nova; mesmo quando a existência foi retalhada até os ossos, mesmo quando se desceu ao inferno, mesmo quando o que se foi, não existe mais.

Considerações finais

Mesmo que a modernidade imponha a supremacia da racionalidade, o homem continua identificando-se como um ser simbólico na busca por sentido. Os mitos, como pondera Queiroz (2013), ainda se fazem presentes nas religiões que não se extinguíram e também nas formas modernas de cultura, como a música, a literatura e o cinema. Não é interesse deste artigo discursar sobre a disparidade entre estes novos fenômenos culturais e a

ritualização religiosa, pois temos a consciência que ambos não compartilham de um mesmo espaço. O que procuramos ressaltar é aquilo que ainda vive deste encontro: a identificação.

A descida ao inferno certamente é um tema experienciado por todos os indivíduos em diversos momentos da vida, o que mostra a relevância de sua abordagem em terapia. Ao ignorar a importância de se compreender e viver a morte, o indivíduo se arrisca a vivenciar o mesmo processo ciclicamente, resultando muitas vezes em traumas dolorosos.

Eliade (2010) versa que técnicas terapêuticas especificamente modernas apresentam o padrão iniciático de morte e renascimento que remonta à ancestralidade. Assim como os antepassados míticos, o sujeito desce aos “Infernos” que corresponde às profundezas de si, enfrentando os monstros que habitam seu inconsciente e sendo iniciado quando morre para antigas realidades, podendo ressuscitar para um novo modo de ser que está atrelado à sua saúde física, mental e espiritual. Sob esta perspectiva, a dinâmica que envolve um tratamento terapêutico na atualidade funciona como um rito de passagem contemporâneo.

Eliade (2002) ressalva que os antigos mitos de *regressus ad uterum* evidenciam o aspecto do renascimento simbólico de ordem espiritual. Se observamos essa premissa sob a ótica do contexto contemporâneo de espiritualidade e saúde, é considerável a contribuição que a Naturologia tem a oferecer. Franco (2013) postula que o conceito de espiritualidade nos dias correntes concerne à busca pessoal de sentido, à procura por autorrealização, autonomia, autoconhecimento, criatividade e liberdade em relação ao que pode ser percebido ou plenamente compreendido; sendo estas qualidades a principal busca do tratamento terapêutico em Naturologia.

Dessa forma, entende-se que esta visão integral compartilhada pela Naturologia aliada à função pedagógica dos mitos concebida por Campbell pode ampliar as possibilidades de cuidado em saúde; não só atendo-se às questões referentes à morte simbólica, mas também a todas aquelas incutidas ao modo de ser e estar no mundo que se permeiam de significado para o ser humano.

Ademais, tanto a mitologia tradicional quanto a abordagem das experiências de morte simbólica são temas ainda pouco explorados no campo de atuação da Naturologia e carecem de maior desenvolvimento teórico de modo a burilar suas ligações.

Referências bibliográficas

ALVARENGA, Maria Zélia de (Coord.). *Mitologia simbólica: estruturas da psique e regências míticas*. 1. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

- ARVIGO, Rosita. *Sastun, meu aprendizado com um curandeiro maia*. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- BROMBERG, Maria Helena Pereira Franco; KOVÁCS, Maria Júlia. *Vida e morte: laços de existência*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.
- BRUNEL, Pierre. (Org.). *Dicionário de mitos literários*. 2. ed. Brasília: UnB; Rio de Janeiro: J. Olympio, 1998.
- CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. 6. ed. São Paulo: Palas Athena, 2003.
- CAMPBELL, Joseph. *Isto és tu: redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo: Landy, 2002.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. 10. ed. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2005.
- CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill D.; FLOWERS, Betty S. *O poder do mito*. 27. ed. São Paulo: Palas Athena, 2009.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 19. ed., rev. e aum. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2005.
- DE FRANCO, Clarissa. Psicologia e espiritualidade. In: *Compêndio de ciência da religião*, 1. ed. Frank Usarski, João Décio Passos, 399-410. São Paulo: Paulinas : Paulus, 2013.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- HARDING, Mary Esther. *Os mistérios da mulher antiga e contemporânea: uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como é retratado nos mitos, na história e nos sonhos*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- HOLLIS, James. *Mitologemas: encarnações do mundo invisível*. São Paulo: Paulus, 2005.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- JUNG, Carl Gustav; HENDERSON, Joseph L.; FRANZ, Marie-Louise von; JACOBI, Jolande; JAFFÉ, Aniela (Edit.) *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- KÓVACS, Maria Júlia (Coord.). *Morte e desenvolvimento humano*. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992. 243 p.

- MACIEL, Corintha. *Mitodrama: o universo mítico e seu poder de cura*. São Paulo: Ágora, 2000. 203 p.
- MARINATOS, Nanno. Aegean Religions. In: *Encyclopedia of religion*. 2. ed. Lindsay Jones, 37-44. Farmington: Thomson Gale, 2005.
- MINDLIN, Betty. *Terra grávida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.
- PEREIRA, Sandro. *O mito de Quetzalcóatl e sua identidade com os mitos da Mesopotâmia e Mediterrâneo*, 2011. In: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/issue/view/6/showToc>. Acesso em agosto de 2012.
- PIAZZA, Waldomiro. *Religiões da humanidade*. 3 ed. São Paulo: Loyola/SC, 1996.
- QUEIROZ, José J. Mitos e suas regras. In: *Compêndio de ciência da religião*, 1. ed. Frank Usarski, João Décio Passos (orgs), 499-511. São Paulo: Paulinas : Paulus, 2013.
- SOGYAL. *O livro tibetano do viver e do morrer*. 7. ed. São Paulo: Talento, 2002.
- ROVIGATTI, Bárbara Felipe. *A Cerâmica e a morte através das urnas funerárias da Amazônia pré-colonial*. Dissertação (Graduação em Bacharelado em Artes Plásticas) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.
- SOUZA, Eudoro de. *Mitologia I: Mistérios e surgimento do mundo*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1988.
- TEIXEIRA, Diogo Virgílio. *Integralidade, interagência e educação em saúde: uma etnografia da Naturologia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.