

EGON SCHADEN



LEITURAS DE
**ETNOLOGIA
BRASILEIRA**

EGON
SCHADEN

LEITURAS DE
**ETNOLOGIA
BRASILEIRA**



companhia
editora
nacional

A ORIGEM E A POSSE DO FOGO NA MITOLOGIA GUARANÍ

EGON SCHADEN(*)

Se é verdade que uma das funções preponderantes de toda mitologia é a de fornecer ao homem um sistema de referência que lhe sirva de orientação no mundo que o cerca, isto vale em primeiro lugar para os grupos tribais, cujas tradições míticas se entrelaçam com todas as esferas da vida. Combinando os dados da experiência com os frutos da fantasia, o espírito primitivo forja um sistema mítico-filosófico de conhecimentos e imagens, que, servindo de base à vida religiosa da comunidade, define também o lugar do homem no espaço e no tempo, em face do ambiente geográfico e de outros povos, de sua própria cultura e das incógnitas do Além. As explicações variam de uma mitologia para outra, mas em seus temas capitais todas elas se preocupam com o enigma da existência humana, indagando a origem dos homens ou o destino das almas dos mortos, ou então a natureza do ser humano em confronto com as demais criaturas.

Muitos primitivos, como, por exemplo, a maioria das tribos de organização totêmica, admitem estreita afinidade entre o próprio grupo e o mundo dos animais, considerando-se mesmo, em determinados casos, descendentes ou parentes desta ou daquela espécie animal. Outros, acentuando de preferência certas características da vida humana, estabelecem barreira bastante nítida entre os homens e outros seres vivos. Elemento decisivo dessa caracterização é, em muitas mitologias tribais, a posse do fogo. Os animais, portanto,

(*) Egon SCHADEN, "A origem e a posse do fogo na mitologia guaraní", *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo, 23 a 28 de agosto de 1954*, São Paulo, 1955, v. I, p. 217-227.

não têm natureza humana em primeiro lugar por não possuírem ou não saberem fazer fogo: são obrigados, por isso, a comer alimentos crus e não podem aquecer-se nas noites frias de inverno. É evidente que não se ignoram as outras diferenças entre os homens e os animais, mas em geral atribui-se-lhes importância menor.

A obtenção do fogo, tema constante da mitologia ameríndia, ocupa lugar de destaque na tradição das tribos de fala tupí-guaraní. A passagem dum época primordial, em que os homens ainda não se beneficiavam do fogo e em que ignoravam a técnica de produzi-lo, para a era que se caracteriza pelo domínio sobre esse elemento é explicada de duas maneiras diversas. Ou se refere o estratagema de um herói que rouba o fogo a um avaro possuidor, entregando-o aos homens da tribo, ou se conta simplesmente que um herói ou uma divindade ensinou aos antepassados a técnica de produzi-lo, isto é, de "extraí-lo", por meio de fricção, do interior da madeira, em que está guardado como substância invisível e misteriosa. Uma vez ou outra, as duas explicações se fundem em um único texto, o que se dá, por exemplo, de forma explícita, no mito dos Nandéva-Guaraní, que adiante veremos.

De há muito, os Guaraní se habituaram ao uso dos fósforos, mas alguns ainda sabem "tirar fogo" com um aparelho simples de duas peças de madeira, uma geralmente de cipó e outra de canelão ou talo de palmeira. O processo empregado é o que se observa na maioria das tribos sul-americanas. A uma vareta, quase sempre de canelão, segura verticalmente entre as palmas das mãos, e apoiada numa cavidade da segunda peça, apertada contra o solo, o índio imprime rápido movimento rotatório, produzindo fogo em poucos minutos.

A um índio Mbüá-Guaraní, de origem paraguaia, que há muitos anos vivia na aldeia Rio Branco, no litoral paulista, perguntei certa vez se conhecia a história da origem do fogo. Respondeu-me em seu português desajeitado: "Os primeiros Guaraní arranjaram o fogo, porque Nandedjára ("Nosso Senhor") deixou aprender a fazer fogo com galho de pau. Nandedjára ensinou. Nandedjára toma conta dos Guaraní". E acrescentou: "Mas para fazer rico não fez. Que nós vivemos assim pobre".

Semelhante a esta é a explicação obtida na aldeia Nandéva-Guaraní do Bananal, igualmente na costa de São Paulo. Distingue-se, porém, pela forma de diálogo de que está revestida e, sobretudo, pela ausência do remate pessimista. O velho informante se prontificou, sem relutância e até com entusiasmo, a ditar a história em seu idioma tribal. Eis a tradução portuguesa: "Opadjé (o Mago) perguntou a Nanderuvutsú-Mbaékuaá (Nosso Pai Grande, Sabedor das Coisas):

'Pois como é que vamos achar o princípio do fogo, Ñanderú (Nosso Pai), como hei de lhe fazer fogo para você comer, Txerú (Meu Pai)?' Txerú disse isto: 'Vá então buscar talo de palmeira. Raspe e esfregue fogo até encontrar aquilo que arde, aquilo que serve para assar carne. Toda gente o encontra. Vá buscar palmeira em quantidade e faça fogo. Faça, pois fogo.' — Acabou-se". Para maior clareza, é preciso observar que muitos Guaraní costumam chamar de Meu Pai ou Nosso Pai ao Ser Supremo da religião tribal, acrescentando não raro algum epíteto enaltecendo. Um dos mais freqüentes é Mbaékuaá, "o que sabe as coisas", título que se prende talvez ao tempo das missões jesuíticas e que se ouve em muitos cantos religiosos. No espírito do índio a divindade se dissocia em geral em várias pessoas, correspondentes ao epítetos que se lhe dão.

Também entre os Kayová-Guaraní registrei (na aldeia de Panambi, no Sul de Mato Grosso) explicação mítica da técnica de fazer fogo: "Paí Kuará Mbaédjára mostrou a seu filho como fazer sair o fogo. 'Pois sopra! Faça sair o fogo, para podermos comer!' Mbaédjára ensinou-o aos primeiros Kayová". De tão conciso, o texto não dá a entender a que técnica se refere. Todavia, o informante me assegurou tratar-se da produção de fogo com molinilho, que me descreveu com todos os pormenores.

A versão por mim colhida entre os Ñandéva de Jacareí (Sul de Mato Grosso) é a seguinte: "Antigamente Ñandedjára (Nosso Senhor) era o próprio fogo, que se apagou por causa do pecado (*djedjavýkuê*). Então os homens se puseram a procurar fogo em toda parte. Depois de procurar muito, pegaram o talo de pindó e experimentaram tirar fogo; assim tornaram a encontrá-lo. É o fogo que possuímos agora. Antigamente era Ñandedjára quem dava o fogo aos homens".

É notório que mitos sobre origens culturais se tornam com facilidade mitos migratórios, transmitindo-se de tribo em tribo como narrações isoladas. De outro lado, não tardam a sofrer as mudanças necessárias a sua integração no corpo dos mitos tradicionais, motivo pelo qual uma análise de temas e motivos míticos nem sempre proporciona clareza satisfatória sobre a sua origem. Não obstante, pode haver ou persistir flagrante incongruência entre o mito e a cultura que o recebe.

Seria de esperar, entre outras coisas, que nos mitos prometícos do ensino da produção de fogo sempre houvesse correspondência com a técnica realmente em uso na tribo. Ora, tal não se dá. Com referência aos Kayová-Guaraní, por exemplo, Rengger descreveu e

figurou ⁽¹⁾ a serra de fogo, ao passo que eu encontrei entre esses mesmos representantes da tribo Guaraní como técnica tradicional a do molinilho de fogo, atrás mencionado. Tanto mais surpreendente foi para mim ouvir entre os Kayová pequeno mito relativo a uma terceira técnica, a da pederneira, de cuja existência real na cultura não há o menor indício. A narração, de um velho sacerdote indígena da aldeia de Dourados (Paí Tomás), toma como ponto de partida o Incêndio Universal, seguido do Dilúvio. Deste salvou-se apenas, debaixo duma panela emborcada, um casal de crianças, que foi o princípio da humanidade. "Esse casal", diz o mito, "achou a pedra de fogo; batendo uma na outra, tiraram fogo". Tanto mais curiosa é tal explicação quanto no mesmo grupo ainda há quem saiba produzir fogo pela técnica do molinilho.

No princípio deste século, Curt Nimuendajú recolheu, no idioma original, a história da origem do fogo como é contada pelos Apapokúva. Episódio do mito dos gêmeos Ñanderýkey e Tyvýr, o roubo do fogo é façanha do herói civilizador, Ñanderýkey (Nosso Irmão Maior). Numa visita a esses índios, na reserva do Araribá (atual Posto Curt Nimuendajú), em fevereiro de 1947, pude registrar uma versão um pouco mais extensa, contada por um velho Apapokúva — ou melhor: Ñandéva — de nome Poýdjú. É a seguinte: "Esse tempo atrás não tinha fogo. Então Ñanderýkey disse aos índios: 'Nós vamos arranjar o fogo'. Aí juntou os passarinhos, as caças, o *kururú-í* (o sapinho), juntou a todos. Depois falou: 'Eu vou morrer lá no barreiro'. Eram os urubus que tinham o fogo. Ele foi ao barreiro. Morreu. Ficou ruim. Ficou com a carne toda podre. Aí os urubus se juntaram, fizeram um fogo, um fogo grande. Quando tinha bastante brasa, pegaram Ñanderýkey e o jogaram no fogo. Aí ele chocou o corpo, espantou os urubus e espalhou as brasas para todos os lados. Os urubus voaram todos e gritaram: 'Pegue o fogo! Pegue o fogo! Pegue o fogo', uns para os outros, para os índios não terem o fogo. Depois Ñanderýkey se levantou e chamou os que ele tinha juntado para pegarem o fogo. Perguntou: 'Como é, você não pegou fogo?' A outro. 'Eu não peguei'. Perguntou a outro. Não, não tinha pegado também. Aí veio o *kururú-í*, o sapinho. E falou: 'Eu engoli uma brasinha, mas não sei se está acesa ainda'. O sapo soltou a brasa, e estava acesa. Então Ñanderýkey mandou fazer fogo e depois disse aos índios que estavam lá e que não tinham fogo: "Agora vocês vão buscar canelinha e crisciuma, o cacho de coqueiro, o cipó de sapo". Só esses é que dão fogo. Esse pau ele pôs no fogo,

(1) J. R. RENGGER, *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826, Aarau, 1835*, p. 130 e 493, prancha 2.

ficou bem sequinho. Da mesma madeira mandou fazer o pilãozinho. Do mesmo pedaço, o mais compridinho, que se vai esfregando. E sai o pozinho. Vai-se esfregando e sai a fumaça e aí pega fogo. Lá mesmo fizeram, para depois os outros saberem como é que iam fazer. Assim ele ensinou”.

O texto — versão de um mito encontrado em tribos tupí-guaraní — é interessante por corresponder de algum modo à idéia das três idades que Frazer e outros apontaram na história da cultura humana com relação ao fogo. Inicialmente, uma época primordial em que não havia fogo, “the fireless age”, no dizer de Frazer. O roubo do fogo aos urubus com auxílio do sapinho abre a segunda idade, “the age of fire used”, em que os homens utilizam o fogo, sem, no entanto, saberem produzi-lo. O aprendizado desta técnica, a que se refere a última parte do mito, inicia a terceira idade, “the age of fire kindled”.

A narração de Poýdjú apresenta um hiato entre a parte que narra o roubo do fogo e a que trata da lição de técnica dada por Ñanderýkey aos avoengos da tribo. Deve-se isto provavelmente a uma falha na memória do informante, que se esqueceu de dizer que o herói, depois de roubar o fogo aos urubus, o pôs no interior da madeira, a fim de que os Ñandéva pudessem extraí-lo daí sempre que dele precisassem. Entre os Tembé (grupo tupí do Brasil setentrional), Nimuendajú ouviu uma versão do mito que o diz claramente: “O velho pajé então pôs o fogo em todas as árvores de cuja madeira hoje se tira fogo (*tataywa*): *urukuywa*, *kwatipuruywa*, *iwira* e outras” (2). Com a mesma clareza, o fato aparece no mito colhido por Cadogan entre os Mbüá-Guaraní do Paraguai e ao qual me referirei daqui a pouco. E já o deparamos atrás, mais ou menos implicitamente, numa das versões ñandéva relativas à técnica do molinilho. Insisto no particular por nos dar a noção guaraní da ontologia do fogo, considerado substância como que material depositada no interior da madeira, noção análoga à da doença no corpo humano (aliás, também identificada às vezes com fogo pelos Kayová-Guaraní, servindo o fenômeno da febre como argumento probatório), à das forças mágicas que podem ou não estar em objetos ou pessoas, à das rezas de

(2) Curt NIMUENDAJÚ UNKEL, “Sagen der Tembé-Indianer”, *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 47. Berlin, 1915, p. 289. — O texto tenetehára termina com as seguintes palavras: “Maíra de repente agarrou uma brasa. A brasa queimou a mão de Maíra, de modo que ele a escondeu depressa numa vara de urucu (*Bixa orellana*), para que o homem, precisando de fogo, soubesse onde procurá-lo. Por isso, quando hoje em dia a gente está no mato e precisa acender fogo, usam-se paus de urucu para produzir faíscas e fazer fogo”. Charles WAGLEY e Eduardo GALVÃO, *The Tenetehara Indians of Brazil*, Nova York, 1949, p. 133.

que o Guaraní lança mão para entrar em contacto com o mundo sobrenatural, e assim por diante.

A façanha do *kururú*, tão espalhada entre as tribos Tupí-Guaraní de toda a América do Sul, se liga ora mais, ora menos, à mitologia heróica tribal. Dos Guaraní que ma contaram, um único Ñandéva insistiu em que ela “nada tem que ver com a história dos dois zinhos”, isto é, dos gêmeos míticos. Assim mesmo, a integração na mitologia heróica poderia ser secundária, posterior à aceitação do texto. A meu ver, a versão registrada por Cadogan entre os Mbüá (3) exclui qualquer dúvida quanto à origem, tão perfeito é o seu enquadramento nos textos religiosos, na teogonia ou teologia desse grupo. Como quer que seja, de todas as versões que conhecemos é a que revela as mais evidentes características de originalidade, a que mais tem sentido no conjunto de uma interpretação do mundo, ou seja, de uma filosofia tribal. Vejamo-la em resumo.

Segundo os Mbüá da região de Villarrica, no Paraguai, houve a destruição da primeira terra, depois da qual o deus Jakairá Rú Eté, Nosso Primeiro Pai, resolveu criar esta em que vivemos atualmente, tarefa de que se teria incumbido Ychapý ou Ñandé Rú Papá Mirí. Criada a nova terra, yvý pyaú, povoou-a com a imagem dos espíritos que haviam existido na anterior, sacrificada pelo Dilúvio. Em seguida, criou os homens e as mulheres, para que entoassem os cantos sagrados. Papá Mirí desce à terra, e a primeira coisa em que pensa é a provisão de fogo. Finge-se morto, para que os que se levantarem contra ele percam o fogo em benefício dos mortais, dos que deverão continuar a viver por aqui. Segue-se o episódio do roubo, bem como o depósito do fogo na madeira a ser utilizada para o molinilho. E por fim um desfecho que me parece importante: Ñandé Rú Tenondé, a divindade suprema, transforma em abutres aos que haviam tentado assar o seu filho, desrespeitando-lhe o cadáver. Condenados, em virtude do sacrilégio (um dos poucos casos de culpabilidade moral reconhecidos pelos Mbüá), choram, por não poderem nunca alcançar o *aguydjé*, a bem-aventurança, que é o ideal de vida e o objetivo proposto pela religião guaraní a todos os membros da tribo. Primitivos seres não-humanos, mas de tipo humano, são, pois, transformados em animais, em urubus, duplamente infelizes: em primeiro lugar, por já não terem o fogo; em segundo, por não poderem gozar a felicidade sobrenatural. Estão privados, assim, das duas prerrogativas do homem.

(3) Veja-se León CADOGAN, “El culto del arbol en el folklore guaireño y las tradiciones Mbyá-Guaraníes”, *El País*, Assunção, 21-11-1949 e 22-11-1949. O autor publicou o texto completo em sua obra *Ayvu Rapyta*, Boletim n.º 227 (Antropologia n.º 5) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1959, p. 63-66.

Segundo textos míticos narrados por um Kayová-Guaraní de Dourados (4), a primeira humanidade que povoou o mundo foi destruída por um grande Dilúvio: "Choveu muito. O mundo se encheu de água, que não podia mais escorrer toda. Aí se afogaram todos, não havia mais gente. O fogo também se apagou todo. Aí ficaram só dois". Estes dois eram Koarahý e Djasý (Sol e Lua), que foram levados ao céu pela seriema. Depois a Terra tornou a povoar-se por ordem de Ñanderuvusú. Do céu vieram os primeiros casais de várias "nações", a cujos descendentes o Sol mandou dar todas as coisas de que precisassem. Em primeiro lugar menciona-se o fogo. "Então o Sol disse a Lua, irmão dele: 'Agora dê fogo a esses filhos do Kayová, do brasileiro e do paraguaio'. A todos os três deu fogo". Só depois disso é que receberam utensílios, roupa, sementes e mudas para plantar. — Os textos se referem à época em que não havia diferença entre os homens e os animais. A fauna atual é remanescente duma primitiva humanidade. E os atuais modos de vida lhe foram impostos pelos heróis Koarahý e Djasý.

É longa a história do tempo em que "todos os bichos eram gente", contada pelo mesmo índio. A posse do fogo figura entre os temas dominantes da narrativa. Os personagens centrais são o tamanduá e a onça, que naquela época ainda se alimentava de carne cozida. "A onça foi caçar para matar bichos. A cigarra estava lá em cima, trepada numa árvore. A cigarra gritou para ela: 'Ó onça, venha logo, compadre, que seu fogo não está mais aqui.' Chegou a onça, ficou brava com a cigarra e quis matá-la. Aí a onça falou: 'Por que foi que você deixou apagar o meu fogo?' A cigarra disse: 'Eu não tenho nada que cuidar de seu fogo.' Dizem que o sapo estava escondido, estava perto do rio. E o coelho estava junto. O coelho mostrou o fogo à onça: 'Está aqui o seu fogo', disse a ela. Aí a onça atropelou e o sapo caiu nágua e o coelho também. O sapo engoliu brasa e o coelho amarrou um tição nas costas. Os dois foram para o outro lado. E a onça ficou do lado de cá e até agora come carne crua. — Aí a onça chorava. Passou por um caminho e encontrou o tamanduá num trilho". O encontro com o tamanduá deu ensejo a vários episódios. Num deles, a onça, que faz o papel de boba, convida o tamanduá para um "jogo de olhos". Ambos tiram os olhos e lançam-nos para o alto de uma árvore: os do tamanduá voltam, mas os da onça ficam presos na folhagem. O macuco, que é o "farmacêutico dos animais", então lhe coloca olhos novos, mas feitos de água. Depois reaparecem o coelho e o sapo. Vêm dizer ao tamanduá: "O fogo dela está lá no outro lado".

(4) Egon SCHADEN, "Fragmentos da mitologia kayová", *Revista do Museu Paulista*, n. s., v. 1.º, São Paulo, 1947, p. 107-123.

E o tamanduá replica: "Deixem, pode ficar lá mesmo. Ela já começou a comer carne crua". No fim da narrativa volta-se ao assunto. Diz-se então que o tamanduá judia da onça, incentivado pelo macaco. E, depois de a fazer perder os olhos, "o tamanduá-bandeira tirou o fogo dela e entregou-o ao sapo. O sapo levou o fogo para dentro da terra, para não vir mais fogo para ela. Para comer cru".

Em outro mito, conta-se como Koarahý (o Sol) anda pelo mundo, em companhia de seu irmão Djasý (a Lua), "para fazer todos virarem bichos". Vão de casa em casa no cumprimento da tarefa. O veado possui o fogo. Como a onça, recebeu-o de Ñandedjára. "O veado não queria virar bicho, queria virar gente. O Sol chegou à casa do veado. O veado correu e gritou para o Sol: 'Não mexa no meu fogo, não.' Aí o Sol mexeu e espalhou todo o fogo. Apagou tudo. Aí o Sol falou: 'Você é comida de onça agora, é isso que você vai virar. Pode ir embora, você não é mais gente. Você já é bicho agora'. Aí o *guasú* (veado) foi embora". O informante me ditou também outra versão desse episódio, que ocorre igualmente na mitologia de outros grupos indígenas de língua guaraní e que deixo de reproduzir aqui por ser muito extensa (5). Depois foi a vez da onça: "Aí a onça falou com o Sol: 'Eu quero virar gente'. Aí o Sol falou: 'Não, você pode ir embora, você vai comer carne crua agora, você não tem mais fogo, você vai andar no escuro. Debaixo de qualquer pau você vai dormir. Você não tem mais casa. Você anda no mato, tudo, só no mato. Seu filho vai nascer debaixo de qualquer pau'." Quando se encontram na casa do tamanduá-bandeira, é que o macuco sabe dos verdadeiros motivos do episódio havido com os olhos da onça: "O Sol disse ao macuco: 'Se os olhos da onça não ficassem lá em cima, no galho, a onça arranjaria fogo outra vez. Se o tamanduá-bandeira não tirasse os olhos da onça, ela arranjaria fogo outra vez para queimar esta Terra'. Foi por isso que o Sol a mandou virar bicho. Se arranja fogo, agora, apaga logo, porque os olhos dela são pura água".

Esta explicação se enquadra muito bem no espírito do gênese kayová, que dá grande relevo à cataclismologia. Para se compreender a relação, basta recordar que a identificação da onça com a Lua é traço corriqueiro nas mitologias sul-americanas. Na parte final do gênese, depois de confiado o governo do mundo ao Sol e à Lua, esta insiste em aniquilar a Terra de qualquer maneira. Ora quer virá-la de cabeça para baixo, ora propõe a sua destruição por um

(5) SCHADEN, *loc. cit.* Por outros informantes guaraní o episódio me foi narrado em contexto inteiramente diverso. A título de comparação, veja-se: P. Franz MÜLLER, "Beiträge zur Ethnographie der Guarani-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay", *Anthropos*, v. 29, Mödling, 1934, p. 451-454.

incêndio ou então por um segundo dilúvio. Entretanto, o Sol, que tem mais força e é amigo dos homens, não permite que estes sejam vítimas de simples capricho do irmão.

Concluindo, pode-se dizer que, entre os Guaraní, as narrações relativas à obtenção do fogo se integram ora mais, ora menos perfeitamente, a título de episódios, no quadro geral do "mito das origens". É notável, em todo caso, a maneira pela qual, transcendendo o caráter episódico, espelham a imagem-do-mundo peculiar aos diferentes grupos da tribo, especialmente aos Mbüá e aos Kayová. Por outro lado, há ligação estreita com o acervo mítico das mais diversas tribos tupí espalhadas pelo continente sul-americano.

CULTURA COMO SISTEMA PSICO-HIGIÊNICO

HANS DIETSCHY(*)

Quando, em 1930, Sigmund Freud publicou seu célebre estudo, estava ele sob a impressão predominante do mal-estar causado pela "cultura". Apesar de reconhecer o que há de inevitável nas disposições, regras e instituições e de apreciar seu lado benéfico, não teria provavelmente sentido inclinação para escrever sobre o "bem-estar na cultura". Previu a possibilidade de escrever uma patologia das diferentes comunidades culturais, de fazer o diagnóstico da "neurose" ligada a toda cultura e a única dificuldade que, para ele, existia nessa empresa era o fato de que o indivíduo neurótico se destaca de sua cultura, causadora de seu mal-estar, ao passo que toda uma comunidade cultural "neurótica" carece de tal pano de fundo.

O estímulo oferecido por Freud foi aceito pelos etnólogos, em particular os norte-americanos. O famoso livro *Patterns of Culture*, de Ruth Benedict, equivale a tal patologia. Lamentavelmente, na versão alemã, por um lapso de tradução, os moldes básicos da caracterização pela cultura, dos quais fala Benedict, passaram a ser "formas primitivas". É verdade que Ruth Benedict não foi cautelosa com sua primeira formulação; de então para cá, porém, o princípio se aprimorou progressivamente pela linha de estudos conhecida como "cultura e personalidade". Não quis ela, porém, remontar até os começos que, de qualquer forma, não teriam deixado de ser hipotéticos. Já com essa autora e, mais tarde, em definitivo, com Kardiner e Linton, a mera patologia das comunidades culturais, como indubi-

(*) Hans DIETSCHY, "Kultur als psychohygienisches System (Eine Notiz von den Karajá-Indianern)", in Walter BETTSCHART, Heinrich MENG, Erich STERN (orgs.), *Seelische Gesundheit*, Basileia, 1959, p. 272-279. Tradução de Trude von Laschan Solstein. Reproduzido com autorização do autor.