



A imagem arquetípica do psicopompo nas representações de Exu, Ganesha, Hermes e Toth

Cristina Balieiro

Dimas A. Künsch

José Eugenio de Oliveira Menezes

Marcelo Lobato

Monica Martinez

Resumo: Os arquétipos, as religiões, as expressões artísticas e as representações midiáticas dos mesmos estão presentes, em alguma medida, na cultura de diversos povos, sejam os originários – como os primevos do continente africano –, sejam os contemporâneos. Nesse contexto, esse artigo busca investigar a questão das imagens arquetípicas ainda em alguma instância vivas e ativas no imaginário coletivo por meio das figuras de Exu, Ganesha, Hermes e Toth, originariamente parte integrante das tradições africana, indiana, grega e egípcia, respectivamente. Em comum, tratam-se, na visão da psicologia analítica, de psicopompos, isto é, elos de ligação entre o consciente e o inconsciente humanos. A partir de uma abordagem junguiana, que valoriza a relação entre estas duas esferas da psiquê, o artigo sugere que é por meio desse diálogo que o indivíduo teria a possibilidade de integrar ao consciente conteúdos inconscientes, o que permitiria o desenvolvimento da personalidade como um todo.

Palavras-chave: Comunicação. Cultura. Narrativas. Imagens arquetípicas. Psicologia junguiana.

Psychopomp archetypal image in the representations of Eshu, Ganesha, Hermes and Toth

Abstract: Archetypes, religions, artistic expressions and media representations of them are present, to some extent, in the culture of different people, whether natives – like the primeval African continent – or contemporary. In this context, this paper investigates the issue of archetypal images – still alive and active in some instance – in the collective imaginary through the figures of Eshu, Ganesha, Hermes and Toth, originally part of African, Indian, Greek and Egyptian traditions, respectively. In common, these are, in the view of analytical psychology, psychopomps, i.e., psychological links between the human conscious and the unconscious. From a Jungian approach, which values the relationship between these two spheres of the psyche, the article suggests that it is through this dialogue that the individual would be able to integrate unconscious contents to the conscious, which would allow the development of personality as a whole.

Keywords: Communication. Culture. Narratives. Archetypal images. Jungian psychology.



Psicopompo é uma palavra de origem grega, que surge da junção de *psyché* (alma) e *pompós* (guia), indicando alguém ou algo que possui a função de guiar. Na mitologia grega, conforme Houaiss e Villar (2009, p. 1572), esta missão literalmente seria a de “conduzir a alma dos mortos.”

Em o *Dicionário Junguiano* (2002), Pieri descreve este termo como um guia na pesquisa psicológica, como uma figura que acompanha a alma nos processos de transição. Neste contexto, conforme Whitmont (2002), o arquétipo do psicopombo é visto como o guia interior, como um mediador entre consciência e inconsciência.

O próprio Jung aborda o termo em oito livros de sua obra completa, lançada no país pela editora Vozes: *Aion* (2012a), *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (2012b), *A Natureza da psique* (2012c), *Estudos Alquímicos* (2012d), *Mysterium coniunctionis* (2012e), *Psicologia e alquimia* (2012f), *Resposta a Jó* (2012g) e *Símbolos da transformação*. Jung (2012b, p. 77), se refere ao psicopompo “como guia das almas”, definindo que arquétipos como “o animus é também um *psychopompos*, isto é, um intermediário entre a consciência e o inconsciente” (JUNG, 2012a, p. 33), mesmo papel assumido pela “anima, que como um *psychopompos* feminino, deve mostrar ao autor o caminho [...]” (JUNG, 2012e, p. 275), sendo o “psicopompo redentor” (JUNG, 2012f, p.409).

Há vários exemplos de psicopompos na mitologia. Jung recorre, entre outras, à mitologia hindu para exemplificá-lo: “Indra, que como falcão raptou o soma (a preciosidade dificilmente alcançada), como *psychopompos* leva as almas para o vento, para o pneuma criador, para o prâna (o sopro da vida) individual e cósmico, até a libertação da “nova morte”. (JUNG, 2012h, § 659).

Psicopompo e o processo analítico

No primeiro parágrafo de *A Prática da Psicoterapia*, Jung define a psicoterapia da seguinte forma:



[...] se trata de um tipo de *procedimento dialético*, isto é, de um diálogo ou discussão entre duas pessoas. Originariamente a dialética era a arte da conversação entre os antigos filósofos, mas logo adquiriu o significado de método para produzir novas sínteses. A pessoa é um sistema psíquico, que, atuando, sobre outra pessoa, entra em interação com outro sistema psíquico. [...] a formulação dialética, que no fundo significa que a interação psíquica nada mais é do que a relação de troca entre dois sistemas psíquicos (JUNG, 2011, p. 1).

A base da psicoterapia analítica é, portanto, não apenas um diálogo entre duas pessoas, mas também um diálogo entre a consciência e o inconsciente. Esse processo, que acontece no encontro analista e analisando, possibilita a criação de uma parceria dialética entre esses dois polos da psique, sendo que a terapia é o processo para estabelecer essa parceria.

Esse vínculo que ocorre na terapia tem como objetivo estabelecer um relacionamento adequado para que seja possível trazer à consciência as posições e exigências do inconsciente, transformando essa relação em uma parceria cooperativa contínua. Assim, segundo Whitmont (2002), o progresso do processo analítico depende da conscientização, afinal uma pessoa que faz terapia em tese busca se tornar mais consciente de si mesma.

Conforme Whitmont (2002), para estabelecer esse diálogo contínuo entre o ego consciente e o inconsciente, é preciso mergulhar no mundo do inconsciente de forma a ser levado por um processo autônomo, que seria como seguir o desdobramento do plano do inconsciente. Essa direção se daria por meio da compreensão dos sonhos, fantasias, sincronicidades e expressões criativas (além dos sintomas), que apontam atitudes ou impulsos que devem ser levados à consciência. Assim, pode-se falar da importância dos propósitos e da orientação do inconsciente na abordagem junguiana.

Para conseguir andar por esse território, o terapeuta (guia, mestre, xamã, orixá) é de grande auxílio. O papel do terapeuta no processo terapêutico é o de auxiliar o nascimento de um novo significado de algo que é desconhecido e incompreensível. Isto porque o terapeuta estabelece uma ponte simbólica entre o consciente e o inconsciente do paciente. Para isto, tanto o terapeuta como o paciente devem seguir a direção do inconsciente. É nessa “ponte simbólica”, nessa direção, que o terapeuta oferece, no processo terapêutico, a função do psicopompo.

Sobre essa função, Jung (2011), diz que o médico bem treinado faz esta ponte, isto é, a função transcendente para o paciente, ajudando-o a chegar a um novo ponto de vista e à nova atitude sobre a questão. Certa paciente, por exemplo, contou um sonho onde se encontrava



em um bosque e no seu centro havia um lago de grandes dimensões¹. Sobre esse lago cruzava uma ponte de madeira, que ia de uma extremidade à outra. Ela sentia que devia cruzar a ponte. Quando inicia o movimento, vê no meio da ponte seu pai já falecido. Ela vai até ele, que lhe diz que ela não poderá atravessar até o outro lado. No discurso, a paciente associou o outro lado ao mundo espiritual, onde o pai se encontraria. O pai volta com ela até a borda e lhe conta sobre sua nova vida, o quanto ele se encontrava feliz e orgulhoso por ela, que estava concluindo o curso superior. A partir desse sonho, a paciente começa a elaborar o luto pela morte do pai. A imagem do pai, configurada como *animus*, cruzando a ponte, funcionou como psicopompo que traz, da outra margem – que podemos associar ao inconsciente –, os conteúdos que ajudaram-na a conscientizar os conteúdos que dificultavam a elaboração do luto e estagnavam seu desenvolvimento psicológico.

A terapia é como um ajustamento às necessidades e exigências da vida da pessoa em relação ao mundo exterior e interior. O arquétipo do psicopompo possibilita esse processo e facilita o relacionamento apropriado entre inconsciente e consciente, bem como entre ego e self. Na análise, o psicopompo pode representar a *complexio oppositorum*, isto é, a reunião dos opostos, ou também a re-união das metades separadas, proporcionando uma *re-solução*. Apresentamos a seguir quatro exemplos de mitologias diferentes com figuras que podem ser associadas a psicopompos. O afrobrasileiro Exu, o indiano Ganesha; o grego Hermes e, finalmente, o egípcio Thot.

Exu, o que liga os opostos

Em iorubá², Exu significa esfera, por ser um deus que não tem começo nem fim. Além disso, ele pode estar em todos os lugares e em um só lugar ao mesmo tempo. Seu âmbito de ação se estende desde a cosmogonia até atividades prosaicas e cotidianas. Seu campo de ação, portanto, é ilimitado, porque, apesar de ser um, tem múltiplas facetas dependendo da função exercida, sendo também o orixá do movimento.

¹ O relato foi feito ao psicólogo Marcelo Lobato, integrante do grupo e, por uma questão de confidencialidade, o nome do paciente foi omitido.

² Os iorubás estão localizados na região sudoeste da Nigéria e no sul do Benin, na África. Os povos africanos se apoiam no poder da oralidade, a qual, no caso das tradições iorubás, se mantém ao longo dos séculos no interior dos poemas sagrados de Ifá, de onde este povo extrai a base fundamental para preservar seu legado, nas Américas, especialmente no Brasil e em Cuba.



Para os antigos iorubás, os homens habitam a Terra; o Aiê e os deuses orixás, o Orum. Mas muitos laços e obrigações ligam os dois mundos. Os homens alimentam continuamente os orixás, dividindo com eles sua comida e bebida, vestem-nos, adornam e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico. Em troca dessas oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos.

As oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses. Exu tem este encargo, de transportador. Também é preciso saber se os orixás estão satisfeitos com a atenção a eles dispensada pelos seus descendentes, os seres humanos. Exu propicia essa comunicação, traz suas mensagens, é o mensageiro.

Como os orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viventes e os fenômenos da própria natureza, nada acontece sem o trabalho de intermediário do mensageiro e transportador Exu. Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. Sua presença está consignada até mesmo no primeiro ato da Criação: sem Exu, nada é possível. O poder de Exu, portanto, conforme Prandi (2001), é incomensurável.

Exu é o intermediário, o emissário entre o Orun e o Aiyê, sendo o portador, ao mesmo tempo, das mensagens dos orixás para os homens, por meio dos jogos divinatórios dos búzios (o Ifá), como dos pedidos dos homens para os orixás, ao levar a eles os ebós (as oferendas) feitos pelos humanos. Cuida dos caminhos dos homens, dos orixás, dos espíritos e é o guardião das encruzilhadas. É também o patrono dos mercados, dos comerciantes, além de guardião dos templos e das casas. Representa a comunicação em todos os níveis.

É ele quem faz com que os ritos sejam cumpridos, sendo o responsável pela ligação do mundo espiritual e o material. Todo Xirê ou Gira – sequência na qual os Orixás são reverenciados ou invocados por danças ritualísticas, atabaques e cantos, durante os cultos das religiões afro-brasileiras – é aberta com as cantigas para Exu.

Exu transita entre os limites dos mundos: rua e casa, fora e dentro, imanente e transcendente, pessoas e deuses, céu e terra, abaixo e acima, fazendo a ligação entre o mundo divino e o humano. Em termos simbólicos, entendendo o psicopompo como o guia (*pompós*) da alma (*psyché*), Exu pode significar aquele que faz a ponte entre o consciente e o



inconsciente. “Psicopompo é a figura que guia a alma em ocasiões de iniciação e transição [...] capaz de transitar entre as polaridades” (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 112).

Exu é também o mais sutil, astuto, irreverente e brincalhão de todos os orixás. Tem também caráter irascível e provoca mal entendidos, disputas e armadilhas para as pessoas que ficam em falta com ele. Por isso, no Brasil, foi associado pela religião católica ao diabo. Compartilha com Hermes, especialmente o alquímico, a característica de *trickster* (JUNG, 2012f). A divindade *trickster* quebra as regras dos deuses ou da natureza, às vezes de forma mal-intencionada, mas, normalmente, ainda que de forma involuntária, em última análise, com efeitos positivos. Frequentemente, a quebra das regras toma a forma de um "truque" (daí o termo *trickster*, que significa "pregador de peças").

Para Jung, o *trickster* é tanto uma figura mítica como uma experiência psíquica interna. Onde e sempre quando aparece, e mesmo se exteriormente inexpressivo, traz a possibilidade de transformar o sem-sentido em significativo. Simboliza a propensão à enantiodromia³, revelando mais uma faceta de Exu como ponte entre os opostos.

Mitos de Exu

O conhecedor dos destinos

Um dia, em terras africanas dos povos iorubás, um mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia à procura da solução para terríveis problemas que na ocasião afligiam a todos, tanto os homens como os orixás. Conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a Terra com o homem. [...] Assim ele fez, reunindo 301 histórias, que significa, de acordo com o sistema de enumeração dos antigos Iorubás, que Exu juntou um número incontável de histórias. Realizada essa missão, o orixá mensageiro tinha diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza (PRANDI, 2007, p. 17).

³ O termo enantiodromia, empregado em psicologia analítica, foi originariamente emprestado por Jung do conceito criado pelo filósofo Heráclito, que significa que quando uma grande força em uma direção, ela cria, inexoravelmente, uma força no sentido oposto. Jung aplicou " o termo à emergência de opostos inconscientes correspondentes aos pontos de vista mantidos ou expressos pela consciência. Se uma tendência extrema, unilateral, domina a vida consciente, oportunamente uma contraposição igualmente poderosa se ergue na psique. Primeiro inibe um desempenho consciente e, então, subseqüentemente, rompe com as inibições do ego e o controle consciente. A lei da enantiodromia subordina-se ao princípio de compensação de Jung" (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988).



O que ajuda a criar o mundo

Olofim (dono da lei), associado a Olorum (dono do céu e deus supremo dos yorubás) reuniu os sábios do Orum (céu) para que o auxiliassem na criação da vida sobre a Terra. Essa reunião não foi bem sucedida, pois cada um dos participantes tinha uma ideia diferente e sempre encontrava um inconveniente na ideia do outro. Quando os sábios e o próprio Olofim estavam a ponto de desistir dessa tarefa, Exu surgiu com uma solução: sacrificar 101 pombos como ebó (oferenda) para purificar as dificuldades que impediam o sucesso do projeto. Olofim ficou perturbado, pois a vida dos pombos está ligada a ele, mas consentiu pelo bem de seus filhos e os pombos foram sacrificados pela primeira vez. Exú guiou Olofim nos lugares onde o sangue deveria ser vertido e o mundo no Aiê (Terra) foi criado. Dessa forma, Exu participou da criação do mundo. Depois disso, Olofim disse a Exu: “Muito me ajudaste e eu bendigo seus atos por toda eternidade [...] serás louvado sempre antes do começo de cada empreitada” (PRANDI, 2001, p. 25).

Ganesha: o integrador de opostos

Ganesha é uma das divindades mais veneradas na Índia. “Rotinas diárias, novos negócios, viagens, até mesmo um exame – tudo é precedido de uma prece para Ganesha, rogando suas bênçãos” (GREWA, 2001, p. 4)⁴. Como constatou Jung, quando visitou a Índia nos anos 1930: “O gordo Ganesha, com cabeça de elefante, [...] é muito invocado para trazer boa sorte” (JUNG, 2012, p. 240).

Mas nem sempre foi assim. Aliás, do ponto de vista histórico, trata-se de uma entidade de natureza dupla que aparece tardiamente no panteão hindu, ao redor do século 50 A. C., quando os primeiros Puranas – ou livro sagrados – foram escritos (GREWA, 2001, p. 6).

Esta deidade teria raízes em tradições animistas antigas, tendo como referência uma divindade-elefante pré-ariana. Naquela época, tribos da selva a cultuavam para evitar devastações causadas por manadas de elefantes. Mais tarde, esse culto se transformaria, uma vez que Ganesha passou a ser venerado por proteger seus devotos de todo o mal.

Este processo de transição, porém, foi lento e longo. Os primeiros escritos descrevem a divindade com cabeça de elefante como Vighna-asura, demônio criador de obstáculos. Ele

⁴ As traduções das obras em inglês foram feitas pela autora.



era o líder dos maliciosos Vighnas, que poderiam causar problemas intermináveis para deuses, assim como para os seres humanos, se não fossem regularmente apaziguados (GREWA, 2001, p. 7).

Segundo Robert L. Brown, professor assistente de História da Arte da Universidade da Califórnia, em Los Angeles, esta sua natureza primeva demoníaca é vista com inquietude:

Paul Courtright diz que [...] os textos purânicos são desconfortavelmente conscientes da discrepância entre os poderes malévolos, criadores de obstáculos de Vinayaka, e as ações positivas de remoção de obstáculos de Ganesha, e eles tentam disfarçar o *background* de demônio de Ganesha por meio do uso inteligente de falsas etimologias, como o nome Vinayaka (BROWN, 1991, p. 5).

“As primeiras representações artísticas de Ganesha partilham este lado escuro” (BROWN, 1991, p. 6). Com o passar do tempo e a mudança de ênfase dos aspectos demoníacos de Vinayaka para uma manifestação benevolente, o semideus vai sendo absorvido no panteão hindu por meio das narrativas simbólicas de sua decapitação e renascimento.

Nos mitos é dada grande ênfase à sua origem familiar, especialmente à tentativa de explicar a cabeça de elefante. Em várias dessas histórias, é o próprio pai de Ganesha, Shiva, que corta a cabeça do filho. Nestes casos, Shiva não teria reconhecido seu filho porque a mãe dele, Parvati, sua esposa, teria o criado sem seu conhecimento. Parvati teria agido assim devido à resistência de Shiva em deixar progênie, como asceta que era, e também por ele ser um Deus eterno que não precisaria de um descendente para celebrar suas cerimônias pós-morte. Já Parvati desejaria uma criança devido à sua solidão e aos seus anseios maternos. Por isto, nestes mitos, ela pede a Ganesha para guardar a porta de sua banheira ou câmara interna. “É aqui, no acesso da sexualidade de Parvati, que o confronto físico dos dois [pai e filho] leva à derrota e à morte de Ganesha por decapitação” (BROWN, 1991, p. 3).

Desta forma, Ganesha é criado por Parvati como resultado do ascetismo e da recusa a ter filhos de Shiva, mas é aniquilado devido ao interesse sexual de Shiva por Parvati, apenas para ser restaurado e transformado, como um vínculo, quiçá espiritual, entre os dois. “Ele está aqui cumprindo o seu papel de transição como um meio de integrar elementos opostos.” (BROWN, 1991, p. 3). Por isso, no contexto indiano, Ganesha é o deus das transições, sendo colocado na entrada dos templos para impedir a entrada do que não é digno, em posição análoga ao seu papel como porteiro de Parvati.



A substituição da cabeça humana pela de um elefante muitas vezes envolve o desconsolo de Parvati e, às vezes, suas ameaças, e a conseqüente surpresa de Shiva com o que fez, bem como sua tentativa de retificação. A busca de uma cabeça substituta se torna uma corrida, devido ao imediatismo do problema, com a cabeça da primeira criatura que pode ser encontrada, um elefante, sendo usada. A psicóloga junguiana Lucy Coelho Penna (1947-2012), em seu estudo sobre Nossa Senhora Aparecida, vê a reposição da cabeça como uma forma de se integrar os aspectos racionais e emocionais do ser e, no caso particular da madona negra brasileira, da nação. Em um gesto de reconciliação, Shiva faz de Ganesha parte de sua própria comitiva, nomeando-o como líder de seu exército de ganas. Seu próprio nome, Ganesha, advém de senhor (*isa*) das tropas (*gana*), sendo também frequentemente chamado de Ganapati, “líder dos ganas” (ZIMMER, 1990, p. 138).

O interessante é que o nascimento e a mutilação são muitas vezes justificados como necessários para prevenir o desequilíbrio cósmico que resultaria de um filho natural de Shiva e Parvati. Por isso, vários autores falam de Ganesha como um lócus microcósmico da totalidade (COHEN apud BROWN, 1991, p. 128). Neste sentido, como aponta Jung, ele exerceria a função de psicopompo, isto é, um “intermediário entre o consciente e o inconsciente” (JUNG, 2012a, p. 29).

A veneração de Ganesha recebe apoio enfático em torno do século IX d.C, quando o filósofo Samanta Shankaracharya populariza o Panchayatana, que endossa a adoração de cinco divindades principais – Shiva, Vishnu, Surya, Devi (outra denominação de Parvati) e Ganesha. Juntos, eles representam os cinco aspectos do Deus único, encarnando os cinco elementos cósmicos – água, ar, fogo, terra e éter. Ganesha é a deidade da água, o elemento aquático que, de acordo com a mitologia hindu, precede a criação (GREWA, 2001, p. 8).

Por volta do século X d.C., uma ordem religiosa, a Ganapataya Sampradaya, ganha impulso em Maharastra. Eles consideravam Ganesha como o ser supremo, a personificação da realidade transcendental, o brâman que tudo permeia, criador do cosmos, que concede todos os dons e remove todos os obstáculos (GREWA, 2001, p. 9) – característica esta que o acompanha até hoje.



Hermes: o mediador grego

Os pesquisadores de mitologia grega registram que Hermes era filho de Zeus e de Maia, nascido num dia quatro, numa caverna do monte Cilene, ao sul da Arcádia. Suas características, conforme apresentado em aula do Prof. Waldemar Magaldi, no IJEP, são a astúcia, a esperteza e a mudança de forma. Algumas de suas qualidades são comuns a mitos similares que conhecemos nos Estados Unidos na figura do coiote, entre os esquimós na imagem do corvo, no símbolo japonês do texugo, bem como nas imagens mais recentes de Robin Hood ou nas histórias dos vendedores inescrupulosos.

Aqui nos interessa lembrar Hermes como mensageiro dos deuses. Após furtar o rebanho de Apolo, negou o ocorrido para seu pai e, após prometer que não mais faltaria com a verdade, concordou com a correção paterna e acrescentou que não estaria obrigado a dizer a verdade por inteiro. Com as tripas de novilhas do rebanho de Apolo e com a carapaça de uma tartaruga fabricou a primeira lira que produzia um som divino e que depois trocou pelo rebanho furtado.

De acordo com o mitólogo Jean Chevalier, a simbologia de Hermes inspira-se na simbologia do deus egípcio Thot, substituto de Ré, o deus supremo, figura que atua como “mensageiro, iluminador, juiz interior (consciência), guia, mediador” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1989, p. 486). Hermes, ainda segundo os autores, é, ao mesmo tempo, “o deus do hermetismo e da hermenêutica, do mistério e da arte de decifrá-lo” (p. 488).

O mitólogo brasileiro Junito de Souza Brandão lembra que Hermes regia as estradas porque andava com incrível velocidade, habilidade cultivada pelo fato que usava sandálias de ouro.

Com a rapidez que lhe emprestavam suas sandálias divinas e com o domínio dos três níveis, tornou-se o mensageiro predileto dos deuses, sobretudo de seu pai Zeus e do casal ctônio, Hades e Perséfone. De outro lado, conhecedor dos caminhos e de suas encruzilhadas, não se perdendo nas trevas e sobretudo podendo circular livremente nos três níveis, o filho de Maia acabou por ser um *deus psicopompo*, quer dizer, um condutor de almas, tanto do nível telúrico para o ctônio quanto deste para aquele [...] (BRANDÃO, 1991, p. 194).

Nesse sentido, Hermes é o arquétipo do inconsciente e, segundo Magaldi (2014), propicia o movimento psíquico e o seu lograr, entendido como furto psicológico pertencente às artimanhas da psique hermética. Seu status de não ter um rebanho, fato que o leva a furtar o



rebanho do irmão Apolo, abre um intercâmbio com seu irmão e desencadeia a reconciliação do novo.

No cerne da psicoterapia junguiana, as imagens de Hermes e Apolo figuram como arquétipo do conflito e/ou diálogo entre inconsciente e consciente. Da mesma forma como Hermes negocia com Apolo após roubar o rebanho, o psicoterapeuta junguiano cultiva a habilidade de lidar com aquilo que Magaldi chama do “não dignificado” para tentar desamarrar os nós dos complexos. Aqui é importante lembrar que o deus Apolo tem como características a moderação, a limpeza e a busca da verdade, qualidades que caracterizam a centralização unilateral da ordem racional e da consciência pelo homem moderno. Neste sentido, uma afirmação de Jung mostra a habilidade do terapeuta para lidar com o inconsciente, com o que acima denominamos “não dignificado”.

Podemos ir com um paciente somente enquanto se tem algo que possa ser roubado. Para que haja um constante furtar dentro da transferência analítica, o analista precisa ter em si bastante que possa ser roubado, e a parte Hermes de sua alma deve aceitar o furto hermético e seu movimento retrogressivo (JUNG apud MAGALDI, 2014, anotações de aula).

No mundo romano Hermes é conhecido como Mercúrio, nome com o qual está presente na obra de Carl Gustav Jung (1875-1961). Para o fundador da psicologia profunda, o nome Mercúrio cobre um conjunto de significados sintetizados na nota de rodapé número 10 do parágrafo 32 da obra *Psicologia e Alquimia*.

Nas obras alquímicas o significado da palavra “Mercurius” é do mais variados; não designa apenas o elemento químico mercúrio (Hg), Mercurius (Hermes) o Deus, e Mercúrio o planeta, mas também – e antes de mais nada – a secreta “substância transformadora” que é ao mesmo tempo o “espírito” inerente a todas as criaturas vivas (JUNG, 1991, p. 38).

Em *Psicologia e Religião*, Jung lembra que o mercúrio dos alquimistas muitas vezes é designado como *volatile* ou como *spiritus*. “Além disso, foi considerado também como *Hermes Psychopompos*, isto é, como aquele que mostra o caminho do paraíso” (JUNG, 2012a, § 160). Nesse contexto, recorda Jung, Mercúrio tanto pode ser identificado como Jesus Cristo que participa das naturezas humana e divina, como pode ser relacionado com o Espírito Santo quando os alquimistas desejavam extrair o espírito divino primordial do caos.



Ao estudar a alquimia, Jung a compreendia também como metáfora para designar a atuação dos terapeutas em relação aos pacientes. A função de guia, próprio de Hermes, corresponde, na psicologia profunda, ao trabalho de uma espécie de acompanhador de almas decididas a enfrentar o processo de individuação.

Toth: o Hermes do Egito

“Bem, ouvi dizer que na região da Náucratis, no Egito, houve um dos velhos deuses daquele país, um deus a quem também é consagrada a ave chamada íbis”, afirma Sócrates, referindo-se a Toth (Thoth ou Tot), que ele cita expressamente. Toth, continua Sócrates, foi “quem inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo de damas e os dados, e também a escrita” (Platão, 2007, p. 118).

As palavras de Sócrates, transmitidas por Platão— sem entrarmos na questão sobre quem, de fato, está falando —, são parte de uma longa conversa com o amigo Fedro, às margens do rio Ilissos, fora dos muros de Atenas, numa linda manhã de verão, à sombra frondosa de um plátano. O nome de seu interlocutor dá título a um dos mais famosos diálogos platônicos, aquele que Schleiermacher considerava o mais perfeito resumo da filosofia do fundador da Academia. Espécie de prolongamento do Banquete, num e noutro as preocupações se voltam para o tema do amor. Todavia, não é sobre o amor que a conversa gira no momento em que Sócrates traz à lembrança a figura de uma das mais importantes divindades egípcias, e, sim, sobre as origens da escrita.

Platão busca resposta para uma pergunta bastante simples, embora nada fácil de ser respondida: escrever é decente ou indecente? Daí a referência ao pai da escrita egípcio, Toth, um velho deus egípcio, como expressa Sócrates, dentre os mais antigos, como confirmam os estudos históricos. Conforme Remler (2010), um deus de muitas qualidades, positivas e negativas, senhor de inúmeros títulos, cultuado principalmente na cidade egípcia de Hermópolis, como os gregos chamavam Khmunu, e em maior ou menor medida por todos os cantos do país, até a Núbia.

“Sem dúvida, o deus Thot tem várias faces, várias épocas e habitações”, escreve Derrida (2005, p. 32), numa obra em que retoma a discussão do *Fedro* sobre a decência ou indecência da escrita. É conhecida a posição intelectual de Sócrates: melhor não escrever nada. Platão, que escreveu bastante, sugere precaução: tente aprender de cor. Ele explica que



o que escreveu, a bem da verdade, é obra de Sócrates. Numa de suas cartas, aconselha ao destinatário: “Tão logo tenhas lido e relido esta carta, queime-a” (DERRIDA, 2005, s. p.).

É no contexto dessa discussão que Sócrates traz a história de quando Toth, o mediador e mensageiro da escrita, criador dos hieróglifos, teria ido mostrar as suas muitas artes ao poderoso Amon, com o argumento de que elas deviam ser ensinadas aos egípcios. Conforme o relato mítico, foram muitas as perguntas feitas por Tamuz/Amon a respeito da utilidade de cada uma dessas artes. Quando a conversa chegou ao ponto da escrita, Toth defendeu, entusiasmado, que “esta arte, caro rei, tornará os egípcios mais sábios e lhes fortalecerá a memória; portanto, com a escrita inventei um grande auxiliar para a memória e a sabedoria” (PLATÃO, 2007, p. 119). O deus-rei Tamuz/Amon tinha outra ideia a respeito, na expressão de Sócrates:

Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos, só se lembrarão de um assunto exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo, tu não inventaste um auxiliar para a memória, mas apenas para a recordação. Transmites aos teus alunos uma aparência de sabedoria, e não a verdade, pois eles recebem muitas informações sem instrução e se consideram homens de grande saber, embora sejam ignorantes na maior parte dos assuntos. Em consequência, serão desagradáveis companheiros, tornar-se-ão sábios imaginários ao invés de verdadeiros sábios (PLATÃO, 2007, p. 119).

Em suma, Toth vê na arte da escrita um *pharmakon* no sentido de remédio, auxílio, enquanto seu superior divino vê nela um *pharmakon* no sentido de droga, a segunda acepção do termo grego – e a ambiguidade do termo torna-se tema da obra de Derrida, *A farmácia de Platão*.

O deus com cabeça de íbis (pássaro sagrado de pescoço longo), que nos primórdios da história egípcia era venerado especialmente como o deus da Lua e que vez ou outra aparece também sob a forma de um babuíno, “carrega os signos do grande deus-sol”, Rá, de quem é intérprete e porta-voz. “E do mesmo modo que seu homólogo grego Hermes, ao qual Platão, aliás, nunca se refere, ele detém o papel do deus mensageiro, do intermediário astuto, engenhoso e sutil...” (DERRIDA, 2005, p. 32-3). Durante os tempos helênicos, escreve Campbell (2005, p. 98), “foi realizado um amálgama entre Hermes e Tot na figura de Hermes Trismegistos, ‘Hermes Três Vezes Grande, considerado patrono e mestre de todas as artes, especialmente da alquimia”.



Pai do cálculo, Thot anota em sua caderneta o tempo de cada coisa, de cada vida e, inclusive, de cada divindade. Deus médico-farmacêutico-mágico em mais de um relato mítico, mas “essencialmente o deus da escritura, o secretário de Rá e dos nove deuses, no ciclo osiriano – a partir, portanto, do momento em que Osiris, segundo conta o mito, por meio da luta incansável de Isis, sua esposa, e do auxílio de Toth, recupera a vida e assume o poder no Mundo Inferior –, “Toth foi também o escriba e o contador de Osiris”, sendo “representado como o modelo dos escribas” (DERRIDA, 2005, p. 35-36).

Mestre dos livros, mestre das palavras divinas, secretário-mor do grande deus Sol, é, no entanto, diante de Osiris, na grande sala em que são julgados os mortos, ou o Salão das Duas Verdades, no Mundo Inferior, que Toth se faz especialmente presente. É ele quem registra o peso do coração – da alma – do morto, na balança controlada por Anúbis.

Assim, Toth, o deus da escritura, é também o deus da morte. Ele preside a organização da morte. Senhor do calendário, tem tudo anotado sobre o tempo de vida do morto. “Esse deus-mensageiro é mesmo um deus da passagem absoluta entre os opostos”, expressa Derrida (2005, p. 37), ressaltando um tema muito caro às preocupações de Jung, que é o da *coincidentia oppositorum*, uma das marcas, segundo Derrida, da identidade, ou melhor, da não-identidade dessa divindade.

Todos os seus atos serão marcados por essa ambivalência instável. Esse deus do cálculo, da aritmética e da ciência racional comanda também as ciências ocultas, a astrologia, a alquimia. É o deus das fórmulas mágicas que acalmam o mar, narrativas secretas, textos ocultos: arquétipo de Hermes, deus do criptograma não menos que da grafia. Ciência e magia, passagem entre vida e morte, suplemento do mal e da falta: a medicina devia constituir o domínio privilegiado de Toth. Todos os seus poderes resumiam-se aí e, aí, achavam onde se empregar. O deus da escritura, que sabe pôr fim à vida, cura também os doentes (DERRIDA, 2005, p. 38).

Na parte de sua obra *O herói de mil faces* em que descreve o “auxílio sobrenatural” na trajetória do herói, Campbell lembra que esse ajudante, nas “mitologias mais elevadas” se apresenta como a “grande figura do guia, do mestre, do barqueiro, do condutor de almas para o além” – aquilo que Jung chama de psicopompo.



Considerações finais

É importante ressaltar que a abordagem junguiana valoriza o diálogo entre consciente e inconsciente, pois é por meio desse diálogo que o indivíduo passa a integrar conteúdos inconscientes, voltando-se para o processo de individuação. Segundo Jung, o conceito de individuação, de modo geral, é o processo de constituição e particularização da essência individual, especialmente o desenvolvimento do indivíduo, segundo o ponto de vista psicológico, como essência diferenciada do todo, da psicologia coletiva. A individuação é, portanto, um processo de diferenciação cujo objetivo é o desenvolvimento da personalidade individual.

Assim, para Jung, a meta da individuação é o tornar-se Si-mesmo. Trata-se de um processo em curso, que se inicia no nascimento e vai até a morte. Como qualquer processo, atravessa etapas. O processo de individuação seria, portanto, o impulsionador psicológico dessa busca por significado para a vida humana. Neste contexto, o Self é considerado a totalidade psíquica, tendo como centro o ego (consciência), que procura a realização e evolução. Seria o confronto entre ego e Self⁵, entre consciente e inconsciente, entre os aspectos da sombra, animus e anima integrados, ou seja, toda a conscientização e a integração dos aspectos faltosos (processo compensatório) da personalidade que levariam à maturidade e ao desenvolvimento.

A função transcendente é a função psíquica que teria a sua origem nesta tensão entre consciente e inconsciente, que manteria a união entre eles. É ela que torna possível a transição de uma atitude consciente para uma inconsciente e vice-versa. O desenvolvimento dessa função depende da capacidade de nos tornarmos cientes do material inconsciente. Seu funcionamento é um aspecto da autorregulação da psique que serve para manter o relacionamento compensatório do consciente com o inconsciente. É um processo contínuo, mas só é perceptível quando a consciência do ego tem alguma dificuldade em adaptar-se à realidade interior ou exterior. Ela vem para “corrigir” qualquer desequilíbrio significativo entre os conteúdos, segundo Sharp (1991), impedindo a unilateralização do inconsciente ou consciente.

⁵ Lembrando que o Self é ao mesmo tempo centro e totalidade psíquica enquanto o ego é o centro da consciência.



Por isto, segundo Whitmont (2002), para o processo de individuação acontecer, seria primeiramente necessário entrar em contato com os aspectos do inconsciente pessoal, que se refere à parte da personalidade reprimida em benefício de um ego ideal. Por meio do processo de assimilação, esses conteúdos inconscientes passariam a integrar a consciência. É apenas quando o indivíduo reconhece a parte que não vê ou não quer ver que poderia se desenvolver.

Referências

- BRANDÃO, J. de S. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 1991. v. 2
- BROWN, Robert L.(Ed.) **Ganesha: studies of an Asian god**. Albany: State University of New York Press, 1991.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2005.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionários de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- GREWA, Royina. **The book of Ganeshaa**. New Delhi: Penguin Books India, 2001.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss de língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. Obras completas, v. 16/2.
- _____. A Índia: um mundo de sonhos. In: JUNG, Carl Gustav. **Civilização em transição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a. Obras completas, v. 9/2.
- _____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. Obras completas v. 9/1.
- _____. **A natureza da psique**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c. Obras completas, v. 8/2.
- _____. **Estudos alquímicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012d. Obras completas, v. 13.
- _____. **Mysterium coniunctionis**: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012e. Obras completas, v. 14/1.
- _____. **Psicologia e Alquimia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- _____. **Psicologia e alquimia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012f. Obras completas, v. 12.



- JUNG, Carl Gustav. **Resposta a J6**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012g. Obras completas, v. 11/4.
- _____. **Símbolos da transformação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012h. Obras completas, v. 5.
- MAGALDI, Waldemar. **Alquimia**: curso de psicologia junguiana. 26 jul. 2014. Notas de Aula.
- PENNA, Lucy. **Aparecida do Brasil**: a madona negra da abundância. São Paulo: Paulus, 2009.
- PIERI, Paolo Francesco. **Dicionário Junguiano**. São Paulo: Paulus, 2002.
- PLATÃO. **Fedro**. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, jun./ago. 2001.
- _____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- REMLER, Pat. **Egyptian Mythology A to Z**. New York: Chelsea House, 2010.
- SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred. **Dicionário crítico de análise junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988. Disponível em: < <http://www.rubedo.psc.br/dicjunga.htm>>. Acesso em: 24 jan. 2014.
- SHARP, Daryl. **Ensaio de sobrevivência**. São Paulo: Cultrix, 1991.
- WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**: conceitos básicos de psicologia analítica. São Paulo: Cultrix, 2002.
- ZIMMER, Heinrich Robert. **Myths and symbols in indian art and civilization**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

Cristina Balieiro – Pontifícia Universidade de São Paulo. São Paulo | São Paulo | Brasil. Contato: crisbalieiro5@yahoo.com.br.

Dimas A. Künsch – Faculdade Cásper Líbero. São Paulo | São Paulo | Brasil. Contato: dimas.kunsch@gmail.com

José Eugenio de Oliveira Menezes – Faculdade Cásper Líbero. São Paulo | São Paulo | Brasil. Contato: menezes.eugenio@gmail.com

Marcelo Lobato – Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa/Faculdade de Ciências da Saúde de São Paulo. São Paulo | São Paulo | Brasil. Contato: lobbatto@hotmail.com

Monica Martinez – Universidade de Sorocaba. Sorocaba | São Paulo | Brasil. Contato: monica.martinez@prof.uniso.br

Artigo recebido em setembro 2015 e aprovado em novembro de 2015.