

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA CLÍNICA
NÚCLEO DE ESTUDOS JUNGUIANOS

LETÍCIA GONÇALVES SAID

**O MITO DE ULISSES COMO METÁFORA DO PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO
MASCULINO NO MODELO JUNGUIANO**

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

SÃO PAULO
2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA CLÍNICA
NÚCLEO DE ESTUDOS JUNGUIANOS

LETÍCIA GONÇALVES SAID

**O MITO DE ULISSES COMO METÁFORA DO PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO
MASCULINO NO MODELO JUNGUIANO**

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Projeto da Dissertação de Mestrado apresentada à Banca de Qualificação como exigência parcial para defesa no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, sob a orientação do Prof. Dr. Durval Luiz de Faria

SÃO PAULO
2019

Prof^o. Dr. Durval Luiz de Faria

Prof^a. Dra. Paula Guimarães

Prof^a. Dra. Maria Teresa Nappi Moreno

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu marido Tarek pelo suporte intelectual e emocional, que foi *essencial!* Muito obrigada por toda a ajuda, paciência, compreensão, companheirismo...!

Agradeço às risadas e demais momentos de distração proporcionados pelas nossas coelhas e tartarugas, Helena, Penélope, Catherine e Vitória, e pela gatinha recém-chegada, Magali. As cinco também foram vitais: sem elas, eu não teria tido a descontração necessária entre um período e outro de estudo.

Agradeço à minha tia pelo apoio e incentivo constantes ao longo da realização desse trabalho.

Agradeço às amigas Pomposas que me distraíram e suavizaram o esforço do estudo, sempre que precisei, me lembrando de outras coisas que também são importantes na vida!

Agradeço aos professores da PUC-SP, por todo o conhecimento que me transmitiram, desde a graduação, até agora – em especial, ao Prof^o Dr. Durval Luiz de Faria, meu orientador.

Agradeço às professoras que integraram minha banca de Qualificação, Prof^a. Dra. Maria Teresa Nappi Moreno, e Prof^a. Dra. Paula Guimarães, pela atenção dedicada e valiosas instruções.

Agradeço às minhas professoras de mitologia da SBPA, Sylvia Baptista e Ana Célia Souza, que me conduziram para o melhor caminho sem volta de todos!

RESUMO

A Odisseia de Homero conta o difícil retorno do herói Odisseu para Ítaca, após o fim da Guerra de Troia. Este poema épico, escrito aproximadamente 2700 anos atrás, continua sendo até hoje uma obra muito significativa, como sinônimo de uma longa e perigosa jornada de um herói, com várias de suas passagens, como a do Ciclope, a do Cavalo de Troia e a do tear de Penélope pertencendo à cultura mítica ocidental. Para a psicologia analítica, os mitos são uma representação simbólica de arquétipos, isto é, o mito expressa conteúdos comuns a toda a humanidade. O objetivo desta dissertação é sugerir que a obra de Homero é uma metáfora do processo de individuação proposto por Jung, estabelecendo paralelos entre o mito de Odisseu e as diferentes fases deste processo. Para atingir estes objetivos, foi feita uma leitura simbólica do poema, apoiando-se em Jung e outros autores junguianos no referencial teórico. Na análise, estabelece-se que o início da jornada – quando Odisseu se separa dos demais heróis aqueus – pode marcar o início do processo de individuação; as personagens femininas com quem o herói se relaciona podem representar o encontro e discriminação de aspectos da anima; a ajuda de Hermes e a descida do herói ao Hades podem significar o encontro com o Self; os companheiros de Odisseu, o conflito com Posídon e Polifemo podem corresponder ao confronto e integração da sombra; e a sua chegada à Feácia nu, sozinho e sem pertences pode representar a desidentificação com a persona. A partir destes paralelos, discute-se que o longo processo de individuação do herói decorre das suas próprias escolhas conscientes e inconscientes, e da sua necessidade de integrar sua função inferior, o sentimento.

Palavras-chave: Odisseia de Homero; mito de Ulisses; processo de individuação.

ABSTRACT

Homer's *Odyssey* tells the story of Odysseus' troublesome journey back to Ithaca, following the end of the Trojan War. This epic poem, written roughly 2700 years ago, continues to this day to be an extremely influential work, as a synonym for a long and dangerous hero's journey, with several of its passages, such as the Cyclops, the Trojan Horse and Penelope's shroud now belonging to Western mythical culture. According to analytical psychology, myths contain archetypal symbols, namely, they contain primordial symbols common to all humanity. This thesis' goal is to suggest that Homer's work is a metaphor of Jung's individuation process, drawing comparisons between Odysseus' myth and the different stages of this process. In order to achieve this, a symbolic reading of the poem was made, using Jung and other Jungian authors as theoretical background. It is established that the beginning of the journey – when Odysseus is cut off from the rest of the Achean heroes – marks the beginning of the individuation process; his relationships with the opposite sex represent the confrontation with the *anima*; the help he receives from Hermes and his descent to Hades signify the encounter with the *Self*; Odysseus' men, his feud with Poseidon and Polyphemus correspond to the shadow's integration; and when he washed up on the Phaeacian coast naked, alone and without any riches, it represents the breakdown of the *persona*. From these parallels, it is argued that the hero's extensive individuation process is a result of his own choices and a need to integrate his inferior psychological function, the feeling.

Keywords: Homer's *Odyssey*; Ulysses' myth; Individuation process.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	OBJETIVOS.....	14
2.1	OBJETIVO GERAL.....	14
2.2	OBJETIVO ESPECÍFICO.....	14
3	MÉTODO.....	15
4	REVISÃO DE LITERATURA SOBRE ULISSES E MITOLOGIA.....	19
4.1	EM JUNG.....	19
4.2	EM AUTORES JUNGUIANOS E PÓS-JUNGUIANOS.....	21
4.3	OUTROS AUTORES.....	22
5	O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO.....	31
5.1	CASAMENTO, TRAIÇÃO E INDIVIDUAÇÃO.....	64
6	MITOLOGIA E PSICOLOGIA ANALÍTICA.....	71
6.1	O MITO DO HERÓI DENTRO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA.....	79
6.2	O HERÓI NA GRÉCIA ANTIGA.....	86
6.3	OS DEUSES MAIS ATUANTES NA ODISSEIA.....	95
6.3.1	O MITO DE POSÍDON.....	95
6.3.2	O MITO DE ATENÁ.....	97
6.3.3	O MITO DE HERMES.....	99
7	A VIDA DE ULISSES.....	103
7.1	ORIGEM.....	103
7.2	TROIA.....	107
7.3	RETORNO A ÍTACA.....	113
8	ANÁLISE E DISCUSSÃO.....	123
8.1	O INÍCIO DA VIAGEM DE VOLTA.....	124
8.2	ENCONTRO COM POLIFEMO.....	126
8.3	ENCONTRO COM A CIRCE.....	127
8.4	DESCIDA AO HADES.....	128
8.5	ENCONTRO COM CALIPSO.....	130
8.6	OS FEÁCIOS.....	131
8.7	ÍTACA.....	133

8.8 DISCUSSÃO.....	135
9 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	137
REFERÊNCIAS.....	145
APÊNDICE A – RESUMO DA ODISSEIA.....	149

It's My Life
Bon Jovi (2000)

*This ain't a song for the broken-hearted
No silent prayer for faith-departed
I ain't gonna be just a face in the crowd
You're gonna hear my voice
When I shout it out loud*

*(Refrão:)
It's my life
It's now or never
I ain't gonna live forever
I just want to live while I'm alive
(It's my life)
My heart is like an open highway
Like Frankie said
I did it my way
I just wanna live while I'm alive
It's my life*

*This is for the ones who stood their ground
For Tommy and Gina who never backed down
Tomorrow's getting harder, make no mistake
Luck ain't even lucky
Got to make your owns breaks (Refrão)*

*Better stand tall when they're calling you out
Don't bend, don't break, baby, don't back down (Refrão 2x)¹*

1 Essa não é uma música para os de coração partido / Não é uma prece silenciosa para os que se foram / Eu não serei apenas um rosto na multidão / Minha voz será ouvida / Quando eu gritar bem alto / Essa é a minha vida / É agora ou nunca / Eu não vou viver para sempre / Eu só quer viver enquanto estou vivo / (é minha vida) / Meu coração é como uma autoestrada / Como Fankie disse / Eu fiz do meu jeito / Eu só quero viver enquanto estou vivo / É minha vida / Isto é para aqueles que nunca cederam / Para Tommy e Gina, que nunca desistiram / O futuro fica cada vez mais difícil, não se engane / Nem mesmo a sorte está com sorte / Temos que criar nossas próprias oportunidades / (Refrão) / É melhor não fraquejar quando estiverem te provocando / Não se curve, não ceda, querida, não recue / (Refrão) x2 (Tradução nossa).

1 INTRODUÇÃO

Alcançar a maturidade psicológica é uma tarefa individual, e por isso cada vez mais difícil hoje em dia, quando a individualidade do homem está ameaçada por um conformismo largamente difundido. (VON FRANZ, 2008b, p. 293)

Jung (2011 [1946]) sempre buscou relacionar a psicologia analítica com outras áreas de expressão e conhecimento humanos, e pode-se dizer que a mitologia foi um dos principais campos estudados por ele. De acordo com o autor, os paralelos estabelecidos entre os mitologemas e os arquétipos proporcionaram amplo campo de aplicação para a psicologia profunda. O processo de individuação, por sua vez, é um postulado fundamental para a teoria junguiana, e descreve a tendência da psique de se autorregular e de integrar os opostos, dando origem a uma nova singularidade.

O amplo conhecimento de Jung sobre mitologia, religião, arte e antropologia permitiu que ele notasse semelhanças entre os símbolos mitológicos e religiosos, e os símbolos que apareciam em sonhos, desenhos e mesmo delírios de seus pacientes. Muitas vezes, no entanto, ele não conseguia encontrar a origem daqueles símbolos tão antigos nas vidas pessoais dos pacientes. Após observar este fenômeno, inúmeras vezes, Jung chegou à conclusão de que o inconsciente era composto por uma camada pessoal e outra coletiva.

O inconsciente pessoal é diferente em cada indivíduo, pois é composto por tudo que não está na consciência naquele momento, seja por defesa, repressão ou esquecimento. Já o inconsciente coletivo é composto por arquétipos, que são as formas de apreensão psíquica comuns a toda a humanidade. O arquétipo não é uma imagem ou ideia compartilhada por todos os homens e mulheres: o que é compartilhado é um molde psíquico, digamos assim, que será colorido com as experiências vividas por cada um. Como todo arquétipo tem um lado positivo e um lado negativo, Jung considera que o crescimento psíquico envolve a pessoa conseguir integrar estas duas polaridades do arquétipo. Para o autor:

Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por “personalidade” entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que *nos tornamos o nosso próprio si-mesmo*. Podemos pois traduzir “individuação” como “tornar-se si-mesmo”

(*Verselbustung*) ou “o realizar-se do si-mesmo”(*Selbstverwirklichung*). (JUNG, 2011 [1928], p. 63, § 266, grifo do autor)

Em casos patológicos, as imagens arquetípicas invadem a consciência. Também podemos observar estas figuras na poesia, religião e mitologia. Jung (2011 [1939]) explica a relação direta entre as imagens arquetípicas e a mitologia, as fantasias, e os sonhos, além dos delírios. Mas essas imagens não são dotadas de consciência da forma como a entendemos: de fato, o autor considera que elas sejam isentas de autorreflexão e de conflitos, motivo pelo qual sua presença na consciência pode ser tão desconfortável.

O processo de individuação requer que o indivíduo se reconecte com os conteúdos inconscientes, caso contrário, terá a consciência dominada por eles. O processo pode começar sem que o indivíduo tenha consciência dele, mas Jung (2011 [1939]) esclarece que é preciso desenvolver alguma consciência para compreender as mudanças que forem ocorrendo, caso contrário, o processo terá que ser extremamente intenso para causar resultados e não se perder no inconsciente novamente.

Para Jung (2011 [1939]) o processo de individuação teria início no meio da vida. Embora o meio da vida seja bastante discutido por autores pós-junguianos atualmente, é neste momento que Ulisses se encontra na Odisseia, portanto, nos aprofundaremos neste período da vida.

Stein (2007) trata justamente de como a crise da meia-idade desperta em nós, de modo bastante repentino e inconveniente, nossa loucura secreta, abalando nossa saúde mental como um todo, pois se trata de uma verdadeira reviravolta, à qual ninguém está imune. No meio da vida, qualquer ordem cuidadosamente estabelecida é desorganizada, e isso acontece porque a psique permanece muito ativa, e a vida adulta não constitui um período estável.

O autor, baseado em seu trabalho clínico, comenta que é justamente a crise (o equivalente ao estado de emergência psicológica), que costuma levar as pessoas a atentarem para a própria psique, pois é a imersão neste estado que leva as pessoas a reconhecerem a transformação que está acontecendo. Para ele, quando a vida está se passando conforme o esperado, as pessoas não costumam dar importância às imagens que surgem nos sonhos, por exemplo, mas, no meio de uma crise psicológica, qualquer imagem adquire uma proporção diferente.

Além disso, Stein (2007) defende o ponto de vista de que estas imagens inconscientes, arquetípicas, quando negligenciadas, passam a se manifestar como sintomas psicopatológicos, e,

Portanto, que a “cura” para estes sintomas psicopatológicos inclui resolver este estado de negligência e isto significa descobrir qual arquétipo (“deus”) que tem sido maltratado por nós e, conseqüentemente, “honrá-lo”. (...) o sintoma deve nos levar ao arquétipo que foi negligenciado ou “reprimido” e agora está insistindo em ser gratificado por meio da possessão do ego. Durante a experiência liminar do meio da vida, muitas vezes ocorre o aparecimento surpreendente de tais sintomas patológicos e, se aprendermos a ler seu significado, eles podem nos dizer o que foi negligenciado e reprimido pelas restrições e necessidades determinadas pelo desenvolvimento anterior de um padrão dominante de organização da libido cujo efeito é dividir a psique e excluir a expressão de certas partes dela. (STEIN, 2007, p. 78, grifo do autor)

O mesmo autor afirma que, ao utilizar o método da amplificação, o terapeuta conseguirá perceber qual arquétipo se encontra por trás dos sintomas, e, para ajudar seu paciente, pode deixar implícito que aqueles sintomas estão surgindo como tentativas da psique de curar a si mesma, de atingir a própria totalidade. Ao utilizar este método, o terapeuta tentará compreender: qual unilateralidade a consciência está tentando compensar ao agir desta maneira? Como entender esta forma de funcionar, neste momento da vida? Este tipo de intervenção, no entanto, e obviamente, requer que o terapeuta esteja familiarizado com a mitologia.

Desta forma, para Stein (2007), dizer que um arquétipo está presente/atual, significa que seus efeitos estão sendo sentidos na situação. O autor também explica que, na prática, a amplificação tem a função de esclarecer a forma como o arquétipo atua na vida das pessoas, a fim de orientá-las em seu dia a dia, e promover a qualidade de vida.

Outra característica fundamental da amplificação como método de psicoterapia, que Stein (2007) destaca, é que ela é totalmente baseada na experiência subjetiva do paciente: parte-se de sonhos, fantasias, padrões de pensamento, comportamento e sentimento, para, através deles, compará-los com padrões arquetípicos mais explícitos, e deixar mais claro para o indivíduo a existência e a atuação do arquétipo que, mesmo imperceptíveis, são inegáveis.

Para Alvarenga e Lima (2006), quando nossos pensamentos ou sonhos trazem recortes míticos, isto é, quando indicam passagens das vidas dos deuses, faz sentido pensar que terão o mesmo desfecho, caso sigam o rumo indicado pela

narrativa. Para os autores, portanto, conhecer os mitologemas é fundamental, pois dependemos deste conhecimento para garantir ou evitar finais trágicos, e deste conhecimento depende, também, a elaboração dos símbolos presentes no mito.

Alvarenga (2010b) explica que qualquer personagem mítico, independente da forma que assuma (divina, humana, animal, etc.) representa uma imagem arquetípica interagindo com outras, e dotada das próprias funções e finalidades. Por isso, para ela, os mitos descrevem muito bem o que pode acontecer quando a psique é tomada por conteúdos sombrios, por complexos, por atitudes neuróticas, que ameaçam o processo de individuação. E, como exemplo, a autora cita a Odisseia, que narra as dificuldades sofridas por Odisseu² para conseguir voltar para casa após a guerra de Troia.

Para Alvarenga (2010b), a paixão sempre carrega a necessidade da *coniunctio*, sem a qual, a psique se desorganiza. Para a autora, a mitologia grega nos apresenta tanto exemplos de quando a paixão acontece de forma criativa, quanto de modo a provocar desarmonia, de forma que o mito pode ser usado para ilustrar e amplificar situações relacionadas a situações de paixão.

De acordo com Lourenço (2011), a Odisseia de Homero foi o livro mais influente, depois da Bíblia, na literatura Ocidental, e isso porque várias de suas passagens ficaram gravadas no repertório popular, como: a tomada de Troia por meio do cavalo de madeira, o confronto com o ciclope, a passagem pelas sereias, a passagem por Cilas e Caríbdis, o tear de Penélope, o encontro com Circe, o amor de Calipso. No entanto, para este autor, o que faz o leitor prosseguir com a leitura dos vinte e quatro cantos e doze mil versos do poema é seu herói, Ulisses.

Para Jung (2011 [1928]), problemas filosóficos, morais e religiosos constituem um tipo de relação impessoal que requerem uma compensação consciente na qual surgem imagens coletivas de caráter mitológico, por causa de sua universalidade. Penso que Ulisses representa uma dessas imagens, e isso justificaria sua fama.

Homero, a quem são atribuídas duas epopeias, *Iliada* e *Odisseia*, teria sido um aedo (quem cantava os feitos religiosos ou épicos, ao som da cítara) na Grécia Antiga. Nada sabemos dele ao certo: teria sido um homem ou mais de um? As obras seriam o resultado do trabalho de seus descendentes – a partir de uma história transmitida oralmente, de geração para geração? (BRUNA, 2013).

2 No decorrer deste trabalho, usaremos tanto Ulisses quanto Odisseu para nos referirmos ao nosso herói. Odisseu é a forma grega, enquanto Ulisses é a forma romana do nome.

Uma coisa é certa: a edição mais antiga da qual se tem notícia não é a original; esta data do século VI a. C. Outras edições apareceram depois, em diferentes lugares da Grécia e em diferentes épocas, tanto por iniciativa pública quanto particular.

A Odisseia é um dos mitos mais famosos dentre as epopeias, tendo seu título entrado para o vocabulário popular como sinônimo de algo muito difícil de se concluir. Ulisses e Penélope também são nomes conhecidos: mesmo que as pessoas não saibam dizer exatamente de quem se tratam, existe um número relativamente grande de séries e filmes onde Ulisses e Penélope aparecem, senão como protagonistas, pelo menos, como coadjuvantes.

Assim, penso que tanto o destaque que o mito de Ulisses recebe em nossa cultura, quanto a relevância da individuação dentro das teorias junguiana e pós-junguiana, justificam a tentativa de compreendê-lo como uma metáfora do processo conforme descrito por Jung.

Além disso, na Odisseia, Ulisses passa por diversas situações que podem ilustrar, de maneira muito rica, o processo de individuação que Jung descreve – por meio de seu embate com Posídon, de seu encontro com Circe, com Calipso, com Nausícaa, da ajuda que recebe de Hermes e da proteção que recebe de Atená, de sua descida ao Hades, e de seu retorno para Penélope, por exemplo.

A esse respeito, Aufranc (1986), que interpretou a lenda do Rei Arthur, partindo do princípio de que esta descrevia um processo de individuação, ressalta que:

Na perspectiva junguiana, sabemos que não se propagam relatos sobre qualquer acontecimento humano mas apenas daqueles que expressam uma essência humana que sempre volta a renascer, ou seja, que têm um caráter arquetípico. (AUFRANC, 1986, p. 127)

A autora nos lembra de que, para Jung, tanto as lendas quanto os mitos ajudam os povos a elaborar seus complexos e, portanto, seus símbolos permanecem vivos e presentes enquanto elas forem lembradas. Lendas e mitos são uma forma de fazer nossa consciência unilateral ser tomada pela emoção e perceber o que o ego ainda precisa enfrentar ao longo da individuação.

Meu interesse por mitologia grega começou muito cedo, mais ou menos aos 5 anos de idade, quando minha mãe disse que meu nome significa alegria dos deuses. Desde então, vários sinais foram aparecendo em minha vida, sempre me

levando de volta à mitologia, por exemplo: quando criança, um dos meus desenhos preferidos era a animação Hércules, da *Disney*; aos 13 anos, fui morar num edifício chamado *Olympus*, e aos 18, mudei-me para a Rua Urano.

Durante a graduação, ao estudar a abordagem junguiana, me apaixonei pela forma como Jung analisava a mitologia e destacava sua importância, que não se restringe à época ou a lugares. Desde o término da faculdade (2011), tenho feito vários cursos de mitologia na Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, além cursos ministrados por analistas ali formados.

Este trabalho será apresentado da seguinte maneira: o segundo e o terceiro capítulos apresentarão, respectivamente, os objetivos e o método utilizado para a análise do mito. O capítulo 4 trará a revisão de literatura. No capítulo 5, trataremos do processo de individuação, e de alguns temas a ele relacionados, como as principais mudanças que ocorrem no o meio da vida, a influência da sociedade, e a importância do o casamento. No capítulo 6, abordaremos a relação entre mitologia e psicologia analítica, e o herói (tanto em relação ao mito, quanto em relação à Grécia Antiga). O capítulo 7 apresentará o mito de Ulisses, desde seu nascimento até sua morte. No capítulo 8, faremos uma análise da Odisseia, sob a perspectiva da psicologia analítica, relacionando, de forma metafórica, os episódios da vida de Ulisses com o processo de individuação, conforme Jung e alguns autores pós-junguianos. Alguns comentários presentes na análise também estarão respaldados em autores de outras áreas, como filosofia e literatura. Finalmente, serão apresentadas a discussão e as considerações finais. No apêndice consta um resumo dos vinte e quatro cantos da Odisseia.

2 OBJETIVOS

2.1 OBJETIVO GERAL

Compreender o mito de Ulisses como uma metáfora do processo de individuação conforme descrito por Jung e autores junguianos.

2.2 OBJETIVO ESPECÍFICO

Traçar paralelos entre aspectos do mito de Ulisses e o processo de individuação conforme descrito por Jung e junguianos.

3 MÉTODO

Este é um trabalho de natureza teórica, com pesquisa bibliográfica sobre o mito de Ulisses e o processo de individuação junguiano.

Os principais autores utilizados como referencial teórico em psicologia analítica neste trabalho foram: Jung (2011 [1928], 2011 [1939], e 2011 [1956]), Stein (2007), Von Franz (2008b) e Alvarenga (2015). Kerényi (2015b) e Brandão (2011b) foram mais utilizados como referencial em mitologia e a respeito dos costumes na Grécia Antiga. Hollis (2005), Von Franz (2008a), Alvarenga e Lima (2006) e Alvarenga (2010a, 2010b, 2012) foram utilizados principalmente para explicar a relação entre a psicologia analítica, a mitologia e o trabalho clínico.

Os portais acadêmicos virtuais consultados foram CAPES e SciELO, e a pesquisa foi feita a partir das seguintes palavras-chave: mitologia grega, processo de individuação, psicologia analítica, *analytical psychology*, Jung, Ulisses, *Ulysses*, *Ulises*, Odisseu, *Odysseus*, *Odiseo*, Odisseia, *Odyssey*, *Odisea*, Penélope, Homero, *Homer*, Circe, Calipso, *Calypso*. Artigos também foram buscados em periódicos junguianos (a maioria encontrada foi utilizada), como Aufranc (1986), Jorge (2015), Moreira (2015) e Palomo (2014). Teses e dissertações da PUC-SP também foram consultadas para este trabalho.

No portal CAPES, utilizando-se a palavra-chave: odisseu OR ulisses OR odisseia OR *odysseus* OR *ulysses* OR *odyssey* OR *odiseo* OR *ulises* OR *odisea* NOT 'James Joyce', foram encontrados 608 artigos. No entanto, muitos estavam relacionados à sonda espacial *Ulysses*, ou a outros textos com os títulos Odisseia ou *Ulysses*. Dentre os artigos referentes à obra de Homero, poucos se mostraram relevantes para este trabalho, de modo que foram utilizadas as pesquisas de Assunção (2003), Bocayuva (2015) e Zúñiga (2017).

Adotando-se as palavras-chave: odisseu OR ulisses OR odisseia OR *odysseus* OR *ulysses* OR *odyssey* OR *odiseo* OR *ulises* OR *odisea*, no portal SciELO, foram encontrados 37 artigos. Alguns relacionados ao personagem de James Joyce, outros eram sobre Ulysses Guimarães, Ulysses Vianna ou Ulisses Pernambucano. Outros, ainda, empregavam a palavra Odisseia no sentido figurado (significando sucessão de eventos muito árduos). Novamente, a pesquisa resultou em poucos textos

interessantes para nossa análise, referentes à epopeia; assim, foram utilizadas as pesquisas de Araripe Júnior (2014) e Rodrigues (2014).

A busca realizada no portal CAPES, a partir das palavras-chave: processo *AND* individualização *OR* Jung *OR* psicologia *AND* analítica *OR* *analytical* *AND* *psychology*, resultou em 731 artigos. Apesar disso, nenhum foi selecionado para nosso estudo, porque não pareciam complementar os raciocínios dos autores já utilizados como embasamento teórico.

Ainda no portal CAPES, a pesquisa com base nas palavras-chave: Penélope *AND* (Homero *OR* *Homer*) resultou em 25 artigos, relacionados ao feminismo, à obra de Margaret Atwood – A Odisseia de Penélope –, ou à discussão da fidelidade da personagem de Homero. Nenhum interessante, aparentemente, para o presente trabalho. Os textos que pareceram relevantes para nosso estudo não estavam disponíveis.

A utilização das mesmas palavras-chave, Penélope *AND* Homero *OR* *Homer*, no portal SciELO, originou 6 artigos que, como os anteriores, não estavam relacionados, de maneira nenhuma, ao processo de individualização.

De volta ao portal CAPES, a procura a partir das palavras-chave: Circe *AND* (Homero *OR* *Homer*) resultou em 3 artigos que, novamente, não foram utilizados em nosso trabalho: os dois primeiros estavam indisponíveis, e o último era um poema que não acrescentava ao nosso tema.

Basicamente as mesmas palavras-chave: Circe *AND* Homero *OR* *Homer*, quando empregadas no portal SciELO, redundaram em 7 artigos. Infelizmente, nenhum pareceu significativo para nossa análise.

Já as palavras-chave (Calipso *OR* *Calypso*) *AND* (Homero *OR* *Homer*) não geraram resultados em nenhum dos dois portais – o que, particularmente, me surpreendeu bastante!

As teses e dissertações foram pesquisadas na biblioteca da PUC-SP. Embora as palavras-chaves utilizadas nesse caso tenham sido as mesmas empregadas nos portais acadêmicos virtuais – lembrando: mitologia grega, processo de individualização, psicologia analítica, *analytical psychology*, Jung, Ulisses, *Ulysses*, *Ulises*, Odisseu, *Odysseus*, *Odiseo*, Odisseia, *Odyssey*, *Odisea*, Penélope, Homero, *Homer*, Circe, Calipso, *Calypso* –, desta vez eu estava mais interessada em encontrar análises junguianas de livros (ou de textos, ou de personagens), a fim de

entrar contato com a formalidade acadêmica do tipo de pesquisa que pretendia fazer, e começar a estruturar melhor a minha própria.

Selecionei a dissertação de Lilian Garcia de Paula, defendida em 2013, O feminino em Dom Casmurro: uma leitura junguiana de seus personagens, e a tese de Fernanda Aprile Bilotta, defendida em 2015, Vampiros: de predadores a príncipes. Uma análise junguiana sobre as transformações do masculino a partir do relacionamento amoroso – ambas foram consultadas, mas não utilizadas no presente trabalho.

A dissertação sobre Dom Casmurro tinha como objetivo compreender a maneira como o feminino é representado na obra machadiana, por meio da análise das dinâmicas psíquicas dos personagens, e da forma como se relacionam. Resolvi considerá-la porque imaginei que poderia auxiliar no planejamento e na estruturação da minha própria pesquisa. De fato, durante a elaboração do trabalho, O feminino em Dom Casmurro foi consultado inúmeras vezes!

Na tese sobre os Vampiros, a autora nos apresenta uma análise bastante abrangente do símbolo do vampiro e da maneira como sua representação veio se transformando nos filmes, ao longo das décadas. Embora filmes e livros (ou livros e mitos, no caso da Odisseia) não sejam exatamente equivalentes, continuamos no âmbito do simbólico, da expressão artística e da análise do símbolo. Além disso, todos os filmes analisados são adaptações de obras literárias, por tudo isso pensei que essa pesquisa seria interessante para o meu estudo.

Referente ao mito, duas versões da Odisseia foram utilizadas neste trabalho: uma tradução do poema feita direta do grego (HOMERO, 2011), e uma tradução direta do grego, adaptada em prosa (HOMERO, 2013). Dados complementares sobre a vida de Ulisses foram buscados em Brandão (2011a e 2011b) e Kerényi (2015a e 2015b).

O procedimento de análise teve início com a leitura dessas duas versões do poema. No entanto, logo no início desse estudo, percebi a necessidade de algumas tarefas que não constavam no planejamento da pesquisa. Foram elas: elaborar um resumo da epopeia, Canto por Canto (apresentado no apêndice, ao final do trabalho), pois deduzi que poderia auxiliar minha consulta durante a formulação da metáfora proposta; buscar mais informações sobre a vida do protagonista (imaginei que conhecer os acontecimentos mais relevantes da vida de Ulisses, desde seu

nascimento, até sua morte, seria proveitoso na compreensão do processo dele e, portanto, essencial para a análise); e, por fim, organizar cronologicamente a Odisseia (uma vez que a obra não é narrada em ordem), incluindo os episódios que eu acabara de conhecer sobre o herói, e que não são mencionados no poema (cogitei que uma visão panorâmica do personagem seria muito conveniente no momento de refletir sobre os possíveis momentos do processo de individuação que, eu considero, podemos ver metaforizados no mito).

Concluídas as tarefas imprevistas, selecionei os episódios da vida de Ulisses que seriam analisados, relacionando-os à pesquisa teórica previamente realizada. Alguns artigos pesquisados nos portais virtuais, inclusive de pesquisadores de outras áreas, como Manzoni (2018), também foram proveitosos para a análise.

4 REVISÃO DE LITERATURA SOBRE ULISSES E MITOLOGIA

4.1 EM JUNG

A respeito das obras de arte, Jung (2011 [1941]) concluiu que o objeto de estudo da psicologia deveria ser o processo de criação, não o autor, nem sua produção em si. Isso porque as personagens de uma obra são como tentativas da psique de elaborar certos conteúdos, e por isso, são úteis para a individuação. Trago este tópico porque a Odisseia de Homero é, em primeiro lugar, uma obra literária.

Nas Obras Completas, não encontrei muito a respeito de Ulisses ou da Odisseia: Jung os utiliza mais para fazer o trabalho de amplificação, ao analisar sonhos ou pinturas de pacientes, por exemplo. O autor aborda com muito mais frequência o arquétipo do herói e a relação entre mitologia e psicologia analítica.

No volume 5 das Obras Completas, Jung (2011 [1952]) estuda, de forma minuciosa, os primeiros indícios de esquizofrenia em Miss Müller. Ele analisa sintomas, sonhos, fantasias, anotações e produções artísticas dela, utilizando-se da amplificação para compreender o sentido da patologia e suas relações arquetípicas. Também ressalta a necessidade da utilização de farto material de comparação para fazer a amplificação.

Neste volume, Ulisses de Homero é citado algumas vezes. Ao analisar o segundo poema produzido por Miss Müller, numa madrugada insone durante uma viagem, Jung (2011 [1952]) utiliza a figura de um vaso (de aproximadamente 400 a. C.) onde Ulisses aparece pintado, mas não tece nenhum comentário sobre o herói.

Para analisar a terceira e última criação de Miss Müller – que, a propósito, é a respeito de um herói que morre de maneira drástica, envenenado por uma serpente, após enfrentar diversos sofrimentos ao longo de sua vida – Jung (2011 [1952]) utiliza, dentre outros materiais, poemas de diversos autores. Um desses poemas é de autoria de Hölderlin, e Jung entende que faz menção ao afastamento de pessoas queridas e à vida no inferno. Neste momento do texto, há uma nota de rodapé que cita a viagem de Ulisses ao Hades; mais precisamente, o momento em que ele reencontra a mãe e deseja abraçá-la, mas não consegue. Mais adiante em sua análise, ainda tratando do sacrifício do herói, Jung (2011 [1952]) menciona novamente a viagem de Ulisses ao mundo subterrâneo, porque está tratando de

sacrifícios envolvendo sangue de animais, mas não comenta mais nada a respeito do nosso herói.

No volume 14/1 das Obras Completas, Jung (2011 [1956]) apresenta e interpreta um texto alquímico, que ele supõe ser de autoria de um clérigo, e ter sido produzido no século XIII. Neste volume, é citada, em nota de rodapé, muito brevemente, a passagem da Odisseia onde Ulisses precisa sacrificar animais para poder entrar no Hades e se comunicar com as almas que lá habitam. Jung (2011 [1956]) utiliza este trecho da epopeia para interpretar o texto alquímico, que menciona o consumo de sangue de bodes.

No volume 15 das Obras Completas, consta um capítulo inteiro sobre Ulisses de James Joyce. Trata-se de um ensaio literário, sem pretensões científicas ou didáticas, onde Jung (2011 [1941]) tece comentários sobre o personagem de Joyce. Ao longo deste texto, Ulisses de Homero é mencionado diversas vezes, mas apenas em comparação ao Ulisses de Joyce; Jung (2011 [1941]) não chega a fazer nenhum comentário mais aprofundado sobre Odisseu.

No volume 18/1 das Obras Completas, ao abordar os conceitos de arquétipos e inconsciente pessoal e coletivo, Jung (2011 [1935]) menciona os motivos mitológicos, e cita o motivo do herói como um dos mais conhecidos. Então ele explica que uma variação desse mito é a *katábasis*, a viagem ao mundo subterrâneo, e utiliza a Odisseia como exemplo, ao mencionar a viagem que Ulisses faz ao Hades, a fim de consultar o adivinho Tirésias.

De acordo com Jung:

O mito universal do herói projeta a figura de um homem poderoso ou de um homem-deus que combate todo mal personificável bem como toda espécie de inimigos, dragões, cobras, monstros e demônios, e livra seu povo da destruição e da morte. (JUNG, 2011 [1935], p. 258, § 548)

O autor afirma que, em todas as culturas, o tema do dragão sempre está presente nas narrativas sobre o herói, e, nesse caso, podemos entender o monstro (dragão) mitológico como a “mãe terrível” (JUNG, 2011 [1935], p.107, §193), que está sempre pronta para devorar o filho. Também é muito comum, na mitologia, que este monstro habite as águas dos oceanos.

A respeito dos mitos, Jung (2011 [1935]) explica que os símbolos que os compõem “(...) não foram inventados, mas que simplesmente aconteceram” (JUNG,

2011 [1935], p. 267, § 568). Tiveram origem numa época bastante primitiva, por meio de contadores de histórias, que relatavam seus sonhos, e de pessoas que davam vazão à própria criatividade; mais tarde, foram complementados por poetas e filósofos.

O autor também esclarece que os contadores de histórias primitivos nunca se preocuparam com a origem do que imaginavam; isso só se tornou uma questão para o intelecto do homem na Grécia Antiga, que concluiu que os mitos narravam, de forma exagerada, os feitos de reis da Antiguidade. Desta forma, já naquela época, os gregos não tomavam seus mitos no sentido literal, devido ao absurdo contido nos relatos, e “(...) tentaram reduzi-lo a uma fábula de compreensão geral”. (JUNG, 2011 [1935], p. 267, § 568). O autor considera que, atualmente (ou, pelo menos, na época em que ele desenvolveu o texto), os sonhos são (ou eram) tratados da mesma forma: entendia-se que eram constituídos por símbolos essencialmente inferiores, confusos e que partilhavam de um significado universal. Para Jung (2011 [1935]), apenas as pessoas que se livraram das ilusões comuns conseguem reconhecer que os sonhos são significativos.

No entanto, Jung (2011 [1935]) entendia mitos e sonhos de maneira diferente. Para ele:

O sonho é um fenômeno normal e natural que certamente é apenas aquilo que é e nada mais significa do que isso. Dizemos que seu conteúdo é simbólico não só porque ele evidentemente possui um significado, mas porque aponta para várias direções e deve significar algo que é inconsciente ou que, ao menos, não é consciente em todos os seus aspectos. (JUNG, 2011 [1935], p. 268, § 569)

Em relação aos mitos, Jung (2011 [1945]) entende que eles possuem a peculiaridade de conceber e expressar os episódios mais incríveis, ainda que improváveis, e ressalta que nada podemos afirmar, com certeza, sobre seu significado, além de que eles manifestam, de maneira figurada, metafórica, o estado psíquico, da mesma forma que os delírios dos doentes e os sonhos.

4.2 EM AUTORES JUNGUIANOS E PÓS-JUNGUIANOS

Palomo (2014) afirma que o inconsciente coletivo emitiria símbolos para estimular o desenvolvimento, evitando a estagnação da cultura. Para ele, a poesia e a literatura abordam temas recorrentes, e “(...) o poema possui justaposições de

planos, condensações e deslocamentos, o que permite uma leitura que se aproxima do contexto onírico” (PALOMO, 2014, p. 45).

Aufranc (1986) interpretou a lenda do Rei Arthur, tomando-a como uma descrição do processo de individuação. A autora faz sua análise a partir da perspectiva junguiana de que mitos e lendas contribuem para a elaboração de complexos de um povo, e de que aqueles símbolos permanecerão vivos enquanto as narrativas permanecerem na memória popular. Ela também considera que esse tipo de narrativa contribui para equilibrar a unilateralidade da nossa consciência, e que ajuda o ego a perceber sua responsabilidade diante da individuação. Por isso, para Aufranc (1986), só continuam sendo transmitidos mitos e lendas que tenham caráter arquetípico, que narrem situações significativas para a humanidade.

Moreira (2015), analisa a saga Harry Potter, partindo do princípio de que a arte – e, portanto, a literatura – constitui importante fonte de pesquisa para a psicologia analítica, pois tem influência direta na cultura de seu tempo. Para a autora o sucesso e a repercussão mundial dos livros e filmes do bruxo adolescente justificam a análise da obra, uma vez que a cultura comporta as imagens mais significativas de sua época. Dessa forma, seria importante estudar os símbolos presentes numa obra tão famosa para compreender de forma mais profunda do que ela trata, e mesmo o motivo de seu sucesso.

4.3 OUTROS AUTORES

Zúñiga (2017) faz uma revisão a respeito da forma como Homero retrata a morte na Odisseia. De acordo com ele, o termo aparece 59 vezes ao longo do poema, a maioria, no Canto XXIV, e geralmente não vem acompanhado de nenhuma definição: Homero apenas se refere à morte como um fenômeno penoso, cruel, pavoroso, aflitivo, horrendo, desprezível, vil, semelhante a um sono profundo, etc.

Segundo o autor, quando Homero faz uso da expressão *télos thanátou*, estaria se referindo ao desfecho da morte, ou à efetivação da morte. No entanto, o poeta também utilizaria o termo *télos* para descrever qualquer tipo de conclusão. Zúñiga (2017) explicita o emprego que Homero faz desse termo em outros contextos por meio de passagens da Odisseia: ao narrar a conclusão da viagem de Ulisses, por exemplo, o poeta relata que o herói ansiava pelo final de um doce retorno; ou quando Ulisses, ainda com a aparência de mendigo, ao ser golpeado por Antínoo,

pragueja: “que antes do seu casamento alcance Antínoo o *final* da morte”³ (ZÚÑIGA, 2017, p. 25, grifo do autor, tradução nossa), ou seja, deseja que a morte do pretendente ocorra antes que ele consiga se casar com Penélope.

De acordo com Zúñiga (2017), a morte de Anticleia, mãe de Ulisses, teria sido considerada pelo próprio Homero a mais horrível do poema. No Canto XI, somos informados, de que, além de ter morrido de tristeza por falta de notícias do filho, a morte de Anticleia também acarretou profundo pesar em seu marido, Laertes, provocando-lhe envelhecimento precoce, e levando-o ao isolamento.

O autor destaca que, por meio da Odisseia, nos é transmitida a concepção que aquela cultura tinha sobre morte e o que acontecia depois dela: quando Ulisses desce ao Hades, e conversa com Aquiles, a noção fica bastante clara, por meio da fala do filho de Tétis. E, dessa forma, também tomamos conhecimento de que, no Hades, as almas podem manter praticamente os mesmo hábitos que tinham em vida (num contexto diferente, obviamente), ou podem ser castigadas pelo mal cometido antes de morrer.

Naquela tradição, a morte também era compreendida como um episódio/evento único: o homem só morria uma vez, e era, então, que descia aos Inferos. Este seria o motivo, segundo Zúñiga (2017) da fama adquirida pela forma como Circe recebe o herói e seus companheiros quando eles retornam do submundo: “imprudentes, vocês que vivos desceram à casa de Hades/BIMORTAIS, enquanto outros homens morrem uma única vez”⁴ (ZÚÑIGA, 2017, p. 31, grifo do autor, tradução nossa).

Utilizando-se de alguns discursos presentes na Odisseia, Zúñiga (2017) destaca ainda que Homero julgaria inútil enfrentar ou tolerar certas situações, e, nesses casos, o ideal seria morrer. No entanto, o poeta consideraria legítimo perder a vida por um ideal. O autor dispõe de sentimentos expressos por Penélope e Ulisses em momentos de grande angústia para ilustrar o ponto de vista do poeta: a fim de não passar o resto da vida lamentando a ausência do marido, e ainda para não ser obrigada a substituí-lo com um dos pretendentes, Penélope teria rogado aos deuses por uma morte suave. O próprio Odisseu, em algum momento de seu turbulento retorno, julgou que teria sido melhor morrer em Troia, lutando. Ao chegar

3 “(...) que antes de su boda alcance Antínoo *el final* de la muerte”.

4 “temerarios, quienes a la casa de Hades vivos bajasteis;/BIMORTALES, cuando otros hombres mueren una única vez”

em Ítaca, e se deparar com o que os pretendentes haviam feito em seu palácio, o herói volta a declarar que estar morto seria melhor do que presenciar aquilo.

Zúñiga (2017) também ressalta a diferença, embora sutil, entre a morte, o morrer, e o modo de morrer. De acordo com ele, Homero demonstrava grande habilidade para fazer essa distinção, mas, eventualmente, pode haver confusão por parte de quem lê, interpreta ou traduz a obra (do poeta). Para Zúñiga (2017), o motivo da confusão é que Homero utiliza vários termos para se referir ao morrer, e o fato de nunca defini-los demonstraria sua compreensão do acontecimento como algo muito natural e claro, que não requeria explicação. Tanto seria assim, que uma expressão utilizada por Homero, com frequência, de acordo com o autor, seria morrer e encontrar o destino.

Araripe Júnior (2014) comenta a visão de Nietzsche a respeito da decadência grega. Para o filósofo alemão, o declínio grego, bem como de todo o Ocidente, tem relação direta com a morte do espírito dionisíaco, ou seja, com a substituição do prazer e da euforia como motores da vida, pelo ideal apolíneo. Nietzsche considera que, quando o modelo apolíneo entra em vigor, os homens ficam limitados à boa ação e ao bom comportamento, ou seja, a fazer o que for melhor para o coletivo. Ainda para o autor alemão, Ulisses pode ser considerado responsável pela decadência grega e Ocidental. Araripe Júnior (2014) questiona, no entanto, se, sem Ulisses, teria havido progresso, crescimento e desenvolvimento da humanidade.

Rodrigues (2014) trabalha com a noção de melancolia e sofrimento do intelectualismo clássico, adotando uma concepção de divisão mente e corpo divergente da visão de Jung e da psicossomática (para quem o sofrimento se origina na psique). Para o autor, a melancolia pode ser definida como uma desmedida (*hybris*) entre alma/inteligível (âmbito ativo, e, portanto, capaz de proporcionar liberdade ao homem) e corpo/sensível (âmbito passivo do homem e, portanto, capaz de provocar sofrimento); ou seja, um desequilíbrio, uma perturbação das paixões, do *páthos*, o que coloca o homem numa posição passiva. Dentro dessa concepção, o sofrimento se origina no corpo, de modo que o ideal é transcender os sentidos e atingir a supremacia do intelecto. Para essa escola, a razão ocupa papel central, uma vez que representa o único meio de conter as paixões, libertando a alma do domínio da matéria; essa seria a única forma que o homem tem de alcançar virtude e, portanto, felicidade.

Segundo o autor, um dos grandes questionamentos de Platão seria se a alma deve renunciar ou se render às paixões do corpo. Rodrigues (2014) menciona um comentário do grande filósofo sobre a Odisseia, onde Platão teria mencionado o sofrimento de Ulisses a fim de demonstrar que Homero também julgava necessário o domínio das paixões por parte da alma. O comentário de Platão seria ilustrado com uma cena do poema onde o herói bate no próprio peito, e conversa consigo, incentivando-se a não desistir, afinal, já enfrentara situações piores.

Rodrigues (2014) utiliza os comentários de Platão sobre Ulisses e a Odisseia a fim de abordar a questão da melancolia de maneira mais ampla. Ele aponta que, se por meio da fala do herói, Homero tinha a intenção de sugerir que outras forças são capazes de prejudicar a liberdade do homem, e de lhe causar sofrimento, então essas forças também poderiam ser consideradas fontes de melancolia. A fim de sustentar/justificar sua posição, o autor se refere ao mito das Moiras, as três irmãs responsáveis pelo destino dos homens. Geralmente, elas são descritas como cegas, o que evidencia a qualidade aleatória do destino.

E conclui que, uma vez que o intelectualismo clássico julga a passividade como a situação mais embaraçosa para o homem, podemos entender que a melancolia de Ulisses, nessa passagem do poema, é consequência da constatação da supremacia das forças do destino (efemeridade, aleatoriedade, falta de lógica) sobre seus atos. Rodrigues (2014) acrescenta que a mesma constatação deu origem ao espírito trágico grego.

Bocayuva (2015) examina as dificuldades e tentações que se apresentam a Ulisses durante seu retorno à Ítaca, e a maneira astuciosa como ele consegue escapar de todas, sem nunca desistir de voltar para casa, e levanta a hipótese de que o herói pode ser considerado um filósofo. A autora inicia a elucidação de seu ponto de vista pela análise da influência que os deuses exercem na vida de Ulisses. Para ela, o rei de Ítaca recebeu especial proteção dos divinos, e uma evidência disso é que encontramos mais de um episódio na mítica onde ele aparece acompanhado ou mesmo dialogando com algum deus – o que não acontece com todos os heróis! Além do mais, Ulisses é bisneto de Hermes, e sempre recebeu muito suporte de Atená.

Contudo, Bocayuva (2015) ressalta que, apesar da influência dos deuses na vida de Odisseu ser constante, ela nem sempre é positiva. Maior exemplo disso é

que os obstáculos que começaram a surgir durante o retorno do herói resultaram da ira de Posídon, após seu filho, o ciclope Polifemo, ter sido cegado por Ulisses.

Ainda no âmbito da relação do herói com os deuses, a autora destaca a escuta atenta e singular que Odisseu dispensa às divindades, mesmo em casos que poderiam ser fatais para o herói, como no episódio com as sereias: Ulisses poderia ter morrido ao escutar o canto delas (destino de todos os homens que fizeram isso antes dele), mas insistiu em arriscar.

Bocayuva (2015) comenta que, simbolicamente, considera-se a descida de um mortal ao Hades como acesso à sabedoria plena. No entanto, para ela, a característica de Ulisses que melhor permite qualificá-lo como filósofo é seu desejo inabalável de voltar para Ítaca, para suas raízes. E, como se não bastasse o retorno extremamente longo e penoso, ao chegar em casa, o herói ainda precisou exterminar os pretendentes de Penélope, e todos que estavam desrespeitando seu palácio e sua família. Mas o que a autora destaca sobre o retorno do herói é momento em que ele precisa comprovar sua identidade para a própria esposa.

Sabemos que Penélope, a fim de verificar se aquele homem diante dela realmente era Ulisses, utiliza-se de um segredo compartilhado apenas entre ela e o marido: a autoria do leito conjugal. Também sabemos que foi o próprio Ulisses quem construiu a cama a partir de uma grande oliveira que ficava no meio do quarto, e o quarto ao redor da cama. Pois bem, autora considera que o fato mais relevante acerca deste segredo compartilhado por Ulisses e Penélope está subentendido:

A casa do nosso herói, em outros termos, sua pátria, está muito bem enraizada, muito bem fundada, em torno de sua cama de raízes fincadas construiu sua casa, seu mundo, sua pátria. Quer dizer que, durante toda sua jornada, Odisseu, como um filósofo, foi em busca do fundamento, foi em busca do enraizamento, do começo, do princípio do mundo, seu próprio mundo. (BOCAYUVA, 2015, p. 64)

Finalmente, Bocayuva (2015) utiliza-se da obra de Platão para justificar sua hipótese de que Odisseu pode ser considerado um filósofo; para ela, Platão teria sido o primeiro a fazê-lo, devido à forma como se refere ao herói em sua obra, especificamente no mito de Er, que se encontra no final de *A República*. Na realidade, a autora vai além, e declara que, do seu ponto de vista, se não fosse por Homero, o mito de Er nem teria sido criado.

O mito em questão narra como é feito o julgamento das almas recém-chegadas ao Hades, e também descreve o processo de retorno à vida das almas que já passaram por mil anos de torturas ou de regalias. As almas são orientadas a escolherem um *daimon* e um modelo de vida que caracterizará suas vidas futuras, e são alertadas para o fato de que as consequências de suas escolhas não recairão sobre os deuses, pois a virtude e a honestidade são responsabilidades do indivíduo (ou seja, todos são capazes de ter uma vida boa, se optarem por dar ouvidos aos deuses). Neste momento da narrativa, Ulisses é utilizado como exemplo de como uma alma pode escolher sua próxima existência com sabedoria: tendo em mente as aflições da última existência, o herói se afasta de tudo que pode levá-lo a cometer os mesmos erros que desencadearam o sofrimento anterior. Desta forma, Ulisses opta, com alegria, por ser um homem comum, desocupado, e de condições modestas.

Segundo Bocayuva (2015), no mito, Platão justifica a opção de Ulisses pela existência de um homem simples e tranquilo como fruto de sua inteligência peculiar. Para ela, esse tipo de existência descreveria uma vida de ócio, ou seja, a maneira como os filósofos vivem. A autora entende que, por meio de sua narrativa, Platão teria transformado o sagaz e virtuoso herói num filósofo. Isso teria sido possível porque, no mito de Homero, Ulisses levava uma vida virtuosa, apesar de não ter nenhuma filosofia. No entanto, Bocayuva (2015) considera que, se Ulisses não fosse um filósofo já em Homero, e não tivesse nenhuma filosofia, não teria tido uma vida virtuosa. Para fazer essa afirmação, ela leva em conta a força emocional do herói, considerando as inúmeras perdas e atribulações que ele enfrentou, e ressalta sua grandeza, por saber mentir de forma útil, e não viciosa. Para a autora, o personagem de Ulisses abre possibilidade para a existência de um filósofo que também possa ser ardiloso, caso necessário.

Assunção (2003) tece reflexões a respeito da morte na Odisseia, a partir do diálogo que acontece entre Ulisses e Aquiles quando o herói itácio desce ao Hades a fim de consultar Tirésias. A interpretação do autor se baseia principalmente nas diferenças de padrões heroicos representados pelos dois personagens. Ao encontrar a *psukhé* (termo utilizado pelo autor) de Aquiles, Ulisses comenta que nunca houve, nem haverá homem tão afortunado quanto o filho de Tétis, que, em vida, era respeitado como um deus, e, na morte, gozava de amplo poder sobre os demais mortos. Aquiles, no entanto, retruca que não quer ser consolado, e afirma que

preferia estar vivo e prestando serviços a um homem simples do que estar morto e ter influência entre os mortos.

Para interpretar este diálogo, o autor parte do princípio de que Ulisses e Aquiles mudaram de ideia em relação à escolha do retorno e da glória, o que inverteria, conseqüentemente, as características que definem os dois personagens: Aquiles, que havia optado por uma morte gloriosa e precoce em Troia, agora desejava estar vivo e poder voltar para casa; e Ulisses, aparentemente, trocaria aquele retorno penoso e interminável para Ítaca por toda a glória e tranquilidade da qual Aquiles gozava agora morto.

Logo em seguida, porém, Assunção (2003) explica que essa interpretação (da inversão entre os dois heróis) não seria viável, uma vez que Aquiles teve oportunidade de escolha⁵, mas Ulisses, não: ao rei de Ítaca nunca foi oferecida a opção entre o retorno e a glória, pois estes só são mutuamente excludentes no modelo radical de herói representado por Aquiles. Ao passo que o autor considera que a Odisseia

(...) celebra em seu conjunto um herói cuja capacidade básica é a de evitar – por sua astúcia e flexibilidade, ainda que não covardemente – a própria morte, conservando-se em vida e podendo então dar continuidade às sofridas aventuras que se tornarão matéria do canto épico (ASSUNÇÃO, 2003, p. 104).

Desta maneira, Assunção (2003) demonstra que a glória de Ulisses foi obtida de modo um pouco mais complexo, pois envolveu tanto sua participação decisiva na Guerra de Troia⁶, quanto o fato de ele ter sobrevivido às inúmeras adversidades que se apresentaram durante seu longo retorno para Ítaca. O autor aponta que, na verdade, os feitos de Ulisses acabaram propondo um novo modelo de herói, onde a obtenção da glória não se restringe mais à força e às habilidades bélicas, mas envolve a capacidade de manter-se vivo em diversas situações. Outro elemento que diferencia drasticamente os dois heróis é a maneira como cada um morre: enquanto Aquiles perece na guerra, jovem, longe de sua gente, Tirésias previra que Ulisses morreria velho, rico e cercado de seu povo.

5 Antes que Aquiles partisse para a guerra, sua mãe, Tétis, fizera uma previsão a respeito de sua morte: ele poderia optar entre morrer jovem em Troia, e conquistar a glória eterna, ou optar por poder voltar para sua terra natal, e viver por muito tempo, mas não teria a mesma fama.

6 Recordemos-nos de que foi graças à astúcia de Ulisses, ao tramar o cavalo de madeira, que os gregos conseguiram invadir e devastar a fortaleza de Príamo; Aquiles já estava morto a essas alturas.

Segundo Manzoni (2018), diversos estudiosos modernos já consideraram a Odisseia como uma jornada em busca de resgatar o próprio nome, e a capacidade de nomear a própria história. Afinal, o maior perigo enfrentado por Ulisses, na epopeia, é morrer no meio do caminho, ser esquecido, e não poder contar, ele mesmo, o que lhe aconteceu durante todo o tempo que passou longe de casa. Várias passagens do poema permitem essa interpretação, mas umas das mais conhecidas coincide justamente com o momento em que, a fim de não revelar sua identidade para o ciclope Polifemo, o herói tem a brilhante ideia de dizer que se chama Ninguém.

É tão ou mais intrigante o fato de que Ulisses, o herói da astúcia, quando já está prestes a fugir em segurança da ilha do gigante, resolve divulgar seu nome, o nome de seu pai, sua procedência... Munido da identidade de seu agressor, Polifemo, filho de Posídon, pede que seu pai se vingue do herói por ter lhe privado de visão. Posídon atende o pedido do filho, e começa a impor obstáculos ao retorno de Ulisses. O autor tece um comentário interessante a respeito desse episódio:

Não deixa de ser curioso, portanto, a forma pela qual, enquanto “ninguém”, Ulisses poderia voltar para casa anonimamente. É a partir de uma retomada de seu nome que seu destino errante é determinado pelo deus dos mares. (MANZONI, 2018, p. 52, grifo do autor)

Manzoni (2018) nos recorda de que o termo ninguém aparece novamente na Odisseia quando o rei dos Feácios recebe Ulisses em seu palácio, e o questiona a respeito de sua identidade. Num primeiro momento, o herói não responde. No entanto, ao ouvir o aedo Feácio cantar sobre a Guerra de Troia, e especificamente sobre a famosa estratégia do cavalo de madeira, arquitetada por Ulisses, ele se emociona. Isso o instiga a revelar seu nome e a apresentar, ele mesmo, suas andanças.

Para o autor, o que levou Ulisses a mudar de ideia quanto a manter sua identidade em segredo foi justamente o fato de ouvir o aedo cantar seus feitos, ou seja, ouvir sua história narrada por outra pessoa. Isso seria indicado pelo choro do herói, que demonstraria seu profundo pesar ao se perceber como alguém que não existe mais, que não vive mais.

Manzoni (2018) explica que, nesse momento, quando revela sua identidade e começa a contar sua história em primeira pessoa, Ulisses coloca-se como autor, ou

seja, como responsável por sua identidade e sua vida: ele assume quem é, e tudo que já lhe aconteceu. Até então, era como se o herói se encontrasse num estado intermediário, pois não era mais Ulisses, e também ainda não era Ulisses, uma vez que não conseguia dizer quem ele era. Por isso, o momento em que ele interrompe o aedo e passa a falar em seu lugar, simboliza o instante em que se recompõe, em que recupera sua identidade e sua história.

Gostaria de finalizar com comentário muito interessante de Manzoni (2018): “A partir do momento em que o nome é reconquistado, isto é, a partir do momento em que o herói (...) diz ‘eu sou Ulisses’, sua história está assegurada (e, em se tratando da Odisseia, a história literária ocidental está assegurada)” (MANZONI, 2018, p. 68, grifo do autor).

Aqui, o autor estabeleceu uma relação entre o valor simbólico que este momento teve na vida do herói, e a importância que esta epopeia tem para a nossa cultura, como fundadora de nossa literatura. Porém, penso que essa reflexão sobre a relação e a importância da reconquista do nome do herói, pode nos auxiliar bastante a pensar na Odisseia como uma metáfora do processo de individuação, principalmente porque acontece logo antes de Ulisses finalmente conseguir voltar para casa. Essa reflexão terá continuidade na Discussão.

5 O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

Levar o inconsciente a sério é, afinal de contas, uma questão de coragem pessoal e integridade (VON FRANZ, 2008b, p. 304)

Antes de falar do processo de individuação, consideramos importante definir brevemente as diferentes partes e dinâmicas da psique. Para tanto, abordaremos a consciência e o ego, o inconsciente pessoal e coletivo, o si-mesmo, os complexos autônomos e as imagens arquetípicas. Para Jung (2011 [1939]), o ego é apenas o centro da consciência, mas não da psique como um todo, e o inconsciente é composto por duas camadas: a pessoal e a coletiva. A camada pessoal se constitui ao longo da vida do indivíduo, e a camada coletiva contém os arquétipos, formas de apreensão psíquica tipicamente humanas, e é compartilhada por todos os homens e mulheres.

Consciência e inconsciente não são opostos entre si, mas mantêm uma relação compensatória e complementar, que constitui uma totalidade que Jung chamou de si-mesmo. Sobre o si-mesmo não é possível conhecer muito, pois é constituído por uma quantidade indeterminável de material inconsciente, de modo que não podemos ter ideia exata de sua grandeza (não é possível conhecer a verdadeira natureza dos processos inconscientes, apenas formular hipóteses a seu respeito, a partir da observação das manifestações dos sonhos, fantasias, sintomas, afetos, ações e opiniões de uma pessoa).

O inconsciente não funciona da mesma forma que a consciência, não possui funções diferenciadas, é instintivo. É dotado, porém, de espontaneidade e de capacidade de direcionar o processo psíquico (como acontece, por exemplo, quando um indivíduo que permaneceu estagnado por muito tempo tem uma neurose provocada pelo inconsciente, e é tirado, assim, de sua apatia, por mais que resista). Ainda assim, Jung (2011 [1928], p. 74, § 291) não considera que o inconsciente tenha um plano preestabelecido e atue no sentido de cumpri-lo: trata-se de um instinto de realização do si-mesmo, ou mesmo do amadurecimento tardio da personalidade. Se o mecanismo do inconsciente tivesse um plano geral para o indivíduo, todos seriam impelidos a desenvolver sua consciência, de forma quase inevitável, e não é o que acontece.

Outra diferença importante entre consciência e inconsciente é a autonomia do segundo: conteúdos inconscientes (como memórias, imagens, afetos) podem invadir a consciência a qualquer momento. Jung define as emoções como:

(...) reações instintivas, involuntárias, que perturbam a ordem racional da consciência com suas irrupções elementares. Os afetos não são “feitos” através da vontade, mas acontecem. No afeto aparece às vezes um traço de caráter estranho até mesmo à pessoa que o experimenta, ou conteúdos ocultos irrompem involuntariamente. (JUNG, 2011 [1939], p. 278, §497, grifo do autor)

Jung (2011 [1939]) explica que quanto mais forte for a manifestação de um afeto, tanto mais ele pode ser considerado parte de um complexo autônomo. Complexos são aglomerados de associações, às vezes traumáticas, outras, apenas dolorosas ou altamente acentuadas, que vão sendo reprimidas. Todo complexo possui um núcleo arquetípico, e é dotado de energia própria. Também funcionam de forma autônoma, como personalidades fragmentadas. Nosso inconsciente pessoal é povoado de complexos, que podem se tornar parcialmente conscientes e resolvidos/dissolvidos. Nesses casos, o complexo perde a força e autonomia de antes, e considera-se que sua energia foi realocada dentro da psique.

Os complexos são os conteúdos inconscientes responsáveis pelas perturbações da consciência. Isso pode acontecer caso a situação exterior provoque a aglutinação e a atualização dos conteúdos de determinado complexo, levando o indivíduo a agir de uma maneira bastante definida e previsível; isso é chamado de constelação do complexo.

Para Jung (2011 [1939]), a autonomia do inconsciente pode ser melhor demonstrada pelo chamado homem normal do que pelo doente mental, pois o primeiro costuma ser surpreendido bem mais por esta característica, justamente por não reconhecê-la. Nossa consciência é jovem e, portanto, vulnerável, mas nasceu do inconsciente – dos processos psíquicos que existiam antes que houvesse um ego para ter consciência deles.

Fenômenos conhecidos como enfeitiçamento, fascínio e possessão estão relacionados com a dissociação e a repressão de conteúdos inconscientes, e mesmo o homem civilizado está bastante vulnerável a todos estes perigos.

Consciência e inconsciente costumam colaborar com poucos conflitos, de modo que o inconsciente pode até passar despercebido; no entanto, se indivíduo ou

grupo se distanciarem demais deste caráter instintivo, ele ressurgirá com violência. O auxílio do inconsciente costuma ser sábio e orientado para determinado fim, mesmo quando a consciência não consegue perceber isto; suas manifestações sempre buscam recuperar o equilíbrio que a consciência perdeu de alguma forma.

Stein (2007) explica que fenômenos psicológicos como sonhos, fantasias e eventos sincronísticos envolvem a presença de arquétipos. De fato, a proximidade entre a consciência e o arquétipo pode até exercer uma função protetora, mas será sempre perturbadora. O inconsciente cria conteúdos que a consciência pode considerar caóticos e irracionais (como sonhos, fantasias, visões, etc.), e que remetem a uma personalidade adormecida. Como figuras que se destacam frequentemente no cenário psíquico das pessoas, por meio de sonhos ou projeções, por exemplo, Jung (2011 [1939]) ressalta *anima* e *animus*, a sombra, o herói e o Velho Sábio. Em casos patológicos, estas figuras entram na consciência de maneira autônoma. Na poesia, religião e mitologia, aparecem de forma espontânea.

Von Franz (2008b) aborda o papel e a importância que os sonhos têm na organização psíquica do homem, tanto no período em que os sonhos ocorreram, quanto ao longo da vida desse indivíduo. Sua abordagem se baseia na teoria de Jung, e, portanto, considera que os sonhos não se relacionam exclusivamente com a vida do sonhador, mas também com outros aspectos psíquicos; de fato, é como se as imagens produzidas pelos sonhos seguissem um determinado esquema, que Jung denominou processo de individuação.

A autora explica que não é fácil notar essa relação entre as imagens oníricas (principalmente para alguém mais distraído), porque elas costumam variar muito de uma noite para outra, mas afirma que é possível perceber esta relação se estudarmos uma sequência de nossos sonhos durante alguns anos. Isso porque, assim, nos daríamos conta de conteúdos (pessoas, figuras, paisagens, cenários, situações) que se repetem com frequência, ou que somem por um tempo e depois voltam a aparecer, ou até mesmo se transformam. Ela também explica que, se os sonhos forem adequadamente interpretados, a atitude consciente do sonhador poderia se transformar de forma mais rápida, acelerando também as mudanças em seus conteúdos oníricos.

Jung (2011 [1939]) explica que existe uma relação direta entre as imagens arquetípicas e a mitologia – o que pode ser percebido quando estudamos sonhos,

fantasias e delírios. Estas entidades, no entanto, não aparentam possuir consciência tal como a entendemos. De fato, para Jung:

(...) as personalidades arquetípicas apresentam todos os sinais de personalidades fragmentárias-dissimuladas, fantasmagóricas, isentas de problemas, carentes de autorreflexão, sem conflitos, sem dúvidas, sem sofrimento; talvez como deuses que não têm qualquer filosofia. (...) À diferença de outros conteúdos, elas permanecem sempre estranhas no mundo da consciência. Por isso são intrusas e indesejáveis, uma vez que saturam a atmosfera com premonições sinistras ou com o medo da loucura. (JUNG, 2011 [1939], p. 285, § 517)

Isso nos remete à difícil tarefa da individuação. De acordo com Jung (2011 [1939]), a individuação é um processo que dá origem a um indivíduo único, do ponto de vista psíquico, e essa totalidade psíquica só faz sentido quando consideramos os processos conscientes e inconscientes. Apesar de pensarmos que a consciência é capaz de assimilar o inconsciente, isso não é tão simples: mesmo que obtenhamos uma imagem relativamente completa das diferentes figuras do inconsciente, não significa que o conhecemos completamente, até porque são inerentes à consciência os movimentos de exclusão, escolha e diferenciação. De acordo com Jung (2011 [1939]), é necessário deixar de reprimir o inconsciente, para que a partir do conflito entre consciência e inconsciente possa surgir o verdadeiro *individuum*. A este movimento Jung chamou de processo de individuação. É essencial para o processo que se compreenda aonde se quer chegar, ou seja, o embate entre consciência e inconsciente pretende gerar uma espécie de símbolo unificador.

Para Stein (2007), todo este processo leva vários anos. Geralmente, começa entre os 35 ou 40 e vai até os 50 anos de idade ou mais, causando sintomas como depressão, desinteresse pela vida, sensação de fracasso, desilusão e medo da morte precoce; o indivíduo deixa de sentir prazer por suas conquistas anteriores, e elas passam a parecer supérfluas; o indivíduo também não se reconhece mais na imagem que tinha de si mesmo, o que pode ser acentuado pois é nesta fase que começam a aparecer os sinais de envelhecimento. Outro agravante é que é nesta época que costuma ocorrer uma inversão de papéis na família: os pais passam a depender cada vez mais dos filhos, e os próprios filhos começam a demonstrar sua independência.

Jung (2011 [1939]) afirma que consciência e inconsciente se harmonizarão por meio de um processo irracional, que pode ser expresso por símbolos, mas para o qual não há uma fórmula.

Uma vez que o desenvolvimento psíquico não pode ser feito simplesmente por meio do esforço consciente – pois trata-se de um fenômeno involuntário natural, que depende da ação do centro organizador da psique –, Von Franz (2008b) destaca que este fenômeno pode ser representado, nos sonhos, por uma árvore, que cumpre um esquema definido de desenvolvimento, porém lento e involuntário, também.

Realizar seu destino é o maior empreendimento do homem e o nosso utilitarismo deve ceder às exigências da nossa psique inconsciente. Se traduzirmos essa metáfora em linguagem psicológica a árvore simboliza o processo de individuação, e dá uma boa lição ao nosso ego, de visão tão limitada. (VON FRANZ, 2008b, p. 215)

Alvarenga (2015) faz uma afirmação interessante: “Todos os talentos nos definem como individualidade, entretanto, mais do que nossas individualidades, somos o que fazemos com nossos talentos” (ALVARENGA, 2015, p.11). De acordo com a autora, para que o processo de individuação se consuma, é necessário que haja uma dedicação exclusiva, além de lealdade e fidelidade nos confrontos consigo mesmo; caso contrário, o processo será traído.

De acordo com Alvarenga (2015), a *coniunctio* de si consigo mesmo depende de desempenharmos nossos talentos ou competências de forma criativa – nisso a função simbólica pode ajudar, já que nos concede a capacidade de refletir a respeito de possíveis atitudes defensivas e boicotes do processo de individuação. E tudo isso depende de mantermos ativo, o tempo inteiro, nosso herói anônimo.

Sobre a função inferior, Jung (2011 [1939]) explica que se trata da função que menos utilizamos de forma consciente, e que esta complementa ou compensa a nossa função principal. Desta maneira, nossa função inferior torna-se tanto alvo, quanto objeto de projeções. É por isso que, no processo de individuação, a função inferior precisa ser desenvolvida. Por outro lado, são justamente estas características que lhe conferem tamanha vitalidade, pois como não se trata de uma função que está sob controle da consciência, ela praticamente nunca perde sua espontaneidade. Desta forma, ela depende do si-mesmo, o que significa que sempre entra na consciência de forma inesperada, como um raio. De acordo com Jung (2011

[1939]) o simbolismo do raio está relacionado a uma transformação inesperada na condição psíquica, ao nascimento da luz. Jung também explica que a função inferior:

(...) afasta o eu e abre espaço para um fator superior a ele, isto é, para a totalidade do ser humano, constituída pela consciência e pelo inconsciente, estendendo-se, portanto, muito além do eu. O si-mesmo sempre estivera presente, porém adormecido (...) (JUNG, 2011 [1939], p. 304, § 541)

O processo de individuação requer liberdade, e só pode acontecer de forma espontânea. Por se tratar do processo onde o indivíduo se torna um todo, requer que ele se reconecte aos instintos que deixou para trás – até porque, se não o fizer, sua consciência acabará dominada por eles. O processo pode começar a acontecer sem que o indivíduo tenha consciência dele, mas Jung (2011 [1939]) considera que o sujeito precisa ter a mínima noção do que está acontecendo a fim de compreender as transformações que estão ocorrendo. Se o sujeito não tiver consciência do que está se passando, o processo terá que se tornar extremamente intenso para que não se perca novamente no inconsciente sem ter deixado nenhuma marca, sem ter causado nenhum resultado.

Hoje em dia, é de conhecimento geral que o meio da vida constitui uma época complicada, o que não significa que os eventos e as experiências que nos acometem nessa fase sejam menos surpreendentes em sua intensidade quando chega a nossa vez de passar por eles. Para Stein (2007), a experiência do limiar é uma das mais interessantes e importantes deste período, pois nos faz enfrentar um grande obstáculo, constituído pela perda da identidade e da segurança.

O autor fornece breves explicações sobre os termos limiar e liminar, uma vez que ambos são amplamente utilizados em seu livro. Limiar vem de *limien*, do latim, e significa entrada, portal ou soleira da porta. Quando entramos ou saímos de algum cômodo, necessariamente, cruzamos um limiar, e, por mais rápida que seja, trata-se de uma passagem importante. Assim, limiar foi uma palavra incorporada pela psicologia para se referir ao estado-limite entre consciência e inconsciência – por exemplo, quando estamos caindo no sono ou despertando.

Stein (2007) explica que a primeira etapa da transição do meio da vida é a separação. Pode acontecer de forma abrupta ou gradual, mas sempre vai haver um caráter de negação ou pressão, causando mudanças de humor, nostalgia, ataques de pânico, racionalizações e até períodos de luto, mesmo que não se saiba,

exatamente, o que foi perdido. A conduta das pessoas pode estar relacionada à separação e à ansiedade, mesmo que elas costumem buscar razões diferentes para seu sofrimento. De qualquer forma, as verdadeiras causas do desespero precisam ser compreendidas. No entanto, ainda é cedo para o ego saber, ao certo, o que está buscando.

Jung (2011 [1939]) explica que a individuação é o processo que inclui a reintegração das nossas projeções à nossa personalidade, por isso, é um processo doloroso de integração de opostos.

Alvarenga (2012) explica que, em algum momento, o *Self*⁷ vai mobilizar estas polaridades que ficaram relegadas à sombra, fazendo-as emergir, seja por meio de sonhos, atos falhos, função inferior ou aparentes sincronicidades – de qualquer forma, o *Self* vai impor ao ego a reflexão necessária. E estes serão momentos cruciais de integração simbólica e de constituição de individualidade. E é desta maneira que, para a autora, “Individuar é gerar a maior de todas as diversidades conhecidas” (ALVARENGA, 2012, p. 56).

Desta maneira, a individuação é um processo de desenvolvimento psicológico, que facilita a utilização das características individuais, pois, por meio dele, o indivíduo tem a possibilidade de desenvolver tudo aquilo que o torna único, que o define. Justamente por significar o desenvolvimento das peculiaridades pessoais, a individuação tem relação direta com o rendimento que esta pessoa terá em sociedade, e, portanto, tem a ver com questões coletivas da humanidade, e se distancia do egoísmo e do individualismo. Por isso, para Jung (2011 [1939]), não devemos entender a singularidade como algo estranho, mas como uma combinação única de qualidades universais.

Von Franz (2008b) explica que, embora o amadurecimento da personalidade dependa do *Self*, e embora isso fique claro nos sonhos, o quanto o *Self* vai emergir ou se desenvolver durante a vida do indivíduo vai depender da sua disposição egoica de dar atenção ou não às mensagens recebidas dele. Desta maneira, a autora explica que se o indivíduo, por exemplo, tem um dom artístico do qual seu ego não está ciente, ele não vai desenvolver este dom, porque é como se ele não tivesse o dom, embora ele esteja lá, escondido. Ou seja, o processo de individuação

7 O *Self* é o si-mesmo.

depende da ajuda do ego, pois a totalidade da psique só se realiza com o auxílio do ego – do contrário, o que o eu não percebe da minha totalidade permanece abafado.

Nesse sentido, a autora comenta o simbolismo do altar como uma metáfora da necessidade do nosso ego de se submeter ao poder do inconsciente, e passar a apenas ouvir e compreender o que é preciso fazer, de acordo com a totalidade, em vez de planejar tudo conscientemente. Ela diz que devemos agir como o pinheiro, que, ao perceber algo impedindo seu crescimento, como uma pedra, por exemplo, se adapta: vai mais para um lado ou mais para o outro, mas não deixa de crescer. Ela afirma que, a exemplo da árvore, é importante cedermos a esse impulso do *Self*, que é sutil e poderoso ao mesmo tempo, pois trata-se de uma demanda que nos estimula à autorrealização, um “processo no qual é necessário, repetidamente, buscar e encontrar algo ainda não conhecido por ninguém” (VON FRANZ, 2008b, p. 216).

Nos bastidores do caos aparente, está acontecendo uma enorme transformação na psique do indivíduo, que pode ser percebida – ainda que de forma não muito clara, uma vez que se tratam de mensagens do inconsciente – por meio de sonhos, fantasias persistentes e intuições. Neste momento, Stein (2007) nos recorda do quanto a transição da meia-idade de Jung foi intensa, resultando num trabalho sobre o confronto com o inconsciente, no qual ele discute a quebra da *persona* e a liberação da *sombra* e da *anima* no homem, e do *animus* na mulher.

Sobre a *persona*, Jung (2011 [1939]) afirma que é como uma máscara que tem a finalidade de facilitar a relação entre o ego e a sociedade, e de transmitir uma imagem determinada do indivíduo, tanto exaltando as características que ele deseja, quanto camuflando as que ele não considera tão pertinentes ao contexto. Por um lado, a sociedade espera o melhor desempenho possível por parte do indivíduo; por outro, é impossível para qualquer pessoa adaptar-se completamente às expectativas externas, de modo que a *persona* se faz necessária. Ela permite ao indivíduo se adequar ao seu meio, ao mesmo tempo em que ele desenvolve uma vida particular. Às vezes, também, a imagem transmitida pode ser tão agradável que o sujeito acaba se identificando com ela, e se perde de sua verdadeira identidade. O fato de a *persona* ser necessária não quer dizer que sua construção não tenha consequências sobre o inconsciente, uma vez que a adaptação ao exterior implica sacrifícios e concessões consideráveis por parte do ego. De fato, às vezes as

peças constroem *personas* tão agradáveis que passam a acreditar que são aquilo que demonstram ser, e isto é um problema. O ser humano nunca poderá se desvencilhar de si mesmo, e a tentativa de se identificar com sua *persona*, com seu papel social, pode ter desenlaces indesejáveis como vícios, angústias e ideias obsessivas.

A *persona* é um recorte mais ou menos arbitrário da psique coletiva, o que significa que a verdadeira individualidade está sempre implícita na definição da *persona*, ou seja, mesmo que o eu se identifique totalmente com ela, a individualidade se faz sentir de forma indireta por meio daquilo que constitui a *persona*. No entanto, a alma humana é, ao mesmo tempo, individual e coletiva, e é um erro o indivíduo identificar-se com um ou outro aspecto de sua psicologia, pois o individual não pode se desfazer no coletivo, e romper com o coletivo representa doença. É por isso que em casos individuais não é possível separar individual e coletivo, até porque estes dois aspectos precisam estar em harmonia entre si para que a alma possa se desenvolver:

Quando o *eu* se identifica com a *persona*, o centro individual jaz no inconsciente. Ele se torna como que idêntico ao inconsciente coletivo, porquanto toda personalidade é por assim dizer apenas coletiva. Em tais casos, há sempre uma intensa força de sucção rumo ao inconsciente e ao mesmo tempo uma fortíssima resistência consciente contra isso, manifestando-se em um medo da destruição dos ideais conscientes. (JUNG, 2011 [1928], p. 170, apêndice, grifo do autor)

Por meio da individuação, o si-mesmo se liberta tanto do poder sugestivo dos arquétipos quanto das falsas pretensões que a *persona* pode ter. No entanto, o autor ressalta que o momento em que estes conteúdos inconscientes surgem na consciência, e a força com que o fazem, é praticamente indescritível. E acrescenta que, “Na realidade, a irrupção se preparou através de muitos anos, às vezes durante a metade da vida (...)” (JUNG, 2011 [1928], p. 65, § 270).

Stein (2007) aborda a forma como a famosa crise da meia-idade desperta em nós, repentina e inconvenientemente, nossa loucura secreta. Para o autor, este estado de emergência psicológica pode não só abalar nossa autoestima, quanto nossa saúde mental, pois vira nossas vidas pelo avesso, e ninguém está imune a ele: a meia-idade desorganiza qualquer ordem cuidadosamente estabelecida. Stein explica que isso acontece porque, no meio da vida:

(...) descobrimos que a confusão emocional e os pesadelos da adolescência não ficaram para trás, esquecidos e guardados num lugar seguro do passado. Ao contrário do que se imagina, a psique ainda está muito viva e ativa. O mito de que a vida “adulta” é um longo e estável período de crescimento fundado sobre uma base sólida é destruído. (STEIN, 2007, p.12, grifo do autor)

Por isso, é importante ficar atento a tudo que acontecer neste período e tentar entender por que estas coisas estão ocorrendo neste momento da vida. O autor cita pesquisas recentes que mostram que os problemas da idade adulta não são necessariamente o resultado de uma infância infeliz, uma vez que, quando adultos, podemos nos desenvolver psicologicamente tanto quanto na infância e na adolescência, já que o crescimento psíquico não cessa. Assim, também na meia-idade podemos sofrer uma mudança de identidade, pois o *Self* pode experimentar outra transformação.

Para Stein (2007), a meia-idade constitui uma crise da alma, na qual perdemos nosso antigo *Self* e vemos nascer um novo; trata-se de um momento onde as pessoas estão realinhando sua vida com o mundo ao seu redor, o que tem um significado psicológico – e, às vezes, até religioso – que ultrapassa o âmbito social.

O autor comenta que, conforme suas observações ao longo do trabalho clínico, o que costuma levar uma pessoa a prestar atenção e a respeitar a própria psique é justamente a crise, o estado de emergência psicológica, porque, uma vez imersos nele, não temos mais como negar o processo de transformação. Quando as coisas acontecem do modo esperado, tendemos a não dar importância a fenômenos como sonhos e fantasias, mas, no meio de uma crise psicológica, estas imagens adquirem uma proporção completamente diferente, atingindo-nos e exigindo que façamos algo a seu respeito.

Quanto mais inconsciente o indivíduo estiver de seus próprios conteúdos psíquicos, maior será a frequência com que irá projetá-los. Conforme for desenvolvendo sua consciência, poderá até perceber o complexo como algo que não lhe seja completamente estranho, embora ainda não pertença à sua consciência, pois continua possuindo autonomia parcial.

Para Jung (2011 [1928]), qualquer experiência humana só é possível porque nascemos dotados de uma estrutura psíquica que as possibilita. Pais, filhos, nascimento e morte, por exemplo, constituem possibilidade de imagens apriorísticas e coletivas, o que significa que são inconscientes, isentas de conteúdo, e não

configuram destino. Tais imagens adquirem conteúdo e influência de acordo com a experiência que cada indivíduo tiver relacionada a elas.

Existe uma relação compensatória entre *anima/animus* e a *persona*. Para a individuação, é de fundamental importância que o indivíduo aprenda a se diferenciar de sua *persona*, bem como de sua *anima/animus*. Tanto os fatores reguladores da vida em sociedade, quanto os fatores inconscientes possuem caráter coletivo, e são determinantes para o sujeito: ou seja, é preciso discernir entre o que o eu deseja e o que lhe é exigido; entre o que o eu deseja e o que o inconsciente lhe impõe. É de se esperar que as demandas internas e externas sejam conflitantes, porém, é esta tensão de opostos que produz a energia necessária para a vida; sem este processo, a autorregulação não seria possível. Assim, por mais que *persona* e *anima* pareçam contraditórias, são elas que possibilitam a vida.

Assim, primeiro devemos nos separar de nossa *persona* e da imagem que tínhamos de nós mesmos. Sem isso, o ego não conseguirá entrar no limiar, fase anterior ao contato mais profundo com o *Self* – mas isso envolve identificar a origem da dor e todo um processo de luto. A realização consciente pode ser complicada, e perceber-se conscientemente diferente requer um tipo de absorção completa da *persona*, embora as defesas do ego lutem contra. Também requer que nos separemos da identificação anterior com a *persona*. Desta forma, perceber-se diferente é crítico e necessário ao mesmo tempo, pois precisa haver uma desidentificação com a *persona*. É preciso haver um ponto final, um encerramento, para que a psique assimile a nova situação psicológica.

Mesmo que o indivíduo não elabore este acontecimento – mesmo que não haja um processo de luto – ele pode se adaptar a esta situação mal resolvida, embora seu comportamento vá se tornando cada vez mais ansioso, rígido e desadaptado por causa disso. Assim, o período limítrofe pode começar antes que o ego tenha se libertado da identificação com a antiga *persona*, e se isso acontecer, em vez de ficar livre para vagar por este período ambíguo, o ego vai ficar impossibilitado de enterrar o passado e, portanto, ficará preso nele, cheio de nostalgia e arrependimento.

Stein (2007) esclarece que quando não nos desidentificamos totalmente da nossa *persona* anterior, é possível e até compreensível que o ego se negue a reconhecer o que está acontecendo, e, conseqüentemente, se negue a lidar com as mudanças e com as perdas. Só podemos solucionar esta negação defensiva

relacionada às transformações, sejam elas internas ou externas, se nos confrontarmos com nossa antiga *persona* e nos desidentificamos dela definitivamente.

Isso pode ser difícil se, já de início, apresentarem-se dolorosos exemplos do que há de errado em nossas atitudes conscientes, pois aí já começamos tendo que engolir verdades amargas. Desta forma os sonhos podem nos apontar aspectos nossos – positivos ou negativos – que, por inúmeros motivos, havíamos preferido ignorar. Aqui começa a surgir a necessidade de readaptar a atitude consciente a estes aspectos inconscientes, o que Jung chamou de realização da sombra.

A autora explica que:

A sombra não consiste apenas de omissões. Apresenta-se muitas vezes como um ato impulsivo ou inadvertido. Além disso, a sombra expõe-se, muito mais do que a personalidade consciente, a contágios coletivos. Entrega-se então a impulsos que na verdade não lhe pertencem. Particularmente quando estamos em contato com pessoas do mesmo sexo é que tropeçamos tanto na nossa sombra quanto na delas. Apesar de percebermos a sombra da pessoa do sexo oposto, ela nos incomoda menos e a desculpamos mais facilmente. Nos sonhos e nos mitos, portanto, a sombra aparece como uma pessoa do mesmo sexo que o sonhador. (VON FRANZ, 2008b, p. 223)

Para Stein (2007), quando a sombra se manifesta com mais intensidade no meio da vida, precisamos lidar com seus conteúdos de forma diferente do que fizemos anteriormente, em função das possibilidades que eles representam. Embora estes conteúdos estejam se manifestando na forma de psicopatologias, não podemos concluir que eles se restringem a traços patológicos.

Von Franz (2008b) considera que os valores contidos na sombra são necessários ao desenvolvimento da nossa consciência, mas, por algum motivo, temos dificuldade de integrá-los. Quando vemos nos outros aquilo que não reconhecemos em nós, estamos projetando nossa sombra; isso impede que vejamos o outro de forma objetiva e, portanto, impossibilita o verdadeiro relacionamento entre as pessoas. Outra desvantagem da projeção da sombra, apontada pela autora, é que ela pode nos levar a cometer autossabotagens. Em última instância, portanto, se minha sombra vai trabalhar a meu favor ou contra mim, vai depender de como eu lido com ela. Em si mesma, a sombra não é positiva nem negativa, mas torna-se hostil quando é incompreendida ou deixada de lado.

Stein (2007) explica que o movimento psicológico de se voltar profundamente para si mesmo é conhecido como descida ao Hades, em analogia à viagem feita por Odisseu. É durante esta descida às profundezas que ocorre o encontro com o *Self*, que não pode se dar em nenhuma outra fase. Isso é assim porque agora o *Self* possui imagens novas e relevantes a respeito da vida, e nosso encontro com ele nos proporcionará pistas acerca do novo indivíduo que está surgindo, e sobre as tarefas que ele ainda precisa cumprir.

Alvarenga (2015) afirma que, simbolicamente, descer aos Ínferos, como fazem os heróis, significa confrontar-se com a sombra, com tudo aquilo que eu desconheço e que está fora da minha consciência, que não faz parte da minha identidade. Trata-se de uma morte simbólica, e portanto proporcionará transformação, mas não sem antes causar dor. A morte simbólica permite que o ego integre símbolos estruturantes essenciais para o autoconhecimento. O maior objetivo do processo de individuação é que o indivíduo consiga, o máximo possível, expressar suas singularidades. Reconhecer que somos perecíveis, mortais, reconhecer nossa finitude e nossos limites também faz parte da humanização: não aceitar estas condições significa ficar preso à ilusão de que somos imortais, ficar preso na polaridade divina.

Um ego que não incorpora sua sombra, segundo Alvarenga (2012), é um ego dissociado das características que considera negativas, pois incapaz de integrá-las à própria identidade. As polaridades que ficarem excluídas passarão a agir como inimigas de si mesmo, como se fossem corpos estranhos à psique, e possuirão a autonomia dos complexos. A autora denomina estes aspectos excluídos da personalidade de antígenos simbólicos, e afirma que “Todavia, são núcleos da própria identidade, mas, pela condição de alijados, funcionam como antígenos psíquicos, com o que mobilizam a formação de anticorpos psíquicos e também físicos contra o próprio organismo, tanto físico quanto mental” (ALVARENGA, 2012, p. 56).

Este problema se resolveria facilmente se a integração da sombra fosse uma simples decisão racional e consciente; infelizmente, não funciona assim. De fato, Von Franz (2008b) explica que se trata de algo tão impulsivo, que às vezes “Uma experiência amarga vinda do exterior pode ocasionalmente ajudá-la. É como se fosse necessário um tijolo cair em nossa cabeça para conseguirmos deter os

ímpetos e impulsos da sombra” (VON FRANZ, 2008b, p. 229). Nem sempre os impulsos sombrios precisam ser controlados por um esforço heroico, mas às vezes a sombra demonstra-se excessivamente poderosa porque o *Self* está dando orientação semelhante; nesse caso não sabemos se quem nos pressiona a tomar aquela atitude é a sombra ou o *Self*, pois os conteúdos do inconsciente encontram-se mesclados – a chamada contaminação dos conteúdos inconscientes.

Da mesma forma, em nossos sonhos, de acordo com a autora, não é tão simples sabermos se determinadas figuras sombrias estão representando parte da nossa sombra, do nosso *Self*, ou dos dois. Ela considera que resolver de antemão o que este personagem está representando – se é uma carência a ser suprida ou um aspecto a ser integrado – pode ser uma das tarefas mais difíceis do nosso processo de individuação. De fato, Von Franz (2008b) considera os símbolos contidos nos sonhos tão complexos e sutis que o melhor seria não fechar uma interpretação a seu respeito, mas aprender a conviver com a dúvida e continuar a observá-los.

Von Franz (2008b) esclarece que a sombra não é a única responsável pelos nossos conflitos morais: *anima* e *animus* também são responsáveis pela confusão interna.

Para Stein (2007), *anima* e *animus* podem nos atrair e nos envolver, seja através de sonhos, fantasias obsessivas de romances e aventuras, ou até mesmo por meio do relacionamento com pessoas nas quais projetamos estas figuras de forma inconsciente. De qualquer forma, existe um estímulo imediato para se ligar com seu oposto psicológico. O incentivo para fazer esta ligação está na esperança de uma intensa cura psicológica. No entanto, o autor nos alerta para o fato de que tal urgência em se relacionar com aquela que parece ser a pessoa ideal pode nos levar a ter inúmeras ilusões e, posteriormente, enormes decepções.

Stein (2007) considera que se separar de uma identidade antiga e reconhecer esta perda são processos cruciais. No entanto, ele afirma que a atitude de se separar de uma *persona* antiga não é exclusiva do meio da vida, ocorrendo também em outros períodos de transição. A experiência liminar e o confronto com partes reprimidas da personalidade também acontecem em todos os períodos de transição, e às vezes podem acontecer de forma regressiva ou patológica. Segundo o autor, o que é específico do meio da vida é o encontro e a negociação com *anima* e *animus*.

Trata-se de uma experiência muito significativa e, sem dúvida, essencial para o resultado da transição do meio da vida.

Conforme já foi dito anteriormente, tendemos a projetar os conteúdos psíquicos dos quais não temos consciência (ou temos pouca consciência), e não é diferente com *anima* e *animus*. Sobre a *anima*, Jung explica que

A primeira portadora da imagem da alma é sempre a mãe; depois, serão as mulheres que estimularem o sentimento do homem, quer seja no sentido positivo ou negativo. Sendo a mãe, como dissemos, a primeira portadora dessa imagem, separar-se dela é um assunto tão delicado como importante, e da maior significação pedagógica. (JUNG, 2011 [1928], p. 87, § 314)

O autor esclarece que a necessidade de se diferenciar da *anima* – além da *persona* – reside no fato de que a nossa consciência se volta principalmente para o exterior, e deixa de lado os conteúdos mais obscuros. Além disso, ele explica que a *anima* às vezes atrapalha uma consciência bem-intencionada, e cria divergências entre a *persona* do sujeito e sua vida íntima. Mas considera que tal situação pode ser resolvida se refletirmos sobre nosso conteúdo subjetivo, e não apenas sobre nossa vida exterior.

De acordo com Von Franz (2008b), é comum, em mitos e contos de fada, a *anima* aparecer como uma sacerdotisa ou uma feiticeira, ou seja, um feminino relacionado às trevas, aos espíritos (ao inconsciente).

A *anima* também tem um aspecto positivo e um negativo, como a sombra. Uma representação da *anima* em seu aspecto negativo são as Lorelei dos mitos germânicos, muito semelhantes às sereias gregas, cujo canto sedutor levava os homens à morte. Estas representações tratam do aspecto perigoso da *anima*, que pode levar a uma ilusão fatal. A *anima* vai se manifestar de forma diferente em cada homem, mas Von Franz (2008b) frisa que, o mais comum é que se manifeste na forma de fantasia erótica. Nesse caso, trata-se da *anima* em um aspecto primitivo.

O homem vai projetar os aspectos de sua *anima* numa determinada mulher, da mesma forma que projetou os aspectos de sua sombra num determinado sujeito. A influência da *anima* pode fazer com que um homem se apaixone à primeira vista, sentindo como se a conhecesse a vida toda, e podendo até passar por bobo para os outros. Von Franz (2008b) comenta as consequências que essa projeção impetuosa da *anima* pode ter num casamento, quando leva a um caso extraconjugal. Para a autora, ao gerar essa situação caótica, o inconsciente está pressionando o homem a

se desenvolver, a integrar essa parte da sua personalidade inconsciente. Por isso, ela considera que a questão só se resolve quando o homem reconhece a *anima* como uma força interior.

Sobre os aspectos positivos da *anima*, Von Franz (2008b) destaca que, em termos práticos, percebemos a *anima* atuando como guia para o mundo interior do homem quando ele

(...) leva a sério os sentimentos, os humores, as expectativas e as fantasias transmitidas por sua *anima* e quando ele os concretiza de alguma forma, por exemplo na literatura, pintura, escultura, música ou dança. Quando trabalha calma e demoradamente todas essas sugestões, outros materiais ainda mais profundos surgem do seu inconsciente, entrando em conexão com o material primitivo. (VON FRANZ, 2008b, p 247, grifo do autor)

O que a autora explica aqui é que, neste momento do processo de individuação, se os sentimentos e fantasias não forem levados a sério, a fim de que o homem descubra o significado dessa figura como realidade interior, seu processo se estagna. Porém, uma vez levada a sério, a *anima* volta a cumprir sua função inicial, de transmitir ao homem as mensagens do *Self*.

Para Jung (2011 [1928], p.90, § 319) é muito claro que os transtornos de ordem subjetiva devem ser entendidos como uma adaptação defeituosa às condições do mundo interior, uma vez que a realidade está tanto fora, quanto dentro.

Até aqui, ao falar sobre *anima*, o autor abordou a psicologia masculina. A figura equivalente presente na psique da mulher, ele denominou de *animus*. A mulher tem a mesma tendência ingênua do homem de considerar as reações de seu *animus* como suas, ainda que o faça de forma mais intensa do que os homens; em nenhum dos casos isso é verdadeiro. Isso é assim porque nossos conteúdos psíquicos atuam sobre nós, mas não temos controle sobre eles:

Sempre partimos do pressuposto ingênuo de que somos os senhores em nossa própria casa. Deveríamos habituar-nos, no entanto, com a ideia de que mesmo em nossa vida psíquica mais profunda, vivemos numa espécie de casa cujas portas e janelas se abrem para o mundo: os objetos e conteúdos desta última atuam sobre nós, mas não nos pertencem. A maioria das pessoas não concebe sequer esta ideia, e aceita com dificuldade o fato de que seus vizinhos não têm a mesma psicologia que a sua. (JUNG, 2011 [1928], p. 96, §329)

O autor explica que, enquanto a *anima* gera caprichos, o *animus* elabora opiniões, muitas vezes bastante convictas, irrefletidas e inflexíveis. Outra diferença é que enquanto a *anima* se personifica como uma mulher, o *animus* se apresenta

como uma pluralidade de homens, de autoridades, cujas opiniões racionais são inquestionáveis. Aparentemente, essas opiniões são formadas por conceitos guardados no inconsciente desde a infância, e constituem regras mais ou menos razoáveis e autênticas, úteis na falta de um critério consciente e confiável. Jung (2011 [1928]) ressalta que estas opiniões podem se manifestar sob a forma de preconceito, senso comum, ou princípio disfarçado.

Ao abordar o *animus*, personificação masculina do inconsciente da mulher, Von Franz (2008b) afirma que este, da mesma forma que a sombra e a *anima*, possui aspectos positivos e negativos. Em seu aspecto positivo, pode representar iniciativa, coragem, honestidade, chegando a ser mesmo muito significativo, pois, como a *anima* "(...) pode lançar uma ponte para o *Self* por meio da atividade criadora" (VON FRANZ, 2008b, p. 255). Por outro lado, os aspectos negativos do *animus* são perigosos e podem ser fatais. A mais feminina das mulheres pode, de repente, revelar-se inflexível, fechada e até mesmo cruel. De acordo com a autora, em mitos, sonhos e contos de fada, este *animus* negativo pode aparecer como um assassino, um assaltante, ou um demônio da morte, por exemplo. O *animus* muitas vezes é simbolizado por um grupo de homens; nestes casos, a autora afirma que ele está representando um aspecto mais coletivo do que pessoal.

Anima e *animus* são projetados com igual frequência. Como a *anima*, o *animus* está sempre disposto a ocupar o lugar do homem real com suas opiniões, que nunca são questionadas, e acabam por negligenciar os indivíduos, pois generalizam. *Anima* e *animus* também costumam se provocar mutuamente, devido às suas predições e projeções afetivas, o que impossibilita o diálogo.

Da mesma forma que a *persona*, *anima* e *animus* podem assumir diversos aspectos. Por serem inconscientes, no entanto, muitas vezes não percebemos que constituem complexos autônomos funcionais. Por isso, quando não são desenvolvidos e permanecem totalmente inconsciente e autônomos, o crescimento da personalidade fica prejudicado, pois *anima* e *animus* continuarão sendo projetados externamente, e seus conteúdos permanecerão estranhos para nós. Quando conscientizados, porém, se tornam pontes para o inconsciente, e podemos integrar seus conteúdos à nossa consciência.

Jung (2011 [1928]) comenta que, por vezes, temos a impressão de que o inconsciente se volta contra a consciência de forma hostil e indiferente, mas não é

bem assim. O inconsciente só tem esta reação quando a consciência adota uma postura “falsa ou pretenciosa” (JUNG, 2011 [1928], p. 106, § 346), e mesmo assim, esta reação tem uma finalidade, que pode ser oposta às metas conscientes.

A energia psíquica só pode ser libertada do inconsciente e apreendida quando sob a forma de fantasias, por isso a necessidade de dar vazão às fantasias inconscientes. A conscientização das fantasias é um trabalho difícil pois requer objetividade, o que significa que tanto a realidade da consciência quanto a do inconsciente são válidas. A conscientização das fantasias gera ampliação de consciência e diminuição gradual da influência do inconsciente. Conseqüentemente, percebe-se a transformação da personalidade do indivíduo, pois há uma mudança da atitude geral, uma vez que as funções inferiores foram assimiladas à consciência por meio da conscientização das fantasias.

A esta transformação obtida por meio do confronto com o inconsciente, Jung (2011 [1928]) denominou de função transcendente. Quando o paciente mergulha e se entrega aos processos inconscientes, inconsciente e consciência se conectam, os conteúdos inconscientes ascendem, se dá a união dos opostos: esta é a função transcendente.

O caminho da função transcendente, embora seja individual, não aliena a pessoa do mundo, pelo contrário, pois o indivíduo só consegue seguir por ele de maneira satisfatória se assumir as tarefas concretas às quais se propôs. Embora os conteúdos inconscientes precisem ser conscientizados para que o indivíduo se diferencie dos demais e individue, as fantasias não substituem a realidade.

Jung (2011 [1928]) afirma que a individuação não é apenas desejável, mas necessária ao homem, pois o estado de fusão e indiferenciação com os outros provoca compulsões e outras ações que colocam o indivíduo em desarmonia consigo mesmo, com o que realmente é. Este é o estado neurótico, insuportável para o homem, e do qual ele só consegue se livrar quando passa a ser coerente com o que é:

Inicialmente, o homem tem para isso apenas um sentimento vago e inseguro; no entanto, na medida em que seu desenvolvimento avança, tal sentimento se torna mais claro e forte. Quando alguém pode dizer, verdadeiramente, acerca de seus estados interiores e de seus atos: “Assim sou, e assim atuo”, então terá alcançado essa unidade consigo mesmo, ainda que dolorosamente; pode assumir a responsabilidade de seus atos contra toda resistência. Reconheçamos que nada é tão difícil quanto suportar-se a si mesmo.(...) No entanto, até esta realização difícilíssima será

possível, se conseguirmos distinguir os conteúdos inconscientes de nós mesmos. (JUNG, 2011 [1928], p. 116, §373, grifo do autor)

Para atingir este objetivo, se faz necessária a conquista da *anima*, ou seja, é preciso que, de complexo autônomo, ela passe a exercer a função de permitir/facilitar a relação entre consciência e inconsciente. A partir daí, o eu consegue se desvincular da coletividade e do inconsciente coletivo (pois estará consciente de seus conteúdos inconscientes), e a *anima* perde seu caráter demoníaco de complexo autônomo, pois deixará de atuar por meio da possessão.

Quando Jung (2011 [1928]) utiliza o conceito de Deus e o termo divino (e, nesse sentido, demoníaco, pode ser utilizado da mesma maneira), ele se refere a conteúdos psíquicos que se caracterizam por sua independência e supremacia, e que são capazes de se opor à nossa vontade, provocando obsessão e influenciando nossas atitudes. Para o autor, os termos divino e demoníaco são adequados para expressar a maneira autônoma que estes conteúdos têm de se expressar, e para reconhecer sua força superior.

A meta da individuação é que o indivíduo se conecte ao si-mesmo. Jung (2011 [1928]) descreve o si-mesmo como algo irracional e indefinível, que não submete o eu, nem se opõe a ele, mas é algo em torno do qual o eu orbita, digamos assim. Descobrir do que é realmente constituída nossa individualidade é uma tarefa extremamente difícil, que exige profunda reflexão. Isso não quer dizer que a individuação possa ser processada a partir de uma intenção consciente, pois a consciência costuma excluir o que não lhe convém, e a assimilação de conteúdos inconscientes nem sempre é agradável, mas dela depende a individuação. É somente por meio da assimilação dos conteúdos inconscientes que nos conectamos com o si-mesmo, e então nossa individualidade pode emergir, e podemos assumir um compromisso e uma posição autêntica com a realidade exterior.

Von Franz (2008b) destaca a dificuldade de estabelecer uma descrição teórica única do processo de individuação dentro da psicologia do inconsciente, mas se esforça para salientar suas características principais. Nesse cenário, então, a infância teria grande importância emocional, e os sonhos tidos nesse período revelariam uma disposição básica da psique do indivíduo, a indicar, simbolicamente, o seu destino. Ela ressalta que não precisa ser um sonho necessariamente, pode ter sido um episódio concreto e marcante, como uma profecia, algo que, de alguma

forma, antecipe seu destino de maneira simbólica. A idade escolar também pode ser um período crítico, já que é a fase em que a criança começa a se adaptar ao mundo exterior; assim, a autora ressalta as dificuldades pelas quais a criança pode passar nesta fase. Algumas (crianças) podem se sentir muito diferentes das outras, o que acarretaria dor e traumas. Nesta fase, inúmeros choques podem fazer com que essas crianças se sintam discrepantes e abatidas, o que provoca tristeza e solidão. A criança se torna consciente do mal presente em si e no mundo, e estes começam a influenciá-la. Ao mesmo tempo, a criança passa a ter que lidar com estímulos internos, urgentes, incompreendidos ainda. Sobre a juventude, Von Franz (2008b) diz que costuma constituir um período de despertar gradativo, no qual o indivíduo vai, aos poucos, se tornando consciente de si mesmo e do mundo ao seu redor.

A autora explica que se o desenvolvimento natural da consciência for perturbado nesse período, a criança pode se alienar, a fim de se proteger. Nesses casos, seus sonhos e seus desenhos, expressões de seu inconsciente, passam a apresentar, de forma frequente e notável, um motivo quadrado ou circular, como uma referência ao núcleo da psique, o *Self*. Este tipo de imagem costuma ser mais comum quando a vida psíquica do sujeito se encontra comprometida de uma forma mais séria, pois é do *Self* que provém o modelo para a estruturação do ego.

Von Franz (2008b) afirma que, enquanto algumas crianças procuram um sentido para a vida, algo que lhes ajude a enfrentar tudo o que acontece dentro delas mesmas ou ao seu redor, outras se preocupam menos em encontrar um significado mais profundo para as coisas, porque obtêm uma satisfação mais imediata com trabalho, amor e esporte, por exemplo. Isso não os torna mais superficiais do que os primeiros, apenas "(...) o fluxo da vida é que os faz ter menos atritos e perturbações que seus companheiros mais introspectivos" (VON FRANZ, 2008b, p.219).

A autora descreve o processo de individuação como uma harmonização da consciência com o *Self*, que, por ser um tipo de apelo ao desenvolvimento costuma, inicialmente, trazer sofrimento, pois a personalidade se sente lesada ao perceber sua liberdade tolhida. Às vezes, as coisas podem parecer bem para quem olha de fora, mas, intimamente, a pessoa pode perceber tudo como sem sentido e entediante. Von Franz (2008b) afirma que os mitos e contos de fada que se referem ao rei que adoeceu ou envelheceu; ou ao casal real estéril; ou ao monstro que rouba

crianças, mulheres e tesouros de um reino; ou ao espírito maligno que não deixa o exército real seguir; ou a secas, inundações, geadas ou névoas que cobrem as cidades fazem alusão a este momento inicial do processo de individuação. Para ela, este momento pode ser simbolizado desta forma porque este primeiro encontro com o *Self* faz o futuro parecer nebuloso, e, a princípio, nosso amigo interior se parece mais com alguém a espreita para pegar o ego indefeso, em vez de alguém disposto a ajudá-lo.

Ainda comentando sobre os mitos que podem ser relacionados a este momento do processo de individuação, Von Franz (2008b) afirma que o talismã ou a magia necessários para livrar o rei ou o reino do problema são sempre algo muito difícil de conseguir, e que o mesmo se passa na crise inicial da vida de uma pessoa: sempre buscamos algo impossível de encontrar, algo desconhecido. De nada servem conselhos sensatos nestas horas; aparentemente, a única coisa que surte efeito é o indivíduo voltar-se para si e para essa escuridão que se aproxima, com humildade e sem preconceitos, a fim de descobrir o porquê de tudo isso.

E, de acordo Von Franz (2008b), estes objetivos costumam ser tão singulares e extraordinários que, só por meio de sonhos e de fantasias, conseguimos ter alguma ideia deles. As imagens assim reveladas podem ser bastante proveitosas se nos voltarmos para o inconsciente sem preconceitos racionais e emocionais.

A autora comenta que em casos em que o indivíduo esteve num conflito sério e longo contra seu *animus* e sua *anima*, impedindo-lhe a identificação parcial com eles, o inconsciente adquire, em sonhos e fantasias, novo aspecto simbólico: representando agora o *Self*, aparece personificado por figuras femininas superiores, como deusas ou sacerdotisas – no caso das mulheres –, ou um velho sábio, guardião ou iniciador masculino – no caso dos homens. Como personificação típica do *Self* em casos masculinos, Von Franz (2008b) destaca o mago Merlin e o deus grego Hermes.

A autora ressalta que nem sempre o *Self* adquirirá a aparência de um velho ou uma velha sábios: como se trata da personificação de uma entidade que é, ao mesmo tempo, velha e nova, no sonho de um homem de meia idade, por exemplo, podemos encontrar o *Self* personificado por um jovem. O *Self* personificado como uma figura jovem está relacionado aos seus aspectos de vitalidade criativa, de renovação, de iniciativa, de uma nova orientação espiritual.

Von Franz (2008b) explica que, ao adquirir a aparência de um velho ou de um jovem – ou de uma pessoa com a idade que desejar – o *Self* está nos simbolizando, não só que nos acompanha a vida inteira, mas que transcende o tempo e o espaço como nós os compreendemos. De fato, de acordo com a autora, o *Self* é onipresente, e também costuma aparecer sob formas que sugerem esta característica quando, por exemplo, manifesta-se como um homem gigante que envolve todo o cosmos. O aparecimento desta imagem nos sonhos de uma pessoa, segundo a autora, indica que o centro vital da psique está ativado, o que possibilita soluções criativas para seus conflitos.

A respeito das personificações do *Self*, Stein (2007) deixa claro, em seu estudo sobre o meio da vida, que se dedicará ao mundo de Hermes, à experiência limiar, que seria nada mais do que uma viagem aos bastidores da alma. No entanto, o autor ressalta que o arquétipo representado por Hermes⁸ também expressa a presença significativa do inconsciente cada vez que somos colocados em uma situação limítrofe pela vida.

Para Stein, o limiar e Hermes existem fora do domínio diacrônico, e acabam escapando aos limites. Não podemos manter o deus Hermes dentro de um padrão de pensamento não mercurial, da mesma forma que não podemos representar a experiência limiar da meia-idade apenas diacronicamente. Tanto Hermes quanto a experiência limiar escapam à consciência cronológica, que tenta fixá-los, e permanecem inalcançáveis. De fato, depois de saírem da fase liminar, é comum as pessoas terem a impressão de que ela não aconteceu, pois sua composição é muito semelhante à dos sonhos.

O autor explica que ao colocarmos o pé no limiar, acionamos o inconsciente, território de Hermes; e que seu estudo, neste livro, será focado na atuação de Hermes durante este período da vida, que muitas vezes parece ambíguo e assustador. Isso se dá porque uma pessoa pode ter sua noção de identidade suspensa durante o estado de limiar psicológico, deixando-a com a sensação de alienação. O ego começa a se questionar a respeito de seus propósitos e capacidades.

Stein (2007) explica que tudo isso faz com que a pessoa que se encontra no limiar da meia-idade fique bastante vulnerável a imagens e pensamentos fortes,

8 O arquétipo de Hermes será explorado em mais detalhes no capítulo de Mitologia e Psicologia Analítica.

mudanças repentinas de humor e questões emocionais internas ou externas. Os acontecimentos podem ganhar proporções muito diferentes das habituais, pois estamos emocionalmente muito sensíveis.

Quando acontece o limiar, é como se os arquétipos se agitassem no inconsciente, pois o *Self* está se preparando para se comunicar através de sonhos, fantasias, intuições ou eventos sincrônicos. Ao enviar estas mensagens para o ego, o inconsciente pretende ajudá-lo a se aprofundar nos limites da psique, e voltar ileso. No mito, Hermes ajuda a conduzir as almas tanto para dentro quanto para fora do Hades. É no limiar psicológico que o ego recebe a orientação de Hermes. Para o autor, quando nos encontramos neste estado de limiar psicológico, a figura de Hermes surge representando o *Self* nas funções de mensageiro e de guia.

Outras manifestações frequentes do *Self*, Von Franz (2008b) ressalta, estão relacionadas à quaternidade e ao número 4 e seus múltiplos, tendo destaque especial o número 16 (resultado de quatro vezes quatro). Assim, em representações mitológicas, também é comum encontrarmos o *Self* sob a imagem dos quatro cantos do mundo, como um círculo dividido em quatro, ou como uma mandala.

Von Franz (2008b) afirma que a realidade psíquica de todo indivíduo é orientada para o *Self*, ou seja, em direção a ele. Por isso a vida do homem nunca poderá ser explicada apenas em termos de suas necessidades básicas e de seus instintos, pois a nossa realidade psíquica só se manifesta simbolicamente, e esses símbolos variam de indivíduo para indivíduo. Nas palavras dela:

Em termos práticos, isso significa que a existência do ser humano nunca será satisfatoriamente explicada por meio de instintos isolados ou de mecanismos intencionais como a fome, o poder, o sexo, a sobrevivência, a perpetuação da espécie, etc. Isto é, o objetivo principal do homem não é comer, beber, etc., mas ser *humano*. Acima e além desses impulsos, nossa realidade psíquica interior manifesta um mistério vivo que só pode ser expresso por um símbolo, e, para exprimi-lo, o inconsciente muitas vezes escolhe a poderosa imagem do Homem Cósmico. (VON FRANZ, 2008b, p 270, grifo do autor)

A autora segue explicando a imagem do Homem Cósmico, comum em diversas culturas: embora estas tradições entendam o Homem Cósmico como a meta da criação, não se trata de uma realização de ordem exterior, mas de um movimento do ego extrovertido em direção ao *Self*, de uma incorporação do *Self* pelo ego. O ego se acalma depois de encontrar o Grande Homem interior.

Uma vez que este símbolo traduz algo total e pleno, pode aparecer como bissexual. Assim, ainda traz a vantagem de conciliar um dos opostos mais relevantes da psicologia: o feminino e o masculino. Nos sonhos, esta união costuma aparecer representada por um casal real, divino, ou em posição de destaque de alguma forma.

Von Franz afirma que as pedras também são “[...] representações comuns do *self* porque são objetos completos – imutáveis e duradouros” (VON FRANZ, 2008b, p. 274); ela cita as pedras preciosas da realeza como indício de seu poder e de sua riqueza, mas pedras de qualquer tipo podem aparecer simbolizando o *Self*. É comum, também, que o *Self* apareça sob a forma de um cristal; este costuma representar a união dos opostos matéria e espírito.

De acordo com a autora, o *Self* também costuma aparecer sob a imagem de um animal relacionado à nossa natureza instintiva e ao nosso meio – o que justificaria a presença de tantos animais solidários nos mitos e contos de fada. Ela explica que a relação do *Self* com a natureza ao seu redor, e com o cosmos como um todo, resulta do fato do nosso átomo nuclear psíquico estar conectado, de forma totalmente incompreensível para nós, a tudo que existe no mundo, a todas as manifestações de vida, internas e externas, enfim, a tudo que existe no contínuo espaço-tempo conhecido por nós.

Von Franz (2008b) comenta o conceito de sincronicidade cunhado por Jung, que se refere a uma coincidência significativa ocorrida entre eventos internos e externos, sem nenhuma relação causal. A autora comenta que a sincronicidade é encontrada, por exemplo, em estudos astrológicos e em culturas que se utilizam de presságios e consultam oráculos, pois trata-se de tentativas de explicar uma coincidência, fora da simples relação de causalidade. Para ela, o conceito de sincronicidade traça um método para abordarmos com mais profundidade a relação entre psique e matéria. Além disso, Von Franz (2008b) ressalta que eventos sincronizados costumam acompanhar etapas essenciais do processo de individuação – o que não significa que não possam passar despercebidos, caso o indivíduo não tenha aprendido a observar os símbolos em seus sonhos, ou as coincidências significativas.

Por isso a ênfase da autora de que, em algum momento de nossa vida, seremos capturados por uma aventura interior, empolgante e única, e que, por isso

mesmo, esta “não pode ser copiada ou roubada” (VON FRANZ, 2008b, p. 283). Isso significa que o processo de individuação descarta imitações, ou seja, mesmo que desejemos seguir o modelo de um líder espiritual, não será possível copiar seu processo, seus passos, mas sim sua sinceridade em viver a própria vida.

Conforme a autora já mencionou anteriormente sobre os demais elementos do inconsciente – sombra, *anima* e *animus* –, o *Self* também apresenta aspectos positivos e negativos. No entanto, conforme ela ressalta, o lado obscuro do *Self* é especialmente perigoso, uma vez que o *Self* é o núcleo da psique, podendo levar as pessoas a desenvolverem fantasias de grandiosidade capazes de possuí-las. Como exemplo clássico de pessoas que se encontram nesse estado, a autora cita aqueles que pensam ter resolvido os mistérios do universo, e, por isso, perdem contato com a realidade humana. Ou seja, a manifestação do *Self* sem critério pode representar grande perigo para o ego.

A fim de entendermos os recados e processos relevantes do inconsciente, não podemos perder o controle emocional: é fundamental que o ego continue funcionando normalmente, e que seja capaz de perceber as próprias imperfeições. Von Franz (2008b) reconhece que não se trata de uma tarefa fácil.

Muitas vezes, o processo de individuação nos parecerá mais uma obrigação e um peso do que uma benção. Segundo Von Franz (2008b), uma pessoa que tenta obedecer o inconsciente não consegue mais fazer o que quer, nem o que os outros querem que ela faça: de fato, muitas vezes precisará se distanciar dos demais para conseguir se encontrar – daí a fama de antissocial e egocêntrica que pode ganhar, eventualmente.

Stein (2007) explica que no meio da vida, é comum que a existência das pessoas sofra mudanças drásticas, e que padrões e laços sejam rompidos, provocando intensas transformações tanto no âmbito psicológico quanto no social. Trata-se, em geral, de um período no qual as pessoas saem em busca de algo indefinido, e geralmente envolve um contato e uma imersão involuntária com determinados sentimentos ou experiências; por isso, pode-se dizer que a meia-idade é algo que nos acontece, e não algo pelo qual aguardamos ansiosos.

Para o autor, durante este período de confusão psicológica, nossas relações com as pessoas parecem distantes e enfraquecidas. Isso acontece porque deixamos

de nos importar com as coisas, e queremos liberdade para encontrar um novo sentido para nossas vidas, pois nossa psique despertou.

No entanto, Von Franz (2008b) ressalta que isso não constitui uma regra, pois há um fator pouco conhecido que intervém nesses casos: o aspecto coletivo (ou social) do *Self*. Ela explica que, na prática, o indivíduo pode perceber esse aspecto social do *Self* se observar seus sonhos por um certo período, pois notará que eles se referem à sua relação com os outros. A autora afirma que podemos interpretar de duas formas quando sonhamos com outras pessoas: ou trata-se da projeção de um aspecto do próprio sonhador, ou o sonho realmente está nos revelando algo sobre aquela pessoa. Nestas situações, ela ressalta que nem sempre é simples entender o que o inconsciente está querendo dizer. Estamos sintonizados com as pessoas com as quais convivemos, por isso, independente de nossos pensamentos conscientes a respeito delas, nossos sonhos podem nos proporcionar percepções subliminares. E, uma vez que as imagens oníricas podem nos iludir (por causa das nossas projeções) ou nos fornecer uma informação objetiva, a única forma de fazer uma interpretação correta é tendo uma postura honesta e responsável diante delas. Assim, desde que o ego se disponha a reconhecer essas projeções, o *Self* se encarrega de ordenar e regular nosso relacionamento com as outras pessoas. Para Von Franz (2008b, p. 295), “O processo de individuação conscientemente realizado transforma, assim, as relações humanas do indivíduo. Laços de parentesco ou de interesse comuns são substituídos por um tipo de união diferente, vinda do *self*”.

Stein considera que é comum que duas pessoas que se encontram nesta mesma fase liminar da vida – no meio da estrada ou de uma viagem, concreta ou não – sintam a presença de Hermes, pois ela cria uma sensação de intimidade e de conexão imediata e intensa entre elas. Brota também uma intenção muito forte de partilhar com tal pessoa esta fase da vida; afinal, uma das maiores expectativas, da maioria de nós, é justamente encontrar um tipo de alma irmã com quem possamos partilhar nossa jornada. Talvez isso seja assim porque, inconscientemente, todos estamos buscando Hermes e a comunhão que este arquétipo favorece.

O autor explica que ansiar pela companhia de Hermes pode estar relacionado a duas coisas: primeiro, ao desejo de estar numa jornada; segundo, à ânsia por estar numa intimidade intensa e radical com o outro. A fase liminar é muito poderosa justamente pois envolve, invariavelmente, a questão da união, da identidade entre

as pessoas que estão passando por ela ao mesmo tempo. Esse tipo de união pode levar as pessoas a formarem comunidades. Quando a comunidade é formada por pessoas que estão passando por esta experiência liminar, observamos a expressão de Hermes no coletivo.

Von Franz (2008b) explica que, por mais que as ocupações e os deveres do dia a dia sejam nocivos aos objetivos ocultos do nosso inconsciente, estes laços formados pelo *Self* acabam aproximando aqueles que foram feitos uns para os outros. Ou seja, por meio de sua função social, o *Self*, de forma que não compreendemos, promove a união de pessoas que se encontram separadas, mas que foram feitas para se entenderem. Assim, da forma como entendemos o processo de individuação atualmente, parece que o *Self* forma pequenos grupos, por meio de fortes laços afetivos entre determinados indivíduos, ao mesmo tempo em que gera um sentimento de solidariedade geral. Só quando os laços são formados pelo *Self* é podemos ter alguma garantia de que brigas, inveja ou projeções negativas não separarão o grupo. E é dessa forma que a verdadeira dedicação ao nosso processo de individuação melhora, também, nossa adaptação social.

Logicamente, isso não vai fazer desaparecer os conflitos de opinião e deveres, motivo pelo qual devemos nos recolher constantemente, a fim de ouvir nosso *Self* e seu ponto de vista. É só por meio da transformação psicológica que encontraremos o verdadeiro significado de nossas vidas e, então, nos tornaremos livres; por isso o processo de individuação deve ser uma prioridade.

Von Franz (2008b) afirma que é comum que o indivíduo devotado à sua individuação contagie as pessoas ao seu redor, mesmo sem a intenção de fazê-lo; de fato, a autora explica que é justamente isso que torna suas atitudes tão contagiantes. Não é uma tarefa simples levar o inconsciente a sério dessa forma, muito pelo contrário, é preciso muita coragem e integridade. Exatamente por se tratar de algo tão complexo, o processo de individuação não é algo linear: a autora utiliza a imagem de uma espiral ascendente para ilustrá-lo, indicando que nosso desenvolvimento psíquico “(...) cresce para o alto enquanto retorna, simultaneamente, ao mesmo ponto” (VON FRANZ, 2008b, p 301).

Ainda sobre esta etapa da vida, o autor explica que:

A transição e a crise do meio da vida, então, envolvem esta crucial guinada de orientação da *persona* para o *Self*. Trata-se de uma guinada crítica para

o processo de individuação como um todo porque é a mudança durante a qual a pessoa se liberta das camadas de influências familiares e culturais e atinge certo grau de unicidade em sua apropriação de fatos e influências externos e internos. Como outros ritos de passagem, esta transição pode ser dividida em três etapas: separação, limiar e reintegração. (STEIN, 2007, p.41)

Stein (2007) ressalta outro ponto importante: que as fases de transição do meio da vida – separação, limiar e reintegração – não constituem um processo extremamente definido e delimitado. De fato, ele explica que a divisão nestas três fases é mais um recurso didático para facilitar a compreensão de um processo que costuma ser bem caótico. As fases não são completamente distintas entre si, e nem da vida em si, pois deixam resíduos. Justamente por isso, uma pessoa nunca mais será a mesma após passar por uma das fases e assimilá-la, pois isso transformará sua atitude psicológica.

Neste momento, Stein (2007) nos explica a diferença psíquica entre enterrar e encobrir: embora ambas as ações envolvam colocar algo sob a terra, uma é consciente e a outra, não. No enterro, o trabalho de separação é feito de forma consciente, e somos capazes de perceber suas ramificações, e transformarmos em fatos objetivos as imagens que antes eram inconscientes. A ação de encobrir, por sua vez, não provoca mudanças, pois está diretamente relacionada à repressão e à negação, mecanismos que acabam reforçando as identificações inconscientes.

Desta forma, o enterrar tem o propósito de transformar fatos subjetivos em objetivos, promovendo a separação, pois, por mais que esta fase cause dor e medo, é extremamente necessária. A separação antecede a fase do limiar, que pode ser considerada a principal fase da transição do meio da vida. Por isso, Stein (2007) considera que a porta principal de entrada deste período da existência é a experiência do luto e do enterro das antigas imagens e expectativas que tínhamos a respeito de nós mesmos e da vida. A separação, o luto e o enterro dos antigos planos, ao nos emanciparmos de expectativas anteriores, podem nos libertar de antigas noções de identidade. O autor esclarece que esta experiência costuma ser sentida como medo da morte, ou mesmo como a morte em si.

Após uma separação, um enterro, o período liminar pode ser mais breve ou mais longo. Isso acontece porque o limiar tem duas dimensões: a sincrônica e a diacrônica. Na dimensão diacrônica, as fases seguem, basicamente, uma ordem cronológica. No entanto, quando observamos o liminar do ponto de vista sincrônico,

passamos a entendê-lo como uma camada da psique, que, portanto, está presente e atuante a vida inteira, independente do indivíduo ter consciência deste fato ou não. Em sonhos, essa figura pode aparecer representada por um viajante, um marginal, um bobo, um profeta, ou até um fantasma. Sonhar com figuras liminares não se restringe a períodos de transição, mas pode acontecer em qualquer época da vida, dada sua dimensão sincrônica.

O meio da vida é um período em que os limites externos e os internos se associam, levando a um caos que pode durar anos. Fatores como a idade, o fracasso na realização de algum ideal e a perda de pessoas queridas unem-se ao limiar gerado pela mudança na estrutura psíquica, de modo que as duas dimensões do limiar – sincrônica e diacrônica – acontecem ao mesmo tempo. No meio deste caos, onde os dois movimentos são igual e excessivamente fortes, Hermes se faz essencial: sem a presença e a atitude do deus, não sobreviveremos à toda a conturbação desta fase da vida.

Stein (2007) explica que as duas dimensões do limiar fazem referência ao tempo, *chronos*, pois diacrônico significa através do tempo, e sincrônico, com o tempo. Por isso, ele insiste, é fundamental que a análise do limiar não se limite ao seu sentido linear. Sistemas diacrônicos organizam os eventos numa sequência cronológica, e ao aplicá-los ao desenvolvimento psicológico, pode-se entender a vida como sendo apenas uma sequência causal de passos e ciclos. O autor explica que só utilizou este sistema (diacrônico) para ilustrar os eventos que ocorrem no meio da vida, traçando um paralelo com os ritos de passagem de van Gennep: separação, limiar e reintegração. No entanto, os tempos, eventos e a própria identidade transcorrem de forma sincrônica. Ou seja, eventos, tempos, impressões, experiências, valores, noções de identidade e referências de memória se confundem, pois não têm um limite rigidamente estabelecido. Stein (2007) utiliza o esquema que van Gennep emprega aos ritos de passagem pois considera que ele ajuda a nortear uma discussão difícil como esta.

Quando a alma se liberta durante a experiência liminar do meio da vida, ela também desperta, ou seja, passa a mostrar-se livre e ativa. O luto pelo que não conseguimos realizar nos conecta a outros modos de funcionamento da consciência. Desconectada de suas identificações egoicas anteriores, a alma é guiada por Hermes até uma região da psique onde tudo é subjetivo, não existe objetividade. O

autor discute o propósito psicológico da transição para o liminar da meia-idade, e conclui que esta fase traz à tona uma nova consciência de si mesmo, pois permite que a pessoa conheça seu inconsciente; ela entende que não é só ego, também possui um *Self*: por isso Stein (2007) fala em despertar e em libertação da alma.

Que a sombra ressurja no meio da vida, e principalmente ao longo do período liminar, é esperado. Pessoas que se encontram na meia-idade costumam se descrever como adolescentes, e Stein (2007) explica que isso pode estar relacionado ao fato de, nesta fase da vida, as defesas do inconsciente se tornarem menos eficazes, ou ainda ao fato do inconsciente estar mais carregado energeticamente, ou então, a uma associação dos dois fatores; de qualquer forma, "(...) os impulsos, desejos, fantasias e vontades que estavam reprimidos reaparecem com força no meio da vida" (STEIN, 2007, p. 88).

Stein (2007) esclarece que a entrada na experiência do liminar da meia-idade se dá através de uma experiência de perda ou luto, que conduz a uma possibilidade de desapego ou flutuar psicológico. Este flutuar envolve uma relação mais direta com os impulsos do que a que se é desejável em períodos mais estáveis da vida. Desta forma, na fase liminar, a consciência hermética nos leva a reagir a um desejo de forma mais imediata do que o faríamos em outras fases da vida. A atuação constitui um tópico clássico na psicologia profunda: refere-se a quando o indivíduo faz algo, movido por razões que não são completamente conhecidas nem por ele mesmo. Neste caso, a relação entre o ego e o desejo é obscurecida por diversas defesas. A conduta de Hermes, no entanto, é o oposto da atuação, pois envolve demonstrar algo de forma clara, consciente. Nesta forma de comportamento, ego e impulso se relacionam livres de defesas ou racionalizações, pois, durante o período liminar, o ego se torna muito próximo do inconsciente.

Stein (2007) nos lembra de que o sentido de orientação de uma pessoa se torna obscuro durante o período liminar: os caminhos não parecem definidos, e o futuro parece inconcebível. A fase da destruição já passou: *persona*, identidade, valores, sonhos, ideais, autoimagem, tudo isso já caiu por terra e a alma se encontra livre, flutuante. Agora os rumos parecem confusos, pois o que servia antes não serve mais, e a alma também não tem certeza sobre qual caminho seguir. Para piorar a situação,

A atitude e as funções psicológicas que funcionavam como guias e conselheiras no passado são vozes inaudíveis e, quando ouvidas, parecem não ter mais poder de persuasão. É neste momento que surge o desejo intenso de encontrar uma alma gêmea (...) que havia sido desviado no passado ou dirigido para outros fins, ou talvez nunca tenha surgido antes com muita intensidade e que agora invade e massageia a consciência colocando dentro dela um desejo e uma visão de completa intimidade psicológica com alguém. (STEIN, 2007, p 99)

Para o autor, a chacota em torno da crise da meia-idade está relacionada a um comportamento defensivo, pois trata-se de um período que costuma envolver a regressão da libido. Neste caso, o humor encontra-se instável, e as emoções, mais intensas, o que afeta o funcionamento normal da consciência de um adulto. E Stein (2007, p.106) ressalta que "(...) especialmente durante o período liminar do meio da vida, estes padrões emocionais aparentemente infantis e adolescentes parecem tomar conta e ressurgem ainda mais compulsivos e irracionais do que foram na infância.(...) Tudo isso parece irracional, nocivo à sociedade e pode acontecer a qualquer um de nós".

Stein (2007) reitera, no entanto, que o que leva à profunda transformação psicológica na meia-idade é a percepção clara da morte como conclusão de uma etapa da vida, e como um processo inerente desta. O autor explica que acontece uma espécie de morte metafórica no meio da vida neste momento em que a identidade consciente do indivíduo se transforma tão intensamente. Há uma reorganização em nível inconsciente, e a pessoa que éramos morre de certa forma. Esse processo é necessário para que o novo indivíduo possa nascer. Todo este processo se dá durante o liminar do meio da vida, e trata-se de um ponto fundamental da existência, que é vivenciado como se estivéssemos de fato na terra dos mortos, pois a sensação é de desespero, fim da linha e de estar preso em padrões antigos e sem sentido.

Aqui, Stein (2007) explica que fases interestruturais, ou seja, fases de transição, correspondem a fases confusas, onde os padrões psicológicos dominantes sofrem mudanças profundas, já que os aspectos do *Self* que antes eram reprimidos, passam agora a ser ressaltados. Trata-se de um período literalmente liminar, onde a identidade anterior passa a ser apenas uma *persona*. Por isso, rituais de passagem têm sua função psicológica, pois ajudam as pessoas a se adaptarem à nova situação. Rituais e costumes contêm e expressam diversos elementos pertencentes à dinâmica psíquica e, portanto, ao arquétipo.

Alvarenga (2015) afirma que os ritos iniciáticos configuram atividades por meio das quais buscamos compreender as coisas de outra forma, ou iniciar novas etapas em nossas vidas. Buscar conhecimento é uma necessidade arquetípica, e obter conhecimento é consequência de nossa necessidade de nos comparar com os outros: quando nos comparamos com alguém, nos voltamos para nós mesmos e, assim, acabamos nos conhecendo melhor. Buscar conhecimento também nos coloca diante do limite: limite do que a consciência pode conhecer, limite do tempo de vida, etc., pois tudo relacionado ao homem tem fim, tem limite. Dessa forma, a autora explica que o processo de individuação também está relacionado com aprender a lidar com os limites do eu e com a dor e o sofrimento inerentes ao ato de tomar consciência de si mesmo. A autora explica que não nos curamos dessas dores, mas podemos, por meio de sucessivas mortes simbólicas, transformá-las em símbolos estruturantes, gerando consciência; é assim que nos tornamos humanos, e o autoconhecimento é o objetivo principal da humanização.

A experiência liminar e os rituais de iniciação, portanto, combinam com símbolos de decomposição e de morte, motivo pelo qual, quando nos detemos na imagem do Hades, ligada a mortes, nos deparamos com o cerne destas experiências. O autor explica que, no liminar da meia-idade, o que parece se tornar consciente é, justamente, a subjetividade como sempre presente e atuante, apesar do brilho constante da consciência. Assim, o principal resultado desta experiência liminar parece ser a consciência do inconsciente.

Durante o período de transição liminar, a alma, desperta e livre, é levada por Hermes a regiões psicológicas antes impenetráveis – tais como as ilhas de Circe e de Calipso para Ulisses. Já que o arquétipo da transferência está ativado nesta circunstância, o indivíduo consegue viver o amor de forma bastante intensa, com outras figuras da alma – tal como Ulisses com Circe e Calipso. A transferência da *anima* se expande de tal forma que a relação com cada pessoa ou objeto deve ser cuidadosamente analisada, pois tudo representa uma figura da alma. Nesta fase, a ansiedade gerada pela perda com antigas identificações chega a ser benéfica diante dos ganhos psíquicos posteriores.

Uma vez no período liminar, nosso senso de opostos, antes extremo – tudo preto no branco –, começa a se equilibrar, devido ao alívio das tensões, inerente ao mundo de Hermes, pois é necessário que os opostos sejam integrados. Desta

forma, uma experiência liminar prolongada impede que o indivíduo retorne ao estado de antes, o que é extremamente benéfico para seu processo de individuação: ao entrar numa nova fase de estabilidade, a pessoa não perde a consciência adquirida durante a fase liminar. A questão principal da reintegração, terceira fase da transição do meio da vida, é o quanto da consciência adquirida vai permanecer conosco. A constelação dos opostos neste período corresponde a um pedido da psique por completude. Sua principal finalidade é colocar o ego a serviço do *Self*, e pedir que ele aguente o período difícil e facilite a união dos opostos, a fim de obter um elemento psíquico totalmente novo, o chamado ouro psicológico. “Este ouro, o ‘nosso ouro’, como dizem os alquimistas, é a consciente presença do *Self* dentro do dia a dia da existência do ego” (STEIN, 2007, p.155, grifo do autor).

Desta forma, Hermes permanece conosco, não mais como arquétipo dominante na consciência como no período liminar, obviamente, mas sua presença constante vai favorecer nossos movimentos psíquicos. Para o autor, uma transição do meio da vida bem sucedida resulta numa identidade mais inclusiva e consciente psicologicamente. No entanto, existe o perigo de que, passada a agitação da fase liminar, toda a consciência que estava sendo adquirida durante o período seja eliminada. Por isso a principal tarefa do indivíduo na fase pós meio da vida é encontrar formas práticas de se manter em contato com a experiência liminar, mesmo que isso pareça interferir em seus novos padrões de identidade e estabilidade.

Uma das formas de fazer isso, propostas pelo autor, é aprender a identificar a presença de Hermes mesmo durante períodos de estabilidade: uma vez que o deus sempre se manifesta em períodos liminares, sua manifestação durante um período estruturado ajuda a nos manter conectados com a experiência liminar. Em nossa vida cotidiana, a presença de Hermes pode ser sentida, obviamente, nos sonhos, espaço clássico de atuação do deus em qualquer momento da vida. Mas outros eventos também nos indicam a ação do deus. Por exemplo, o silêncio repentino no meio de uma conversa; a ansiedade diante do misterioso e do inesperado enquanto executamos nossas tarefas cotidianas; epifanias ou momentos passageiros de escuridão, tudo isso pode ser considerado manifestação de Hermes.

Neste ponto do texto, Stein (2007) aborda o casamento, instituição geralmente vista como estável e tradicional,

(...) que definitivamente deve excluir situações liminares de sua jurisdição. Quando duas pessoas se casam, acabam-se as jornadas aventureiras de lua-de-mel, escapadas a dois através de caminhos liminares, e os riscos da intimidade intensa e enlouquecida são trocados pela estabilidade e a segurança de repetirmos os padrões familiares. (STEIN, 2007, p. 158)

É comum o casamento induzir uma identificação com a estrutura, o que prejudica ou até exclui a experiência liminar da relação matrimonial. No entanto, é exatamente a repetição dos padrões dentro do casamento que gera a demanda da vivência liminar, como o desejo de viver um caso de amor incrível. De acordo com o autor, a solução para este problema existe: desde que ambos os parceiros se mantenham atentos à presença de Hermes na relação conjugal – e isso vai depender da atitude psicológica de cada um –, o casamento pode ser uma relação que permite a dialética e, portanto, pode se manter monogâmico.

Stein (2007) também adverte para o fato de que sempre que eventos inconscientes dominam as intenções do ego – seja no contexto matrimonial, ou em qualquer outro da vida – Hermes está se manifestando e, portanto, temos uma experiência liminar a caminho, o que deve ser levado em consideração caso queiramos preservar a dialética. A dialética entre uma vida estruturada e o período liminar depende, portanto, do desenvolvimento da função transcendente, ponte para a vida simbólica, que implica termos noção do arquétipo e de suas dimensões em nossas atitudes e escolhas diárias. É justamente isso que o autor considera um resultado ideal da transição do meio da vida.

5.1 CASAMENTO, TRAIÇÃO E INDIVIDUAÇÃO

O casamento e a traição são temas importantes na Odisseia. O casamento entre Ulisses e Penélope é a motivação que o impele a enfrentar todas as dificuldades para voltar à Ítaca, mas ao mesmo tempo temos as traições de Ulisses com Circe e Calipso, enquanto Penélope se mantém fiel a ele em meio a inúmeros pretendentes.

Para Vargas (1986), o casamento é a maneira mais frequente e mais fértil de se viver parte da individuação, pois ele costuma proporcionar experiências únicas de desenvolvimento ao ser humano, experiências que dificilmente ele encontraria em outros relacionamentos. Além disso, o autor também considera vital que a psicologia se ocupe em compreender a relação conjugal, uma vez que nós, profissionais da área, conhecemos a importância que esta relação tem para o desenvolvimento dos

cônjuges, para o desempenho dos papéis parentais, e para a estruturação da personalidade dos filhos.

Em outro artigo, Vargas (1989) caracteriza a família e o casamento como instituições quase tão antigas quanto a própria humanidade, e discute as razões que têm levado a maioria dos homens e mulheres a se casarem, e quais as necessidades humanas que são atendidas pela estrutura familiar e pelo casamento.

Para Vargas (1989), o vínculo conjugal é paradoxal: o ser humano necessita do outro para saber quem é, pois, se isolado, perde suas referências e enlouquece. Por outro lado, também nascemos para nos tornarmos únicos, para ser o que somos independente de qualquer pessoa, para a nossa individuação. Para o autor, esta realidade paradoxal do homem se atualiza em qualquer relação, mas ela se faz particularmente presente dentro de uma relação conjugal.

Na verdade, uma vez que o Homem nasce para a individuação, conforme afirma Vargas (1989), ele buscará, consciente ou inconscientemente, situações que lhe propiciem o desenvolvimento, que lhe permitam se tornar si mesmo. Tal busca poderá levá-lo a desenvolver potenciais ainda adormecidos, ou a superar obstáculos que o estejam impedindo de ampliar sua personalidade. O autor esclarece que:

É dentro desta perspectiva que procuramos entender paixões e ligações aparentemente tão inadequadas e incompreensíveis por todos e às vezes pelo próprio apaixonado, que não se conforma, muitas vezes, com seus sentimentos por pessoa tão “complicada e inadequada”. E é tantas vezes por este caminho sofrido, complicado e irracional que uma personalidade tem melhores possibilidades de se desenvolver. (VARGAS, 1989, p. 103, grifo do autor)

Por meio da mesma perspectiva, Vargas (1989) procura explicar por qual motivo a relação conjugal é tão cheia de oposições e, por conseguinte, tão complicada. Embora, potencialmente, o vínculo conjugal possa proporcionar bastante desenvolvimento, ele também pode se tornar uma grave defesa e estagnar a vida do casal.

O autor ressalta que a família e o casamento também proporcionam vivências estruturantes para os arquétipos da *persona* e da *sombra*. Isso se dá porque vários de nossos principais papéis sociais, condutas adaptativas, e até mesmo características indesejáveis do ego aparecem e são desenvolvidas, inicialmente, dentro da família e, mais tarde, dentro do casamento.

Vargas (1989) comenta que o conceito de transferência, como é entendido por Jung, acontece em todas as relações humanas e, portanto, também está presente nas relações familiares e conjugais. Para o autor, isso está relacionado ao fato de elas serem bastante capazes de gerar vivências simbólicas. Ele considera de grande ajuda para o trabalho clínico refletir e analisar sobre as relações familiares e conjugais dos pacientes, a fim de enfatizar o quanto estas relações transferenciais são importantes para a nossa individuação.

Em artigo mais recente Vargas (2006), explica que, embora o casamento constitua uma das formas mais frequentes de realizarmos grande parte de nossa individuação, a decisão de não se casar não prejudica o processo dos que escolhem continuar solteiros, uma vez que a individuação supõe que cada pessoa realize seus potenciais da sua própria maneira; além disso, o autor também esclarece que o casamento, ainda que represente um campo bastante fértil para nossa individuação, não é o único.

Vargas (2006) explica que, atualmente, o casamento tem se realizado entre simétricos, ou seja, entre indivíduos com direitos iguais para tentar realizar seus sonhos, desejos e necessidades. Diferente de algum tempo atrás, também, segundo o autor, os cônjuges têm se escolhido mutuamente, substituindo os casamentos arranjados. Isso pressupõe que os cônjuges consideram que serão mais completos juntos. No entanto, Vargas (2006) também esclarece que, muitas vezes, as escolhas que julgamos livres e conscientes, não são tão livres e conscientes assim: podemos, inconscientemente, estar em busca de pai e mãe ou seus opostos em nossos cônjuges.

Um aspecto importante da relação conjugal, destacado por Vargas (1986), é o fato de as pessoas escolherem companheiras que representem seus opostos, ou seja, parceiros que tenham, na consciência, desenvolvido características que o outro ainda precisa desenvolver. Isso aconteceria porque a personalidade busca desenvolver-se por completo. A presença do parceiro deveria estimular este desenvolvimento, e não apenas compensar as características que o outro não desenvolveu ou não integrou. De acordo com Vargas (1986), quando isso acontece – quando um compensa as dificuldades do outro –, aparentemente, pode-se ter uma união feliz por algum tempo, mas trata-se de uma união que não está

proporcionando a individuação dos cônjuges, pois não está se exercendo na alteridade, que seria o principal sentido do casamento.

Retomando artigo anterior, Vargas (1986) comenta, no casamento, a necessidade do cônjuge para a humanização dos arquétipos do *animus* e da *anima*, da mesma maneira que, na família, precisamos da mãe e do pai para a humanização dos arquétipos da Grande Mãe e do Pai. Assim, ele afirma que:

Dada a necessidade da figura humana do outro para essas estruturações, a relação conjugal que não está comportando a estruturação pelo Animus e pela Anima dos cônjuges, fica sujeita a várias dificuldades, entre as quais, com frequência, a diversificação do parceiro. (VARGAS, 1986, p. 120)

O arquétipo quer se manifestar, o que pode proporcionar o desenvolvimento da personalidade, e essa expressão pode ser criativa ou defensiva. Vargas (1986) afirma que, dentro do casamento, o arquétipo também pode funcionar de forma criativa, quando leva ao desenvolvimento dos cônjuges, ou de forma defensiva, quando ambos ficam estagnados – o que não significa que não exista potencial criativo, apenas que as defesas estão em ação naquele momento. Quando o símbolo da paixão se expressa de forma criativa, proporciona desenvolvimento, e pode transformar-se num amor criativo, que leva o casal, ainda que por meio de confrontos, a um crescimento pessoal cada vez maior.

Vargas (1986) esclarece que o casamento não precisa ser perfeito, e que o casal não precisa se entender maravilhosamente para proporcionar desenvolvimento aos cônjuges; de fato, ele afirma que estes casais fantásticos costumam esconder uma sombra considerável.

Torres (2014), médica psiquiatra, discute a forma como a traição amorosa é tratada na psicologia e representada na arte; a autora afirma que sofrer por amor é uma característica humana.

Torres (2014) cita os clássicos *Ilíada* e *Odisseia*, de Homero, porque as duas histórias podem ser consideradas consequências de uma traição. A *Ilíada* narra o final da Guerra de Troia, que aconteceu depois que Helena fugiu com Páris, enquanto estava casada com Menelau. A *Odisseia* narra a longa viagem de retorno de Ulisses para casa: após ter passado dez anos lutando em Troia, contra sua vontade, o herói ainda passa dez anos tentando voltar para Ítaca. Durante os vinte anos de ausência do marido, Penélope permaneceu fiel, dispensando os vários

pretendentes que disputavam sua mão, mesmo sem ter a menor ideia se Ulisses voltaria para casa ou não.

Para Torres (2014), a traição é um fenômeno mais complicado do que um triângulo amoroso: é a quebra de um compromisso, de uma promessa, de um pacto. De acordo com a autora, é preciso saber que pacto está sendo quebrado, e se o fato de este pacto não estar claro fragiliza a relação.

Na opinião de Torres (2014), não é possível esquecer uma traição ocorrida dentro de um relacionamento significativo, mas existem outras alternativas: “Pode-se compreender uma traição, perdoar uma traição, elaborá-la, repará-la, resignificá-la, transcendê-la, aprender com ela, dentro ou fora de sua continuidade” (TORRES, 2014, p. 59).

Para a autora, quem perdoa uma traição não é generoso apenas com o outro, mas também consigo mesmo e com a própria relação. A autora questiona a possibilidade de um relacionamento longo e significativo que não requeira, eventualmente, perdão por algum evento mais complicado. Para ela, se existe algo em comum no amor, é a impossibilidade do humano de prever o futuro.

Torres (2014) também nos induz a refletir sobre trairmos a nós mesmos, ao nosso processo de individuação. Ela diz:

Nesse sentido, cabe a pergunta: o que podemos nos prometer, em termos de fidelidade ao nosso processo de individuação? Como manter, dentro de uma relação estável ou de casamento, a fidelidade ao parceiro e a nós mesmos, concomitantemente? É certamente um desafio. (TORRES, 2014, p. 61, grifo do autor)

Assim, apesar de todas as dificuldades, Torres (2014) conclui que aprender a ser fiel consigo mesmo e com o outro pode ser mais importante do que esquecer uma traição ocorrida dentro de um relacionamento amoroso.

Jorge (2015) explica que também acontece uma traição quando a pessoa fica constantemente negando os próprios desejos, deixando tudo que considera impróprio a respeito de si no inconsciente. Nessas situações, as potencialidades da pessoa também permanecerão veladas, e seus conteúdos sombrios estarão, o tempo inteiro, prontos para atuar ou serem projetados nos outros.

As traições citadas pela autora até agora são consideradas traições a si mesmo, mas ela destaca que a traição ao outro é mais conhecida, e pode acontecer em diferentes relações, como nas de amizade, familiares, de trabalho, ou amorosas.

Assim, Jorge (2015) nos apresenta uma reflexão acerca do impacto causado pela traição nos relacionamentos amorosos sobre a psique do casal, e sobre o papel dos arquétipos *anima* e *animus* nestas situações.

De acordo com a autora, as traições, apesar de acarretarem sofrimento, também podem proporcionar desenvolvimento psíquico para os envolvidos, pois expõe que já estava acontecendo uma traição, que algo estava sendo negligenciado e precisa de cuidados para que haja ampliação de consciência. Assim, quando uma pessoa traí ou é traída (concretamente), ela tem a oportunidade de ficar atenta a essa situação e se comprometer mais profundamente com objetivos que não são tão óbvios, nem tão imediatos.

A respeito do apaixonar-se, Jorge (2015) afirma que:

Quando a mulher/o homem projeta seu animus/sua anima no outro, ele o/a vê de uma maneira idealizada, portanto diferente do que ele/ela de fato é. A pessoa apaixonada fica fascinada pela outra, na medida em que seus conteúdos inconscientes são projetados nela, mas, de fato, ela está fascinada por seus conteúdos internos espelhados no outro. (...) E parece que o animus e a anima desejam exatamente isso: chamar a atenção para serem vistos. (JORGE, 2015, p.33)

Por esses motivos, a autora diz que os relacionamentos amorosos são capazes de ativar aspectos internos importantes e desconhecidos, e é isso que pode proporcionar o desenvolvimento do casal. No início do relacionamento, é comum que a projeção de *anima* e *animus* seja maciça, mas conforme os parceiros forem se conhecendo melhor, e forem retirando suas respectivas projeções, e integrando-as, é possível alcançar o que Jung chamou de relacionamento psicológico. Neste tipo de relacionamento, os dois parceiros têm uma consciência mais ampla de seus complexos, e também têm mais disponibilidade e coragem de refletir sobre e de honrar o relacionamento que estão compartilhando. No entanto, enquanto os parceiros permanecerem inconscientes de suas respectivas projeções, elas continuarão causando dificuldades ao relacionamento.

Jorge (2015) afirma que o desenvolvimento psíquico depende de o indivíduo se responsabilizar pelo próprio processo de desenvolvimento, ser fiel às próprias leis; caso contrário, estará traindo a si mesmo. A autora acrescenta que, enquanto o indivíduo não reconhecer esta traição, tende a encontrar situações de traição ao seu redor, traindo ou sendo traído.

Jorge (2015) explica que, quando o ego está estagnado, a psique pode utilizar-se do interesse por um terceiro para chamar atenção para si. Desta forma, o terceiro entra no relacionamento para representar algo que o indivíduo ainda não conseguiu perceber em si mesmo por meio da relação com seu atual parceiro. Então,

A energia que antes estava aprisionada no indivíduo na vivência de um relacionamento de 'traição a si mesmo' poderá ser canalizada para a sedução por um terceiro elemento na relação e a 'traição ao parceiro' poderá ocorrer como tentativa de tirar o indivíduo de uma vivência de unilateralidade. (JORGE, 2015, p. 35)

A autora afirma que a traição acontece porque a alma sofre por não perceber que está se traindo, e então a pessoa trai o parceiro. No entanto, Jorge (2015) destaca que, ainda que uma traição cause sofrimento, por meio desta vivência é possível perceber uma série de aspectos, de modo que é possível trair a fim de ser fiel a si mesmo.

De acordo com a autora, a traição pode ser literal ou simbólica. Quando simbólica, é vivenciada somente no âmbito da fantasia, e é "(...) como se a pessoa estivesse se relacionando com um/uma amante fantasma, que na verdade é seu animus/anima projetado (a)" (JORGE, 2015, p. 35). Este tipo de traição, afirma a autora, é favorável ao desenvolvimento psíquico do traidor.

Já a traição literal, segundo Jorge (2015), envolve o casal e pode resultar na separação. Se o casal decidir continuar junto, precisará avaliar o porquê e para quê da traição, e também será necessário bastante esforço das duas partes para se tentar obter um relacionamento psicológico.

De qualquer forma, Jorge (2015) considera a traição um convite para que o indivíduo recupere sua alma e se torne alguém mais pleno. Para a autora, a traição pode ser um evento estruturante que permitirá que os indivíduos envolvidos, por meio da reflexão e da elaboração, possam entender melhor o significado da vida e possam se encontrar consigo mesmos, tornando-se capazes de viverem relacionamentos psicológicos verdadeiros.

6 MITOLOGIA E PSICOLOGIA ANALÍTICA

A palavra mito designa uma metáfora, portanto, uma visão parcial, algo que, ao mesmo tempo, revela o mistério e a essência de um fenômeno (HOLLIS, 2005). Para Hollis (2005), os mitos correspondem ao “constructo psicológico e cultural mais importante de nosso tempo” (HOLLIS, 2005, p. 10), já que em nossa cultura, muito apegada ao material, o mito permite um tipo de equilíbrio entre espírito e matéria, e, em última instância, o equilíbrio com o transcendente.

Como uma maneira primordial de explicar o homem, o mundo e o universo, os mitos sempre estiveram presentes em todas as culturas e em todas as épocas. Trata-se sempre de uma explicação alegórica, alógica de um fenômeno, de modo que podemos concluir que os mitos são originados no inconsciente. Quando os temas míticos são compreendidos como uma forma de o inconsciente se expressar, fica fácil entender a repetição constante de tais temas em diferentes épocas e culturas. Quando temos uma compreensão simbólica do mito, conseguimos perceber as divindades e as demais personagens do mito simbolicamente, ou seja, como realidades arquetípicas, como estruturas psíquicas. No trabalho clínico, costuma-se utilizar a amplificação simbólica no trabalho com sonhos, associações livres e fantasias, por exemplo (ALVARENGA, 2010a).

Se, de acordo com Alvarenga (2010a) e seus diversos colaboradores, entendermos os mitos como “tradução de expressões de caminhos arquetípicos de humanização ocorridos nos processos de individuação” (ALVARENGA, 2010a, p. 15), a psique de todos os homens estariam sujeitas às atuações de tais estruturas. Ainda de acordo com a autora, se analisarmos simbolicamente os mitos, podemos entendê-los como estruturas arquetípicas presentes na psique de todos nós.

Para Boechat (2009), a psique é naturalmente capaz de produzir imagens mitológicas, arquetípicas. Assim, mitos, contos de fada, sonhos e fantasias têm a mesma procedência: o inconsciente. A função dos mitos sempre foi a de responder simbolicamente às questões da alma – e esta função se mantém nos dias de hoje, mesmo em nossa sociedade tecnológica. A ausência de mitos e ritos em nossa cultura, de acordo com o autor, tem gerado efeitos destrutivos. Neste contexto, “o ritual da análise visa a colocar o indivíduo em contato mais íntimo com suas próprias transições de vida, para que consiga caminhar de forma mais consciente por suas

passagens iniciais” (BOECHAT, 2009, p. 20). Assim, o mito não é apenas uma estória, mas um poderoso catalisador de mudanças individuais e coletivas.

Na prática clínica, uma vez que a energia psíquica se movimenta através da associação de imagens mitológicas, ao detectarmos a imagem predominante no quadro clínico do paciente, podemos ter uma noção da evolução e do prognóstico do caso: este é o processo de amplificação simbólica, método terapêutico original utilizado pelos psicólogos junguianos. O método de amplificação foi criado por Jung como técnica de emprego da mitologia (BOECHAT, 2009).

Boechat explicita a importância do mitologema para o desenvolvimento do conceito de inconsciente coletivo:

(...) mitologema, isto é, um núcleo essencial do mito, que se repete nos mais diversos mitos e nas mais diversas culturas. O conceito de mitologema é importantíssimo na construção teórica da psicologia analítica. Foi pela percepção dos mitologemas presentes nas produções delirantes de psicóticos, nos sonhos e fantasias de todas as pessoas que Jung pôde formular a conceituação de inconsciente coletivo. (BOECHAT, 2009, p.24)

De acordo com Hollis (2005), qualquer indivíduo pode, a qualquer momento, ficar preso num mitologema específico. Isso, às vezes, pode durar uma vida inteira e, de forma silenciosa, pode influenciar a forma como conduzimos nossa vida. Podemos não estar conscientes de nossa sabedoria instintiva, porém, no inconsciente, esta sabedoria continua a atuar e, quando impedida de se expressar, se manifestará de forma patológica. O autor coloca que ajudar o paciente a atingir a maturidade e o discernimento dos mitos pessoais é o principal trabalho do processo psicoterapêutico, uma vez que é isso que permite que o indivíduo realmente conduza sua vida, porque, então, será capaz de fazer escolhas.

“Portanto, a mitologia continua presente, é sempre essencial, é sempre uma expressão básica da alma humana” (BOECHAT, 2009, p. 14). Assim, a interpretação de um mito ou conto de fada equivale ao “trabalho de traduzir a história amplificada para a linguagem psicológica” (VON FRANZ, 2008a, p. 54), e é por isso que o estudo mitológico se faz tão importante para a psicologia analítica.

Alvarenga e Lima (2006) nos explicam que, ao abordarmos um mito ou um deus específico, não estamos tratando de algo estático, determinado, uma vez que um mito é composto por vários mitologemas, de modo que pode se resolver de várias formas. Para os autores, os deuses vão se constituindo a partir de seus

relacionamentos, suas vivências e suas dificuldades. Assim, conforme as divindades vão adquirindo novos atributos, e vão interagindo entre si, aumentam as possibilidades de começos, meios e fins para o mesmo mito. Os caminhos seguidos pelas divindades em seus mitos são caminhos possíveis de humanização para aquele arquétipo. Os autores ressaltam:

Os sonhos, como nossas atitudes, ou os padrões de nossos relacionamentos, são ou podem ser considerados expressões de realidades arquetípicas que seguiram caminhos de humanização. Essas realidades podem ser vistas, muitas vezes, como recortes de um mito. (ALVARENGA e LIMA, 2006, p. 50)

Alvarenga e Lima (2006) afirmam que, quando nossos sonhos ou pensamentos trazem recortes míticos, ou seja, quando revelam extratos da vida dos deuses, faz sentido pensar que o sonho/pensamento terminará da mesma forma que o mito caso siga o rumo indicado pela história. Para que isso aconteça, porém, o indivíduo precisa conhecer e elaborar os símbolos do mito. Isso nos permitiria evitar ou transformar um final trágico para uma determinada situação, caso identificássemos o mitologema de antemão, e conhecêssemos seu final.

Para os autores, se a atividade psíquica atual (onírica ou não) contém o futuro, podemos entendê-la como uma atualização dos futuros previamente anunciados. Isso pode nos ajudar no trabalho clínico se utilizarmos esse pressuposto como ferramenta objetiva para analisarmos o processo de individuação em construção de nossos pacientes. Os autores consideram a amplificação mítica desse material analítico fundamental, uma vez que ele nos indica futuros possíveis, e a reflexão a respeito dele nos permitirá obter um maior controle dos acontecimentos. Desta forma, “Conhecendo o mito e seus desdobramentos, torna-se possível antever futuros anunciados, que poderão, ou não, vir a ser realidades” (ALVARENGA e LIMA, 2006, p. 56).

Alvarenga e Lima (2006) afirmam ser indispensável para o trabalho clínico conhecer a estrutura mítica do paciente. Utilizando as referências de Myers e Myers, os autores explicam que é possível estabelecer relações bastante relevantes entre o paciente e o mito, tanto sobre seu jeito mais ou menos extrovertido de ser, quanto sobre seu jeito de se relacionar – se é mais perceptivo ou mais julgador –, e que isso nos fornecerá referências para determinar suas regências divinas. Os autores consideram possível estabelecer as mesmas relações ao observar como a pessoa

se comporta como um todo, ou seja, em relação às funções da consciência, às estruturas anímicas, às defesas, aos complexos e à sombra. Portanto, ao estabelecer correlações entre o paciente e o mito, determinando suas regências divinas, fica mais claro “o que cada ser humano precisa ter de complementação arquetípica para que o processo de individuação se apresente, expressando-se pela harmonia do conjunto” (ALVARENGA e LIMA, 2006, p.54).

Os autores afirmam que, quando adquirimos consciência de sermos o herói/heroína de nosso próprio processo de individuação, que é algo essencialmente humano, não só estamos seguindo algo predeterminado, mas também estamos adquirindo consciência de que, como humanos, nascemos para ser. Isso é assim porque, quando nos damos conta de todos os possíveis futuros anunciados em que podemos nos transformar, imediatamente nos tornamos responsáveis pelo que escolhemos ser a partir de então.

De acordo com Alvarenga (2012), é possível perceber no mito a transformação da personalidade dos deuses – apesar de a narrativa mitológica não ser lógica, nem seguir uma sequência temporal. Como exemplo, ela cita a deusa Atená, que só passa a ser considerada deusa da justiça e da sabedoria depois de integrar a cabeça de Medusa (castigada pela própria Atená) em seu peito/escudo – simbolicamente, isso representaria a integração da sombra.

Ao abordar os mitos em outro artigo, Alvarenga (2010b) afirma que:

A mitologia grega comporta um acervo de relatos sobre afetos violentos, encontros e desencontros amorosos entre deuses e deusas, heróis e heroínas, homens e mulheres, sempre permeados com a marca dos arroubos apaixonados. Essas histórias revelam-se como fonte de sabedoria e ensinamento, pois, mais do que histórias, são momentos míticos, tradutores de realidades estruturantes da psique. (ALVARENGA, 2010b, p. 17)

Para Jung (2011 [1939]), quando não se trata de casos patológicos, estas figuras arquetípicas surgem na consciência de forma autônoma, e é possível perceber uma relação direta entre estas personalidades e a mitologia quando se estuda sonhos e fantasias, por exemplo. O autor explica que a presença destas entidades na consciência pode ser incômoda pois elas nem sempre compartilham da nossa forma de pensar, da nossa ética, pois têm características de personalidades fragmentárias.

Quando Jung (2011 [1928]) se refere a estes conteúdos como divinos ou demoníacos, está fazendo alusão ao seu caráter independente e autônomo, à sua capacidade de se sobrepor à nossa vontade consciente e de influenciar nossas atitudes.

Nesse sentido, Stein (2007) explica o que quer dizer ter um deus por trás de um padrão de comportamento ou de uma reação: resumidamente, significa que a dinâmica psicológica que deu origem à imagem daquela divindade ainda afeta a nossa consciência, embora não mais em termos de fé religiosa; tal dinâmica ou energia continua a nos afetar por meio de sintomas, doenças e psicopatologias. Por isso, o autor considera que "(...) o *insight* e a terapia aumentariam bastante se soubéssemos a correspondência entre os padrões míticos e os sintomas psicopatológicos. Isto deveria oferecer pistas essenciais para a descoberta do que tais distúrbios significam" (STEIN, 2007, p. 78).

Para o autor, quando estes arquétipos são negligenciados, passam a se manifestar na forma de sintomas psicopatológicos, de modo, para que curar a doença, é preciso descobrir qual arquétipo foi negligenciado, e reverenciá-lo. Se soubermos interpretar os sintomas, teremos dicas de quais aspectos foram reprimidos e negligenciados ao longo de nosso desenvolvimento.

A fim de descobrir qual arquétipo se encontra por trás do sintoma, o terapeuta precisará utilizar o método da amplificação, e, portanto, deverá estar familiarizado com a mitologia, por exemplo. No trato com o paciente, o terapeuta pode deixar implícito que os sintomas que estão surgindo são tentativas da psique de curar a si mesma, visando atingir a própria totalidade, de modo que estas imagens estão sendo geradas a serviço da individuação. Quando o sintoma é interpretado como um arquétipo/deus que pede a atenção e o respeito da alma, esta atitude adquire caráter religioso. Desta forma, ao utilizar este método, o terapeuta tentará entender fenômenos como: por que a psique está agindo desta forma? Qual unilateralidade da consciência está tentando ser compensada por meio disso?

Refletir sobre a presença dos deuses em nossos sintomas e patologias nos leva a considerar a psicologia e a ação dos arquétipos e a tentar entender como eles influenciam nossas dinâmicas e comportamentos psicológicos e patológicos. Não temos como compreender os sintomas dos pacientes e seus sofrimentos se não conhecermos, antes, os arquétipos que atuam de fundo. De acordo com Stein

(2007), estas reflexões também nos ajudam a entender por que os conteúdos sombrios voltam à consciência na meia-idade, especialmente durante o período liminar. Acontece que recuperar os mortos é crucial para que se consiga entrar e atravessar o liminar; por isso, quando o inconsciente emerge no meio da vida, o que vem com mais força são os aspectos que não foram desenvolvidos, ou que foram rejeitados anteriormente. A vida e o futuro dependem demais destes aspectos que foram negligenciados e que, agora, exigem atenção.

Para o autor, mitos e sonhos nos fornecem uma espécie de fotografia da psique, de modo que ele considera mais interessante utilizar a mitologia e as religiões do que os ritos de passagem em seu estudo sobre o meio da vida.

Em termos do estudo do meio da vida, Stein (2007) considera Hermes o deus mais intimamente relacionado às questões que se desenrolam neste período, uma vez que o meio da vida constitui uma experiência de transição, e Hermes é o deus das fronteiras e dos viajantes, é o deus mensageiro e condutor de almas, e, na alquimia, é o mestre das transformações. As mensagens de Hermes são reveladas no limiar, domínio do deus, e sempre de forma surpreendente, como tudo que é relacionado a ele.

Hermes pode aparecer em limiares maiores ou menores; estas situações, de acordo com o autor, representam a amplitude da transformação de personalidade sofrida. Ele afirma que transformações menores acontecem o tempo todo, através das compensações que o inconsciente faz; embora sejam eventos breves, acontecem no limiar. Já as transformações maiores, que envolvem mudanças de tipologia e de auto-organização podem levar anos, pois trata-se da transformação da personalidade.

Embora a presença do deus Hermes represente um ganho imediato, também confere ao evento um ar sobrenatural e amedrontador. As manifestações do deus costumam acontecer à noite, na escuridão, e ele sempre chega de forma suave e misteriosa, pois representa o que é sincronístico.

O autor também descreve a consciência de Hermes (ou consciência hermética): é aquela que fica muito confortável com a ambiguidade e com a ausência de limites bem estabelecidos, tanto no tempo quanto no espaço, daí sua afinidade com a noite. Assim, a noite é um símbolo significativo do limiar, além de estar relacionada a Hermes por ser o contexto no qual ele costuma surgir.

Cada arquétipo atua na consciência de uma forma diferente. No caso de Hermes, ele se utiliza da habilidade de enganar e iludir, sendo capaz tanto de adormecer quanto de despertar as defesas do indivíduo. Por ser o guia de almas, é ele quem ajuda a consciência a enfrentar e a lidar com a transformação que precisa ser assimilada. O autor explica que se o passado não for trabalhado no inconsciente, ele permanece escondido, influenciando sutil e indiretamente o comportamento do indivíduo, pois não foi definitivamente enterrado.

O autor discute um método hermético na terapia, que estaria mais alinhado com a dinâmica da experiência liminar. Tal método consistiria em saber trabalhar habilidosamente, como Hermes, *insights* imediatos, pensamentos roubados e qualquer outro achado casual que vier parar em nossas mãos. Hermes é um deus irônico e prático, objetivo, que não se deixa impressionar por possibilidades chocantes, nem muito menos se deixa refrear por elas; estas também são características da atmosfera liminar. Para Stein (2007),

Hermes, a figura liminar por excelência, pois corresponde ao potencial liminar de cada um de nós, nos dá a capacidade de ver através de pretensões e fachadas, uma vez que ele mesmo é tão despretenso e desligado da persona e das aparências. (STEIN, 2007, p. 69)

Hermes transpõe aparências e posições fixas porque não se liga à persona, e é por isso, também, que tem grande capacidade para inovações e transformações. Além da ampla imaginação, o deus também dispõe de energia suficiente para concretizar ideias que não seriam possíveis para uma pessoa coletivizada. Por isso, quando utilizamos o método hermético a fim de encontrarmos uma diretriz para lidar com a transição liminar do meio da vida, precisamos olhar para os pensamentos e para as imagens que forem surgindo com a mesma postura lúdica e não sentimental de Hermes, para que possamos perceber um final menos ortodoxo.

O autor explica que, embora Hermes tenha uma relação direta com o impulso, e isso possa fazer parecer paradoxal entendê-lo como um protetor contra as reviravoltas do inconsciente durante a meia-idade, é exatamente esta característica do deus que vai nos servir de proteção, pois, numa fase em que os conteúdos inconscientes se encontram mais na superfície, e os impulsos, mais fortes, a melhor forma de lidar com estes fatores é adotando uma postura mais espontânea diante disso tudo. Uma das questões principais aqui discutidas é que a natureza pode

curar a si mesma – ou seja, todo o caos do meio da vida pode ser uma tentativa da psique de se curar ou se tornar mais integrada consigo mesma.

Stein (2007) destaca o aspecto de amigo e companheiro da humanidade do deus Hermes. Por isso Hermes é tão importante, principalmente na crise de meia-idade: ele nos ajuda a adquirir uma atitude religiosa, de consciência contínua, que só é possível neste período, após esta crise.

Se, por um lado, a comunidade pode ser vista como uma manifestação de Hermes, a lua de mel entre dois amantes também pode ser entendida como uma experiência hermética. A lua de mel constitui uma experiência liminar de *status* social pois acontece no domínio psicológico dos recém-casados, abarcando transformações emocionais ou de comportamento (companheirismo e intimidade), e ambas envolvem Hermes. De qualquer forma, a viagem hermética pode ser descrita pela ambiguidade e pela imprevisibilidade. Assim, ela pode nos dar a impressão de que “(...) estamos sendo levados para casa quando na verdade estamos apenas sendo levados para um passeio.” (STEIN, 2007, p. 150). Neste sentido, a lua de mel não é apenas uma viagem, mas uma jornada, pois os envolvidos encontram-se em períodos liminares, como Ulisses na Odisseia.

O autor discute que, uma vez que Hermes estará presente no reino do limiar psicológico quando lá chegarmos, resta saber como ele se apresentará a cada um de nós. No caso de Príamo, a chegada do deus o fez tremer. De acordo com Stein (2007), a presença de Hermes

(...) evoca uma reação mágica, como se aquela figura encantadora simbolizasse algo maior do que sua mera presença. Aqui os dois vetores se encontram, um representando a intencionalidade do Eu e o outro representando uma fonte de intenção no reino do arquétipo. E eles convergem num modelo de sincronia. Trata-se de um momento que contém uma sorte inesperada. (STEIN, 2007, p. 31)

Stein (2007) se utiliza do método de amplificação de Jung para refletir sobre o que acontece na meia-idade. O objetivo da amplificação não é simplesmente fazer comparações entre diferentes materiais, mas evidenciar o significado inconsciente existente entre eles e o arquétipo comum a todos. Neste livro, por exemplo, para abordar a transição do meio da vida, o autor mescla mitologia, com ênfase no deus Hermes, estudos sobre ritos de iniciação e ritos de passagem, estudos sociológicos sobre a experiência da meia-idade na sociedade contemporânea e sua própria

experiência como analista. Estes diferentes materiais se relacionam porque, em cada um deles, o autor ressaltou o fenômeno da transição psicológica, que é uma experiência comum a toda a humanidade, independente de sexo, idade ou cultura. Ao localizar o arquétipo comum a todos estes materiais, a amplificação busca examiná-lo da melhor maneira possível, e explicar um padrão de funcionamento psicológico. O método da amplificação utiliza o mito de forma diferente de sociólogos, antropólogos e mitólogos, por exemplo: aqui, o objetivo do estudo da mitologia é evidenciar padrões psicológicos e explicar o significado de episódios ou acontecimentos contemporâneos, partindo da premissa de que os arquétipos que respaldavam a psique dos povos primitivos são os mesmos que respaldam a nossa atualmente, a diferença é que tais padrões psicológicos eram expressos, por eles, através de mitos.

6.1 O MITO DO HERÓI DENTRO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Henderson (2008), consoante Von Franz (2008), explica a importância do analista na observação de uma série de sonhos, pois embora o indivíduo possa julgar seus sonhos espontâneos e desconexos, ao observá-los em sequência, o analista conseguirá perceber uma estrutura significativa nestas imagens oníricas. Tendo entendido o sentido de seus sonhos, o paciente pode adotar uma nova postura na vida. O autor comenta que alguns símbolos presentes em nossos sonhos são tão antigos que não conseguimos reconhecê-los e, portanto, compreendê-los: é que eles decorrem do que Jung chamou de inconsciente coletivo.

Aqui, o analista pode ajudar o paciente a lidar com a sobrecarga de símbolos que têm surgido nos sonhos, tanto com os (símbolos) que já se tornaram inadequados para aquele indivíduo, quanto com aqueles que ainda não tiveram sua essência decifrada.

No entanto, Henderson (2008) pontua que, antes de o analista sair explorando os significados dos símbolos oníricos com seus pacientes, ele precisa estudar suas origens e significados, daí a importância de conhecer diferentes mitologias, por exemplo: este conhecimento nos permitirá entender as analogias entre histórias seculares e, às vezes, até milenares e os sonhos das pessoas. Além disso, para o autor, o estudo detalhado do simbolismo e da função por ele desempenhada em diferentes culturas torna mais claro o propósito da psique ao recriar estes símbolos.

Para Henderson (2008), estas analogias não são acidentais, e acontecem porque a mente humana conserva a faculdade de produzir símbolos e de se expressar por meio deles; de fato, a atividade simbólica é vital para a psique do homem, e dela depende toda mudança de atitude nossa, pois trata-se do nosso meio de comunicação com o inconsciente.

Para o autor, portanto, o elo entre os mitos primitivos e os símbolos psíquicos é fundamental para a atividade do analista, pois o ajuda a contextualizar-se tanto historicamente quanto em relação à perspectiva do paciente. O mito mais comum e mais conhecido no mundo é o mito do herói. Ele é encontrado desde a mitologia clássica grega até manifestações culturais contemporâneas⁹. E, como não poderia ser diferente, também aparece em nossos sonhos. Henderson afirma que o mito do herói:

Tem um flagrante poder de sedução dramática e, apesar de menos aparente, uma importância psicológica profunda. São mitos que variam muito nos seus detalhes, mas quanto mais os examinamos, mais percebemos quanto se assemelham estruturalmente. Isso quer dizer que guardam uma forma universal mesmo quando desenvolvido por grupos ou indivíduos sem qualquer contato cultural entre si. (...) Ouvimos repetidamente a mesma história do herói de nascimento humilde mas milagroso, provas de sua força sobre-humana precoce, sua ascensão rápida ao poder e à notoriedade, sua luta triunfante contra as forças do mal, sua falibilidade ante a tentação do orgulho (*hybris*) e seu declínio, por motivo de traição ou por um ato de sacrifício “heroico”, no qual sempre morre. (HENDERSON, 2008, p.142, grifo do autor)

O autor destaca outra qualidade significativa do mito do herói que nos ajuda a compreendê-lo: em diversas versões, uma falha inicial do herói é compensada pela tutela de figuras poderosas que lhe possibilitam empreender tarefas sobre-humanas, impossíveis de realizar sozinho. Tais figuras poderosas, divinas, são representações simbólicas do *Self*, a psique total e centro da psique, que fornece ao ego a força de que ele precisa. A função específica destas personagens nos remete à função principal do mito do herói, que é a de ajudar o indivíduo a desenvolver a consciência egoica, ou seja, tornar-se consciente do que ele consegue e do que ele não consegue fazer, ficando preparado para as tarefas decretadas pela vida. Depois que o indivíduo passa por esse teste inicial e atinge a maturidade, o mito de herói deixa de ter importância. Podemos dizer que a morte do herói, no mito, representa, simbolicamente, a aquisição dessa maturidade.

⁹ Podemos ver o mito do herói representado em livros, filmes e séries de sucesso, tais como Vingadores, *Harry Potter*, O Senhor dos Anéis, *Star Wars* e a série *Grimm* – Contos de Terror.

Henderson (2008) ressalta que, embora até então tenha tratado do mito do herói como um todo (ou seja, envolvendo todos os detalhes, do nascimento até a morte do herói), também é importante reconhecer e distinguir cada fase deste mito, pois elas representam tarefas diferentes para o herói, e “(...) se aplicam a determinado ponto alcançado pelo indivíduo no desenvolvimento da sua consciência do ego, e também aos problemas específicos com que ele se defronta a um dado momento” (HENDERSON, 2008, p. 144). Ou seja, aqui o autor explica que, no mito, o herói também se desenvolve a fim de poder representar diferentes estágios da consciência do homem.

Para ilustrar a importância de conhecer diferentes simbolismos e seus respectivos valores culturais, o autor comenta o sonho de um paciente de meia-idade. Ele afirma que, sem o conhecimento da mitologia, não conseguiria ter ajudado o paciente a fazer algo de útil com as imagens deste sonho: “Esse homem sonhou que estava em um teatro e que era ‘um importante espectador, de opinião muito acatada’. Na peça, representava-se uma cena em que havia um macaco branco sobre um pedestal cercado de homens” (HENDERSON, 2008, p. 148).

Um sonho assim deve ser interpretado com cuidado; é preciso pensar tanto nos encadeamentos simbólicos quanto na vida do sonhador. O que o autor conta sobre o momento de vida do paciente é que ele, à época do sonho, fisicamente, alcançara a maturidade. Era bem-sucedido no trabalho e parecia exercer bem seus papéis de marido e de pai. Mas, psicologicamente, ainda era um adolescente. As imagens do sonho o impactaram fortemente, apesar de não terem nenhuma relação com seu dia a dia consciente. Aqui, Henderson (2008) explica que podemos unir as imagens arquetípicas do herói à experiência particular do sonhador a fim de apurar o quanto têm em comum. Por exemplo, o autor entendeu o macaco do sonho como uma representação simbólica do *trickster*¹⁰.

Em psicologia analítica, o conceito de sombra ocupa um lugar de destaque, pois, por meio dela, o ego projeta aspectos reprimidos ou ocultos de sua personalidade nos outros. No entanto, oculto e reprimido não são sinônimos de negativo e prejudicial; de fato, o próprio ego possui características que não

10 Jung (2011 [1939]) define o *trickster* como uma figura arquetípica que é, ao mesmo tempo, astuciosa e travessa, divertida e maldosa. O *trickster* também representa a sombra coletiva, e dá movimento a tudo que está estagnado, levando luz às trevas e escuridão à clareza. Essa figura é personificada na mitologia grega por Hermes, e na mitologia nórdica por Loki.

constituem exemplos de excelência em comportamento, de modo que é possível, sim, encontrar qualidades na sombra.

De acordo com Henderson (2008), o ego diverge da sombra no que Jung chamou de batalha pela libertação, a batalha que o homem primitivo travava para atingir consciência. Nela, a luta entre ego e sombra era representada pelo combate entre o herói e os poderes universais do mal, personificados por monstros, como dragões. No desenvolvimento da consciência individual, o herói simboliza a forma por meio da qual o ego vence a inércia do inconsciente e liberta o homem maduro, livre do desejo do retorno ao mundo da mãe.

O autor ressalta que, embora seja comum o herói ganhar (matar) do monstro, também existem mitos em que ele cede à criatura – exemplo clássico é o de Jonas e a baleia. O combate entre o herói e o dragão é o modelo mais encontrado do mito, e demonstra o tema arquetípico da vitória do ego sobre as tendências regressivas. Isso se relaciona diretamente com o fato de que, para a maioria das pessoas, o lado negativo de sua personalidade equivale ao reprimido e, portanto, inconsciente. No entanto, o herói precisa reconhecer este lado reprimido, ou seja, sua sombra e a força existente nela. Assim, precisa travar uma espécie de pacto com este lado que considera destrutivo, a fim de vencer o monstro. Em outras palavras: o ego só prevalecerá se integrar a sombra.

Neste ponto do texto, Henderson (2008) faz uma ressalva: não devemos procurar estabelecer paralelos imediatos entre os materiais do sonho e da mitologia, pois sonhos são movimentos particulares e, portanto, são configurados pelas condições de quem sonha. O que o inconsciente faz é adaptar o conteúdo arquetípico conforme as necessidades do sonhador, a fim de lhe comunicar algo. O que se observa de modo geral é que os símbolos heroicos surgem quando o ego precisa se fortalecer, quando a consciência precisa de ajuda para fazer algo que não conseguiria sozinha, ou sem contar com energias vindas do inconsciente.

Henderson (2008) comenta outro aspecto bastante presente no mito do herói: sua propensão a proteger ou salvar a donzela em perigo. Para o autor, a finalidade desta tarefa de salvar a princesa em apuros ultrapassa as conveniências biológicas e conjugais: a psique tem necessidade de liberar a *anima*, seu componente profundo, para poder realizar atos criativos.

O autor também faz um paralelo entre o mito do herói e a aquisição de consciência egoica dentro do esquema cultural. Ele explica que, de certa forma, os egos da criança e do adolescente também precisam travar batalhas para se desvencilharem dos desejos paternos e poderem desenvolver a própria identidade. Henderson (2008, p.165) afirma que “Como parte dessa ascensão em direção à consciência, a batalha entre o herói e o dragão pode ter que se repetir várias vezes a fim de liberar a energia necessária para uma imensidão de tarefas humanas que podem formar do caos um esquema cultural”. Quando este movimento é bem-sucedido, a imagem do herói surge como uma força do ego, que já não precisa mais derrotar monstros pois já consegue personificar suas forças profundas. Por exemplo, sua sombra e sua *anima* não precisam mais aparecer de forma tão ameaçadora nos sonhos, como monstros.

Para Henderson (2008), quando o homem percebe que já atingiu essa consciência individual, e que já se estabeleceu dentro da comunidade, está pronto para transcender a fase heroica e tomar atitudes mais maduras. Mas o autor explica que não se trata de uma mudança automática: o indivíduo precisa passar por uma fase de transição, por iniciações.

Henderson (2008) também explica que, pela ótica psicológica, não devemos igualar o ego à imagem do herói: este último representa uma forma simbólica por meio do qual o ego se separa/diferencia dos arquétipos projetados/evocados nos/pelos pais na infância. Isso acontece porque, a princípio, todos temos um senso de *Self*, ou seja, uma noção de totalidade da psique, e é dela que surge a consciência individual conforme o indivíduo vai crescendo. Mas como, aparentemente, o mito do herói representa a primeira fase da diferenciação psíquica humana, pode haver essa confusão.

O autor afirma que o herói “(...) parece percorrer um ciclo quádruplo, por meio do qual o ego procura alcançar uma autonomia relativa da sua condição original de totalidade” (HENDERSON, 2008, p. 168). Sem esse mínimo de independência, o relacionamento do indivíduo com o ambiente adulto torna-se impossível. O mito do herói, no entanto, não garante a independência, por mínima que seja, apenas aponta o caminho a ser percorrido pelo ego a fim de adquirir consciência. Ainda é problema do ego resolver como ele vai se preservar e se desenvolver, e como vai ser útil para si mesmo e para seu meio.

Os rituais de iniciação, comuns em sociedades tribais, constituem um meio eficiente de lidar com este problema, pois o ritual permite ao jovem entrar em contato com as camadas mais profundas de sua identidade, numa espécie de morte simbólica. Isso acontece porque, durante estes rituais, o jovem tem sua identidade, temporariamente, dissolvida no inconsciente coletivo; então, por meio de um rito solene de renascimento, o jovem é resgatado da morte, e aí temos "(...) o primeiro ato de verdadeira assimilação do ego em um grupo maior, esteja ele sob a forma de totem, clã ou tribo, ou uma combinação dos três" (HENDERSON, 2008, p. 168).

O autor explica que ritos de passagem, seja nas sociedades tribais ou nas mais complexas, implicam sempre um ritual de morte e renascimento, para indicar a passagem de uma etapa da vida para outra, e podem acontecer em qualquer fase da vida do homem, marcando diferentes transições. Por isso os ritos iniciáticos não se limitam aos jovens, uma vez que cada fase do desenvolvimento humano gera conflito. No entanto, para Henderson (2008), esta perturbação pode se manifestar de forma mais intensa (pelo menos, na nossa sociedade) entre os 35 e os 40 anos. Além disso, ele comenta que o ego, na passagem da maturidade para a velhice, clama pelo herói uma última vez, para ajudá-lo novamente a, desta vez, consciente da morte, não se dissolver no *Self*. Para Henderson (2008), o arquétipo da iniciação é intensamente ativado em fases essenciais como essas, para que a mudança possa ser mais relevante para o indivíduo do que a transição da adolescência.

O autor ressalta a importância de procurarmos exemplos de experiências subjetivas no homem contemporâneo, ao estudarmos sobre ritos de iniciação, da mesma forma que fazemos ao estudar o mito do herói. Para ele, é normal que a psique das pessoas que procuram terapia apresentem imagens que reproduzam rituais de iniciação.

Henderson (2008) explica a diferença entre o mito do herói e os rituais de iniciação: os heróis costumam obter o sucesso ambicionado, mesmo que, para isso, precisem cometer uma *hybris*¹¹ e até serem punidos com a morte. O noviço, ao contrário, precisa abdicar de suas ambições antes de se submeter às provas: não só ele não deve pensar que vai ser bem-sucedido, como deve estar preparado para morrer durante o ritual. Independente da prova ser leve, moderada ou severa, a

11 Brandão (2011b) define a *hybris* como um descomedimento, uma transgressão, onde um mortal tenta competir com ou ultrapassar os deuses imortais.

finalidade do ritual é sempre a de causar a sensação da morte simbólica, a fim de induzir um renascimento simbólico.

O autor nos apresenta outro simbolismo de tradições sagradas relacionadas a períodos de transição que não tem a finalidade de integrar o indivíduo à qualquer doutrina ou consciência coletiva, mas sim, tirá-lo de uma condição imatura ou restritiva; ou seja, estes símbolos têm a função de conduzir o homem a um estágio mais maduro, se relacionam com a sua transcendência.

Henderson (2008) faz uma ponte entre este assunto e a psicologia ao escrever que:

A criança, como já dissemos, possui um sentido de totalidade (ou integridade), mas apenas antes do aparecimento do seu ego consciente. No caso do adulto, esse sentido de integridade é alcançado por meio de uma união do consciente com os conteúdos inconscientes da sua mente. Dessa união surge o que Jung chamava “função transcendente da psique”, pela qual o homem pode alcançar sua finalidade mais elevada: a plena realização das potencialidades do seu *Self* (ou ser). (HENDERSON, 2008, p.197)

O autor explica que os símbolos de transcendência retratam o esforço do homem para atingir seus objetivos, e mostram as formas através das quais os conteúdos inconscientes podem passar para a consciência. Ele afirma que um dos símbolos que aparece com mais frequência nos sonhos, indicando essa libertação pela transcendência, é o da peregrinação ou jornada solitária. Durante essa espécie de peregrinação experimental, o indivíduo descobre a natureza da morte como renúncia e expiação. A jornada também costuma ser determinada por um bom espírito, geralmente, o mestre da iniciação, ou uma figura feminina superior (a *anima*), como Atená ou Sofia. Henderson (2008) também explica que esses símbolos são mais comuns na primeira fase da vida, quando o indivíduo ainda está mais vinculado à família e ao grupo social, e precisa aprender a traçar seu caminho sozinho.

Por mais difícil que nos pareça notar os símbolos antigos que aparecem em nossos sonhos, entender seu significado e sua relação com nossa vida atual, para o autor, o assunto se torna mais compreensível quando nos damos conta de que apenas a apresentação destes esquemas arcaicos mudaram, mas seu significado psíquico permanece o mesmo.

6.2 O HERÓI NA GRÉCIA ANTIGA

Brandão (2011b) nos explica que, etimologicamente, o herói seria o guardião, aquele que nasceu para defender e servir. Portanto, o autor discute a origem, as características, e as funções prestadas pelo herói – tanto na vida terrena, quanto *post mortem*. De acordo com ele, a controvérsia acerca da origem desta figura está relacionada particular e principalmente aos diferentes tipos de sacrifício que eram oferecidos aos deuses e aos heróis.

Embora estudos atuais mostrem que a origem do herói não pode ser comprovada pelo tipo de sacrifício que a ele era oferecido, também ficou comprovado que é possível, sim, descrever o herói grego, em linhas gerais, por mais diferenças que existam entre um personagem e outro. Desta forma, parece que, independente da cultura ou da crença, o herói é uma personagem que tem intimidade com o combate (muitas vezes referida como Trabalhos), a agonística, a medicina, os Mistérios e a arte divinatória. É ele quem funda cidades e grupos, e, após sua morte, seu culto tem a função de proteger seu povo. Estas são as características relacionadas à natureza sobre-humana do herói. Porém, no lado sombrio, o herói pode demonstrar algumas deformidades e mesmo características morais questionáveis, como: pode ser um anão ou um gigante; pode ser andrógino, fálico, ou mesmo impotente; pode ser muito violento e sanguinário; ou pode até ter sua maior virtude transformada numa *hybris*. Sobre isso, Brandão (2011b) comenta que o ideal de astúcia, nos poemas heroicos, é representado por Ulisses, bisneto de Hermes: ou seja, Ulisses pode ser considerado um *trickster*, mas é visto como modelo de prudência. Como exemplo, o autor menciona que Ulisses arquitetou uma vingança desprezível contra Palamedes, e nunca sofreu as consequências por isso.

Os heróis costumam ter um nascimento complicado, e encontramos exemplos disto nos mitos de Hércules e de Perseu. Geralmente o herói tem descendência real e/ou divina (dupla paternidade), mas isso não costuma significar que sua vida será mais fácil, pelo contrário. Também é comum que seu nascimento seja precedido por dificuldades, tanto de seu povo (como fome e seca), quanto de seus pais (como período longo de esterilidade), ou seja resultado de um relacionamento secreto, devido a alguma profecia, que advirta acerca do perigo que representa o nascimento daquela criança. Nesses casos, a criança é abandonada ao nascer, nas águas ou

num monte, e costuma ser cuidada por fêmeas de animais, como cabra, loba, urso, ou por pessoas de condições humildes, como pastores e pescadores.

Os heróis gregos compartilham uma natureza sobre-humana, mas não podem ser considerados deuses. Sua atuação acontece numa época primordial, após o triunfo de Zeus e a criação dos homens, quando ainda não existiam limites e regras bem estabelecidos.

No entanto, heróis já nascem com duas virtudes que logo se destacam: a honra (τιμή, *timé*) e a excelência. Costuma ser durante a adolescência (se já não tiver sido na infância) que o herói começa a demonstrar e/ou a descobrir suas habilidades superiores e verdadeira origem, o que o conduz de volta ao reino. Também faz parte da trajetória do herói um período de formação iniciática, quando ele se ausenta do lar para receber educação, a fim de aprimorar suas habilidades natas. Após ter passado por diversos ritos iniciáticos, o herói vai para o mundo, onde a princípio se destacará em tarefas comuns, e depois, quando chegar em regiões fantásticas, se destacará por feitos extraordinários; até obter algum êxito definitivo, que lhe permitirá o regresso e lhe garantirá a glória eterna. Por isso, após superar inúmeras dificuldades e conquistar coisas extraordinárias – inclusive a esposa – o herói recebe o reconhecimento que lhe é devido. Por fim, é comum que tenha uma morte trágica, até mesmo em consequência de suas imperfeições e excessos. Brandão (2011b) afirma que, em todas as culturas, o mito do herói costuma seguir este modelo.

Sobre a educação do herói, o autor explica que, apesar de ter nascido portando honra e excelência extraordinárias, o herói precisa ser treinado a fim de conseguir realizar suas tarefas. Dentre os diversos educadores dos heróis, o mais famoso foi o centauro Quíron, mestre de Aquiles e Jasão, por exemplo. Quíron era médico, mas seu amplo conhecimento permitia que fornecesse treinamento atlético (agonística), que ensinasse a arte divinatória (mântica), a música, dentre outros. Mais importante ainda, para os heróis que Quíron educava, do que o fato de que ele era um médico ferido, eram os ritos iniciáticos pelos quais ele os fazia passar, pois isso, além de lhes conferir direito de participar, mais tarde, da vida política, social e religiosa da *pólis*, permitia que enfrentassem qualquer tipo de monstro.

Brandão (2011b) aponta que muitos autores se esquivam de abordar a origem do herói, e mostra que as pesquisas sobre o tema não estão concluídas. Ele, por

sua vez, pensa no herói como um arquétipo de algo que nasceu para arcar com nossas múltiplas deficiências psíquicas. O fato de ser um arquétipo explica a semelhança estrutural da personagem em tão diversas culturas, que nunca tiveram contato entre si.

Sobre a dupla paternidade do herói, o autor comenta a afirmação de Jung de que as crianças enxergam os pais como deuses, e só vão abandonar esta imagem na idade adulta, após muita resistência, se abandonarem. Isso acontece porque a imagem parental é arquetípica, daí a mitologização que a acompanha. O autor também atribui isso ao costume de escolher um padrinho e uma madrinha (*godfather* e *godmother*, em inglês) para cada filho, ou seja, pessoas que ficam responsáveis pelo bem-estar espiritual da criança, representando a descendência divina do herói.

Sobre os Mistérios (cultos aos heróis), Brandão (2011b) afirma que sobraram poucos registros – até porque, alguns desses rituais de iniciação eram secretos – de modo que pouco se sabe a respeito. O autor aponta que os Mistérios também estavam relacionados aos oráculos, principalmente visando à cura (pois os heróis tinham relação com a medicina). Além disso, os Mistérios marcavam a passagem para a idade adulta de maneira importante para a vida social, e eram carregados, também, de aspecto religioso. Dentre os rituais mais comuns, Brandão (2011b, p. 25) destaca: “(...) o corte do cabelo, a mudança de nome, o mergulho ritual no mar, a passagem pela água e pelo fogo, a penetração num Labirinto, a catábase ao Hades, o androginismo, o travestismo, a hierogamia”.

O corte do cabelo (seja de uma mecha ou do cabelo todo) representa um sacrifício e pode ser um ritual de luto, ou simbolizar uma mudança de faixa etária ou de estado. A forma, a cor e o comprimento dos cabelos, em conjunto, têm um caráter facilmente distinguível, tanto individual quanto coletivamente. Quando o cabelo é cortado, é como se houvesse um rompimento como a forma de ser anterior, de modo que o corte de cabelo simboliza um recomeço.

A mudança de nome também é muito importante na iniciação dos heróis. Brandão (2011b) nos conta sobre um rito realizado na Índia Védica, dez dias após o nascimento da criança, quando esta recebia dois nomes: um de conhecimento geral, e um que só a família conhecia. O autor também comenta que, em culturas primitivas, era comum a criança ir mudando de nome conforme fosse passando por

etapas iniciáticas. A atribuição de um nome secreto separa a pessoa de seu mundo profano anterior, e ajuda a integrá-la em seu novo mundo sagrado.

Brandão (2011b) comenta a importância que alguns autores atribuem ao nome: consideram-no algo extraordinário, vital, realmente essencial para o ser/objeto denominado, de modo que sua exclusão extingue também quem porta o nome. Desta forma, conhecer o nome de alguém/algo equivale a conhecer sua essência. Este seria o motivo para heróis, deuses e até mesmo cidades possuírem um nome conhecido e outro secreto: pois o nome faz parte do ser, da coisa, e tudo possui energia, mana. Para Brandão (2011b), Ulisses conhecia o nome de seu arco e, por isso, no episódio com os pretendentes, foi o único a conseguir manipulá-lo.

Sobre o androginismo que era praticado no mundo heroico, o autor afirma que estava intimamente relacionado com o travestismo e com o *hieròs gámos* (casamento sagrado dos heróis). Para abordar o conceito de andrógino, Brandão (2011b) retoma o Banquete, de Platão, onde consta um discurso sobre o ἀνδρόγυυος (andrógynos). De acordo com esta explanação, no passado, os humanos podiam apresentar três sexos: o masculino, o feminino, ou o andrógino (que compartilhava o masculino e feminino, ou apresentava os dois sexos de cada vez; ou seja, o andrógino podia ser masculino e feminino, feminino e feminino, ou masculino e masculino). Os andróginos eram seres esféricos, que foram se tornando cada vez mais audaciosos, a ponto de intimidarem os deuses ao tentar subir o Olimpo. Diante disso, Zeus cortou os andróginos ao meio, fazendo-os caminhar sobre duas pernas, depois mandou Apolo cuidar de suas feridas, e virar seus rostos para o lado do umbigo (sinal da separação), a fim de que os homens pudessem se dar conta, sempre, da própria incompletude. Dessa forma, cada metade ficou a procurar pelo seu complementar, desejando se re-unir. Para Platão, essa é a origem do amor, e ela inclui o homossexualismo feminino e masculino.

Nos mitos dos heróis, tanto o androginismo quanto o homossexualismo masculino são bastante comuns; mas o androginismo em si costuma aparecer por meio do travestismo, da mudança de sexo ou do *hieròs gámos*, pois existem poucos mitos sobre o tema na mitologia clássica. Mitos sobre heróis que mudaram de sexo, como Tirésias, são mais frequentes do que os sobre androginismo. A respeito do travestismo, talvez o caso mais famoso seja o de Aquiles, que estava vivendo como uma moça, entre as filhas do rei Licomedes, sob o nome de Pirra, a fim de não ir

para a Guerra de Troia e morrer jovem, conforme a profecia. O disfarce durou até Ulisses chegar e desmascarar o rapaz com sua astúcia.

De acordo com as antigas teogonias gregas, todos os deuses são andróginos, motivo pelo qual podem procriar sem parceiros. Além disso, a androginia simboliza a totalidade e a perfeição espiritual, e aparece no início e no fim dos tempos, na visão escatológica, como modelo de plenitude e salvação, pois conjuga os opostos e faz alusão ao *hiéros gámos*, o casamento sagrado.

Já o *hierós gámos* simboliza a reunião, o reencontro com a metade perfeita – a partir do caso descrito no Banquete. Isso explicaria as enormes dificuldades que o herói tem que enfrentar (incluindo arriscar a própria vida) para conquistar sua esposa no mito. Brandão ressalta que:

Outra prova de altíssima importância nas núpcias do herói é quando este é obrigado a lutar com verdadeira multidão de pretendentes pela mão da bem-amada. E, nesse caso, a heroína que nos vem logo à mente é Helena, a filha de Zeus e de Leda, a Helena, que, já aos nove anos, fora raptada por Teseu e que, após seu casamento e adultério, provocou a suprema prova heroica, a Guerra de Troia.(...) Mas, se Helena, graças à poesia homérica, que lhe conservou todo o esplendor incomparável da figura mítica, é a mais célebre das heroínas, não é todavia a única que fez palpitar os corações dos heróis: são bem conhecidos os numerosos pretendentes pré e pós-matrimoniais da “fidelíssima” Penélope, como se mostrará no mito de Ulisses. (BRANDÃO, 2011b, p. 37)

O autor também nos apresenta o motivo Putifar, amplamente difundido na mitologia grega e na de outras culturas, e que constitui uma circunstância crítica para o herói porque costuma terminar em tragédia (provas extraordinárias, exílio, cegueira, vingança, morte). No motivo Putifar alguém é acusado e punido injustamente por adultério, pois se recusou a ter relações sexuais impróprias.

Brandão (2011b) explica que a palavra herói permanece na linguagem atual popular com o sentido de guerreiro, e este também era o sentido usado por Homero para se referir aos homens que lutaram em Troia. Já Hesíodo usa o termo para se referir aos que lutaram em Troia e em Tebas. Além do combate, a morte também qualifica um homem como herói. É a qualidade de combatente que difere os heróis dos deuses, e independente do motivo das lutas, são elas o motivo da existência do herói; os deuses combateram apenas até conquistarem suas respectivas posições, depois pararam, porque a morte não era uma opção para eles.

De acordo com Brandão (2011b), o espírito guerreiro do herói também estava presente nos cultos que eram dedicados a eles, pois estes tinham a finalidade de

manter a *pólis* protegida durante a guerra. Alguns gregos chegavam até a oferecer sacrifícios em homenagem aos heróis durante as guerras, a fim de obter proteção. Conservar as relíquias dos heróis tinha o mesmo objetivo.

Foi por essa razão que (...) os atenienses, por ocasião da luta contra Esparta, pela posse da cidade macedônica de Anfípolis, tomaram suas precauções, mandando procurar os ossos de Reso, o célebre rei da Trácia, morto por Ulisses na *Ilíada*. (BRANDÃO, 2011b, p. 43)

O autor comenta que, embora a mitologia do herói guerreiro seja bastante vasta e conhecida, um ponto não fica exatamente claro nos poemas: como eram travados os combates? Sabemos que as guerras eram decididas por meio de diversas lutas entre os grandes heróis, enquanto os outros combatentes guerreavam em segundo plano, isso porque o verdadeiro herói é solitário, e enfeita a luta, enquanto os demais homens morrem no anonimato.

A agonística corresponde às disputas atléticas de caráter religioso, e pode ser considerada um prolongamento das lutas em campos de batalha, pois nestas disputas também são utilizados recursos bélicos, e, embora o objetivo não seja a morte do adversário, a perda da vida durante o *agón* é um risco. Trata-se de uma das formas mais características do culto heroico, embora os deuses também tenham participação no *agón*. Encontramos outra conexão entre os cultos heroico e agonístico nas palestras e nos ginásios, locais onde os heróis eram treinados para as disputas atléticas, uma vez que muitos destes eram consagrados a heróis. Brandão (2011b) comenta que, embora Hermes fosse considerado o deus protetor das palestras, Hércules aparecia sempre ao lado do deus, por ser considerado o ideal atlético. O autor também nos conta que o ginásio de Delfos havia sido construído exatamente no local onde Ulisses, ao caçar o javali, fora mordido por ele, incidente que deixou uma cicatriz importante, que permite que o herói seja reconhecido muito mais tarde, ao retornar para Ítaca.

Brandão (2011b) comenta que, para os heróis míticos serem festejados com jogos, é porque devem ter se destacado por suas habilidades atléticas. Tanto é assim que nas primeiras disputas atléticas, míticas, receberam destaque heróis mitológicos como Hércules, os Dioscuros, e os sete que lutaram em Tebas, cada um numa modalidade agonística – lembrando que todos esses grandes heróis se submeteram a intenso treinamento especializado antes de partirem para os jogos ou

para as batalhas. Os heróis costumavam ter apenas um mestre, tendo se destacado Quíron, e apenas Hércules teve diversos instrutores, incluindo Autólico, avô de Ulisses.

A opinião comum é de que a agonística teve origem no culto aos heróis mortos, até porque, *agônes*, no sentido de jogos fúnebres, são temas sempre presentes nos poemas dos heróis – embora os jogos fúnebres em si aconteçam também em homenagem a personagens secundários na mítica. Mas isso não quer dizer que estas disputas acontecessem apenas em funerais: o costume se difundiu, e jogos notáveis passaram a acontecer, por exemplo, a fim de obter a mão de determinada jovem em casamento. Foi numa dessas disputas atléticas que Ulisses ganhou a mão de Penélope. Os *agônes* também podiam ser realizados a fim de obter o domínio de um reino. Tanto a disputa pela esposa, quanto pelo reino, poderiam terminar em morte.

Conforme já foi apontado por Brandão (2011b) anteriormente, o herói também está intimamente relacionado com a Mântica, que seria a arte da adivinhação, e que pode se apresentar de diversas formas, sendo que cada herói tem acesso a uma, geralmente. E embora as artes divinatórias sejam intrínsecas aos mitos de alguns heróis, notórios justamente por esses dons, como Tirésias e Calcas, nos mitos de outros heróis, como Ulisses e Hércules, o dom da adivinhação é apenas um apêndice.

O autor também nos explica que era comum os heróis praticarem a iátrica em conjunto com os dons divinatórios, ou seja, sua atividade de cura costumava ser orientada pelos oráculos. Aparentemente, depois que Aquiles medicou e curou Pátroclo, a ciência médica se tornou um tema quase obrigatório nos poemas heroicos, de modo que apareceram muitos exemplos depois disso; Ulisses, por exemplo teve sua ferida curada por seu avô, Autólico. Mas não eram apenas os males físicos que os heróis eram capazes de curar: com suas habilidades médicas, podiam tratar até a loucura.

O tema dos heróis com conhecimentos médicos ainda conduz a dois outros motivos míticos interessantes: o do médico/doente ou doente/médico (que ficou famoso com Quíron que, apesar de ter uma ferida incurável provocada por Hércules, ensinou a diversos heróis a arte da iátrica). O motivo do ferimento que só pode ser curado por aquele que o provocou é igualmente notável.

Brandão (2011b) esclarece que o herói sempre deve estar pronto para lidar com o sofrimento e com a solidão, da mesma forma que sempre deve estar pronto para o combate, e mesmo para as catábases. Enquanto os ritos iniciáticos os fortalecem para as realizações heroicas em vida, os Mistérios têm a função de prepará-lo para a morte, que o transformará no guardião de sua cidade e de seus concidadãos. Depois de mortos, alguns heróis passam mesmo a ser cultuados nos Mistérios.

Os heróis representavam o ideal máximo para os gregos, e eram vistos como superiores aos homens, tanto física quanto espiritualmente, de modo que eram tidos como altos, belos, fortes, corajosos, sagazes e vitoriosos.

O herói, no entanto, é uma figura ambivalente, polimórfica, que possui inúmeros opostos incorporados em si, e ao lado de todas estas qualidades que lhe permitem conquistar inúmeros benefícios para a humanidade, costumam aparecer também características monstruosas, tanto físicas quanto morais, conforme já foi mencionado anteriormente. É isso que faz com que ele seja tanto fonte de benefícios quanto de maldição, principalmente se for ofendido.

Na Odisseia, após ser cegado por Ulisses, Polifemo comenta que uma profecia já havia lhe prevenido sobre aquele acontecimento, mas ele estava esperando um herói alto e bonito, não aquele homem baixinho e feio. Na Ilíada, a pouca altura de Ulisses também é mencionada.

Além das deficiências físicas já citadas anteriormente, Brandão (2011b) lista a cegueira, a gagueira, e a coxeadura (ou demais defeitos ou cicatrizes nas pernas) como bastante comuns entre os heróis. O autor explica que, em muitos casos, o defeito não tem relação efetiva com o mito – como no caso de Édipo, que tem apenas o nome significando pés inchados, mas isso não interfere na narrativa. Em outros, ao contrário, a deficiência é o cerne do mito, quando encarada como um castigo divino, por exemplo, que envergonha ou impede o herói de conseguir algo. Cicatrizes costumam se localizar nos membros inferiores, e não costumam ser muito relevantes para a narrativa – a cicatriz de Ulisses pode ser considerada uma exceção, pois permite que ele seja reconhecido por sua antiga ama quando ainda está disfarçado de mendigo, configurando um momento importante e emocionante da Odisseia. Já a cegueira costuma aparecer entre os adivinhos míticos, representando o dom da visão interior.

O herói também pode ter um comportamento social e ético questionáveis, conforme já foi dito anteriormente. O apetite insaciável, por exemplo, era muito comum entre eles, e podemos ver esta característica em Hércules e em Ulisses. Um apetite sexual demasiado também podia levar os heróis a cometerem atos como adultério, incesto e estupro. Mas a violência dos heróis não se limita ao campo sexual, e o herói pode se tornar um assassino, e matar fora da guerra – por vingança, ciúmes, inveja ou até mesmo loucura, por exemplo. Neste caso, a lista de familiares assassinados por heróis costuma ser enorme. E, claro, qualquer um destes crimes pode ser agravado à condição de sacrilégio se for cometido dentro do templo de algum deus. Brandão (2011b) acentua que esta ambivalência não é característica de um ou outro herói em particular, mas é inerente à figura do herói.

Vimos que geralmente o herói tem um nascimento difícil, sua vida consiste numa série de batalhas, sofrimentos e descomedimentos, e a morte constitui o último grau iniciático, sua prova final, pois costuma acontecer de forma violenta ou num momento de solidão, mas é sempre trágica. Alguns heróis se matam, outros morrem na guerra ou nas lutas, outros, em acidentes, e alguns são assassinados (às vezes por parentes). Ulisses acabou assassinado por seu filho adolescente, sem saber. Nem o rapaz, nem o herói se conheciam, e o jovem só descobriu quem havia matado depois que a tragédia já estava feita.

É a morte, no entanto, que confere ao herói a condição sobre-humana, pois eles continuam atuando após terem morrido, diferente dos homens comuns. As relíquias do herói são vistas como mágicas e perigosas, e continuam atuando durante séculos. Sua existência pós-morte, no entanto, depende da manutenção de seus antigos pertences, ou de seus restos mortais. Brandão afirma que:

(...) a morte do herói transforma-o em δαίμων (daímon) intermediário entre os homens e os deuses, num escudo poderoso que protege a pólis contra invasões inimigas, pestes, epidemias e todos os flagelos. Participe de uma “imortalidade” de cunho espiritual, garante a perenidade de seu nome, tornando-se, destarte, um arquétipo, um modelo exemplar para quantos “se esforçam por superar a condição efêmera do mortal e sobreviver na memória dos homens. (BRANDÃO, 2011b, p.67, grifo do autor)

Para o autor, a grande tarefa do herói é conhecer-se por inteiro, é atingir a própria unidade no meio de sua multiplicidade. Com a morte do herói, se fecha o

uróboro, e o ciclo pode recomeçar. O herói pode ser considerado a fonte que contém as energias que alimenta o cosmo.

6.3 OS DEUSES MAIS ATUANTES NA ODISSEIA

Apresentarei agora um breve resumo dos mitos de Atená, Posídon e Hermes, os deuses que mais influenciam o retorno de Ulisses para Ítaca após a Guerra de Troia. Por atuarem em momentos tão importantes da vida do herói, considero relevante esclarecer um pouco mais sobre cada um, para mais tarde poder relacioná-los, simbolicamente, ao processo de individuação do herói.

6.3.1 O MITO DE POSÍDON

Posídon é filho de Crono e Reia e, portanto, irmão de Zeus. Quando Zeus derrotou o pai e assumiu o poder, dividiu o universo, e Posídon ficou responsável pelos rios e mares; como presente dos Ciclopes, deuses ferreiros, ganhou o tridente. Cordeiro (2010) nos apresenta Posídon como “senhor das águas e de tudo que elas geram, abrigam e escondem” (CORDEIRO, 2010, p. 91); ele é responsável pelas secas e pelas inundações. É o único deus de quem Hades tem medo, por receio de que o irmão exponha seu reino, ao fazer a terra tremer com seu tridente.

Posídon está ligado à emoção e, portanto, seu reino abriga tanto as criaturas fertilizadoras quanto as destruidoras – o deus, porém, mantém controle sobre todas elas. A manifestação de Posídon sempre causa transformações.

Ao final da disputa entre Zeus e Crono, e a pedido de Zeus, Posídon construiu três portões de bronze no Tártaro, para conter os Titãs vencidos. De acordo com a autora:

este é o primeiro muro de contenção feito por Posídon. Na transposição de um mundo mais primitivo e despótico, onde o devorador Crono era o rei, para outro mais discriminado, povoado de deuses portadores de atributos específicos e variados, coube a Posídon construir a barreira mantenedora da indiscriminação titânica, para sempre aprisionada (...). Nesse momento já se assinala a dotação de Posídon como aquele capaz de impor a barreira, de manter o caos dentro de limites. (CORDEIRO, 2010, p. 92)

Logo no início de seu reinado, a atitude tirana de Zeus irritou os demais deuses, o que levou Hera, Posídon e Apolo a armarem para derrubar o novo soberano. Como vingança, Zeus condenou Posídon a construir muros ao redor de

Troia, para que esta ficasse segura – e esta foi a segunda barreira construída pelo deus.

Por ser senhor das águas, Posídon carrega as características do elemento: a água está presente em todos, e pode levar tanto à evolução quanto à destruição. Ao construir muros, Posídon estrutura formas de conter seus elementos desestruturantes.

Os seres abrigados por Posídon representam potencialidades, e é isso que difere seu reino do de Hades: no Hades, os personagens já estão mortos e, portanto, não apresentam possibilidade de mudança.

Conforme já foi dito, o homem entra em contato com o reino de Posídon através da emoção, e, a respeito disso, Cordeiro nos lembra de que:

emoção pura e verdadeira nada tem a ver com moral, códigos de ética, valores elevados, etc. As diferentes paixões se apresentam quando podem, sem consciência de serem bem-vindas, adequadas, permitidas ou não. Aparecem, inundam, e sobra ao ego a tarefa de arcar com as consequências. (CORDEIRO, 2010, p. 93)

Assim, os filhos de Posídon sempre traduzem imagens arquetípicas, extremamente intensas e, às vezes, expressões de aspectos psíquicos terríveis; por exemplo, o senhor dos mares é pai dos monstros Minotauro e Caríbdis, e do ciclope Polifemo – na Odisseia, Ulisses enfrenta os dois últimos.

Sobre o encontro de Ulisses com Posídon, Cordeiro afirma:

Odisseu, o grande herói da guerra de Troia, astuto, artilheiro, articulador, descendente de Hermes e Sísifo, terá em seu encontro com Posídon a grande tarefa de encontrar um “mundo fora do mundo”, e sair dele mais sábio e ponderado. Odisseu é um personagem essencialmente criativo, do tipo pensamento intuitivo. Ele pensa, reflete e intui as artimanhas necessárias para se sair bem entre seus pares. É um herói que conhece como funciona o mundo onde vive. Pois bem, Posídon o afasta desse mundo de certezas. Quando começa seu retorno à sua terra Ítaca e sua esposa Penélope, Odisseu penetra em outra realidade, povoada de seres e acontecimentos fantásticos. A famosa perseguição de Posídon acontece pontualmente a partir do encontro do herói com o Ciclope; mas mesmo antes de Odisseu e seus homens chegarem à malfadada ilha de Polifemo, a viagem já estava acidentada. Na euforia da vitória e pressa de retorno ao lar, Odisseu não prestou as devidas honras aos deuses, exceto a Atená, e não se purificou do sangue derramado por suas mãos. (...) É um grande embate entre o herói e a divindade, o confronto entre a racionalidade e a emoção, entre a astúcia e a resistência. (CORDEIRO, 2010, p. 101, grifo do autor)

Desde sua partida para a guerra de Troia, estima-se que Ulisses passou vinte anos fora de Ítaca: a guerra teria durado dez anos, e sua viagem de retorno, outros

dez. E Posídon fez questão de atrapalhar e de atrasar o retorno do herói, tanto ao expô-lo a diferentes riscos quanto ao tentar seduzi-lo de diversas formas – por exemplo, através da passagem por Cilas e Caríbdis, e também por meio do encontro com as sereias. De acordo com Cordeiro (2010), em sua viagem de volta, Odisseu enfrenta riscos de entorpecimento da consciência, e também de morte literal; Posídon representaria o cenário da jornada deste herói em direção ao próprio centro e à própria *anima*.

6.3.2 O MITO DE ATENÁ

Ribeiro (2010), nos apresenta a versão clássica do mito da deusa, na qual Zeus apaixonou-se e casa-se com Métis, deusa da prudência e da sabedoria. Porém, ao ser informado por um oráculo de que um fruto dessa relação ocuparia seu lugar no poder, Zeus desenvolveu uma artimanha, a fim de engolir Métis. A deusa já estava grávida de Atená, de modo que, ao engolir a mãe, Zeus passou a gestar a filha.

E, assim, Atená nasce da cabeça de Zeus, adulta, vestida e pronta para o combate. A deusa não passou pela infância e nem pela dependência dos pais. Atená é uma deusa virgem, como Ártemis e, de acordo com a autora, podemos entender essa virgindade simbolicamente como algo que “revela que essas deusas integram aspectos do masculino em si mesmas, e não precisam de um parceiro ou consorte para refletir ou apresentar qualidades do sexo masculino, tais como agressividade, racionalidade ou autoridade” (RIBEIRO, 2010, p. 283).

A dor de cabeça intensa que Atená causa em Zeus no momento de nascer pode ser entendida simbolicamente como sinal de que ela veio para transformar o estado das coisas, inclusive o próprio pai. Apesar de Zeus ter se comportado como seu pai, Crono, ao engolir Métis, o nascimento de Atená também representa a possibilidade de um relacionamento simétrico entre masculino e feminino. Atená se apresenta como a deusa que sustenta a ordem, o padrão e a cultura, e simboliza a reflexão e a inteligência. Após matar acidentalmente a melhor amiga, Palas, Atená passa a matar intencionalmente, revelando seu lado impulsivo, vingativo, irado e poderoso.

Diferente de Ares, Atená não está interessada na guerra, no instinto bélico, mas no heroísmo. Para Ribeiro (2010), a deusa “É intensa e sempre próxima, é companheira daqueles que admira e a acolhem, mas não é dada aos

descomedimentos passionais; ao contrário, sua amizade requer atributos do espiritual” (RIBEIRO, 2010, p. 285).

Atená sempre está junto aos heróis nos momentos em que estes precisam de incentivo e inspiração, conduzindo-os à realização, ajudando-os a discriminar as coisas. Por exemplo, Atená ajuda Perseu a combater Medusa (que pode ser entendida, simbolicamente, como a expressão dos aspectos sombrios de Atená).

A partir desse momento, Atená passa a utilizar a cabeça de Medusa incrustada em seu escudo. Nesta passagem do mito, podemos entender Medusa como um complexo que a deusa elaborou e integrou:

Nessa nova realidade psíquica, a deusa faz cair por terra o pressuposto de que o selvagem não pode conviver com o civilizado. Pelo contrário, *Atená* representa a transformação da capacidade da cultura em integrar o que lhe é estranho, de assimilar o Outro sem com isto tornar-se selvagem. Não mais o outro fora de mim, mas o Outro em mim, transformando-me. (RIBEIRO, 2010, p. 286, grifo do autor)

Atená tem dificuldade de lidar com as emoções e, por isso, quando se confronta com estas, age sem refletir. Os sentimentos como ciúme e inveja poderiam ajudar a deusa a se humanizar, mas ela não consegue lidar com eles, pois não admite ser colocada para trás. Por outro lado, Atená possibilita a organização mental, uma vez que é a deusa da razão e do comedimento.

Mente e corpo, pensamento e sentimento costumam estar muito polarizados em Atená; porém, ao proteger Ulisses, Atená consegue integrar tais polaridades. A fim de conseguir voltar para seu reino e para sua esposa, Ulisses passou por muitas provas, teve que integrar diversos símbolos, sempre contando com a ajuda de Atená, que o queria de volta à Ítaca, porém transformado.

Odisseu é um herói que aceita qualquer prova a fim de cumprir seu destino. Segundo Ribeiro,

(...) O herói regressa para a glória do que a deusa defende. *Telêmaco* precisava de um pai, *Laertes* precisava de um filho e *Penélope* de marido. Ora, essas são as instâncias da vida civilizada, da *pólis*, da cultura em tempos de paz. A deusa privilegia, no regresso de *Odisseu*, as relações sociais. Ligando o passado – a partida de *Odisseu* – ao presente – seu regresso e seu reencontro com *Penélope* – faz-se a ponte da memória que integra os dois tempos. Faz-se História. (RIBEIRO, 2010, p. 291, grifo do autor)

A consciência de Atená se volta para fora, para o bem comum e, assim, está profundamente relacionada à evolução da cultura através de sua ligação com a ciência, com a tecnologia e com a arte. Ao mesmo tempo, também está relacionada ao conhecimento e sabedoria, suas características principais.

6.3.3 O MITO DE HERMES

Hermes é o deus dos viajantes, das fronteiras e das situações limite; é ele quem leva e traz mensagens entre os planos e faz a passagem de uma dimensão à outra, da vida à morte, e é tido na alquimia como o mestre das transformações. Hermes nos levará nesta odisséia em busca de novos caminhos que nos conduzam no meio da vida. Ele será nosso companheiro em estradas que surgem do nada e levam a lugar nenhum, e que surgem com bastante frequência nesse período crítico de nossa vida. No meio da vida não temos outra escolha a não ser deixar que Hermes conduza nossas almas. (STEIN, 2007, p. 17)

De acordo com Baptista (2010), a imagem de mensageiro dos deuses, com seu chapéu e sandálias aladas, está fortemente ligada a Hermes. Ele consegue transitar entre os três reinos – Olimpo, Terra e Íferos – com extrema facilidade e velocidade, pois o movimento também é uma de suas principais características. Os atributos deste deus também o relacionam com a alquimia e a psicologia, pois é considerado guia de almas e senhor das fronteiras, o que permite uma identificação com aqueles que trabalham com a consciência e o inconsciente. O número quatro também é atribuído a Hermes.

Batista (2010) nos conta que, logo ao nascer, a sabedoria demonstrada por Hermes foi tamanha que espantou sua mãe, Maia, seu pai, Zeus, e seu irmão, Apolo. Isso porque, em sua primeira peripécia, o bebê Hermes se soltou de seus cueiros e fugiu da caverna onde morava com a mãe, para ir atrás de carne. Ele havia percebido que estava com fome e decidiu fazer algo a respeito. Para a autora, Hermes “Discrimina em si mesmo o desejo de comer carne e busca saciá-lo. Este fato denota uma capacidade já pronta de olhar para si mesmo, dar-se conta de uma necessidade a partir de uma percepção, além de uma independência no agir” (BAPTISTA, 2010, p. 265). Este episódio também mostra que Hermes não é um deus conformado, mas ambicioso e ousado, capaz de transformar desejo em ação.

Segundo Baptista (2010), quando Hermes rouba as 50 cabeças de gado de Apolo – seu oposto e complementar – demonstra que o irmão tem algo de que ele precisa. Enquanto Apolo representa o pensamento linear, a sobriedade e o controle,

Hermes, recém-nascido, já demonstra autoconfiança para enfrentar autoridades, e astúcia para enganar e mentir a fim de conseguir o que quer.

O roubo, no entanto, adquire caráter religioso quando Hermes sacrifica dois novilhos em honra dos deuses, e se autointitula o décimo segundo deus do Olimpo. Para Baptista (2010), aqui a capacidade de Hermes de discriminar o que quer fica ainda mais nítida pois, ao se abster de comer a carne sacrificial, ele demonstra respeito perante o religioso e o sagrado, e maturidade para conter seus instintos.

Baptista (2010) relata que Hermes também foi o primeiro a produzir fogo, com o qual presenteou os outros deuses quando passou a integrar o Olimpo. A autora considera que o fogo-consciência era necessário nesse momento de transição do instintual para o sagrado.

Depois de roubar os bois do irmão, voltando para sua caverna, Hermes encontra uma tartaruga e resolve transformá-la numa lira. De acordo com Baptista (2010), este episódio nos remete à tipologia do deus, e evidencia sua intuição superior, pois Hermes consegue transformar a tartaruga, um animal frio, num instrumento musical, que tem a capacidade de comover as pessoas, especialmente Apolo, maior representante divino da razão. Para a autora, este episódio também nos permite perceber o quanto a inteligência e a criatividade de Hermes estão voltadas para a troca, fazendo dele um deus da alteridade.

Quando Apolo vai reclamar o gado roubado, nervoso, Hermes mantém a calma e mente. Assim, os dois acabam levando a questão para Zeus resolver, porque só ele e sua sabedoria teriam como lidar com a mentira do pequeno. Porém, ao ser colocado a par da situação, Zeus ri, e em vez de punir Hermes, recomenda que os irmãos se reconciliem e aprendam um com o outro – é um pai pós-patriarcal. Zeus, no entanto, ordena a devolução do gado por parte de Hermes, e o proíbe de mentir a partir de então, e Hermes negocia: concorda em parar de mentir, mas se reservará o privilégio de não dizer toda a verdade. “Hermes cria, com esse fato, o espaço para o segredo no âmbito do sagrado” (BAPTISTA, 2010, p. 268).

Hermes devolve o gado de Apolo, e depois toca a lira para ele, cantando as qualidades do irmão. Apolo fica encantado com o instrumento – aqui Baptista (2010) nos fala acerca do poder da música sobre o pensamento –, e se inicia a troca de presentes entre os dois irmãos. Baptista (2010) também ressalta o fato de Apolo ser o deus da música, e a forma como Hermes cria um instrumento que atualiza o dom

do irmão, e dá esse instrumento para ele imediatamente depois de tê-lo criado, demonstrando total desapego. Para a autora, isso demonstra que Hermes se apropriou de sua criatividade, e é isso que permite que ela continue fluindo de forma tão dinâmica – pois logo depois de dar a lira para Apolo, Hermes cria a flauta.

Apolo presenteia o irmão com o cajado de ouro, tornando-o o deus dos pastores. Por isso, Hermes lhe dá a flauta e promete não lhe roubar o arco ou a lira – e aproveita para pedir a ajuda de Apolo para aprender sobre a arte da vidência. Baptista (2010, p. 269) destaca que “Nesta sucessão de trocas de presentes e informações, vemos como Hermes exercita sua capacidade de negociação e de firmar contratos”.

Finalmente, quando Zeus elogia o quanto Hermes é engenhoso e habilidoso com palavras, este pede para ser seu arauto e guardião do Olimpo. Zeus não só concorda, como também atribui ao filho as funções de negociante, comerciante e mensageiro entre os mundos. É assim, segundo Baptista (2010), que Hermes recebe o caduceu, o chapéu redondo e as sandálias aladas.

A autora relata que os vários casamentos de Hermes geraram alguns filhos, como Autólico (avô materno de Ulisses), Pan e Príapo, tendo sido Hermafrodito – seu filho com Afrodite – o mais importante de todos. “A fertilidade, a sexualidade, a androgenia são produtos gerados a partir de Hermes” (BAPTISTA, 2010, p. 270).

Diferente dos outros deuses, que se desenvolvem e se transformam por meio de seus diversos relacionamentos e aventuras, Baptista (2010) explica que Hermes se desenvolve e se transforma por meio daqueles que auxilia. Devido ao atributo do movimento e da velocidade, Hermes sabe de tudo e consegue estar em todo lugar, motivo pelo qual costuma ser requisitado para ajudar a realizar passagens importantes. A autora cita alguns exemplos onde a participação do deus foi fundamental, como após o rapto de Perséfone por Hades, quando Deméter fez a terra parar de produzir, foi Hermes quem convenceu Hades a negociar a companhia da esposa com a sogra, para que as plantas voltassem a brotar. Quando Dioniso nasceu da coxa de Zeus, Hermes foi responsável por levar o bebê para ser criado por um casal na Terra, como menina, escondido de Hera.

A participação de Hermes também foi fundamental na história de heróis de destaque: foi com a ajuda dele que Hércules concluiu sua décima segunda tarefa, descer ao Tártaro, pegar Cérbero, e sair de lá com o animal vivo. Perseu também

conseguiu a cabeça de Medusa, mas, para isso, obteve ajuda de Hermes e Atená. E, finalmente, Hermes fornece a Ulisses a planta que vai torná-lo imune ao veneno de Circe, impedindo-a de transformá-lo num porco, a fim de que ele possa “(...) retornar à sua busca pelo feminino profundo representado por Penélope, que o aguarda em Ítaca” (BAPTISTA, 2010, p. 271). Para a autora, Hermes identifica Ulisses como um herói em seu caminho de individuação, e por isso o provê com a flor e as informações necessárias para escapar da magia regressiva da feiticeira.

7 A VIDA DE ULISSES

O processo de individuação passa por diversas etapas e é capaz de muitas peripécias (...) (JUNG, 2011 [1939], p. 351, § 616).

Para abordar a vida de Ulisses, os autores utilizados foram Brandão (2011b), Homero (2011/2013), e Kerényi (2015b). Os mitos costumam ter mais de uma versão, e Kerényi (2015b) explica que os antigos narradores nunca conseguiram juntar as diferentes mitologias dos heróis numa narrativa única e totalmente coerente.

7.1 ORIGEM

Sobre a origem de Ulisses, Brandão (2011b) afirma que há divergências, como acontece com todos os heróis: na Odisseia, ele é considerado filho de Laerte e Anticleia. Tratando do lado materno, Ulisses é neto de Autólico, e bisneto de Hermes. Homero não aborda o assunto, mas outras versões do mito afirmam que Anticleia já estava grávida de Sísifo quando se casou com Laerte.

Kerényi (2015b) nos conta que Sísifo era um homem muito sutil e astuto, pertencente aos primeiros habitantes da terra. Morava em Corinto, cidade supostamente fundada por ele. Conta-se que Sísifo conseguiu uma fonte do deus-río, Ásopo, em sua cidade, em troca da informação sobre o paradeiro de sua filha, Egina. Ocorre que Zeus havia raptado a moça, e Sísifo, escondido nos rochedos de sua cidade, flagrara o deus. Devido a isso, o espião atraiu a fúria de Zeus, que enviou Tânato, a Morte, para matá-lo, mas Sísifo conseguiu dissimulá-lo, não se sabe como. O que se sabe é que Sísifo conseguiu acorrentar a Morte e, até que Ares libertasse Tânato, ninguém mais morreu. Mas o astuto homem ainda conseguiu negociar antes de descer ao Hades: ele pediu para falar com sua esposa, a Rainha Mérope, uma última vez. Sorrateiramente, pediu a ela que não lhe prestasse nenhum sacrifício fúnebre. Cessadas as libações, Hades e Perséfone ficaram surpresos com Sísifo. Daí se deduz que Sísifo não era apenas rei de Corinto, mas de toda a terra, afinal, conseguiu enganar Perséfone, com sua lábia, a fim de deixá-lo sair do Hades para promover os sacrifícios aos deuses subterrâneos. No entanto, o que Sísifo fez foi fugir do Hades, escapando da Morte pela segunda vez.

É após esta façanha que Sísifo e Autólico se conhecem. Autólico, filho de Hermes e Quíone, honrando o pai, era considerado mestre dos ladrões. Sísifo era apenas um grande trapaceiro, mas só isso já torna memorável o encontro dos dois, pois, naquela época, a população terrena ainda era escassa. O que se deu foi que, Sísifo, intrigado, percebia apenas seu rebanho diminuir; mas Autólico nunca era pego roubando. Usando de sua astúcia, então Sísifo criou um esquema para comprovar o roubo: tendo sido um dos primeiros a dominar a arte da escrita, derramou chumbo nos cascos dos bois, em forma de letras, gravando a sentença: Autólico me roubou. Foi só depois disso que Autólico confessou, e ele

“(...) tinha o vencedor em tão grande conta que firmou imediatamente com ele acordo de amizade e hospitalidade. (...) Uma taça de beber “homérica” mostra, de maneira indisfarçável, Sísifo no quarto de dormir da filha do hospedeiro, o velhaco-mor sentado na cama e a rapariga com o seu fuso. Manteria ele secretamente relações com a bela Anticleia? Eis aí uma atitude que teria sido bem digna dele. Mas teria sido também uma ideia digna de Autólico oferecer a própria filha ao homem que o sobrepujara em astúcia, de modo que pudessem ambos produzir o mais esperto de todos. Dessa forma, Anticleia veio a ser a mãe de Ulisses; não foi através de Laerte, que conhecemos como o pai na *Odisséia*, mas através de Sísifo, que ela concebeu o homem de muitas manhas, a acreditarmos nessa história; Laerte desposou-a quando ela já estava grávida. (KERÉNYI, 2015b, p. 81, grifo do autor)

O famoso castigo de Sísifo retrata o esforço eternamente vão de afastar de si a sorte de todos os mortais: no mundo subterrâneo ele passa a eternidade rolando, para cima, uma pedra que sempre rolaria para baixo novamente.

De acordo com esta versão do mito, portanto, Ulisses seria, então, filho de Sísifo, o mais astuto e atrevido dos mortais, neto de Autólico, o mais sabido dentre os ladrões, e bisneto de Hermes, deus das trapaças. Desta forma, só poderia mesmo ser um herói que se destacasse por sua inteligência, determinação, coragem, astúcia e manha. Ulisses é, portanto, digno de seu avô, Autólico, mestre-ladrão, que “(...) juntou a filha, Anticleia, ao arquipatife Sísifo a fim de que, entre si, lhe produzissem um neto exatamente como aquele” (KERÉNYI, 2015b, p.296).

Sobre a origem do nome do herói, Kerényi (2015b) nos conta que, quando Ulisses nasceu, Autólico estava hospedado na casa do genro e da filha. O casal colocou o bebê no colo do avô e pediu que ele lhe desse um nome. O velho ladrão teria escolhido Ulisses (*Odysseus*) porque sabia já ter provocado o ódio de muita gente, até então. Embora Ulisses não nos pareça um personagem odioso na

Odisseia – pois, em grego, a palavra para odiado é *odyssomenos* –, em outras histórias, o herói faz coisas que podem ser consideradas terríveis.

Ainda sobre o nome do herói, Brandão conta que ele nasceu em Ítaca, num dia de grande temporal:

Semelhante anedota deu ensejo a um trocadilho sobre o nome Οδυσσεύς (Odysseús), cuja interpretação estaria contida na frase grega Κατὰ τὴν ὁδὸν ὕσεν ὁ Ζεὺς (Katà tèn hodòn hýsen ho Dzeús), ou seja, “Zeus chovia sobre o caminho”, o que impediu Anticleia de descer o monte Nérito. A *Odisseia*, XIX, 406-409, no entanto, cria outra etimologia para o pai de Telêmaco: o próprio Autólico, que fora a Ítaca visitar a filha e o genro e lá encontrara o neto recém-nascido, “por ter se irritado (...) com muitos homens e mulheres que encontrara pela terra fecunda”, aconselhou aos pais que dessem ao menino o nome de Οδυσσεύς (Odysseús), uma vez que o epíteto lembra de fato o verbo ὀδύσσομαι (odýssomai), “eu me irrito, eu me zango”. Na realidade, ainda não se conhece com precisão a etimologia de *Odysseús* (...) (BRANDÃO, 2011b, p.304, grifo do autor)

Além de ser bisneto de Hermes, Ulisses sempre recebeu ajuda da deusa Atená, desde seu nascimento. Durante a Guerra de Troia, o herói se aliou a Diomedes, outro protegido de Atená, e, juntos, os dois cometeram crimes, além dos necessários para a conquista da cidade, atraindo o ódio de muita gente.

Brandão (2011b) e Kerényi (2015b) nos contam que, ainda que o Código de Honra tivesse sido ideia sua, Ulisses não gostou nada quando ficou sabendo que teria que ir para Troia naquele momento, e deixar para trás esposa e filho recém-nascido. Assim, argumentou várias coisas, e quando nenhuma delas deu certo, e Menelau chegou em Ítaca para buscá-lo, Ulisses resolveu se fingir de louco. Além do momento lhe ser um tanto inoportuno, um oráculo já o avisara de que ele voltaria sozinho, e só dali a vinte anos. Assim, de forma totalmente indigna para um rei, Ulisses vestiu um gorro, e fingiu trabalhar no arado. Prevenido contra a astúcia de Ulisses, Menelau foi a Ítaca acompanhado de seu primo Palamedes, também muito astuto e inventivo. Palamedes percebeu a artimanha, e colocou Ulisses à prova, botando o pequeno Telêmaco diante dele, e desafiando-o a passar o arado sobre o próprio filho. Sem escolha, Ulisses abandonou seu disfarce, e acompanhou Agamêmnon e seus homens à guerra. Em Troia, o herói foi absolutamente dedicado à causa dos atridas, mas Palamedes nunca foi perdoado por ele, por tê-lo desmascadado e, ao longo da guerra, Ulisses se vingou de forma bastante cruel. "Os gregos lapidaram-no debaixo dos muros de Troia depois que Ulisses introduziu

sub-repticiamente ouro e uma carta forjada de Príamo em sua tenda. Homero não nos revela nada disso." (KERÉNYI, 2015b, p. 303).

Como diversos outros heróis, Ulisses também foi educado por Quíron, e começou a demonstrar suas habilidades logo cedo. Foi durante uma breve estadia na corte do avô Autólico que o herói participou de uma caçada a javalis – caçada que às vezes era fatal. A experiência acabou sendo mais importante para Ulisses do que lhe pareceu na hora: não só ele sobreviveu, apenas com uma cicatriz, pouco acima do joelho, resultado de uma mordida, como esta cicatriz permitiu que ele fosse reconhecido, quando de seu retorno à Ítaca, após vinte anos de ausência.

Depois do episódio com o javali, Laerte enviou Ulisses até Messena, à corte do rei Orsíloco, para reivindicar parte de seu rebanho que havia sido roubada. Lá, Ulisses conheceu o filho de Êurito, e como prova de amizade, os dois heróis trocaram armas: foi assim que Ulisses acabou com o famoso arco divino com o qual mataria os presunçosos pretendentes de Penélope.

Brandão (2011b) explica que Ulisses completa a *doquimasía* (as primeiras provas iniciáticas) quando mata o javali – o que simboliza aquisição de poder espiritual – , e depois quando conquista o arco – o que simboliza a aquisição do poder real; por isso, recebe o reino de Ítaca de Laerte, e todas as suas riquezas, após conquistar estes dois feitos.

Mas Ulisses ainda precisava se casar para ser considerado um rei de verdade. Assim, inicialmente, ele cortejou Helena. No entanto, após perceber que os pretendentes de Helena eram muitos, ele resolveu se voltar para a prima da bela, Penélope, afinal, sempre fora um homem prático. A união com Penélope lhe proporcionaria tantas vantagens quanto a união com Helena, e Penélope também era bem bonita – mas não tinha a fama de beleza da prima. De qualquer forma, Ulisses conseguiu a mão de Penélope: em algumas versões do mito, foi em troca da ideia do Código de Honra¹² que fornecera a Tíndaro, pai de Helena; em outras, ele simplesmente ganhou uma corrida de carros em honra de Penélope.

Sobre o casamento de Penélope e Odisseu, Brandão (2011b) afirma que este tem duas versões de acordo com o mito: uma delas atribui o casamento à influência do tio de Penélope, Tíndaro, que facilitou as bodas do herói com a sobrinha em

12 O Código de Honra, sugerido por Ulisses, consistia num juramento, entre todos os pretendentes originais, em respeitar a escolha de Helena e lutar para defendê-la, caso violada. Ou seja, caso alguém fugisse com Helena, todos os outros deveriam se unir para proteger a honra do marido previamente escolhido por ela.

recompensa do Código de Honra; em outra versão, Penélope fora o prêmio concedido a quem vencesse uma corrida de carros, e Odisseu venceu. De qualquer forma, Penélope se mostrou apaixonada pelo marido desde o começo, quando, forçada pelo pai a escolher entre ficar em Esparta ou seguir o marido para a longínqua Ítaca, ela preferiu ir embora com o marido. “A partir de Homero, a fidelidade de Penélope se converteu num símbolo universal, perpetuado pelo mito e sobretudo pela literatura.” (BRANDÃO, 2011b, p. 343).

Mas o autor discorda desta imagem da rainha de Ítaca, pois afirma que não corresponde a versões pós-homéricas do mito. Tais versões contam que Penélope praticou adultério com todos os pretendentes durante a ausência de Ulisses, e que o traiu até mesmo após seu retorno. Uma das versões, inclusive, narra que Odisseu, após ter descoberto sobre as infidelidades da esposa, a banira de Ítaca. Penélope teria se exilado primeiro em Esparta, mas depois seguira para Manteneia, onde passara o resto da vida. Em outra variante, Ulisses teria matado Penélope após descobrir que ela tivera um caso com o pretendente Anfínomo. De qualquer forma, Brandão (2011) chama atenção para o fato de que o mito não discute a fidelidade de Ulisses! E apresenta uma hipótese para o fato: “Possivelmente, àquela época, adultério era do gênero feminino”. (BRANDÃO, 2011b, p. 343).

7.2 TROIA

Mas, para tratarmos da partida de Ulisses, precisamos entender a Guerra de Troia, e por que ela aconteceu. Por isso, neste momento, Kerényi (2015b) nos conta sobre as bodas de Tétis e Peleu, que podem ser assinaladas como motivo para o início à guerra, por assim dizer. Tétis era uma das grandes deusas do mar, e Zeus e Posídon a haviam disputado. No entanto, havia uma profecia de que um filho gerado entre a deusa e um dos dois irmãos originaria um novo rei dos deuses. E foi assim que os dois acabaram abrindo mão dela, e o noivo escolhido foi o mortal Peleu.

Tratou-se de uma festa de casamento muito importante, à qual os deuses compareceram. A deusa Éris, a Discórdia, no entanto, não fora convidada. Mesmo assim, ela apareceu na festa e, ao ter sua entrada barrada, jogou uma maçã entre os convidados. Em outra versão do mito, teria sido Momo, a censura, quem planejara tudo: a Terra estava superpovoada, e Zeus estava pronto para destruir a

humanidade, quando Momo o aconselhou a gerar Helena e arranjar o casamento de Tétis com Peleu, já sabendo de todas as consequências dos dois eventos.

Kerényi (2015b) nos conta que a maçã, jogada por Éris entre os convidados, tem diferentes origens, de acordo com diferentes autores; mas, de qualquer forma, nela estava escrito: à mais bela. Imediatamente, Hera, Afrodite e Atená se acharam igualmente merecedoras do título e começou a disputa que levaria à completa ruína de Troia, e outras desgraças.

Na fortaleza de Troia, Príamo formou a maior família real de que se tem notícia entre os heróis: Hécuba, a rainha, e suas concubinas lhe deram cinquenta filhos homens – além das mulheres. Hécuba já havia dado à luz Heitor, e estava grávida novamente quando sonhou que paria uma brasa incandescente, que incendiava Troia. Cassandra, uma das filhas de Príamo, era profetisa, mas, por ter rejeitado Apolo, o deus lhe tirara a credibilidade. Por isso, quando ela determinou que a criança que Hécuba esperava devia ser morta ao nascer, Príamo não seguiu o conselho da filha; em vez disso, mandou abandonar o menino no Monte Ida. Ali o bebê foi amamentado por uma urso durante cinco dias, depois foi encontrado por pastores, que resolveram criá-lo. Assim, Páris permaneceu vivendo no Monte Ida, sob o nome de Alexandre, e se tornou um pastor forte e bonito.

Quando do episódio da disputa da maçã, Zeus enviou Hermes até este príncipe/pastor troiano, a fim de que ele decidisse a qual deusa pertencia o título de mais bela. Em troca do título, cada deusa ofereceu um presente ao jovem: Hera ofereceu o poder sobre a Europa e a Ásia; Atená ofereceu o heroísmo, e Afrodite ofereceu a mulher mais linda do mundo, Helena. O jovem escolheu o presente de Afrodite, insultando as outras duas deusas. O primeiro passo de Afrodite, a fim de conceder-lhe Helena, foi reconduzir Alexandre (Páris) à casa dos pais. Príamo, feliz por descobrir que o filho estava vivo, recebeu-o no palácio, concedendo-lhe seu lugar de direito, apesar dos alertas de Cassandra de que ele traria a ruína de Troia.

Kerényi (2015b) explica que Helena foi cortejada numa época em que o costume era a futura noiva ser disputada por diversos pretendentes ao mesmo tempo, o que tanto permitia que a moça escolhesse seu esposo, quanto permitia que os rapazes se dessem conta de sua capacidade; um detalhe importante é que a corte não precisava ser feita pessoalmente.

Segundo o autor, Ulisses foi um dos primeiros, se não o primeiro pretendente de Helena. No entanto, o rei de Ítaca não teria feito a corte pessoalmente, nem enviado presentes à bela pois sabia muito bem que Menelau seria o vitorioso. O que Ulisses fez, em vez disso, foi aconselhar Tíndaro, o pai da moça, sobre como lidar com todos os pretendentes da filha. Assim, Ulisses foi autor do Código de Honra, que estabelecia que Helena escolheria o próprio marido, e que os demais pretendentes deveriam se unir e defender a união caso alguém resolvesse disputar a posse de Helena mesmo depois do casamento. E, em vez de se casar com Helena, Ulisses preferiu se casar com a prima dela, Penélope, que se tornaria o emblema da fidelidade para todos os tempos.

De acordo com Kerényi (2015b), Helena e Menelau já estavam casados há dez anos quando Páris e Eneias chegaram em Esparta e foram recebidos pelo casal real. No décimo dia, no entanto, Menelau teve que partir para Creta. Foi quando Helena cedeu à influência de Afrodite, e seguiu Páris para Troia.

Foi a mensageira dos deuses, Íris, quem deu a notícia a Menelau. Este se aconselhou com o irmão, Agamêmnon, em Micenas, e depois com Nestor, em Pilo¹³; e a recomendação final foi de que ele mandasse Ulisses buscar Aquiles para enviá-lo para a guerra – uma vez que Aquiles não estava obrigado pelo Código de Honra a participar, pois não fora um dos pretendentes de Helena.

Embora considerado o mais astuto dos homens, Ulisses não se revelou astuto a ponto de conseguir fugir do próprio Código de Honra e, portanto, da Guerra de Troia, que o separou de Penélope e Telêmaco por vinte anos – dez anos de guerra, e mais dez anos da famosa jornada do herói de retorno para casa.

A primeira missão de Ulisses na guerra foi acompanhar Menelau até Delfos, para consultar o oráculo. Depois disso, Ulisses, Menelau e Palamedes foram para Troia para tentar resolver a questão do rapto de forma pacífica, mas os troianos se recusaram a devolver Helena. Então Brandão (2011b) e Kerényi (2015b) nos contam que Ulisses ajudou Menelau a ir buscar Aquiles, que Tétis havia escondido na corte de Licomedes, mas cuja participação na guerra era essencial para a vitória, de acordo com o adivinho Calcas. Tétis conhecia o destino do filho, caso ele lutasse em Troia, por isso deixou-o na ilha de Ciros, vivendo como uma linda donzela ruiva entre as filhas do rei, sob o nome de Pirra.

13 Pilo ou Pilos: trata-se da mesma ilha, com diferentes grafias, dependendo do autor.

Ulisses chegara ao palácio, disfarçado de comerciante, provido de roupas femininas, que intencionava oferecer às filhas do rei; e foi assim que conseguiu entrar no aposento reservado às moças. No entanto, debaixo dos vestidos, também levou escudos e lanças escondidos. Enquanto as meninas olhavam as roupas, conforme ordens suas, tocaram uma trombeta, chamando para a batalha. Foi quando Aquiles correu para as armas. Descoberto, Aquiles partiu então para a Guerra de Troia, deixando para trás a princesa Deidamia grávida de um filho seu. Mais tarde, Ulisses, também precisou ir buscar o menino em Ciro, pois seria esta uma das condições para que os gregos tomassem Troia.

Outro episódio que evidencia a astúcia inigualável de Ulisses se passou em Áulis: os homens não podiam dar continuidade à viagem pois Ártemis suspendera os ventos. O adivinho Calcas explicou que a deusa estava irritada com Agamêmnon pois ele, ao matar uma corsa, afirmara que executara o animal melhor do que Ártemis. Agora, para se redimir com a deusa, Agamêmnon deveria sacrificar Ifigênia, sua primogênita.

Para convencer Clitemnestra a levar a filha até Áulis, Ulisses e Menelau aconselharam Agamêmnon a enviar uma mensagem falsa para a esposa, dizendo que ele queria casar a filha com Aquiles. Assim que enviou a mensagem, no entanto, Agamêmnon ficou horrorizado com o que estava prestes a fazer – matar a própria filha –, e tentou mandar uma segunda mensagem, cancelando a primeira, mas Menelau o impediu.

Quando Clitemnestra e seus filhos, Ifigênia e Orestes, chegaram ao acampamento aqueu, Agamêmnon e Menelau estavam se demonstrando hesitantes. Vendo aquilo, Ulisses tratou de colocar os demais reis e soldados contra os dois irmãos, obrigando-os a sacrificarem a moça, a fim de cumprir o oráculo. No último instante, porém, Ártemis substituiu Ifigênia por uma corsa, impedindo que Ulisses, Menelau e Agamêmnon agravassem sua *hybris*.

Ulisses ainda se destacou mais uma vez antes do início da guerra por sua astúcia incomparável, quando interpretou corretamente o oráculo em relação à cura de Télefo, ferido por Aquiles.

De acordo com Brandão (2011b), Ulisses partiu de Ítaca com doze navios lotados de soldados e marujos. No caminho para Troia, foi desafiado por

Filomelides, rei de Lesbos, e, na luta, matou-o. Durante um banquete em Lemnos, Ulisses e Aquiles tiveram uma discussão ácida, pois enquanto um considerava como atributo mais importante a prudência, o outro considerava a bravura. Agamêmnon ficou empolgado com a briga, porquanto, conforme uma previsão de Apolo, os aqueus se apossariam de Troia quando reinasse a discórdia entre os chefes helenos; então ele supôs que se trataria de uma vitória rápida. O autor afirma que, mais tarde, este episódio foi alterado pelos mitógrafos, que atribuíram a discussão a Aquiles e Agamêmnon, como a primeira de muitas entre os dois. Teria sido também em Lemnos, ou em Crises, ilhota vizinha, que os aqueus abandonaram Filoctetes, por recomendação de Ulisses. O autor também narra um evento que não consta nos poemas homéricos: uma segunda missão de paz à Troia, na qual Ulisses e Menelau, mais uma vez, tentam resolver a questão do rapto de forma pacífica. Desta vez, porém, as coisas quase terminaram mal para os dois aqueus, porque os troianos não apenas recusaram qualquer acordo de paz, como o povo amotinado queria matar os visitantes. Quem os salvou foi o conselheiro de Príamo, Antenor.

Ulisses foi um dos grandes heróis da Guerra de Troia, sempre demonstrando astúcia, bom senso, praticidade, criatividade, habilidade oratória e diplomacia. Coube a ele recuperar Filoctetes – outro requisito para a conquista de Troia, de acordo com a profecia. Mas as proezas de Ulisses não se resumem às suas tarefas como embaixador: corajoso e audacioso: o herói arriscou sua vida várias vezes.

Junto com Diomedes, seu companheiro de atrocidades durante a guerra, Ulisses armou uma cilada perigosa a fim de capturar Dólon, espião troiano. Depois de terem feito Dólon revelar tudo o que queriam saber, Diomedes lhe arrancou a cabeça. Baseados nas informações obtidas por meio do espião, Ulisses e Diomedes entraram no acampamento inimigo e apanharam Reso, herói trácio, que viera ajudar os troianos. Então, assassinaram-no também, e roubaram-lhe os cavalos, pois uma profecia dissera que Reso seria invencível caso seus cavalos tomassem água do rio Escamandro.

O Cavalo de Troia foi a maior façanha de Ulisses durante a Guerra de Troia: isso ninguém questiona. Mas as feitas e a crueldade do herói, segundo Brandão (2011b), não terminam na idealização do Cavalo: uma vez dentro de Troia, ele foi o primeiro a sair de seu ventre, acompanhado por Menelau, a fim de ir até a casa de Deífobo, buscar Helena. Ulisses também jogou, do alto de uma torre, o bebê

Astíanax, filho de Heitor. Depois, recomendou que Neoptólemo (filho de Aquiles) matasse Políxena, caçula de Príamo, sobre o túmulo de seu pai, a fim de promover ventos favoráveis para o retorno dos aqueus.

Entre as pessoas que odiavam Ulisses já durante a Guerra de Troia, encontra-se um dos antigos pretendentes de Helena, Ájax, filho de Télamon. Ájax tinha uma estatura gigantesca, erguia-se acima de todos nas batalhas, e os poetas o fizeram inferior somente a Aquiles em termos de aparência e habilidades de luta.

A situação entre Ulisses e Ájax se tornou ainda mais complicada após a morte de Aquiles, quando os dois disputaram a armadura do herói morto, confeccionada por Hefesto, e oferecida por Tétis, em honra ao grego mais forte e corajoso da guerra, depois de Aquiles. Tratava-se de uma escolha difícil, mas Atená favoreceu a vitória de Ulisses. Agamêmnon parecia não saber resolver a questão, então pediu ajuda a Nestor. Este, provavelmente influenciado por Ulisses, sugeriu que perguntassem para os prisioneiros troianos quem causara mais danos a Troia e a resposta foi unânime: Ulisses. Inconformado com aquele resultado, Ájax, enlouquecendo temporariamente, trucidou um rebanho de carneiros, pensando se tratar dos gregos que lhe negaram a armadura de Aquiles. Quando percebeu o que tinha feito, envergonhado, Ájax se matou.

Em outra versão apresentada por Brandão (2011b), após a tomada de Troia, Ájax teria pedido a morte de Helena, o que provocou a ira de Menelau e Agamêmnon. Cheio de sagacidade, Ulisses conseguiu poupar Helena e devolvê-la a Menelau. Então Ájax pediu para ficar com o Paládio – pequena estátua de Atená, dotada de propriedades mágicas. Mais uma vez, Ulisses interferiu contra ele, e convenceu os irmãos a não lhe cederem a estatueta. As ameaças de Ájax se agravaram, de modo que Menelau e Agamêmnon acharam por bem aumentarem sua segurança pessoal, com guardas. De qualquer forma, na manhã seguinte, Ájax já havia se suicidado.

Brandão (2011b) nos conta que a Guerra de Troia não terminou com a morte de Heitor, pois os aqueus ainda precisavam obter três coisas antes de conquistar a vitória: os ossos de Pélops; o Paládio, que se encontrava dentro da cidade; e o regresso de Filoctetes, que eles haviam abandonado em Lemnos – ideia de Ulisses – devido ao seu machucado fedorento .

Conquistados todos os requisitos, os aqueus se prepararam para tomar e destruir Troia. Influenciado por Atená, Ulisses projetou o fatídico cavalo de madeira – mais conhecido como Cavalo de Troia –, que foi introduzido na cidade, lotado de guerreiros ocultos em seu ventre, que devastaram a cidade durante a madrugada. Feito isso, os heróis aqueus se prepararam para retornar às suas casas, após dez anos de guerra. Entre eles, estava Ulisses.

7.3 RETORNO A ÍTACA

Menelau e Agamêmnon não conseguiram concordar a respeito do momento de partir: Menelau queria levar Helena embora de Troia o mais rápido possível, mas Agamêmnon queria prestar honras a Atená antes da viagem. Ulisses resolveu esperar e ir embora com Agamêmnon, mas quando eles partiram, uma grande borrasca os separou, levando os barcos de Ulisses para a região dos Cícones. Lá, o herói e seus homens saquearam a cidade e mataram seus habitantes, exceto o sacerdote de Apolo, Marão, que presenteou Ulisses com doze ânforas de um vinho delicioso, doce e forte. No entanto, os Cícones conseguiram contra-atacar, matando alguns companheiros de Ulisses, antes que estes conseguissem voltar para os barcos e fugir.

Odisseu e seus homens navegaram para o sul, e já tinham avistado o cabo Maleia quando, mais uma vez, foram atingidos por um vendaval que os fez vagar pelo mar por nove dias, até finalmente chegarem ao país dos Lotófagos, onde os habitantes comem a flor do loto. Três companheiros de Ulisses experimentaram a flor, e perderam completamente a vontade de seguir viagem, pois ela era mágica e fazia as pessoas se esquecerem de suas origens. Não foi fácil para o herói levá-los de volta para o navio e ir embora daquele lugar.

Do país dos Lotófagos, Ulisses e seus homens foram parar na terra dos ciclopes. Por precaução, Ulisses resolveu deixar a maioria dos companheiros numa ilha. Para explorar aquela terra desconhecida, ele levou consigo apenas doze dos seus melhores homens, e um dos odres de vinho de Marão. Eles entraram numa caverna alta, redil de gordos rebanhos, e ficaram aguardando o dono daquela morada e a hospitalidade que, esperavam, lhes fosse prestada.

Polifemo, o ciclope proprietário da caverna, chegou ao final do dia; mas não se mostrou nada hospitaleiro: de fato, jantou seis companheiros de Ulisses. Foi então

que o herói resolveu oferecer-lhe o doce e forte vinho de Marão e, após embebedá-lo o suficiente a ponto de fazê-lo pegar no sono, Ulisses cegou-lhe o único olho. Polifemo acordou louco de dor e saiu da caverna, pedindo ajuda, gritando que Ninguém o cegara – porque Ulisses dissera que se chamava Ninguém. Nenhum ciclope deu atenção ao pedido de ajuda, julgando que Polifemo estava falando bobagens. Então o ciclope ficou na saída da gruta, para pegar os homens e devorá-los quando eles tentassem fugir. Mais uma vez, a astúcia de Ulisses entrou em cena para salvar a pele dos companheiros: amarrando os homens restantes sob a barriga dos carneiros, eles conseguiram escapar e chegar no barco.

Homero (2013) nos conta com mais detalhes como se deu esta fuga, que se demonstrou fatídica para o herói: Odisseu e seus companheiros já estavam a alguma distância quando Odisseu gritou para Polifemo que aquela havia sido uma vingança, porque ele não havia sido hospitaleiro. Em resposta, o Ciclope arrancou o pico de uma montanha e jogou contra o barco de Odisseu, mas errou o alvo por sorte, e eles saíram ilesos. Odisseu, então, resolveu provocar ainda mais Polifemo, apesar da tentativa de seus companheiros de persuadi-lo do contrário, dizendo que ele não devia provocar um homem selvagem daqueles. Porém, Odisseu não deu ouvidos, e gritou para Polifemo seu verdadeiro nome, para que ele pudesse responder corretamente quando lhe perguntassem a respeito de quem o cegara.

Assim falaram, mas não persuadiram o meu magnânimo coração.
Dei-lhe então esta réplica, enfurecido no meu coração:
'Ô Ciclope, se algum homem mortal te perguntar
quem foi que vergonhosamente te cegou o olho,
diz que foi Ulisses, saqueador de cidades,
filho de Laertes, que em Ítaca tem seu palácio'.
(HOMERO, 2013, IX, v. 500-505)

Polifemo, então, gritou de volta, que já tinha ouvido uma profecia a respeito daquele episódio, mas imaginara que seria cegado por alguém alto, belo e robusto, e não por aquele baixote, ordinário e fraco, que o havia embebedado. Em seguida, com ódio, Polifemo pediu a Posídon, seu pai, que não permitisse que Odisseu chegasse em casa. No entanto, caso seu regresso estivesse determinado, pediu que fosse um regresso muito difícil, demorado, e que ele chegasse à Ítaca humilhado e sozinho. Posídon ouviu e atendeu a prece do filho.

Tendo escapado de Polifemo, Odisseu e seus companheiros navegaram até a ilha de Éolo, senhor dos Ventos. Diferente do ciclope, Éolo os acolheu, e muito bem:

passaram um mês farto em sua ilha antes de serem mandados para casa. E, na partida, para garantir que tudo corresse bem, Éolo ainda conteve todos os ventos rebeldes num odre, que entregou para Odisseu, deixando liberto apenas Zéfiro, que deveria conduzi-los com tranquilidade até Ítaca. O único porém é que, obviamente, o odre não deveria ser aberto, para não liberar os outros ventos.

Durante nove dias, os navios seguiram seu curso correto. No décimo, quando Ítaca já estava à vista, Odisseu, exausto, pegou no sono. Foi quando seus companheiros se apossaram do odre que ele ganhara de Éolo, julgando que contivesse tesouros, e o abriram, liberando os demais ventos. Na mesma hora, foram empurrados na direção contrária, e Ulisses acordou. Quando percebeu o que estava acontecendo, se perguntou se deveria jogar-se no mar e morrer afogado de uma vez; mas resolveu continuar sofrendo e vivendo.

De volta à Eólia, Ulisses e seus companheiros foram expulsos de lá por Éolo, que disse que eles estavam amaldiçoados pelos deuses. Depois de uma semana vagando pelo mar, os navios de Ulisses chegaram à Lestrigônia, terra de gigantes canibais, que não demoraram nada a devorar um dos companheiros de Odisseu, enviado para explorar a terra desconhecida. Em seguida, arremessaram pedras contra os navios ancorados, destruindo todos, menos o de Odisseu, que se encontrava mais distante.

O herói fugiu com seu navio e tripulação restante, e foi parar na ilha de Eeia; tratava-se da morada da feiticeira Circe. Odisseu mandou vinte e três homens sondarem o local. Circe recebeu todos em seu palácio de forma muito agradável: fê-los sentar-se e preparou-lhes uma poção. Consumida a bebida, Circe transformou todos em porcos. Apenas Euríloco escapou, pois, receoso, não entrara no palácio da bruxa. Ele voltou para avisar Odisseu sobre o ocorrido, e o herói, em vez de fugir, dirigiu-se ao palácio da feiticeira, para resgatar seus companheiros. Nesse momento, Hermes, assumindo a aparência de um adolescente, apareceu diante dele para alertá-lo do perigo que ele corria com Circe, e ensiná-lo como escapar. Hermes entregou a Odisseu a *móli*, uma planta que deveria servir como antídoto contra a poção da feiticeira. Assim, Odisseu foi até o palácio da bruxa, bebeu sua poção e, quando ela o tocou com sua varinha, a fim de transformá-lo em porco, o herói manteve a forma humana, surpreendendo-a. Ele, então, sacou a espada, conforme as instruções de Hermes, e ameaçou Circe, exigindo a reversão

de seus companheiros. E foi assim que Odisseu, não só obteve seus homens de volta, como desfrutou da hospitalidade e do amor de Circe por um ano. De acordo com Brandão (2011b), dessa relação entre o herói e a feiticeira, nasceram Telégono e Nausítoos.

Após um ano confortável em Eeia, Ulisses e seus companheiros partiram, mas não para Ítaca: para o Hades. Brandão (2011b) comenta que nenhum herói completa seu Uróboro sem descer, real ou simbolicamente, ao reino das sombras, ou seja, sem fazer uma catábase. E a viagem de Ulisses ao Hades foi orientada por Circe, a fim de que ele pudesse consultar Tirésias para saber o que fazer para chegar em Ítaca, e mesmo depois que chegasse em Ítaca – ou seja, a fim de conhecer o restante de seu itinerário e o fecho da sua própria vida.

A catábase de Ulisses foi simbólica, segundo o autor:

Deixando a nau junto aos bosques consagrados a Perséfone e, portanto, à beira-mar, andou um pouco mais para abrir um fosso e fazer sobre ele as libações e os sacrifícios rituais ordenados pela maga. Tão logo o sangue das vítimas negras penetrou no fosso, “os corpos ancestrais, os *eídola* abúlicos” (exceto o *eídolon* de Tirésias, que talvez guardasse lá embaixo seu *nóos*, “espírito perfeito”), recompostos temporariamente, vieram à tona(...)
O herói pôde, assim, ver e dialogar com muitas “sombras”, particularmente com Tirésias, que lhe vaticinou um longo e penoso caminho de volta e uma morte tranquila, longe do mar e em idade avançada... (BRANDÃO, 2011b, p. 323, grifo do autor)

Após retornar do Hades, Ulisses e seus companheiros tiveram outra breve estadia na ilha de Eeia, onde o herói recebeu instruções mais precisas de Circe sobre seu itinerário a fim de chegar em Ítaca: a feiticeira o instruiu sobre como passar pelas sereias, como sobreviver a Cila e Caríbdis, e também para não consumir o rebanho de Hélio.

O primeiro encontro do herói foi com as sereias: elas se alimentavam de carne humana, e tentariam atraí-lo, bem como a todos seus companheiros, com seu canto irresistível. Uma vez que os homens estivessem na água, elas os devorariam. A fim de não ceder à tentação, se atirar na água e morrer, a tripulação deveria tampar os ouvidos com cera. No entanto, caso Ulisses desejasse ouvir o canto maravilhoso, deveria ser amarrado firmemente ao mastro, de modo que não pudesse se mexer. Como os homens estariam com cera no ouvido, também não ouviriam suas súplicas para ser solto, de modo que correria tudo bem: ninguém iria se jogar no mar, e

ninguém iria soltá-lo, e ele conheceria e sobreviveria ao canto das sereias, uma enorme façanha para um mortal!

Tendo atravessado a ilha das sereias, Odisseu e seus companheiros precisavam passar pelos penhascos onde se escondiam Cila e Caríbdis, e o mais rápido possível, pois tratava-se de dois monstros. Quem escapasse do primeiro não escapava do segundo, mas Circe ensinou a Odisseu como sobreviver: ele teria que navegar mais perto de Cila – e, mesmo assim, perdeu seis homens.

Embora inconformado, Ulisses seguiu viagem com seus companheiros remanescentes. Desta vez, foram parar na ilha de Hélio, onde foram obrigados a passar um mês, uma vez que os ventos pararam de soprar, e eles não tinham como viajar. Nisso, toda a comida que tinham, acabou e, apesar da ordem expressa de Ulisses de que não deveriam tocar no rebanho do deus, os marinheiros sacrificaram as vacas e se banquetearam. Por isso, quando os ventos voltaram a soprar, e os homens se preparavam para partir, Hélio pediu a Zeus vingança, e Zeus lançou um raio sobre o navio, matando todos os homens, exceto Ulisses, que não participara do banquete.

Odisseu se agarrou à quilha do navio e se deixou levar pelos ventos fortes. Mais uma vez, Homero (2013) nos dá mais detalhes da situação do herói, que ficou apavorado ao perceber que teria que passar novamente por Cila e Caríbdis e, desta vez, sem navio e sem tripulação. O herói só escapou dos monstros porque, quando se aproximou e Caríbdis tragou toda a água, ele se pendurou numa figueira e ficou lá, esperando que ela vomitasse os restos de seu barco para sentar-se sobre ele e seguir remando com as mãos; e, quando passou por Cila, Zeus não permitiu que ela o visse. Assim, Odisseu vagou pelo mar por nove dias, até que, no décimo, chegou à ilha onde morava Calipso. Tendo se apaixonado pelo herói, a ninfa o reteve em sua ilha por algum tempo (e esse tempo varia de acordo com o autor) – alguns dizem que foram dez anos, outros, oito, cinco, ou apenas um. De acordo com Brandão (2011b), Odisseu e Calipso tiveram dois filhos: Nausítoo (que também aparece como filho de Odisseu e Circe) e Nausínoo.

A situação entre Ulisses e Calipso se estendeu até que Atená interveio: ela pediu ao pai que mandasse Hermes avisar a ninfa que era hora de deixar o herói voltar para casa, e Zeus atendeu ao pedido da filha. Ainda que não muito contente, Calipso precisou ceder à vontade de Zeus, e concedeu a Ulisses o material do qual

ele precisava para construir uma jangada. No quinto dia, Ulisses partiu, sob a proteção de Atená. Posídon, no entanto, ainda guardava rancor do herói que cegara seu filho Polifemo, e descarregou toda sua raiva sobre a pequena jangada, destruindo-a.

Mais uma vez, Ulisses fica vagando pelo mar sobre um pedaço de seu barco destroçado. Desta vez, porém, ele recebeu a ajuda de Ino Leucoteia, que lhe emprestou um véu, o qual lhe serviria como talismã. Foi agarrado a este talismã que, depois de três dias, exausto, Ulisses conseguiu chegar em terra firme, ainda que nu e sozinho. Por causa do cansaço extremo, o herói se recolheu num bosque, onde Atená lhe proporcionou um doce sono. Ulisses estava, agora, na Feácia.

O herói foi acordado por uma algazarra: tratava-se de Nausícaa e suas companheiras que, depois de terem lavado seu enxoval num rio ali perto, agora estavam jogando bola. Nausícaa era filha dos reis Alcínoo e Areta, e Ulisses pediu ajuda a ela. Como ele estava nu e faminto, ela lhe forneceu roupas e comida, depois o convidou ao palácio. Os Feácios tinham uma vida tranquila e luxuosa, e foram bastante hospitaleiros com o herói.

Durante o banquete em homenagem ao hóspede, e a pedido do próprio, o aedo cantou a estratégia mais audaciosa da Guerra de Troia: a armadilha do cavalo de madeira. Ao ouvir, Ulisses começou a chorar. Alcínoo percebeu e pediu que ele contasse um pouco mais de si.

Com o famoso e convicto Εἴμ' Ὀδυσσεύς (Eím' Odysseús), *eu sou Ulisses*, o herói desfilou para o rei e seus comensais o longo rosário de suas gestas gloriosas, andanças e sofrimentos na terra e no mar, desde Ílion até a ilha de Esquéria. (BRANDÃO, 2011b, p. 329, grifo do autor)

Alcínoo primeiro tentou transformar em genro o famoso hóspede, mas após sua recusa educada, lhe forneceu transporte até Ítaca; os barcos Feácios eram célebres por sua segurança e rapidez, e, além disso, Alcínoo carregou com presentes o barco que levaria Odisseu.

Ulisses dormiu durante a viagem, de modo que os marujos de Alcínoo, ao chegarem em Ítaca, o deixaram na praia, junto com seus presentes, habilmente escondidos sob uma oliveira. Os mesmos marujos e a mesma embarcação responsáveis por deixar Ulisses em sua terra natal foram transformados num rochedo por Posídon no retorno à Feácia, cumprindo uma profecia antiga.

Enquanto isso, Brandão (2011b) se aproveita do momento de descanso de Ulisses para nos colocar a par do que houve em Ítaca nos vinte anos de sua ausência. Quando Ulisses foi para a guerra, Laerte, que supostamente poderia ter reassumido o trono, não o fez. Sua situação foi agravada pela morte da esposa, que morrera de saudades do filho, e também com a situação dos pretendentes de Penélope. Laerte mudou-se para o interior, a viver “entre os servos, e, numa estranha espécie de autopunição, a cobrir-se com andrajos, a dormir na cinza junto ao fogo, no inverno, e sobre as folhas no verão” (BRANDÃO, 2011b, p. 330).

Telêmaco – que, de acordo com Homero, foi o único filho de Ulisses e Penélope –, era um bebê quando o pai foi para a guerra, e foi deixado sob os cuidados do grande amigo do herói, Mentor. Os quatro primeiros cantos da *Odisseia* se referem a Telêmaco e ao início de sua juventude. Do canto XV ao XXIV do poema são narradas as tramas e lutas do rapaz ao lado do pai contra os pretendentes de Penélope.

De acordo com Brandão (2011b), Telêmaco tinha 17 anos quando tentou afastar os pretendentes de sua mãe, que só faziam dilapidar os bens de seu pai ausente. Como os pretendentes reagiram planejando matá-lo, Atená interveio prontamente e o aconselhou a viajar em busca de notícias do pai. Desta forma, Telêmaco foi falar com Nestor, em Pilos, e depois com Menelau e Helena, em Esparta.

Voltando à Ítaca e ao momento presente, o autor afirma que, depois de tantos anos afastado, ninguém acreditava que Ulisses ainda estivesse vivo – daí a presença dos 108 nobres pretendentes à mão de Penélope em seu palácio. Todos os pretendentes provinham de ilhas pertencentes a Ulisses. E todos eles haviam chegado lá como simples aspirantes à esposa do herói ausente; no entanto, ao longo dos anos, foram se tornando violentos, arrogantes e autoritários, e passaram a agir como se fossem donos dos rebanhos e da adega de Ulisses. Os servos que não os obedeciam, fiéis a Ulisses, eram mal tratados, e a maioria das servas acabou por se tornar amante deles.

Para Brandão:

Penélope aparece, na realidade, bastante retocada na *Odisseia*. Tradições locais e posteriores nos fornecem da esposa de Ulisses um retrato muito diferente do que nos é apresentado no poema homérico. Neste ela

desponta como o símbolo perfeito da fidelidade conjugal. Fidelidade absoluta ao herói, ausente durante vinte anos. (BRANDÃO, 2011b, p. 331)

Quando forçada pelos pretendentes a escolher entre um deles, Penélope resolveu fazer uma mortalha para o sogro, prometendo que tomaria uma decisão assim que terminasse a mortalha. No entanto, ela desfazia de noite o que fizera de dia. A mentira durou três anos, até que uma das servas deixou escapar para os pretendentes o que a rainha estava fazendo, e Penélope precisou se esquivar da escolha de outras formas.

Atená fez com que Ulisses adquirisse a aparência de um velho mendigo quando ele acordou, e foi sob este disfarce que ele foi procurar o porcariço Eumeu, seu servo mais fiel. O disfarce era necessário neste momento para que Ulisses tivesse noção do que estava acontecendo em seu palácio, e de quem lhe era fiel. Ao mesmo tempo, conduzido por Atená, Telêmaco estava de volta a Ítaca, e foi encontrar o pai na casa de Eumeu. Ulisses revela sua identidade ao filho, e eles imediatamente, começam a planejar a morte dos pretendentes de Penélope.

Neste momento do poema, é importante mencionar outra demonstração de fidelidade que emocionou muito Ulisses: a de seu cachorro, Argos. O cão, agora bastante velho, abanou o rabo quando viu seu dono se aproximar. Depois disso lhe faltaram forças, e Argos deitou, morto. Ulisses chorou, emocionado com a recepção dos humildes, Eumeu e Argos, que divergia completamente da grosseria com que havia sido recebido por Antínoo, o mais violento e orgulhoso dentre os pretendentes de Penélope.

Os pretendentes fizeram Ulisses lutar com Iro, o mendigo local, a fim de divertí-los; e após a intervenção de Telêmaco, e a hospitalidade de Penélope, que recebeu o falso mendigo em seu palácio, eles conversaram longamente a respeito das saudades que ela sentia do marido.

A hospitalidade de Penélope, no entanto, quase arruinou os planos de Ulisses e Telêmaco contra os pretendentes, quando ela chamou a velha ama Euricleia para banhar o herói. Fidélssima como era, Euricleia logo reconheceu a cicatriz na perna de Ulisses. Este teve que impor silêncio à velha ama, e conter-lhe as emoções. Depois do banho, rainha e falso mendigo retomaram o diálogo.

Para Odisseu, aproximava-se o momento da vingança. Atená o ajudou, inspirando Penélope com a ideia da prova do arco: assim, a rainha anunciou que

apresentaria aos pretendentes o arco de Odisseu; ela se casaria com aquele que o armasse com mais facilidade e conseguisse fazer passar a flecha pelos orifícios dos doze machados.

Aqui, Brandão (2011b) nos lembra de que um herói sempre precisa conquistar sua esposa: ele tem que superar obstáculos, chegando a arriscar a própria vida. Exemplos disso são Hércules, Menelau e Jasão.

O resultado da prova proposta por Penélope foi a falha de todos os pretendentes, que nem mesmo conseguiram armar o arco de seu esposo. E foi só por insistência da rainha e do príncipe de Ítaca que os pretendentes aceitaram que o mendigo Odisseu tentasse armar o arco. Ele disparou a flecha e acertou todos os alvos, deixando a todos boquiabertos. Então, ele se despiu dos farrapos, e o herói se despiu do homem do mar. Era agora, novamente, o Odisseu guerreiro; e assim começou o aniquilamento dos pretendentes: Antínoo foi sua primeira vítima.

Apenas quatro de seus servos foram poupados. Dentre suas servas, doze foram punidas por imprudência. Mas Odisseu ainda precisava enfrentar a desconfiança prudente de Penélope. O herói, agora remoçado graças a um toque mágico de Atená, precisava comprovar sua identidade para a esposa.

Acontece que o leito conjugal havia sido construído com uma peculiaridade conhecida apenas pelo casal. E foi só quando Odisseu descreveu a cama que ele mesmo fizera, que Penélope o reconheceu e aceitou.

Talvez fosse prudente acrescentar que não mais estamos em pleno mar, mas em plena madrugada, no palácio de Ulisses, em Ítaca... E como uma só madrugada é muito pouco para matar as saudades de vinte anos de ausência, Atená, a deusa de olhos garços, ante a ameaça da aproximação pouco discreta da Aurora de dedos cor-de-rosa, deteve-a em pleno oceano e simplesmente prolongou a noite... (BRANDÃO, 2011b, p. 335)

Enquanto as almas dos pretendentes eram impelidas para o Hades, grande maioria dos habitantes de Ítaca resolveu ir vingar seus filhos ou parentes. De forma que Ulisses, Telêmaco, Laerte e outros poucos, conduzidos por Atená, lidaram com os vingadores. A matança teria sido grande; mas Atená interveio novamente.

Brandão (2011b) afirma que o final de vida pacífico que Tirésias previra para Ulisses, e que nos é apresentado por Homero na Odisseia, não é a única versão da velhice do herói. Também, como já foi dito, encontramos controvérsias no que diz respeito à fidelidade de Penélope.

Brandão (2011b) esclarece que Penélope e Ulisses não viveram felizes para sempre, pois, a fim de expiar o massacre dos pretendentes, o herói precisara fazer um sacrifício para Hades, Perséfone e Tirésias. Feito o sacrifício, ele se dirigiu a pé até o país dos Tesprotos, no Epiro. Lá, seguindo recomendações de Tirésias, fez sacrifícios a Posídon, tentando se reconciliar com o deus após ter cegado seu filho, Polifemo. Nesse meio tempo, no entanto, Calídice, rainha da Tesprótida, teria se apaixonado pelo herói, e lhe oferecido metade de seu reino. Desta união, teria nascido Poliportes.

O autor também nos apresenta uma variante do mito segundo a qual Ulisses, após as acusações dos pais dos pretendentes, foi condenado ao exílio por Neoptólemo, que cobiçava suas posses. Refugiando-se na corte do rei Toas, na Etólia, Ulisses casou-se com a princesa e morreu de velhice, confirmando a previsão de Tirésias. De qualquer forma, Brandão (2011b) explica que ser banido e ter que fazer sacrifícios é algo comum nos mitos dos heróis, e tem a finalidade de purificá-los.

Em outra variante trazida pelo autor, ao longo destas viagens Ulisses teria encontrado o troiano Eneias, e os dois teriam se reconciliado. Assim, Ulisses teria ido para o domínio etrusco de Tirrênia, na Itália, lá fundando trinta cidades. O herói teria lutado com valentia para estabelecer seu reino, e lá teria morrido em idade avançada.

A versão do mito na qual Ulisses morre em Ítaca, na verdade, é decorrente de um acidente. Acontece que Telégono, filho do herói e de Circe, após descobrir a identidade do pai, partiu à procura de Ulisses. Desembarcando em Ítaca, começou a devastar os rebanhos. O herói, velho e cansado, foi em socorro de seus pastores, mas acabou morto pelo filho. O jovem lamentou demais ao descobrir o que havia feito, a quem havia matado.

Essas são diferentes versões do final do mito, mas todas parecem apontar para a concretização das previsões de Tirésias de que Odisseu morreria velho, tendo fincado seu remo numa terra que não conhecesse o mar o que, de acordo com Stein (2007), significa simbolicamente honrar as necessidades do inconsciente coletivo.

8 ANÁLISE E DISCUSSÃO

Quando um homem segue as instruções do seu inconsciente, pode receber e aplicar esse dom que lhe permite de repente fazer da sua vida, até então desinteressante e apática, uma aventura interior sem fim, repleta de possibilidades criadoras. (VON FRANZ, 2008b, p.265)

Após ter percorrido, nos capítulos anteriores, sobre a importância atribuída por Jung e demais autores pós-junguianos ao processo de individuação e às transformações que ocorrem no meio da vida, e após abordar o papel da mitologia e do arquétipo do herói para a psicologia analítica, trabalharemos com alguns eventos da Odisseia, organizados em ordem cronológica, para darmos início à nossa análise do mito, e demonstrar que, por meio de uma leitura simbólica, é possível compreendê-lo como uma metáfora do processo de individuação masculino, dentro do modelo junguiano.

Em nossa análise consideraremos apenas os episódios descritos no retorno do herói à Ítaca. Não trataremos de sua infância e juventude, de suas participações em rituais de iniciação, de seu casamento com Penélope, nem de sua atuação determinante na Guerra de Troia.

Conforme já comentamos, nossa análise do mito será baseada na perspectiva teórica de Jung (2011 [1939]), e de demais autores que, como ele, consideravam a individuação um processo que teria início no meio da vida, quando o indivíduo já estivesse com sua vida social relativamente estabelecida, de modo que pudesse lidar com questões mais pessoais. Em nossa pesquisa, não encontramos a idade do nosso herói mencionada de forma explícita. No entanto, a partir do que vimos com Brandão (2011b) e Kerényi (2015b) no capítulo anterior, poderíamos supor que Ulisses se encontrava, aproximadamente, nessa fase da vida quando iniciou seu retorno – pois o mito dá a entender que ele era um rei, esposo e pai jovem quando precisou deixar a família e o reino para ir lutar em Troia. Assim, somados aos dez anos de Guerra, o herói estaria no início do processo.

Antes de abordarmos a Odisseia, na tentativa de estabelecer uma metáfora entre o poema e o processo de individuação, gostaríamos de lembrar rapidamente que esta não é a forma como Homero nos conta a história do herói: o poema começa pelo meio, e Ulisses já se encontra sozinho e preso na ilha de Calipso.

Todas as desgraças sofridas durante os dez anos de seu retorno, bem como os desafios enfrentados por ele ao chegar em Ítaca são narrados pelo poeta fora de ordem, o que poderíamos relacionar ao que Stein (2007) explica a respeito da dimensão sincronística da experiência liminar – que não segue uma sequência cronológica –, e nos permitiria a leitura simbólica do poema como um processo de individuação.

Toda a viagem de Ulisses é realizada por meio de navegação marítima, e de acordo com Von Franz (2008b) podemos entender que a imagem – bastante frequente em sonhos, mitos e contos de fadas – da travessia de uma extensão de água sinaliza uma mudança de atitude importante.

Brandão (2011b) nos apresenta um mapa – intitulado O retorno urobórico de Ulisses – que exemplifica o longo trajeto percorrido pelo herói até conseguir regressar ao seu reino. Embora Troia se encontrasse à direita, e relativamente perto de Ítaca – se considerarmos todo o tempo e a distância que Odisseu demorou para chegar ao seu destino – o herói percorre um longo caminho até chegar à ilha de Circe, que ele visita duas vezes – antes e depois de descer ao Hades – passando por Cilas na primeira, e Caríbdis na segunda, até finalmente se dirigir para sua casa. Esse caminho sinuoso, pontuado pelas duas passagens por Circe e pelo estreito de Cilas e Caríbdis, representa bem o retorno urobórico designado por Brandão (2011b). Jung (2011 [1956]) explica que o uróboro é um símbolo que representa tanto a integração dos opostos quanto a renovação de si-mesmo. Ainda é interessante observar que a direção do desenho demonstra o herói se deslocando, sobretudo, da direita para a esquerda. A respeito disso, Jung comenta que:

[...] a direção rumo à esquerda indica em geral um movimento rumo ao inconsciente e para a direita (o do ponteiro do relógio) indica a direção para a consciência. O primeiro é *sinister* e o segundo é 'direito', 'correto' e 'justo' (JUNG, 2011 [1939], p.322, §564, grifo do autor)

A nosso ver, isto ajuda a respaldar a analogia que propomos entre a penosa viagem de Ulisses e a individuação masculina – uma vez que tanto a viagem urobórica quanto esse caminho para a esquerda estão relacionados a este processo.

O herói enfrenta inúmeros percalços, e leva dez anos, até conseguir chegar em casa. Somos, então, remetidos à maneira como Jung (2011 [1939]) nos explica a individuação, o doloroso processo de desenvolvimento psicológico. O autor afirma ser essencial para o processo – apesar de se tratar de um movimento espontâneo e irracional da psique, para o qual não existe um método a ser seguido – que se compreenda onde se quer chegar, ou seja, o surgimento de uma espécie de símbolo unificador. No caso do nosso herói, poderíamos considerar que esse símbolo é o casamento? Retomaremos essa questão no final da análise.

Desse modo, a longa e penosa viagem marítima de nosso herói representaria que chegara o momento dele lidar com as tendências preteridas. De acordo com o autor, também é comum, quando somos inexperientes nessa tarefa, que façamos isso por meio de projeção, pois, nesse começo, não costumamos estar cientes de também possuir aquelas características. Poderíamos pensar que este foi o motivo para Ulisses ter deixado Troia acompanhado de seus homens, mas precisado chegar à Ítaca sozinho: podemos entender as mortes dos companheiros do herói ao longo da viagem como símbolo de que ele estava integrando, gradualmente, as características que antes lhe eram sombrias, e que, no mito, aparecem representadas pelas figuras dos companheiros.

8.1 O INÍCIO DA VIAGEM DE VOLTA

Ao final da Guerra, logo no início da viagem, os navios de Ulisses, que deixaram Troia acompanhados da frota de Agamêmnon, foram separados dos deles por uma borrasca. Desse modo, o herói ficou sozinho com seus companheiros e suas naus. Poderíamos pensar que esse momento do mito traduz, simbolicamente, o processo do herói tendo início, por isso borrasca e a separação dos barcos de Agamêmnon: conforme vimos em Jung (2011 [1928]), a individuação é tarefa exclusiva, onde cada um é responsável por percorrer e concluir seu próprio caminho, e podemos analisar a borrasca do poema a partir da interpretação de Von Franz (2008b), para quem este tipo de imagem remete aos momentos iniciais do processo, quando a pessoa pode ter a sensação de perda de controle, sofrimento, e instabilidade futura.

A tempestade mandou Ulisses e seus companheiros para a região dos Cícones, onde eles saquearam as cidades e mataram seus habitantes (poupando

apenas o sacerdote de Apolo, que os presenteou com o vinho que será usado para embebedar Polifemo). Ulisses quis partir após o primeiro assalto, mas seus homens não obedeceram, e a devastação continuou até que os habitantes preparam um contra-ataque, forçando Ulisses e seus parceiros a fugirem; alguns morreram durante a debandada. Nesta passagem, podemos perceber que Ulisses ainda está identificado com a *persona* do homem guerreiro. Nesse processo em estágio inicial, podemos entender os companheiros que se recusam a partir como manifestações de aspectos da psique do herói que ainda não estão dispostos ao esforço que a individuação exige, então, literalmente, sabotam a jornada. A morte de alguns de seus companheiros no momento da fuga indica que a integração de conteúdos sombrios já está começando.

Odisseu e seus homens seguem viagem, mas têm seu curso alterado, novamente, por um vendaval, que após fazê-los vagar à deriva por dias, os arrasta para o país do Lotófagos, onde podemos encontrar outro exemplo de sabotagem do processo (a dependência química), pois três companheiros se viciaram em loto (planta com substâncias psicoativas), e o herói precisa levá-los embora à força. Metaforicamente, podemos considerar as drogas como outra forma de fuga, de evitar entrar em contato e adquirir consciência de determinados conteúdos inconscientes desagradáveis que estão começando a emergir.

8.2 ENCONTRO COM POLIFEMO

O próximo perigo enfrentado por eles se passa na caverna de Polifemo, filho de Posídon. Ulisses, acompanhado por doze companheiros, resolveu espiar o interior da morada do ciclope; de imediato, o dono da casa devorou seis deles. A fim de escapar com os homens que haviam sobrado, Ulisses decidiu embriagar e cegar Polifemo. O herói estava prestes a fugir, incógnito, quando resolveu revelar sua identidade, desencadeando a vingança de Posídon. Nesta passagem do mito, temos um exemplo da astúcia do herói, mas também vemos simbolizados os riscos que o orgulho em excesso representa para nosso desenvolvimento psíquico.

Stein (2007) pode nos ajudar a compreender o embate entre Ulisses e o deus dos mares: segundo ele, poderíamos entender a situação como manifestações de sintomas psicopatológicos, decorrentes do arquétipo negligenciado. O autor ainda afirma que conhecer e saber interpretar estes sintomas nos pode favorecer.

Apesar de Alvarenga e Baptista (2011) considerarem Odisseu como um tipo intuição com pensamento auxiliar, para Cordeiro (2010), o herói representa um tipo pensamento intuitivo, e achamos que faz mais sentido pensar nessa tipologia se analisarmos tudo o que Posídon representa simbolicamente (o mundo emocional) e no poema (o grande antagonista do herói). Compartilhamos a opinião de Cordeiro (2010) devido a diversos trechos da vida de Ulisses na qual ele usa sua astúcia e inteligência para vencer as adversidades, de forma tão fria que às vezes, segundo Brandão (2011b), beira a psicopatia. Consideramos, por exemplo, que a escolha de Ulisses pela esposa, Penélope, não foi devida ao amor, e sim por uma questão prática, frente a grande quantidade de pretendentes de Helena.

Jung (2011 [1939]) enfatiza que, na individuação, é importante que desenvolvamos a nossa função inferior – além de integrarmos todos os outros conteúdos não desenvolvidos –, para que nossa consciência deixe de ser dominada por eles. Nesse momento, podemos considerar as dificuldades e vinganças impostas por Posídon – motivo principal do atraso na viagem de Ulisses – como momentos em que a função inferior do herói – que, de acordo com Cordeiro (2010), seria o sentimento – invadiria a consciência dele. No mito, podemos entender isso retratado pelo arquétipo do deus, diretamente ligado à emoção. De acordo com Cordeiro (2010), a função superior de Posídon seria sentimento, em completa oposição à função superior de Ulisses. Assim, podemos entender Posídon como um aspecto sombrio do herói, capaz, portanto, de contaminar sua função superior.

Podemos entender que Ulisses, ainda identificado com o guerreiro, não estaria pronto para desenvolver esse conteúdo (a função sentimento), por isso os aspectos sombrios que seriam representados por seus companheiros continuariam a se manifestar, impedindo a continuidade da viagem.

Outro episódio que pode ser entendido metaforicamente como uma sabotagem a este processo é encontrada quando Ulisses e seus companheiros estão quase chegando em Ítaca, conduzidos até lá com a ajuda do deus dos ventos. O herói adormece, e seus companheiros, julgando que o odre recebido pelo deus contém tesouros, resolvem abri-lo, liberando os ventos rebeldes, e acabam empurrados de volta à Eólia. Mas desta vez Éolo os expulsa, dizendo que estão amaldiçoados pelos deuses. Esta é a primeira ocasião (cronologicamente, durante o retorno) em que Ulisses é prejudicado pelo comportamento dos companheiros por ter caído no sono.

Em seguida, vão parar na Lestrigônia, ilha de gigantes canibais, que atacam os barcos, de modo que só resta o navio de Odisseu e os homens que estavam nele – o número de companheiros do herói diminui cada vez mais, a cada dificuldade enfrentada.

8.3 ENCONTRO COM A CIRCE

Na ilha de Circe, a feiticeira transforma em porcos os companheiros que Ulisses enviou para explorarem o local. Somente escapou Euríloco que, desconfiado, não entrou no palácio. Ele sugere a Ulisses que fujam, mas o herói pega as suas armas para ir defender seus companheiros. Nesse momento, Odisseu recebe ajuda divina, de Hemes, que aparece para ele sob a forma de um jovem, sobre como lidar com a feiticeira sem perder a condição humana também. Além das instruções, o deus também fornece uma planta para protegê-lo das poções. Ulisses recupera seus companheiros, e eles permanecem na ilha por um ano; o herói têm filhos com a feiticeira. Quando chega o momento de Ulisses ir ao Hades, consultar Tirésias, é Circe quem o orienta.

Podemos considerar Hermes nesta passagem como uma manifestação do *Self*. Stein (2007) explica que é no limiar psicológico que o ego recebe a orientação de Hermes, pois quando nos encontramos neste estado de limiar psicológico, a figura do deus surge representando o *Self* nas funções de mensageiro e de guia. Para o autor, ao enviar estas mensagens para o ego, o inconsciente pretende ajudá-lo a se aprofundar nos limites da psique, e voltar ileso. Sobre o aspecto jovem de Hermes, Von Franz (2008b) ressalta que o *Self* pode ser personificado por um jovem, pois é, ao mesmo tempo, velho e novo: ele transcende o tempo e o espaço. A figura jovem está relacionada aos aspectos de vitalidade criativa, de renovação, de iniciativa, de uma nova orientação espiritual.

Podemos ver metaforizada nessa passagem do mito, o primeiro contato de Odisseu com um personagem feminino, que podemos entender como uma imagem da *anima*. Inicialmente, é um contato arriscado e negativo (trata-se de uma feiticeira: ela tem autonomia, força, conhecimentos que o herói desconhece, como um complexo), mas depois que Ulisses aprende a lidar com ela, ela perde seu caráter demoníaco, passando a exercer uma influência positiva.

Von Franz (2008b) afirma que é comum que a *anima* apareça personificada por feiticeiras ou sacerdotisas (o aspecto inconsciente). No mito de Ulisses, esse aspecto da psique do herói aparece primeiro representado por Circe, depois por Calipso. No caso de Circe, o primeiro contato deles é negativo, e só após a ajuda de Hermes se torna positivo. Von Franz (2008b) também discute os aspectos positivo e negativo que a *anima* pode assumir, e que, nos casos individuais, estão ligados ao relacionamento do homem com a mãe. A autora descreve os aspectos negativos da *anima* como mulheres perigosas, atraentes, misteriosas, caprichosas, provocadoras. Como aspectos positivos Von Franz (2008b) destaca as funções de mediadora e de guia entre o homem e seu interior, e a facilitar a comunicação entre consciência e inconsciente. De fato, Circe instrui Ulisses sobre como ir e voltar do Hades, e o que fazer para se comunicar com as almas quando estivesse lá.

8.4 DESCIDA AO HADES

No Hades, Ulisses tem a oportunidade de conversar com várias almas, incluindo a de sua mãe. Mas a finalidade de sua descida aos Inferos foi se aconselhar com Tirésias sobre o que fazer para chegar à Ítaca. Tirésias explica que, ao chegar na ilha de Hélio, não deve de forma alguma comer o rebanho do deus, caso contrário perderia todos os seus homens remanescentes, e levaria mais tempo para chegar à casa. Além disso, explica-lhe que, para apaziguar a ira de Posídon, depois de retornar à Ítaca e se vingar dos pretendentes, deveria partir levando consigo um remo, para fincá-lo numa terra onde não conhecem o mar.

Ulisses foi um dos poucos mortais a conhecer o Hades em vida (como também Hércules, Orfeu, Teseu e Psiquê), e sua tarefa lá teve caráter, motivo e desfecho diferentes dos encontrados nos outros mitos. Alvarenga (2015) afirma que, simbolicamente, descer aos Inferos, como fazem os heróis, significa confrontar-se com a sombra, com tudo aquilo que eu desconheço e que está fora da minha consciência, que não faz parte da minha identidade. Trata-se de uma morte simbólica, e portanto proporcionará transformação, mas não sem antes causar dor. A morte simbólica permite que o ego integre símbolos estruturantes essenciais para o autoconhecimento.

Podemos considerar que este é um momento crucial no processo de individuação de Ulisses: teríamos aqui um encontro entre o ego e o *Self*, simbolizado

por Tirésias. Stein (2007) explica que a descida ao Hades corresponde ao movimento psicológico de se voltar profundamente para si mesmo, e que é durante esta descida às profundezas que ocorre o encontro com o *Self*, agora com imagens novas e relevantes a respeito da vida, e nosso encontro com ele nos proporcionará pistas acerca do novo indivíduo que está surgindo, e sobre as tarefas que ele ainda precisa cumprir. Na mitologia, Tirésias é o único mortal a quem Perséfone, rainha do Hades, consentiu que mantivesse sua consciência e seus dons proféticos depois de morto. E, de fato, Tirésias não só explica a Ulisses o que ele deve fazer para voltar para casa, ou seja, como prosseguir com seu processo de individuação, mas também lhe dá uma tarefa a cumprir. O que significaria, simbolicamente, fincar o remo numa terra onde não se conhece o mar?

Stein (2007) conclui que esta fase de transição para o liminar da meia-idade traz à tona uma nova consciência de si mesmo, pois permite que a pessoa conheça seu inconsciente; ela entende que não é só ego, também possui um *Self*: por isso Stein (2007) fala em despertar e em libertação da alma.

No Hades, Ulisses conversou com Anticleia, sua mãe. Aqui, entendemos que se trata novamente de um aspecto da sua *anima*. Jung (2011 [1928]) explica que a mãe é a primeira portadora da projeção da *anima* do homem, e, portanto, desidentificar-se dela é uma tarefa um tão necessária quanto complicada. De fato, podemos interpretar o fato de Ulisses tentar abraçá-la três vezes, sem sucesso, como uma representação dessa dificuldade. Outros encontros significativos neste trecho foram com Agamemnon e Aquiles. Agamemnon lhe conta a história de como fora assassinado por Clitemnestra e seu amante, Egisto, enquanto Aquiles lamenta sua condição de morto, e afirma que preferiria viver humildemente do que morrer cheio de glória. Aqui, consideramos que se tratam de conteúdos inconscientes de Ulisses, pois estão em total oposição às características de um herói, que conforme Brandão (2011b) são: sua honra e sua excelência. Podemos interpretar esses diálogos como a necessidade do herói de se desprender de seu lado guerreiro.

O herói volta para a ilha de Circe. Ela ajuda novamente Ulisses, ensinando-o a ouvir o canto das sereias sem sucumbir à tentação. Também avisa-o que precisará escolher entre passar por Cilas e Caríbdis. Ela o instrui a evitar Caríbdis, pois não sobreviveria, e a seguir por Cilas, mesmo perdendo seis homens. Ela tenta dissuadi-lo de enfrentar o monstro, pois seria inútil. Por fim, assim como Tirésias, ela adverte

Ulisses que chegará à ilha do deus sol, e que deverá deixar incólume o seu rebanho. Ulisses, conforme Circe lhe ensinou, instrui seus homens a amarrá-lo ao mastro do navio e a tampar os ouvidos com cera. As sereias aqui podem representar outro aspecto negativo da *anima*, pois são monstros que atraem e afogam marujos com seu canto – representando a atração sexual e os impulsos biológicos. Podemos entender que Ulisses, porém, já integrou essa parte da sua *anima*, e assim consegue resistir ao canto. Podemos considerar também que Cilas é uma passagem necessária para o herói, da qual ele não pode escapar. Representa a necessidade do ego de se entregar ao inconsciente coletivo. Apesar do aviso de Circe, Ulisses se arma mesmo assim, com a intenção de proteger seus companheiros. Mas é inútil: o rei de Ítaca perde novamente companheiros. Esse trecho mostra que Ulisses ainda luta contra seu processo de individuação, ainda não está pronto para deixar de ser o Ulisses guerreiro, a se curvar ao seu destino. Ainda assim, ele é pouco a pouco compelido a integrar o seu aspecto sombrio, representado pela perda de alguns de seus companheiros.

8.5 ENCONTRO COM CALIPSO

Após passar pelas sereias e por Cilas, Ulisses e seus homens chegam à ilha de Hélio, conforme previsto por Tirésias. Ulisses compartilha com seus companheiros a profecia do adivinho. Infelizmente, não conseguem prosseguir a viagem, pois o vento cessa completamente (ver qual é o vento, é o Zéfiro?). Ficam presos por um mês, enquanto todas as provisões que haviam no navio acabam. Ulisses se recolhe para meditar, e acaba dormindo. Esfomeados, os seus homens ignoram o aviso de Ulisses e fazem um banquete com os bois. O herói volta e percebe o que eles fizeram na sua ausência. Neste instante, as carnes começam a mugir e a se mover. Os homens percebem que estão amaldiçoados, mas a fome fala mais alto: Ulisses é o único a não se alimentar do rebanho do deus sol. Depois do banquete macabro, o vento volta a soprar, e eles podem finalmente zarpar. Mas a vingança dos deuses é imediata: Zeus, a pedido de Hélio, lança um raio na embarcação. Ulisses é o único sobrevivente, agarrado à quilha do navio. Vemos novamente nesse trecho a ação do inconsciente, pois o ego é compelido a integrar seus aspectos sombrios, pois o vento que levaria Ulisses para casa só volta a soprar depois que o rebanho de Hélio é sacrificado. Este, aliás, é outro trecho onde o herói

dorme enquanto seus companheiros agem contra sua vontade. Isso pode representar o ego sendo tomado pela sombra. Mas é só quando o ego confronta esses aspectos – ou seja, quando Ulisses vê e admoesta seus companheiros – que ele integra a sua sombra e consegue prosseguir viagem, sozinho.

Ulisses precisa então passar por Caríbdis, mas dessa vez sem barco nem tripulação. Ele consegue sobreviver graças à ajuda de Zeus e à sua astúcia, segurando-se a um ramo de oliveira. Ele está agora totalmente à deriva. Caríbdis, um monstro marinho que sugava e cuspiam a água do mar três vezes ao dia, lembra a figura do dragão-mãe, ou mãe-terrível, de Jung (2011 [1935]). É um monstro que vive nos mares do ocidente, de boca escancarada, devorando os homens que passam por ela. Poderíamos relacionar essa mãe-sarcófago com sua mãe Anticleia. Jung (2011 [1935]) afirma que o dragão-mãe engole seu filho novamente depois que a faz nascer. Anticleia, conforme ela mesma conta, se afogou no mar, acreditando que seu filho morreria. Poderíamos pensar, então, numa mãe devoradora. Mas, no caso de Ulisses, ele não é engolido: consegue, com a ajuda do *Self*, aqui representado por Zeus, se agarrar a um ramo de oliveira para sobreviver. Podemos supor que ele já identificou este aspecto negativo e devorador da *anima*. Seu ego não poderia mais ser invadido por esses conteúdos.

Após vagar no mar por nove dias, ele chega à ilha de Calipso. Apaixonada por ele, ela retém o herói lá por vários anos, até que Atena pede a Zeus que envie Hermes para convencer Calipso a deixar Ulisses partir. Contrariada, Calipso concede o material para Ulisses construir a jangada para a viagem. Temos nessa passagem duas manifestações da *anima*. Podemos entender que ela começa – assim como foi com Circe – negativa, pois Ulisses é retido contra a sua vontade. Porém, após uma nova intervenção do *Self*, ela passa a ser positiva. Isso é expresso quando Ulisses recusa a oferta de imortalidade pela deusa: ele finalmente quer prosseguir no seu processo de individuação. Outro momento significativo é quando ela ensina o herói a construir sua própria jangada: assim como o processo de individuação, é algo que ele precisa fazer sozinho. Nesse momento, Ulisses integrou esse aspecto romântico da *anima*. A outra manifestação da *anima* está representada por Atená, representando a sabedoria. Mas a sua ajuda é indireta, inconsciente, porque Ulisses ainda não está pronto para identificá-la.

8.6 OS FEÁCIOS

Após 18 dias no mar, Ulisses avista a terra dos Feácios. Nesse momento, Posídon, retornando da Etiópia, percebe que Ulisses está quase a salvo. Ele lança um último ataque, agitando os mares para naufragar e afogar o herói. A deusa Ino intervém a favor do herói: ela o orienta a se desfazer de sua jangada e de sua armadura, nadar no mar agitado com a ajuda de um véu mágico. Apesar da sua relutância inicial, Ulisses não tem escolha a não ser obedecer. Levado pelas ondas, Ulisses chega são e salvo a Feácia. Ele devolve o véu ao mar conforme instruído por Ino, antes de desmaiar vencido pelo cansaço. Neste confronto final com Posídon, o ego é obrigado, pela atuação da sombra, a entrar em confronto com seus aspectos inconscientes, representado por Ulisses se jogando no mar agitado, sendo levado pelas ondas. O mar é uma representação comum do inconsciente. Ajudado novamente pela *anima*, desta vez representada por Ino, Ulisses precisa se desfazer de sua jangada e de sua armadura. Podemos entender aqui que se trata do ego se desidentificando com a persona.

Chegamos então ao estágio final do processo de individuação de Ulisses, pois ele chega à Feácia sozinho e nu. Ele integrou diferentes aspectos de sua *anima*, integrou os aspectos sombrios representados por seus companheiros e desidentificou-se com a persona, ao abandonar todas as posses e armas que havia conquistado durante a Guerra de Troia e sua viagem de volta. Podemos dizer que Ulisses perdeu sua identidade antiga, e renasce quando atinge a costa da Feácia, pois emerge do mar nu e exausto tal um recém-nascido. Ao encontrar Nausícaa – filha do rei Alcínoo e da rainha Arete – e suas servas, ele pede ajuda com humildade, abraçando os joelhos da moça. Essa atitude é inédita para o orgulhoso rei de Ítaca, que outrora revelara seu nome ao ciclope Polifemo, atraindo para si a fúria de Posídon. Na Feácia, Ulisses recebe a ajuda de Nausícaa e Atená. É a primeira vez na Odisseia que Atená ajuda o herói diretamente, mas ainda sem se manifestar para ele: no canto, ela aparece como a amiga de Nausícaa num sonho, para inspirá-la a ir ao rio onde Ulisses dormia; e aparece como uma menina para guiar o herói até o palácio. Podemos entender que, conforme Ulisses segue no seu processo de individuação, Atená está cada vez mais presente e atuante na vida do herói. Mas, assim como no episódio com Calipso, ele ainda não está pronto para confrontá-la diretamente. Diferentemente da sua atuação com Calipso, porém, que

foi indireta, através de Hermes, desta vez a influência da deusa é direta. Ao chegar ao palácio, temos novamente um exemplo de mudança em Ulisses, pois este se joga aos pés de Arete, suplicando por ajuda. Os reis feácios são muito hospitaleiros com ele, organizando um banquete com a cidade toda em sua homenagem. Durante o banquete, Ulisses pede para o aedo cantar a armadilha mais audaciosa da Guerra de Troia. O aedo canta sobre o Cavalo de madeira. Ulisses chora. Alcínoo o vê chorando, e pede para Ulisses falar de si. Ulisses conta todos os eventos que ocorreram durante sua conturbada viagem de retorno, até chegar à Feácia. Alcínoo pergunta a Ulisses se ele quer se casar com Nausícaa. O herói responde educadamente que não, que precisa voltar para sua família. Então, Alcínoo lhe fornece um transporte para levá-lo à Ítaca, cheio de presentes.

Nessa passagem, Ulisses é resgatado, acolhido e ajudado pelos Feácios, que são descendentes de Posídon. Podemos considerar que o herói está integrando sua função inferior, pois ele acaba renovando sua identidade: primeiro recupera seu nome, ao revelá-lo a Alcínoo, em seguida a sua história, ao contá-la aos Feácios presentes no banquete e, por fim, recupera até suas riquezas, com os inúmeros presentes que recebe dos Feácios. Ele cria um novo ego menos orgulhoso e mais em contato com sua sombra, sua função inferior. O choro ao ouvir a história do Cavalo de Troia poderia significar uma ruptura com seu passado de guerreiro e a transposição de suas próprias barreiras egóicas.

8.7 ÍTACA

Ulisses, transformado, pode finalmente voltar à Itaca. Enquanto Ulisses dorme, os feácios que o acompanharam o deixam, com seus presentes, na ilha. Este fato é significativo justamente porque não acontece nenhum novo contratempo, prolongando ainda mais o seu retorno. Logo, isso nos mostraria que Ulisses não é mais tomado pelos seus conteúdos sombrios, por estar mais à vontade com a sua função inferior. Poderíamos dizer que ele está em paz consigo mesmo, os conteúdos inconscientes não vêm mais à tona para sobrepujar o ego.

Ao acordar, Ulisses, desorientado, é recebido por Atená, disfarçada. Ela confirma que estão em Ítaca e testa sua sabedoria, ao perguntar quem ele era. Ulisses, usando de sua astúcia, inventa uma história. É então que Atená revela sua verdadeira identidade a ele. Aqui, podemos cogitar que Ulisses está finalmente

pronto para integrar esse aspecto da sua *anima*, pois ele demonstra sabedoria ao ocultar sua identidade e ao evitar de se precipitar ao palácio, onde certamente seria morto, para encontrar sua esposa e filho. A partir deste momento, Atená se torna sua aliada, ajudando-o a derrotar os pretendentes, a reencontrar e a reconquistar sua alma gêmea, Penélope. Ela o adverte dos perigos que o aguardam no palácio, repleta de pretendentes que tramaram contra seu filho, Telêmaco, e que, certamente, não receberiam a notícia do retorno de Ulisses de forma pacífica. Ela dá a Ulisses a aparência de um mendigo, para esconder sua identidade. Vemos então mais exemplos da mudança ocorrida em Ulisses: o herói não se incomoda de . Vemos também o herói, que no passado teve que ser contido para não matar Euríloco, aguentar as incessantes provocações do cabreiro (e traidor) Melântio e dos pretendentes, sem revidar e revelar sua identidade. Também se conteve ao ser forçado a lutar, pelos pretendentes, contra o mendigo Iro. Apesar de ser insultado, e da sua enorme experiência em combate, Ulisses se mostra clemente, e conversa amigavelmente com o mendigo. Pode-se entender que essa comedia do herói não se dá apenas pela astúcia, pois há episódios – tal como o já citado com o ciclope Polifemo – em que a astúcia do herói é vencida pela sua *timé*. Essa mudança é simbolizada na Odisseia pela morte do cão Argos. Ele representa o aspecto impulsivo e instintos primitivos do herói. Podemos dizer a partir disso que Ulisses conseguiu desenvolver um pouco mais a sua função sentimento, pois ele não é mais arrebatado por ela, como ocorre frequentemente com tipos pensamento. É o que o ajuda a não revelar sua identidade à Penélope, quanto este, após 20 longos anos, se vê sendo interrogado por ela.

Finalmente, após a famosa prova do arco, Ulisses derrota todos os pretendentes, com a ajuda de Telêmaco, Eumeu e o vaqueiro. Vemos aqui que Atená continua acompanhando o herói. Mas, novamente, durante o confronto, ela exige que eles demonstrem seu valor. Da mesma forma que Calipso não entregou uma jangada pronta ao herói, Atená não lutará no lugar de Ulisses: é ele que deve percorrer o caminho sozinho, ele que deve cumprir o seu destino. A *anima* é apenas um guia. De fato, Ulisses é o único que consegue retesar o arco, atravessar os doze machados e atingir o alvo. É Atená, também, que evita mais derramamento de sangue, após os familiares dos pretendentes tentarem vingar suas mortes. No último verso do poema, ela decreta a paz.

Mas o processo de individuação de Ulisses não termina na Odisseia. Afinal, Tirésias deu uma última tarefa ao herói, para aplacar, enfim, a fúria de Posídon: o rei de Ítaca precisa ir a uma terra que desconhece o mar e fincar o remo. Então, deveria sacrificar bois, cabras e afins em nome do deus. Simbolicamente, podemos entender por isso que Ulisses precisa desenvolver ainda mais a função sentimento, integrar outros aspectos da sua sombra. De fato, o processo de individuação nunca termina, ninguém individua completamente, há sempre mais a se aprender, a se desenvolver.

8.8 DISCUSSÃO

Ao tentar estabelecer uma relação simbólica entre a Odisseia e o processo de individuação masculino, pudemos observar nas passagens acima diversos trechos que representariam as suas etapas: a integração dos aspectos da sombra, através da morte dos companheiros de Ulisses; a identificação da *anima*, representada pelas diferentes figuras femininas; a desidentificação com a *persona*, que ocorre ao longo do poema, quando Ulisses se desfaz pouco a pouco de suas posses e armaduras, símbolos do Ulisses guerreiro; e o desenvolvimento da função inferior, que é instigado por Posídon, a partir do episódio com o ciclope Polifemo, e que observamos, sobretudo, na terra dos Feácios. Henderson (2008) afirma que a peregrinação, ou jornada solitária, é um dos símbolos que indicam a transcendência, onde o indivíduo ficará mais consciente de si-mesmo. No mito de Ulisses, essa peregrinação corresponderia à Odisseia. O autor explica ainda que durante essa viagem, o indivíduo descobre a natureza da morte como renúncia e expiação. Poderíamos relacionar essa morte simbólica com a catábase do herói, sua descida ao Hades. A jornada também costuma ser determinada por um bom espírito, geralmente, o mestre da iniciação, ou uma figura feminina superior (a *anima*), como Atená ou Sofia. No caso de Ulisses, tanto Hermes quanto Atená aparecem e ajudam diretamente e indiretamente o herói. Através da leitura simbólica, podemos enxergar a Odisseia de duas formas: primeiro como o processo de individuação de Ulisses e segundo, de forma mais geral, como metáfora do processo de individuação masculino.

Mas resta ainda a questão do objetivo do processo de individuação, por que o herói precisou passar por tanto sofrimento. Podemos considerar que o símbolo unificador do processo do herói é o seu casamento com Penélope. Conforme vimos

em Brandão (2011b), esta se mostrou desde o início apaixonada pelo marido, a ponto de escolher segui-lo depois que seu pai lhe forçou a escolher entre permanecer em Esparta ou partir para Ítaca. Podemos pensar aqui que, diferentemente do seu marido na época, Penélope já estava muito mais em contato com as suas emoções. Vargas (1986) explica que pessoas podem escolher cônjuges com características opostas às suas, para compensar suas deficiências. Mas, segundo ele, esses casamentos não permanecem felizes por muito tempo, pois quando um apenas compensa as características que o outro não possui, o casamento não proporciona a individuação dos cônjuges. Para Vargas (1989), o indivíduo precisa humanizar sua *anima* ou o seu *animus* para deixar de projetá-las no seu parceiro, e promover uma relação de alteridade, que seria o objetivo do casamento. Se, de acordo com a nossa leitura, a individuação de Ulisses ocorre na Odisseia, podemos cogitar que seu casamento se encontrava na situação de estagnação descrita por Vargas (1989). O que poderíamos pensar, então, a respeito da participação de Ulisses na Guerra de Troia, pouco depois do seu casamento e do seu primeiro filho?

Compreendemos que Ulisses foi obrigado a se afastar de seu reino e de sua família por causa de sua própria ideia, uma vez que ele foi forçado a participar da Guerra de Troia (que durou dez anos) por causa do Código de Honra que ele mesmo inventou, ou seja, poderíamos considerar que a Guerra de Troia foi devida ao plano dele.

Nesse caso, poderíamos supor que se tratou de uma atuação do inconsciente do herói, visando seu desenvolvimento psíquico. Afinal, se Ulisses era tão astuto, como ele pôde deixar passar o risco de seu plano? O acordo estabelecido com o pai de Helena em troca do Código de Honra lhe garantiria a mão de Penélope, que seria um casamento igualmente vantajoso. No entanto, Helena poderia realmente vir a ser raptada, e nosso herói engenhoso não pareceu se dar conta disso. Portanto, notamos que a mesma ideia que livrara Ulisses da grande rivalidade pela mão de Helena, e que lhe garantiria sua suposta tranquilidade ao lado de Penélope, obrigou-o a se afastar de sua família para defender o casamento de outro homem.

Assim, poderíamos levantar a hipótese de que Ulisses já intuía, ainda que não de maneira totalmente clara, seu futuro: ter que lutar por uma esposa extremamente disputada. Mas, pelo visto, ele julgara que aquele seria o caso se se casasse com a

filha de Zeus¹⁴, e numa tentativa de fugir daquele destino trabalhoso, resolvera retirar sua proposta. Buscando ser prático, presumira que, ao casar-se com a prima de Helena, estaria seguro: o casamento com Penélope garantiria a Ulisses um futuro tranquilo, pois acabaria com qualquer possibilidade dele ter que lutar por sua esposa no futuro.

Com tudo isso, o ponto onde queremos chegar é que podemos conceber a Guerra de Troia como partes do processo de individuação de Ulisses, porque ela começa e termina com ideias dele: o Código de Honra e o Cavalo de Troia.

Julgamos plausível inferir à Ulisses a responsabilidade pela Guerra de Troia, pois suspeitamos que a maneira como ele escolheu a esposa foi uma tentativa inconsciente de não entrar em contato com a sua função inferior – que, no caso do herói, consideramos ser o sentimento. Se seguirmos essa linha de raciocínio, perceberemos que a forma como ele optou por casar-se com Penélope foi, principalmente, através do uso de suas funções superiores, utilizando-se do seu pensamento. Percebemos que Ulisses, usufruindo-se de sua famosa astúcia, se pôs a maquirar um jeito de escapar daquela desagradável intuição que tivera a respeito de seu futuro.

14 Helena era filha de Zeus e Leda, por isso era tão bela.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como objetivo inicial para este trabalho, havíamos proposto traçar paralelos entre alguns episódios narrados na Odisseia e o processo de individuação, da forma como é descrito por Jung e autores junguianos, a fim de compreender o retorno do herói itáico como uma metáfora da individuação masculina.

Jung procurou desenvolver sua psicologia apoiado na observação de diferentes domínios de conhecimento, culturas e épocas. Dentre estas áreas, a mitologia foi essencial para a construção de sua teoria. Um conceito fundamental da psicologia profunda desenvolvida por ele é o processo de individuação, que descreve a disposição natural da psique humana de se autorregular e se desenvolver, originando um indivíduo único, e mais integrado com suas singularidades.

Jung (2011 [1939]) considera que o processo de individuação se inicia no meio da vida. Trata-se de um ponto de vista bastante discutido entre autores junguianos e pós-junguianos. Stein (2007) é um dos que concorda com Jung a respeito dessa questão: com base em sua experiência clínica, o autor desenvolveu um trabalho sobre os inconvenientes que podem se manifestar no meio-da-vida, quando este processo começaria. Ele se refere a essa reviravolta que ocorre em nossa psique, e à qual, segundo ele, todos estamos sujeitos, como crise da meia-idade.

Para Stein (2007), o que provocaria tais sintomas psicopatológicos seria a manifestação das imagens dos arquétipos que foram menosprezados pelo indivíduo. Nesse caso, a solução implicaria sanar a questão do arquétipo injuriado, que agora impõe seu reconhecimento.

Jung (2011 [1928]) explica que a individuação é uma etapa necessária, pois um indivíduo não diferenciado fica sujeito à atuação dos seus conteúdos inconscientes: pode se identificar com sua *persona*, ser tomado pela sua sombra, projetar sua *anima* ou seu *animus* em indivíduos do sexo oposto, e sua função inferior pode invadir sua consciência de forma descontrolada. Portanto, Jung (2011 [1939]) descreve as fases pela qual o indivíduo passa durante o processo: a desidentificação com a *persona*, o confronto e integração com conteúdos sombrios, a diferenciação da *anima* ou do *animus*, o encontro com o *Self* e o desenvolvimento da função inferior.

O casamento também pode ser um elemento significativo para o processo de individuação, por ser, de acordo com Vargas (1989) fonte de vivências simbólicas. Ainda segundo Vargas (1986), essas experiências dificilmente são encontradas em outros tipos de relacionamento. Caso a relação esteja se exercendo na alteridade, propicia o desenvolvimento psicológico dos cônjuges. Caso contrário, ambos ficarão estagnados.

O estudo mitológico, segundo Von Franz (2008a), é valioso para a psicologia analítica. Alvarenga (2010a) explica que o mito corresponde a uma tradução dos caminhos arquetípicos de humanização nos processos de individuação. Boechat (2009), corrobora esta visão, afirmando que os mitos intensificam as mudanças individuais e coletivas. Henderson (2008) adiciona que o mito do herói é o mais comum, presente desde a mitologia grega até as sociedades contemporâneas – em filmes de sucesso como Vingadores: Ultimato, *Harry Potter* e o Senhor dos Anéis.

Na análise simbólica da Odisseia, consideramos que Ulisses teve, consoante o mapa de Brandão (2011b), um retorno urobórico: ele percorreu, num primeiro momento, um longo caminho rumo à esquerda, até a descida ao Hades. Depois, seguiu rumo à direita, passando novamente por Circe e pelo estreito de Cilas e Caribdis. Relacionamos essa trajetória, de acordo com a interpretação de Jung (2011 [1939]), primeiro a um movimento em direção ao inconsciente (para a esquerda), e depois a um movimento em direção à consciência (para a direita). Desse ponto de vista, a descida aos inferos marcaria o ápice da sua viagem, a sua catábase. Também relacionamos a viagem marítima do herói com o que Von Franz (2008b) diz a respeito dos sonhos com navegação nas águas, que representam uma mudança significativa de atitude. Além disso, a borrasca que separa Ulisses dos demais heróis aqueus estaria em conformidade com o que ela diz sobre o início do processo de individuação, onde há instabilidade, perda de controle e incerteza.

Em seguida, interpretamos algumas passagens do poema de Homero como símbolos tanto do processo de individuação de Ulisses como do processo de individuação masculino no modelo Junguiano. O início da viagem do herói representaria o início do processo de individuação. Os homens que o acompanham seriam aspectos sombrios do herói, isto é, a parte de Ulisses que ainda não estaria pronta para abandonar seu lado guerreiro. Estes, em diversas passagens, sabotam o seu retorno – por exemplo, no episódio dos Cícones, dos Lotófagos, de Éolo e da

ilha de Hélio. Nesse caso, a morte dos seus companheiros representariam o herói integrando esses conteúdos sombrios. Posídon seria outro aspecto da sombra de Ulisses, relacionado à sua função inferior, que supomos ser a função sentimento. Interpretamos a descida do herói ao Hades como o encontro com o *Self*, representado pelo adivinho Tirésias. Ali, o herói também encontra outros heróis, como Agamemnon e Aquiles. Entendemos o diálogo entre eles como um diálogo entre o herói e a sua necessidade de abandonar o seu lado guerreiro. As personagens femininas que ele encontra durante a viagem – Circe, as sereias, Calipso, Ino, sua mãe, Nausícaa e Atená – corresponderiam a diferentes imagens da *anima*, que ele precisa aprender a diferenciar. Esses momentos seriam marcados, de acordo com a nossa leitura, pela atuação do *Self*, representado por Hermes. Com Circe, Hermes dá a Ulisses a *móli*, que impede com que ele se transforme em porco. Com Calipso, após a intervenção de Atená, Hermes aparece para a deusa e pede que ela deixe o herói voltar para casa. Quando Ulisses, a nosso ver, lida com essas expressões da *anima*, elas passariam a exercer sua função de guia: Circe ensina Ulisses a passar pelas sereias, por Cilas e a descer ao Hades para consultar o adivinho Tirésias; Calipso ensina o herói a construir uma jangada, Ino o socorre quanto está prestes a ser afogado por Posídon, instruindo-o a abandonar sua jangada e sua armadura e a vestir seu véu; Nausícaa dá roupas e comida a Ulisses, e o escolta até o palácio dos Feácios onde recebe presentes, comida e uma embarcação para voltar para Ítaca; Atená, que consideramos representar a sabedoria da *anima*, acompanha Ulisses ao longo da sua jornada: interfere quando está retido na ilha de Calipso, promove o seu encontro com Nausícaa e o recebe em Ítaca, ajudando-o a derrotar os pretendentes e reencontrar sua esposa. O episódio com Ino também representaria a desidentificação com a sua *persona*, pois ele precisa se desfazer de sua jangada e armadura, chegando nu e sozinho à Feácia. Quando chega a Ítaca, entendemos que o herói está mudado, mais em controle de suas emoções: ele aceita sua aparência de mendigo, se contém face às provocações de Melântio e dos pretendentes. Mas tem mais uma tarefa pela frente: o herói precisará viajar novamente, para fincar seu remo num lugar onde não conhecem o mar. Entendemos por isso que o processo de individuação não termina: há sempre conteúdos inconscientes que precisam ser elaborados.

De acordo com Jung (2011 [1939]), o processo de individuação, pela integração dos opostos, gera um símbolo unificador. Sugerimos que, para Ulisses, esse símbolo seria seu casamento com Penélope, pois ele teria escolhido casar com ela, por uma questão prática: não precisar defender seu casamento. Seria isso que, pelo Código de Honra, desencadeia a Guerra de Troia, e o levaria a passar vinte anos longe de casa. Entendemos por isso que Ulisses teria sido o responsável pelo seu processo de individuação, e que seria por isso que, ao voltar para Ítaca, precisou derrotar os pretendentes e defender o seu casamento.

Nossa análise se limitou à Odisseia, que conta o retorno de Ulisses à Ítaca, como metáfora do processo de individuação masculino. Portanto, gostaríamos de sugerir, para trabalhos futuros, uma análise mais aprofundada da ideia de que Ulisses foi, ao mesmo tempo, o responsável pelo início e pelo fim da guerra (graças ao estratagema do Cavalo de Troia). Também gostaríamos de propor uma análise de outros personagens da Odisseia. Afinal, os quatro cantos iniciais da Odisseia começam não são a respeito de Odisseu, mas de Telêmaco. Nesses quatro cantos, chamados de Telemaquia, também podemos observar que se opera uma transformação. Seria possível considerar a sua jornada como um ritual de iniciação? Penélope também seria outro personagem interessante. Tanto Jung (2011 [1928]) quanto Von Franz (2008b) explicam que o *animus*, diferentemente da *anima*, geralmente é representado por um grupo de homens, que representariam suas opiniões e convicções. Poderíamos considerar seus inúmeros pretendentes como expressões de seu *animus*? Deixamos estas questões em aberto, para serem examinadas em trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Maria Zélia de; LIMA, David Alves de Souza. Mitologia, Tipologia e Universo de Possibilidades. **Junguiana**, São Paulo, v.24, p.49-56, 2006.

ALVARENGA, Maria Zélia de. Apresentação. *In*: _____ (Org.). **Mitologia Simbólica**: estruturas da consciência e regências míticas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010a. p. 13-16.

_____. Paixões míticas. **Junguiana**, São Paulo, v.28/2, p. 16-22, 2010b.

_____. Os anticorpos psíquicos – diversidade e individuação. **Junguiana**, São Paulo, v.30/1, p. 53 – 57, 2012.

_____. Anima-animus e o desafio do encontro. **Junguiana**, São Paulo, v.33/1, p. 5-12, 2015.

ALVARENGA, Maria Zélia de; BAPTISTA, Sylvia Mello Silva. **Ulisses**: o herói da astúcia. 1a ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Ulisses e Dionísio. Comentário e questionamento sobre a obra de Nietzsche “Origens da Tragédia”. **Cad. Nietzsche**. São Paulo: v.1, n. 35, p. 133-135, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cniet/v1n35/1413-7755-cniet-01-35-0133.pdf>. Acesso em: 04 out. 2016.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Ulisses e Aquiles repensando a morte (Odisseia XI, 478, 491). **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 107, p. 100-109, Jun/2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v44n107/v44n107a08.pdf>. Acesso em: 04 out. 2016.

AUFRANC, Ana Lia, B. Excalibur. **Junguiana**, São Paulo, v.4, p. 127-135, 1986.

BAPTISTA, Sylvia Mello Silva. Hermes. *In*: ALVARENGA, Maria Zélia de (Org.). **Mitologia Simbólica**: estruturas da consciência e regências míticas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010. p. 263-279.

BOCAYUVA, Izabela. Odisseu e o sonho do retorno ou O filósofo ardiloso, se isso é possível. **Viso** – Cadernos de estética aplicada, Rio de Janeiro, v. IX, n. 17, p. 58 – 69, jul/dez, 2015. Disponível em: http://revistaviso.com.br/pdf/Viso_17_IzabelaBocayuva.pdf. Acesso em: 23 fev. 2019.

BOECHAT, Walter. **A mitopoese da psique**: mito e individuação. Petrópolis: Vozes, 2009.

BON JOVI, Jon. **It's My Life**. Londres: Island Records, 2000. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vx2u5uUu3DE>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega**. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. **Mitologia grega, vol I.** 23 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega, vol III.** 18 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b.

BRUNA, Jaime. Introdução. *In*: HOMERO. **Odisseia.** Tradução, adaptação em prosa, introdução e notas por Jaime Bruna. 2a ed. São Paulo: Cultrix, 2013.

CORDEIRO, Ana Maria. Posídon. *In*: ALVARENGA, Maria Zélia de (Org.). **Mitologia Simbólica:** estruturas da consciência e regências míticas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010. p. 89 – 104.

HENDERSON, Joseph L. Os mitos antigos e o homem moderno. *In*: JUNG, Carl G. (Org.). **O homem e seus símbolos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 133 – 205.

HOLLIS, James. **Mitologemas:** encarnações do mundo invisível. São Paulo: Paulus, 2005.

HOMERO. **Odisseia.** Tradução de Frederico Lourenço; Introdução e notas de Bernard Knox. 4a ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

HOMERO. **Odisseia.** Tradução, adaptação em prosa, introdução e notas por Jaime Bruna. 2a ed.. São Paulo: Cultrix, 2013.

JORGE, Denise Batista Pereira. Traição: um desígnio? **Junguiana,** São Paulo, v.33/1, p. 30-38, 2015.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente.** 23a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, (2011 [1928]).

_____. Fundamentos da Psicologia Analítica. *In*: _____. **A vida simbólica:** escritos diversos. 5a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, (2011 [1935]), cap. I.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** 7a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, (2011 [1939]).

_____. **O espírito na arte e na ciência.** 6a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, (2011 [1941]).

_____. Civilização em transição. *In*: _____. **A vida simbólica:** escritos diversos. 3a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, (2011 [1945]), cap. XI.

_____. **A natureza da psique.** 8a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, (2011 [1946]).

_____. **Símbolos da transformação.** 7a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, (2011 [1952]).

_____. **Mysterium Coniunctionis.** 5a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, (2011 [1956]).

JUNG, Carl Gustav. Símbolos e interpretação dos sonhos. *In*: _____. **A vida simbólica**: escritos diversos. 5a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, (2011 [1961]), cap. II.

KERÉNYI, Karl. **A mitologia dos gregos**: vol.I: A história dos deuses e dos homens. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015a.

_____. A mitologia dos gregos: vol.II: A história dos heróis. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015b.

KNOX, Bernard. Introdução. *In*: HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço; Introdução e notas de Bernard Knox. 4a ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

LOURENÇO, Frederico. Prefácio. *In*: HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço; Introdução e notas de Bernard Knox. 4a ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

MANZONI, Filipe. “Ninguém” é o nome do autor: Leonardo Gandolfi e Ana Martins Marques sobre a Odisseia. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**. Brasília, n. 55, p. 51-72, Set/Dez, 2018. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 23 fev. 2019.

MOREIRA, Fernanda, G. Harry Potter: um herói em busca de sua alma. **Junguiana**, São Paulo, v. 33/1, p. 39-47, 2015.

PALOMO, Victor. Psicologia junguiana e arte poética: uma revisão. **Junguiana**, São Paulo, v. 32/2, p. 40-48, 2014.

PENNA, Eloísa M. D. **Processamento simbólico-arquetípico**: pesquisa em psicologia analítica. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2014.

RIBEIRO, Ana Luíza Silva. Atená. *In*: ALVARENGA, Maria Zélia de (Org.). **Mitologia Simbólica**: estruturas da consciência e regências míticas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010. p.281-293.

RIBEIRO JR., W. A., As Sereias. **Portal Graecia Antiqua**, São Carlos. Disponível em: greCIAantiga.org/arquivo.asp?num=0685. Acesso em: 07 abr. 2019.

RODRIGUES, Thiago. Melancolia e náusea: do destino enquanto fundamento do caráter trágico ao absurdo existencial. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 37, n. 2, p. 185 – 196, Maio/Ago, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v37n2/10.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2019.

STEIN, Murray. **No meio da vida**: uma perspectiva junguiana. São Paulo: Paulus, 2007.

TORRES, Renata Ferraz. Reflexões sobre a traição amorosa na psicologia e na arte. **Junguiana**, São Paulo, v.31/1, p. 54-62, 2014.

VARGAS, Nairo de Souza. Masculino e feminino na interação homem-mulher. **Junguiana**, São Paulo, v.4, p. 117-126, 1986.

_____. O casamento e a família como caminho de individuação. **Junguiana**, São Paulo, v.7, p. 101-111, 1989.

_____. Casamento atual e famílias reconstituídas: dilemas e peculiaridades. **Junguiana**, São Paulo, v.24, p.77 – 85, 2006.

VON FRANZ, Marie Louise. **A interpretação dos contos de fada**. São Paulo: Paulus, 2008a.

_____. O processo de individuação. In: JUNG, Carl G. (Org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008b, p. 207 – 307.

ZÚÑIGA, Pedro C. Tapia. La muerte em la Odisea de Homero. **Andamios**, Ciudad de México, v. 14, n. 33, p. 23-44, enero/abril, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v14n33/1870-0063-anda-14-33-00023.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2019.

APÊNDICE A – RESUMO DA ODISSEIA

Considere útil fazer um resumo do poema para utilização pessoal enquanto realizava o trabalho, para me auxiliar tanto em relação à parte teórica, quanto no momento da análise. Ao longo do processo, em conjunto com meu orientador, decidimos acrescentar este resumo no final do trabalho, pois pensamos que poderia ser proveitoso para o leitor, também. A versão da Odisseia utilizada aqui foi Homero (2013).

Canto I

A Odisseia começa com o poeta pedindo que Atená lhe narre as aventuras de Odisseu após a guerra de Troia, enquanto ele tentava voltar para casa, para Ítaca. Odisseu já havia perdido muitos de seus homens quando se inicia a narrativa, e o poeta atribui aos próprios companheiros de Odisseu a responsabilidade por sua morte.

Quanto aos demais aqueus que haviam combatido em Troia e que não haviam morrido, já estavam todos em seus lares. Só Odisseu ainda não tinha conseguido chegar, pois estava retido na gruta de Calipso, ninfa que o cobiçava como marido. Embora lamentasse continuamente, Odisseu não podia ir embora. Todos os deuses eram solidários a Odisseu, menos Posídon.

Posídon estava nos Etíopes, recebendo uma hecatombe de bois e carneiros, quando os demais deuses se reuniram em assembleia no Olimpo. Zeus inicia comentando o recém-assassinato de Egisto que, apesar de ter sido alertado por Hermes em relação às consequências caso insistisse em desposar Clitemnestra, esposa legítima de Agamêmnon, levou a cabo o empreendimento. Assim, Egisto assassinou Agamêmnon, logo que este retornou da guerra de Troia, e foi vingado pelo filho, Orestes, que assassinou o amante da mãe.

Após argumentar que Egisto tivera um fim merecido, Atená pediu ao pai, Zeus, que intercedesse por Odisseu. Zeus lhe explicou que o retorno do rei de Ítaca estava sendo impedido por Posídon, que estava se vingando de Odisseu por ter cegado seu filho, o ciclope Polifemo. Zeus, no entanto, concordou em ajudar, e mandou Hermes à ilha de Calipso, informá-la da necessidade do regresso de Odisseu. Enquanto isso, Atená se dirigiu à Ítaca para encorajar Telêmaco, filho de Odisseu, a expulsar de Ítaca rochosa os pretendentes de Penélope.

Disfarçada de forasteiro, Atená chegou à Ítaca e assegurou a Telêmaco que seu pai não havia morrido, só estava tendo seu retorno negado pelos deuses, mas não tardaria a chegar, uma vez que era um homem muito engenhoso. Telêmaco revelou que preferia ter confirmação da morte de Odisseu a ter que conviver com todos os pretendentes de sua mãe, que, aos poucos, iam dilapidando a fortuna de seu pai – com a demora do retorno de Odisseu, inúmeros homens foram para Ítaca clamar a mão da rainha Penélope. Telêmaco revela, também, o receio de ser assassinado pelos pretendentes, e a dúvida em relação a sua ascendência: afirma não ter certeza de que Odisseu é seu pai.

Diante das apreensões de Telêmaco, Atená o incentivou a expulsar os pretendentes o mais depressa possível, e sugeriu que o rapaz fosse até Pilos, conversar com Nestor, e depois, até Esparta, conversar com Menelau, a fim de obter notícias de Odisseu. Ao partir, alçando voo como uma ave, Atená deixou Telêmaco com o coração repleto de coragem, tanto para enfrentar os pretendentes, quanto para partir em busca do pai.

Enquanto isso, o aedo cantava o regresso dos aqueus findada a guerra de Troia. De seus aposentos, Penélope ouviu o canto e, em prantos, dirigiu-se ao aedo, pedindo que ele cantasse a respeito das façanhas de outros homens ou deuses, porque ouvir a respeito daquele tema lhe causava muita tristeza. Nisso, Telêmaco interpelou a mãe, perguntando por que ela reprovava a canção; afinal, a culpa pela ausência de Odisseu não era do aedo e, sim, dos deuses; além disso, muitos outros haviam perecido em Troia. O rapaz, então, disse que Penélope deveria voltar aos seus aposentos e ocupar-se de seu tear e da roca. Espantada com aquela atitude, Penélope acolheu as sábias palavras de Telêmaco.

Canto II

Na manhã seguinte, Telêmaco convocou uma assembleia de pretendentes. Ele sentou-se no lugar do pai, provido de uma graça divinal que lhe derramara Atená. Telêmaco lamentou a falta de notícias de seu pai e a presença de todos aqueles homens que cortejavam sua mãe e que dilapidavam seus bens. Assim, pediu a Zeus e a Têmis que afastassem os pretendentes de sua casa. Diante disso, Antínoo – um dos pretendentes – respondeu que Telêmaco fora muito atrevido em suas palavras, e culpou Penélope pela situação, pois havia quase quatro anos ela vinha iludindo o coração dos pretendentes, dando-lhes falsa esperança. Então Antínoo descreveu a

artimanha de Penélope para enganá-los: ela prometera escolher um pretendente assim que terminasse de tecer uma mortalha para Laertes, pai de Odisseu. No entanto, o que ela tecia de dia, desmanchava de noite. Dessa forma, enganara os pretendentes por todo aquele tempo. Então, uma das servas que sabia do plano alertou os pretendentes. Sem escapatória, Penélope terminou a mortalha, constrangida. Antínoo acrescentou que Penélope deveria se casar com quem o pai dela aconselhasse, uma vez que, se ela continuasse postergando sua escolha – por meio das habilidades de tecer e da astúcia que Atená lhe concedera –, os pretendentes continuariam consumindo os bens de Odisseu. Telêmaco respondeu que seria inadmissível expulsar sua mãe de casa e acrescentou que, se os pretendentes estivessem descontentes, que fossem embora. Por outro lado, caso achassem certo arruinar o sustento de Odisseu, que o fizessem, e que os deuses os punissem do modo que considerassem justo.

Ao ouvi-lo, Zeus mandou duas águias que, partindo do alto de uma montanha à esquerda, voou na direção dos pretendentes, lançando um olhar de morte a eles, e se matando-se uma à outra em seguida. Isso fez com que os aqueus tremessem de medo. Nisso, o bravo ancião Haliterses interpretou o voo das águias e profetizou que Odisseu já estava próximo e que planejava a morte dos pretendentes. Haliterses propôs que os pretendentes pusessem fim àquela situação. Ele ainda lembrou aos pretendentes de que já havia previsto que Odisseu voltaria para casa vinte anos após sua partida, desconhecido e sem seus companheiros, e acrescentou que aquilo já estava acontecendo.

Eurímaco, outro pretendente, respondeu que o ancião devia ficar quieto, pois sua própria interpretação dos fatos era mais correta: ou seja, enquanto Penélope fizesse os aqueus esperarem, os bens de Telêmaco seriam devorados.

Telêmaco replicou pedindo um barco e vinte tripulantes, para que o levassem a Esparta e a Pilos a fim de buscar informações sobre seu pai. Caso confirmasse que seu Odisseu estava vivo, esperaria. Caso contrário, honraria sua memória e deixaria sua mãe casar-se novamente.

Mentor, companheiro, a quem Odisseu incumbira a tarefa de cuidar de sua casa, se revoltou contra o povo de Ítaca, que parecia ter esquecido a benevolência de seu rei, e se revoltou, também, com os pretendentes. Liócrito, pretendente, respondeu que aquela revolta era inútil, uma vez que, mesmo que Odisseu

retornasse, morreria ao se opor aos pretendentes todos. Depois disso, a assembleia se dispersou. Telêmaco, por sua vez, foi orar a Atená. A deusa, disfarçada no corpo de Mentor, disse ao rapaz que a viagem em busca do pai não seria infrutífera, nem frustrante. Acrescentou que a maioria dos filhos é inferior aos pais, mas afirmou que a Telêmaco não faltava a sabedoria de Odisseu, de modo que era de se esperar que ele realizasse a viagem. A deusa ainda assegurou a Telêmaco que todos os pretendentes pereceriam num mesmo dia, e que, por causa da amizade que tinha com Odisseu, logo providenciaria o melhor barco e a melhor tripulação para acompanhar Telêmaco em sua viagem; além disso, a própria Atená prometeu que seguiria viagem com eles.

Enquanto isso, os pretendentes maldiziam e tiravam sarro de Telêmaco: um deles afirmou que ele planejava buscar, em sua viagem, ajuda para exterminá-los. Outro agourou, com escárnio, que Telêmaco poderia perecer na viagem, assim como Odisseu.

Nisso, Telêmaco desceu ao porão de seu pai para arranjar provisões para sua viagem. Nesta tarefa, ajudou-o a serva Euricleia; Telêmaco, além de pedir ajuda para abastecer seu barco, ainda deixou claro que Euricleia não devia comentar sua viagem com ninguém, muito menos com Penélope, pelo menos não nos onze ou doze primeiros dias de sua partida. Inicialmente, Euricleia se horrorizou ao ouvir o plano de Telêmaco, uma vez que era filho único e muito querido, mas, após a garantia do rapaz, de que a empreitada teria assistência divina, acalmou-se.

Nesse meio tempo, Atená, assumindo a aparência de Telêmaco, providenciou o melhor barco e os melhores tripulantes para acompanharem o rapaz e, após a provisão de alimentos, a deusa fez com que todos os pretendentes dormissem, de modo que não atrapalhassem a partida do filho de Odisseu. Ela mesma, a bordo, proporcionou um vento favorável, Zéfiro, à viagem. Atingido o fluxo desejado, os tripulantes libaram vinho aos deuses imortais, principalmente à Atená.

Canto III

O barco de Telêmaco e seus tripulantes chegou a Pilos. À beira mar, encontraram os habitantes da cidade imolando touros a Posídon. Atená foi a primeira a desembarcar, incentivando Telêmaco a acompanhá-la e a dirigir-se diretamente a Nestor, rei de Pilos, a fim de perguntar sobre Odisseu. No entanto, quando Telêmaco e seus companheiros entraram na cidade, Pisístrato, filho de

Nestor, foi o primeiro a estabelecer contato. Ele sugeriu que os forasteiros fizessem uma prece a Posídon, uma vez que o festim era dele. Atená, contente com o ajuizado Pisítrato, orou a Posídon pedindo que ele lhes permitisse voltar com segurança após cumprir seu propósito ali; Telêmaco repetiu a prece.

Após o festim, Nestor perguntou aos visitantes quem eram e de onde vinham. Telêmaco respondeu que eles eram de Ítaca e que ele era filho de Odisseu, e, uma vez que Nestor havia lutado ao lado de Odisseu em Troia, Telêmaco estava ali para pedir-lhe notícias do pai. Nestor contou que os aqueus haviam sofrido muito em Troia, e acrescentou que ninguém poderia competir com Odisseu no quesito sabedoria. Ao final da guerra, porém, Atená, enfurecida, suscitou uma disputa entre Menelau e Agamêmnon. Agamêmnon achava necessário imolar sagradas hecatombes para acalmar Atená; Menelau, no entanto, era a favor de um regresso imediato. Assim, metade da tropa partiu com Menelau, e a outra metade ficou em Troia com Agamêmnon. Odisseu e seus homens tomaram o partido do Agamêmnon, enquanto Nestor partiu com Menelau. Graças à oferenda feita a Posídon por Nestor e seus companheiros, estes asseguraram um regresso seguro a Pilos, de modo que Nestor não tinha notícias dos outros aqueus. Em resposta, Telêmaco contou a Nestor a respeito da situação que vinha aguentando em Ítaca: lá, os numerosos pretendentes de sua mãe dilapidavam sua fortuna e planejavam contra ele.

Diante disso, Nestor comentou que já havia ouvido a respeito dos pretendentes, e acrescentou que, se Atená protegesse Telêmaco da mesma forma que protegia Odisseu, nada daquilo aconteceria, pois nunca vira tamanha proteção dispensada por um deus a um mortal. Telêmaco replicou que não acreditava que aquilo fosse possível, mesmo se os deuses o quisessem. Atená respondeu ao rapaz que os deuses tudo podiam, e acrescentou que era melhor enfrentar inúmeros obstáculos antes de chegar em casa do que ser assassinado no momento em que chegasse em casa (a deusa está se referindo a Agamêmnon, que fora assassinado por Egisto e Clitemnestra assim que retornara de Troia). Telêmaco voltou-lhe que não acreditava no retorno de Odisseu, que devia estar morto; em seguida, perguntou a Nestor exatamente o que havia acontecido a Agamêmnon. Após narrar o terrível episódio, Nestor aconselhou Telêmaco a partir para encontrar Menelau; para isso, deixou que o rapaz escolhesse seu meio de transporte: ele poderia fazer a viagem no barco em que viera, ou poderia utilizar-se do carro e dos cavalos de

Nestor. Atená elogiou a atitude de Nestor, e afirmou que iria até Esparta com os companheiros de Telêmaco, pelo mar, mas Nestor deveria encaminhar Telêmaco a cavalo, e ser escoltado por filhos.

Canto IV

Ao chegarem ao solar de Menelau, em Esparta, Telêmaco e seus companheiros foram devidamente recebidos, de modo que só foram questionados a respeito de sua origem após um banquete. Durante a refeição, Menelau comentou que nenhum dos aqueus havia penado tanto quanto Odisseu, acrescentou que lhe causava pesar não ter notícias do rei de Ítaca, e mencionou que a ausência de notícias dele devia deixar Laertes, Penélope e Telêmaco arrasados. Ao ouvir isso, Telêmaco derramou uma lágrima. Menelau percebeu, mas hesitou entre deixar Telêmaco tomar a iniciativa a respeito e falar do pai, ou a questioná-lo, colocando-o à prova.

Neste momento, Helena saiu de seus aposentos e perguntou ao marido quem eram os estrangeiros, pois achou Telêmaco muito parecido com Odisseu; Menelau concordou com a esposa a respeito da semelhança. Pisístrato, filho de Nestor, confirmou ao casal que se tratava do filho de Odisseu e disse que estavam lá justamente em busca de notícias do rei de Ítaca. Menelau celebrou, então, a chegada do filho de um amigo que, por ele, suportara tantas lutas, e afirmou que nunca conhecera alguém tão corajoso e poderoso a ponto de conceber o cavalo de Troia, uma vez que tal façanha fora fatal aos troianos. Também afirmou que pretendia conceder um reino inteiro a Odisseu e seu povo, caso ambos tivessem sucesso em seu retorno da guerra. Após o discurso de Menelau, choraram Helena, Telêmaco, o próprio Menelau, e o filho de Nestor. Então Helena teve a ideia de colocar no vinho uma droga capaz de fazer os homens esquecerem os infortúnios e o sofrimento e, logo, todos dormiram.

No dia seguinte, Menelau perguntou a Telêmaco o verdadeiro motivo de sua viagem. Telêmaco volveu-lhe que buscava notícias do pai. Menelau, por sua vez, narrou brevemente os próprios obstáculos que enfrentara em seu retorno de Troia, explicando por que não tinha notícias de Odisseu. Em seguida, convidou Telêmaco a ficar por onze ou doze dias em sua casa, após os quais, lhe daria de presente, para que seguisse viagem, três cavalos e uma carruagem. Telêmaco agradeceu, mas recusou o presente, alegando que seus companheiros em Pilos já deviam estar

preocupados com sua longa ausência. Menelau ofereceu, então, uma cratera lavrada de prata, que tinha o acabamento em ouro, feito por Hefesto.

Enquanto isso, os pretendentes, no solar de Odisseu, concatenavam que a viagem de Telêmaco havia sido um esquema contra eles. Assim, resolveram tripular um barco e esperar, dissimulados, seu regresso para matá-lo. Penélope logo descobriu tais planos através de Medonte, o arauto, que tinha ouvido tudo. Penélope lamentou e questionou a partida do filho. Medonte, por sua vez, argumentou que Telêmaco poderia ter sido impelido por algum deus. Depois disso, o arauto partiu e Penélope se desfez em pranto. Em seguida, ela recriminou suas amas por nenhuma terem-lhe alertado a respeito da partida de Telêmaco. Nisso, Euricleia assumiu a culpa, e explicou à rainha de Ítaca o motivo de não ter-lhe avisado: havia se comprometido com Telêmaco; em seguida, sugeriu à rainha que orasse a Atená.

Penélope acolheu a sugestão de Euricleia e, após tomar um banho e se vestir com roupas limpas, fez uma oferenda e uma prece a Atená, pedindo proteção a Telêmaco. Atená atendeu à prece; ao mesmo tempo, os pretendentes planejavam, no salão, o assassinato de Telêmaco quando de seu retorno.

Canto V

Durante uma assembleia de deuses, Atená intercedeu por Odisseu, lamentando que o povo de Ítaca parecia não se lembrar mais dele, uma vez que a ninfa Calipso o mantinha retido em sua mansão há tanto tempo. Além disso, Atená se indignava com o plano dos pretendentes de matar Telêmaco. Zeus retorquiu que não sabia o motivo do incômodo de Atená, uma vez que ela mesma planejara o regresso e a vingança de Odisseu, bem como a viagem e o regresso de Telêmaco. Apesar disso, o deus dos deuses dirigiu-se a Hermes, o mensageiro, e mandou-o avisar Calipso de que os deuses haviam decidido pelo regresso de Odisseu à Ítaca.

Hermes, na ilha de Calipso, encontrou-a na imensa gruta onde ela morava, tecendo. Calipso o reconheceu. Hermes, por sua vez, não avistou Odisseu, que estava na praia, chorando, como de costume.

Calipso indagou a Hermes o motivo da visita, e o deus respondeu-lhe que fora enviado por Zeus, uma vez que Odisseu, após ter sofrido muito em Troia, no momento do seu regresso, o rei de Ítaca pecara contra Atená, de modo que fora conduzido num caminho errante. Entretanto, agora, Zeus ordenava a partida

imediate de Odisseu para Ítaca. Calipso reclamou, dizendo que os deuses eram cruéis e ciumentos – principalmente quando uma deusa se deitava com um mortal. Ela argumentou que havia salvado Odisseu depois de ele ter chegado sozinho a sua ilha, após um castigo do Zeus, que rompera seu barco com um raio. Ele havia perdido todos os seus companheiros, e ela cuidara dele e lhe prometera a imortalidade, sem que ele envelhecesse jamais. Entretanto, como se tratava de uma vontade de Zeus, Calipso deixaria que Odisseu partisse. Porém, afirmou que não lhe proveria condução, uma vez que não possuía barcos nem remos, mas o ensinaria como chegar a Ítaca são e salvo.

A própria Calipso foi dar a notícia a Odisseu, que não parava de lamentar o fracasso de seu regresso, principalmente porque já não o encantava mais a ninfa. Calipso disse que o deixaria partir, e o incentivou a construir a própria jangada. Ela também prometeu-lhe roupas e provisões para a viagem, além de um vento favorável, a fim de que ele chegasse a Ítaca são e salvo – desde que fosse a vontade dos deuses, uma vez que ela não tinha como contrariá-los.

Odisseu, desconfiado, achou que Calipso arquitetava algo nefasto contra ele e se recusou a partir, a menos que a deusa jurasse que não estava planejando nenhum novo grande desastre para ele. Em resposta, a deusa elogiou a astúcia de Odisseu para conseguir o que queria e garantiu que não lhe desejava mal. Então ela disse ao filho de Laertes que ele deveria partir imediatamente, caso realmente recusasse sua oferta de imortalidade, e afirmou que ele ainda sofreria muitas provações antes de chegar à Ítaca. Odisseu respondeu à deusa que, apesar de tudo, ansiava chegar em casa, e que, se algum deus ainda o impusesse algum sofrimento, ele o suportaria. No dia seguinte, Odisseu começou a construir sua jangada, com a ajuda de Calipso. Em quatro dias, o trabalho estava acabado. No quinto dia, Calipso deixou Odisseu partir com provisões e uma brisa favorável, conforme prometera.

Após 18 dias cruzando o mar, Odisseu finalmente avistou as montanhas dos Feácios. Nisso, Posídon, voltando da Etiópia, viu que Odisseu se aproximava de terra firme e se enfureceu: reclamou que os deuses haviam mudado seus desígnios enquanto estivera longe, uma vez que Odisseu, onde estava, escaparia facilmente de seu castigo. Então prometeu que ainda causaria miséria a Odisseu. Assim, fez com que o céu ficasse escuro e o mar, agitado. Odisseu, vendo isso, receou morrer

ali mesmo. Em seguida, sua jangada foi parcialmente destruída pelo vento e ele ficou submerso durante um longo tempo por causa das pesadas roupas que vestia. Ao emergir, Odisseu sentou-se sobre o que restava de sua jangada, tentando evitar a morte.

Até que Ino – outrora mortal, filha de Cadmo, que, naquele momento, obtivera honra dos deuses – com pena de Odisseu, assumiu a aparência de uma gaivota e pousou na jangada, falando com ele. Ela o orientou a se despir da roupa pesada, a abandonar definitivamente a jangada, e a nadar até a terra dos Feácios; ele deveria chegar a salvo lá. Por fim, entregou-lhe um véu imortal, que Odisseu deveria abandonar ao chegar em terra firme. Odisseu ficou com receio de abandonar a jangada, e resolveu não obedecer. Então Posídon agitou ainda mais o mar, e acabou de destruir a jangada de Odisseu. O herói, sem opção, se despiu e se atirou ao mar com o véu sob o peito, pronto para nadar. Finalmente Posídon concedeu uma trégua a Odisseu, permitindo-o chegar à terra firme. Atená mandou um vento favorável, que ajudou Odisseu a chegar à terra dos Feácios. Lá, Odisseu procurou abrigo debaixo de duas moitas, que poderiam protegê-lo do sol, da chuva e do frio. Então, Atená fez com que ele dormisse para descansar.

Canto VI

Enquanto Odisseu dormia, Atená se dirigiu ao palácio do rei dos Feácios, Alcínoo. Lá, acordou Nausícaa, filha de Alcínoo, e, assumindo a aparência da filha de Dimas, grande amiga de Nausícaa, incentivou-a a lavar suas roupas e a de seus irmãos no rio.

Na manhã seguinte, Nausícaa pediu autorização para o pai para ir lavar roupas, e ele a concedeu. Depois de chegarem ao rio, Nausícaa e suas servas lavaram as roupas e estenderam-nas para secar. Enquanto esperavam, elas tomaram banho, almoçaram e depois foram brincar com uma bola. Nausícaa e as servas já estavam com tudo pronto para voltar ao palácio quando Atená elaborou um plano para que Nausícaa conduzisse Odisseu à cidade. Assim, a deusa fez com que a princesa jogasse a bola na moita debaixo da qual Odisseu dormia. Assustado, Odisseu acordou e se perguntou, receoso, onde se encontraria. Então ouviu os gritos das moças, e emergiu de sob a moita, cobrindo suas partes íntimas com folhas, e foi ao encontro das donzelas. Elas se assustaram e fugiram, restando apenas Nausícaa, encorajada por Atená. À distância, Odisseu lhe pediu ajuda. Ele

narrou brevemente seus infortúnios à princesa, e pediu-lhe roupas e auxílio para chegar à cidade. A princesa concordou em ajudá-lo, e explicou que ele está no país dos Feácios, do qual Alcínoo, seu pai, era rei. Em seguida, Odisseu se banhou e se vestiu, e Atená conferiu-lhe uma aparência resplandescente de beleza e graça, fazendo com que a princesa ficasse a admirá-lo e quisesse casar-se com ele. Em seguida, ela ordenou às aias que o alimentassem e o levou à cidade. Enquanto isso, Odisseu orou a Atená, pedindo que ela o fizesse cair nas graças dos Feácios.

Canto VII

Ao chegar à cidade dos Feácios, Odisseu encontrou-se com Atená – que assumira a aparência de uma adolescente – e pediu-lhe que o levasse ao palácio de Antínoo, e a deusa assim o fez. Já no salão do palácio, Odisseu suplicou à rainha Areta que lhe fornecesse uma escolta a fim de que chegasse à sua pátria. Ao terminar sua fala, e após a sugestão do ancião Equeneo, que simpatizara com Odisseu, o rei Alcínoo tirou o herói do chão, onde ele estava, e sentou-o numa cadeira ao seu lado. Uma serva trouxe água numa bacia de prata para que Odisseu lavasse as mãos e depois serviu-lhe uma refeição. Após terem comido e libado aos deuses, Alcínoo dirigiu-se aos caudilhos e conselheiros dos Feácios, dizendo que, na manhã seguinte, eles cuidariam da viagem de Odisseu, de modo que, dali por diante, ele só sofreria o destino que as Moiras lhe haviam reservado. Odisseu agradeceu eloquentemente.

Neste momento, Areta reconheceu as roupas que Odisseu vestia, uma vez que ela mesma as tecera, e perguntou-lhe, enfim, quem ele era e onde conseguira aquelas roupas. Odisseu resumiu-lhe seus problemas: contou que após um desastre causado por Zeus, perdera seus companheiros e seu barco, e fora parar na ilha de Calipso. Permanecera lá por sete anos, e recusara a oferta de imortalidade da deusa, que, no oitavo ano, sob a ordem de Zeus, permitiu-lhe partir numa jangada. Já tinha avistado as montanhas dos Feácios quando Posídon despedaçou sua jangada e, Odisseu, ao sabor das ondas, chegou ao país. No dia seguinte, viu Nausícaa e suas aias brincando na praia, e pediu-lhes ajuda. Após ouvir a narrativa, Alcínoo expressou seu desejo de torná-lo seu genro, mas afirmou que não lhe contrariaria a vontade, e manteria sua promessa de prover-lhe transporte à Ítaca na manhã seguinte.

Canto VIII

Na manhã seguinte, Alcínoo e Odisseu levantaram-se cedo. Enquanto isso, Atená percorria a cidade, sob a aparência do arauto do rei, promovendo o repatriamento de Odisseu, e incentivando os homens a dirigirem-se à praça para serem convocados a acompanhar o hóspede em sua viagem. Após os homens terem se reunido, Alcínoo deu início ao seu discurso: explicou que, apesar de não saber quem era o forasteiro, este viera lhe implorar meios de partir em segurança, de modo que agora Alcínoo pedia que 52 dos melhores moços se dispusessem a escoltá-lo. Após escolhidos os 52 rapazes, Alcínoo mandou preparar um festim. Após a refeição, o aedo trazido pelo arauto começou a cantar um dos feitos gloriosos dos heróis: tratava-se de uma discussão entre Odisseu e Aquiles durante um banquete; discussão da qual Agamêmnon se alegrou porque brigavam entre si os mais bravos aqueus. Odisseu disfarçou sua emoção ao ouvir o relato, mas Alcínoo percebeu e apressou o início dos jogos que precederiam a viagem. Laódamas, filho de Alcínoo, sugeriu que o forasteiro fosse convidado a participar dos esportes. Odisseu, porém, recusou o desafio, alegando que toda a tristeza e fadiga o impeliam a voltar o mais rápido possível para casa. Euríalo, um dos guerreiros de Troia, no entanto, desafiou Odisseu, dizendo que ele não tinha aparência atlética. Irritado, o rei de Ítaca resolveu participar de uma das provas. Então pegou o maior e mais grosso disco, muito mais pesado do que os outros, e o lançou muito além da marca dos anteriores. Atená, disfarçada de homem, concedeu-lhe a vitória. Odisseu, orgulhoso de si, desafiou os outros moços a alcançarem aquela marca, afirmando que só não podia competir com Hércules, ou com Êurito, que disputavam com os imortais. Reconheceu que poderia perder na corrida, uma vez que seus músculos estavam frouxos devido às enormes ondas que enfrentara a nado. Alcínoo confirmou a superioridade dos Feácios na corrida e na dança, e pediu que os melhores dançarinos Feácios dançassem para o hóspede a fim de provar seu talento. Após o espetáculo, Odisseu afirmou-se maravilhado.

Alcínoo pediu então que os demais doze reis da Feácia trouxessem presentes para o hóspede, como mantos e ouro. Depois disso, as servas banharam Odisseu e o vestiram. Nausícaa maravilhou-se ao vê-lo, e pediu que ele se lembrasse dela quando chegasse em casa, como a primeira que o resgatara. Em resposta, Odisseu

prometeu que, se Zeus lhe permitisse chegar em casa, ele dirigiria preces a ela como se ela fosse uma divindade.

Após o banquete, Odisseu se dirigiu ao aedo, Demódoco, e o elogiou por cantar perfeitamente os feitos e sofrimentos dos aqueus durante a guerra de Troia. Então, pediu que ele cantasse a respeito da construção do cavalo de madeira que permitira a vitória aos gregos, e que fora ideia de Odisseu, e fabricado com a ajuda de Atená. Odisseu ainda prometeu a Demódoco que se ele narrasse esse episódio corretamente, espalharia sua fama pelo mundo. E o aedo assim o fez. Odisseu chorou de emoção ao ouvir tudo aquilo. Mais uma vez, apenas Alcínoo percebeu, e sem demora, pediu a Odisseu que revelasse sua identidade, a fim de que seus barcos pudessem conduzi-lo de volta à casa.

Canto IX

Finalmente, Odisseu revelou seu nome, sua origem, e acrescentou que era conhecido no mundo e nos céus por sua astúcia. E, após afirmar que não havia nada mais doce do que a terra natal, começou a narrar sua saga: contou como a deusa Calipso, cobiçando-o como marido, retivera-o em sua gruta; depois, a deusa Circe o prendera em seu palácio, pelo mesmo motivo, mas Odisseu afirmou que nenhuma delas conseguira convencê-lo. Então começou a narrar as dificuldades lançadas a ele por Zeus durante seu regresso. Ao sair de Troia, os ventos o levaram próximo dos Cícones, em Ismaro, onde ele saqueara a cidade, matara os homens, e levava suas esposas e suas riquezas, repartindo tudo igualmente entre seus companheiros. Os Cícones, porém, pediram ajuda a seus vizinhos que, mais numerosos, atacaram ao amanhecer, perto dos barcos. Ao final do dia, os Cícones haviam vencido os aqueus e, em decorrência disso, mataram seis homens de cada barco da frota de Odisseu. Depois disso, os demais prosseguiram a viagem, tristes por um lado, mas contentes por terem escapado à morte. Todavia, Zeus lançou uma tempestade prodigiosa contra os barcos, cobrindo terra e mar de nuvens, como se tivesse caído a noite. Os barcos foram arrastados e destroçados pela fúria do vento Bóreas. Então, os homens remaram com toda a força até a terra, e, uma vez em terra firme, passaram ali duas noites, com o coração cheio de fadiga e de tristeza. Ao terceiro dia, retomaram a viagem. Ao partirem, levados pela correnteza e pelo vento Bóreas, vagaram por nove dias, e no décimo foram parar na terra dos Lotófagos. Eles comeram, beberam e depois Ulisses enviou três companheiros para

investigar aquela terra. Os Lotófagos não os ameaçaram; deram-lhes de comer do loto, e após comê-lo eles não tiveram mais vontade de partir, mas sim de ficar ali, sustentando-se de loto. Odisseu precisou levá-los à força e amarrá-los ao barco para prosseguirem viagem. Então chegaram ao país dos hostis Ciclopes. Lá, não se plantava, não se arava: eles confiavam a sementeira aos deuses imortais. Também não tinham leis, de modo que cada família fazia suas próprias regras.

Até aquele momento, Odisseu contava ainda com doze navios cheios de homens. Ao nascer o dia, as ninfas, filhas de Zeus, ajudaram na caça de cabras para a tripulação. Enquanto comiam e bebiam vinho, os homens observavam a ilha dos Ciclopes, de onde soavam as vozes deles, das ovelhas e das cabras, e de onde notavam fumaça. No dia seguinte, Odisseu resolveu explorar a ilha com alguns companheiros, e descobrir se os nativos eram cruéis e selvagens, ou se eram hospitaleiros e tementes aos deuses; então pediu que seus demais homens esperassem no barco.

De onde estavam, Odisseu e seus companheiros avistaram uma caverna um pouco distante, onde dormiam muitos carneiros, ovelhas e cabras. Odisseu concluiu que se tratava da morada de algum homem monstruoso e solitário, e escolheu doze bravos camaradas para o acompanharem. Odisseu levou consigo um odre cheio de vinho e provisões num alforje, porque seu bravo coração pressentira um encontro com um homem robusto, selvagem e sem noção de justiça nem de leis. Eles entraram na caverna, que estava vazia, exceto pelos gordos carneiros, e, mais além, pelos queijos.

A primeira coisa que os companheiros de Odisseu lhe pediram foi que os deixasse se apossarem dos queijos antes de voltar ao barco, levando cabritos e cordeiros. Mas Odisseu queria conhecer o dono da caverna, e saber se ele lhes seria hospitaleiro, de modo que impediu seus homens de voltarem. O Ciclope não tardaria a aparecer, para o desgosto dos camaradas de Odisseu. Ainda assim, os homens conseguiram fazer um banquete antes do retorno do dono da casa. Quando ele chegou, porém, os homens se esconderam no fundo da caverna. O Ciclope trazia consigo o seu rebanho de ovelhas e, enquanto atiçava o fogo, viu Odisseu e seus homens, e perguntou quem eram e de onde vinham. Odisseu respondeu que eles eram aqueus, regressando de Troia, vagueando à mercê dos ventos, enquanto sua intenção era voltar para casa. Então Odisseu pediu ao Ciclope que, honrando os

deuses, lhes fornecesse agasalho e presentes, como faria um bom hospedeiro. O Ciclope respondeu que seu povo não temia aos deuses, porque eram mais fortes do que eles; em seguida, para testar Odisseu, perguntou onde estava atracado o barco deles. Odisseu, astucioso, no entanto, respondeu que Posídon arrebentara seus barcos na orla daquele país, de modo que só haviam sobrado ele mesmo e aqueles homens. O Ciclope, impiedoso, porém, nada respondeu: em vez disso, se pôs de pé e agarrou dois dos camaradas de Odisseu, para, em seguida esmagá-los no chão e devorá-los. Após a refeição, o Ciclope foi dormir. No dia seguinte bem cedo, ele ordenou seu rebanho de ovelhas e, após se alimentar de mais dois camaradas de Odisseu, saiu com o rebanho da caverna, que fechou, facilmente, com uma enorme pedra. Enquanto o Ciclope conduzia seu rebanho à montanha, Odisseu permaneceu na caverna, maquinando uma vingança e pedindo a graça de Atená para executá-la. Foi então que ele, avistando o cajado do Ciclope, foi até lá e cortou um pedaço de mais ou menos dois metros, que mandou seus companheiros afiarem, e depois o escondeu. O Ciclope voltou com as ovelhas ao final do dia, e foi logo agarrando mais dois homens para devorar. Odisseu, então, se aproximou dele, oferecendo-lhe vinho. O Ciclope gostou da bebida e quis mais. Foi quando pediu que Odisseu lhe revelasse sua identidade. Antes de responder, no entanto, Odisseu ofereceu-lhe mais vinho. O Ciclope já estava bêbado quando, finalmente, Odisseu declarou que se chamava Ninguém. O Ciclope, então, respondeu que, em nome da hospitalidade, devoraria Ninguém por último; e depois caiu no sono. Odisseu aproveitou para pegar sua enorme lança e ir aquecê-la no fogo, enquanto dirigia palavras de incentivo a seus companheiros, para que nenhum recuasse. O toro estava a ponto de pegar fogo quando Odisseu o entregou a seus homens; estes, inspirados de coragem por algum deus, cravaram o toro fumegante no olho do Ciclope, enquanto Odisseu, pesando de cima, o fazia girar. Odisseu e seus homens se afastaram, enquanto o Ciclope acordava, urrando de dor. Os companheiros de Odisseu se afastaram enquanto ele arrancava o toro ensanguentado do olho. Então ele começou a chamar os Ciclopes, seus vizinhos, para que o ajudassem. À porta da caverna, fechada com uma pedra, os vizinhos perguntaram a Polifemo o que o afligia. Ele respondeu que “Ninguém, amigos, está matando-me pelo dolo, não pela força”. Os Ciclopes vizinhos, então, aconselharam Polifemo a que rezasse a Posídon, seu pai, uma vez

que, se ninguém estava lhe causando tormentos, aquilo só poderia ser um desígnio de Zeus; e foram embora.

Polifemo, torturado pela dor, foi sentar-se na entrada da caverna, de braços estendidos, na esperança de capturar qualquer homem que ousasse tentar fugir. Odisseu teve, então, a ideia de prender três carneiros juntos, lado a lado, de modo que, no carneiro do meio, fosse um de seus homens agarrado à barriga do animal, a fim de passarem todos despercebidos por Polifemo. O Ciclope nada percebeu, porque apalpava apenas as costas de cada animal que saía da caverna. Para a fuga de Odisseu, restou apenas um carneiro, o melhor e mais robusto; e ele, da mesma forma, se escondeu sob o pelo, agarrado à barriga do animal.

Odisseu e seus companheiros já estavam a alguma distância da caverna quando se soltaram dos animais e se puseram a correr para seus barcos. Estavam um pouco longe quando Odisseu gritou para Polifemo que aquela era apenas uma vingança dos deuses, porque ele não havia sido hospitaleiro. O Ciclope arrancou o pico de uma montanha e o jogou contra o barco de Odisseu; mas eles saíram ilesos. Odisseu, então, se adiantou para provocar ainda mais Polifemo, mas seus companheiros tentaram persuadi-lo, dizendo que não devia provocar (mais do que já havia provocado) um homem selvagem daqueles. Odisseu não deu ouvidos, e gritou para Polifemo seu verdadeiro nome – Odisseu –, para que ele pudesse responder corretamente quando lhe perguntassem a respeito de sua cegueira. Polifemo gritou de volta, dizendo que já tinha ouvido uma profecia a respeito daquele episódio, mas imaginara que seria cegado por alguém alto, belo e robusto, e não por aquele baixote, ordinário e fraco que o havia submetido através do vinho. Em seguida, Polifemo pediu a Posídon, seu pai, que não permitisse que Odisseu chegasse em casa. Entretanto, se tal regresso estivesse determinado, pediu que fosse um regresso muito difícil, demorado, e que ele chegasse à Ítaca humilhado e sozinho. Posídon ouviu a prece do filho.

Odisseu e seus companheiros navegaram até a ilha onde se encontrava o restante dos homens e, depois de reunidos, partiram. Mais uma vez, seus sentimentos eram ambíguos: doía-lhes terem perdido companheiros; mas os alegrava terem escapado à morte.

Canto X

Odisseu e seus companheiros chegaram à ilha de Éolo, intendente dos ventos enjaulados. Lá passaram um mês. Éolo agasalhou a todos eles, e os interrogou a respeito de Troia e da volta dos aqueus. Odisseu respondeu a todas as perguntas, e em seguida pediu que Éolo o repatriasse. Éolo assentiu e, então, entregou para Odisseu um odre contendo todos os ventos, exceto Zéfiro, que era o vento responsável por levar os homens de volta.

Odisseu conduziu o barco (a fim de chegarem mais rápido) e, no décimo dia, eles avistaram Ítaca. Então, o sono caiu sobre Odisseu, fazendo-o dormir; e enquanto ele dormia, seus companheiros, ressentidos do fato de estarem voltando da guerra de mãos vazias, enquanto Odisseu retornava trazendo vários tesouros, resolveram abrir o odre presenteado por Éolo. Os ventos lá contidos então escaparam, e um tufão arrastou os navios para o mar alto, afastando-os de Ítaca, levando-os de volta para a ilha de Éolo. Este se espantou ao ver Odisseu de volta e perguntou o que havia ocorrido. Odisseu explicou e pediu ajuda novamente, mas Éolo o expulsou de sua ilha, dizendo que não ajudaria um mortal que os deuses abominavam.

Odisseu e seus companheiros navegaram por mais seis dias e, no sétimo, chegaram à cidadela de Lamos, em Teléfito dos Lestrígones. Como não avistaram pessoas nem animais trabalhando, Odisseu despachou alguns companheiros para investigar. Eles encontraram uma moça corpulenta, filha do Lestrígone Antífates, que descia à fonte com um cântaro. Perguntaram a ela a respeito do povo que ali vivia e de seu rei., e ela apontou a mansão do pai. Chegando à mansão, os homens se depararam com uma mulher alta como uma montanha: era a rainha. Ela logo chamou o marido, e este, planejando um triste fim para os companheiros de Odisseu, agarrou um deles imediatamente, e preparou o jantar. Os outros fugiram depressa para o barco. O rei, então, alertou a cidade; e seu povo, mais parecido com gigantes do que com homens, começou a jogar enormes pedras em torno dos barcos, o que despedaçou alguns, fazendo com que homens sucumbissem. Os Lestrígones capturaram os homens que caíam no mar para jantá-los. Diante disso, Odisseu correu a cortar as amarras de seu barco, e seus homens se puseram a remar, fugindo.

Dali, eles chegaram à ilha de Eeia, onde vivia a deusa Circe. Odisseu dividiu seus homens em dois grupos: um liderado por ele e outro, por Euríloco. O grupo de Euríloco partiu primeiro, os homens chorando e se lamentando pelos companheiros que tinham acabado de perder para os Lestrígones. Os homens acharam o solar de Circe, que era rodeado por leões e lobos que ela havia enfeitado. A princípio, os homens se assustaram com aqueles animais, mas eles não lhes foram hostis. Então os companheiros de Odisseu puderam ver Circe lá dentro, cantando e tecendo. O primeiro a falar foi Polita, o companheiro preferido de Odisseu, que incentivou os demais a chamá-la. Circe logo apareceu e os convidou a entrar. Euríloco, porém, desconfiado, ficou do lado de fora. Circe preparou a refeição dos homens, adicionando drogas à comida; as drogas fariam com que eles se esquecessem da própria origem. Depois que eles comeram, a deusa os transformou em porcos, mas de modo que eles conservassem a inteligência.

Diante disso, Euríloco correu de volta para o barco para alertar os companheiros. Rapidamente, Odisseu pegou sua espada e seu arco e pediu que Euríloco o levasse ao solar de Circe. Este implorou a Odisseu que mudasse de ideia, e que fugisse com os demais homens imediatamente. Mas Odisseu decidiu que chegaria à morada de Circe mesmo sem ajuda, e foi adiante. Em seu caminho para o palácio, entretanto, foi interrompido por Hermes, disfarçado de um rapaz no início da adolescência. O deus, então, pegou Odisseu pelas mãos, e o advertiu: tanto Odisseu não conseguiria salvar seus companheiros transformados em porcos, como ele mesmo seria transformado. Entretanto, o deus disse a Odisseu que queria livrá-lo daquele destino, e lhe ofereceu uma droga preventiva. Com ela, Odisseu comeria da comida de Circe, mas não se esqueceria de sua origem. E quando Circe lhe apontasse sua vara mágica para transformá-lo, ele sacaria uma espécie de faca, ameaçando matá-la. Assustada, ela convidaria Odisseu a deitar-se com ela, e ele não deveria recusar, a fim de garantir a libertação de seus companheiros. Além disso, Odisseu deveria obter da deusa a promessa de que ela não planejaría mais nenhuma maldade contra ele. Então, Hermes entregou a Odisseu a erva preventiva, môli, que era muito difícil para os mortais arrancarem.

Odisseu seguiu até a mansão de Circe, e comeu a comida que ela lhe ofereceu, sem, no entanto, ficar enfeitado. A deusa, espantada, ajoelhou diante dele, perguntando-lhe quem era e de onde vinha. Antes que ele respondesse, ela

adivinhou que estava diante de Odisseu, inteligente e engenhoso. Acrescentou que Hermes já a havia alertado a respeito daquela visita há muito tempo e, a fim de que criassem confiança um no outro, Circe convidou Odisseu a subir aos seus aposentos. Odisseu, porém, respondeu que não subiria, a não ser que ela jurasse solenemente que não lhe faria mal algum. A deusa fez o juramento, e eles subiram ao magnífico leito.

Mais tarde, uma serva ofereceu a refeição. Odisseu, com o coração apertado, pressagiando mais desgraças, não sentiu vontade de comer. Circe, então, vendo-o daquele jeito, perguntou qual era o problema. Odisseu respondeu que não poderia sentir vontade de comer enquanto seus companheiros estavam transformados em porcos, e pediu que ela os libertasse. Dirigindo-se à pocilga, com a vara em punho, Circe ungiu cada um com uma droga diversa, fazendo-os retornarem à forma humana, porém mais moços e mais bonitos. Os companheiros de Odisseu, ao vê-lo, foram um a um, chorando, lhe beijar as mãos em agradecimento. A própria Circe se comoveu com a cena, e mandou Odisseu ao barco, para colocá-lo na terra, e depois voltar para a caverna dela com os tesouros acumulados. Ele correu para o barco para transmitir a ordem aos companheiros. Enquanto todos os homens obedeceram imediatamente, Euríloco tentou dissuadi-los, dizendo que Circe os transformaria em animais também, e que aquela era outra insensatez da parte de Odisseu, assim como a visita ao antro do Ciclope Polifemo. Ao ouvir aquilo, Odisseu considerou decapitar Euríloco, mas os companheiros o convenceram do contrário. Então Odisseu conduziu seus homens ao solar de Circe, e até Euríloco os acompanhou, com medo da fúria do rei de Ítaca.

Chegando à mansão da deusa, os homens comeram e beberam, felizes por se reencontrarem. E passaram um ano daquela forma, banqueteadando-se de carne abundante e de vinho suave na mansão de Circe; até que os companheiros de Odisseu o alertaram da necessidade de voltarem para Ítaca, ressaltando todo o tempo que já haviam passado na ilha de Eeia. Odisseu, deixando-se persuadir, foi suplicar à deusa que lhes permitisse voltarem à pátria, conforme ela havia prometido. Circe prontamente respondeu que não reteria Odisseu em sua casa contra a vontade dele; mas avisou que ele teria que fazer outra viagem ainda antes de poder voltar para Ítaca: ele deveria descer à mansão de Hades e Perséfone para consultar o adivinho Tirésias.

Ao ouvir isso, Odisseu se desesperou e se pôs a chorar e a rolar na cama da deusa, desejando a morte. Enfim, conseguiu perguntar quem o guiaria em tal empreitada. Circe assegurou que ele não precisava se preocupar porque o sopro do vento Bóreas o levaria, e acrescentou as seguintes instruções: depois de cruzar o rio Oceano, onde ele deveria ver uma praia estreita e os bosques de Perséfone. Ali Odisseu deveria ancorar seu barco e perguntar pela morada de Hades; por ali fluíam o Piriflegonte e o Cocito, que é um braço do Éstige. O Éstige era o rio que levava ao Hades. Havia um rochedo no lugar em que os dois rios se encontravam, e Odisseu deveria cavar um buraco ali e fazer libações aos mortos, primeiro de leite e mel, depois de vinho suave e, por último, de água. Então deveria espalhar farinha e invocar insistentemente os mortos, com a promessa de que, ao chegar ao seu palácio em Ítaca, ele imolaria a melhor novilha e encheria a pira de nobres oferendas a todos eles; a Tirésias, especificamente, sacrificaria o carneiro negro mais esplêndido de seu rebanho. Após invocar os mortos, Odisseu deveria imolar um carneiro e uma ovelha negra de frente para o Érebo, enquanto andava para trás, na direção do rio. Naquele momento, surgiria um grande número de almas, e Odisseu deveria, então, pedir que seus companheiros oferecessem sacrifícios aos deuses e orassem a eles, ao poderoso Hades e à terrível Perséfone. Odisseu, por sua vez, teria que manter as almas afastadas do sangue até consultar Tirésias, que lhe revelaria como seria seu regresso à Ítaca.

Os companheiros de Odisseu se desesperaram quando este lhes falou a respeito da viagem à mansão de Hades, mas não puderam fazer nada a respeito, a não ser seguir as coordenadas de Odisseu até lá.

Canto XI

O sol estava se pondo quando eles chegaram aos extremos de Oceano, aportaram o barco, desembarcaram as reses e se puseram a caminhar ao longo do rio até chegarem ao local indicado por Circe. Então Perimedes e Euríloco seguraram as vítimas enquanto Odisseu cavava o buraco no solo e fazia as libações, seguindo as instruções de Circe: primeiro leite e mel, depois vinho, depois água, depois farinha. Em seguida, ele fez promessas de, ao chegar em Ítaca, imolar a melhor novilha e oferecer as mais nobres oferendas aos mortos, e de sacrificar o mais esplêndido carneiro negro a Tirésias. Após invocar os mortos com votos e preces, Odisseu degolou as reses sobre a cova, e o sangue negro delas escorreu.

As almas subidas do Érebo, então, se aglomeraram: eram donzelas, moços solteiros, velhos sofridos, muitos mortos em combate com as armaduras tingidas de sangue. Eles eram muitos, e Odisseu ficou aterrorizado. Então mandou seus companheiros pelarem e queimarem as reses que já estavam degoladas, orando aos deuses, ao poderoso Hades e à terrível Perséfone. Ele, por sua vez, sacou seu gládio, impedindo os mortos de chegarem ao sangue antes que ele consultasse Tirésias.

A primeira alma a se aproximar foi a de seu companheiro Elpenor, que ficara sem pranteio e insepulto no palácio de Circe, uma vez que Odisseu e seus homens tiveram que partir de lá com urgência. Elpenor pediu ao rei de Ítaca que, em nome de sua esposa, Penélope, de seu pai, Laertes, e de seu filho, Telêmaco, ao voltar à ilha de Eeia, o sepultasse, para que não fosse motivo de cólera dos deuses. Odisseu prometeu atender aos desejos de Elpenor.

Em seguida, veio ao encontro de Odisseu a alma de sua mãe, Anticleia, que ele deixara viva ao partir para Troia. Embora tenha sentido pesar ao vê-la, não deixou que ela se aproximasse do sangue. Finalmente, veio a alma de Tirésias, que, após reconhecer Odisseu, perguntou o que ele estava fazendo naquele lugar desprezível, e pediu que afastasse a adaga, de modo que ele pudesse se aproximar do sangue e bebê-lo, a fim de revelar-lhe a verdade.

Após sorver o sangue, o adivinho disse para Odisseu que, enquanto ele esperava um retorno tranquilo à Ítaca, Posídon, faria com que fosse um retorno muito penoso, porque guardava rancor de Odisseu por ter-lhe cegado o filho, Polifemo. Apesar das desgraças, Odisseu, conseguiria chegar em casa, desde que conseguisse conter a própria impaciência e a de seus companheiros quando chegassem à ilha de Trinácia, e encontrassem pastando as vacas e as ovelhas de Hélios, que tudo vê e tudo escuta, e as deixassem em paz e cuidassem de seu regresso. No entanto, Tirésias previa o fim do barco e da tripulação caso os homens saqueassem o rebanho do deus. Se, de alguma forma, Odisseu conseguisse escapar deste fim, Tirésias afirmou que ele chegaria à Ítaca somente após muito tempo, sozinho e humilhado, a bordo de barcos estrangeiros, e encontraria tribulações em casa (os pretendentes de Penélope). Era certo que Odisseu conseguiria se vingar de todos os homens, fosse por meio de sua astúcia, fosse por meio de luta aberta. Depois de matar todos os pretendentes, Odisseu deveria partir

até chegar a um povo que não conhecesse o mar. Lá, assim que ele cruzasse com um caminhante que elogiasse o seu mangual, deveria fincar o remo no chão e imolar um carneiro, um touro e um javali a Posídon. Em seguida, deveria voltar a Ítaca e sacrificar aos deuses centenas de bois. Finalmente, Tirésias profetizou que Odisseu morreria de velhice, em casa, em meio a sua família e em plena prosperidade. Após ouvi-lo, Odisseu perguntou-lhe o que deveria fazer para que sua mãe o reconhecesse. Tirésias explicou que Odisseu deveria permitir que sua mãe chegasse perto do sangue. Em seguida, o adivinho voltou à mansão de Hades.

Anticleia, então, bebeu um pouco de sangue e conseguiu reconhecer o filho. Entre lamentos, perguntou-lhe como ele chegara vivo até ali. Odisseu respondeu que tivera que descer ao Hades para consultar o adivinho Tirésias, uma vez que ainda não conseguira chegar em casa; ao invés, vinha errando pelos mares desde que partira de Troia. Odisseu aproveitou para perguntar a respeito de seu pai, Laertes, de seu filho, Telêmaco e de sua esposa, Penélope. Anticleia respondeu que Laertes, já bastante velho, permanecia em sua fazenda, aguardando o regresso do filho; Telêmaco dirigia as propriedades do pai; Penélope continuava a esperá-lo, triste e chorosa. Anticleia acrescentou que ela mesma morrera de saudades do glorioso Odisseu. Por fim, a mulher aconselhou o filho a deixar o Hades. Nisso, um grande número de almas femininas se aproximou, a fim de beber o sangue. Odisseu usou sua espada para afastá-las, a fim de poder interrogá-las a respeito de sua identidade e ascendência.

Terminando este relato, Odisseu afirmou que precisava ir dormir, enquanto os deuses e os Feácios cuidavam de conduzi-lo de volta a Ítaca. Alcínoo, então, pediu que Odisseu tivesse paciência e esperasse até o dia seguinte para iniciar a viagem, e que, naquele momento, continuasse a narrar suas aventuras. Odisseu contou que após a dispersão daquelas mulheres, aproximou-se dele a alma de Agamêmnon, em torno da qual se aglomeravam todas as outras que haviam morrido na casa de Egisto junto com ele. Depois de beber o sangue, tentou abraçar Odisseu mas não pode fazê-lo; Odisseu chorou ao vê-lo e perguntou qual o motivo de sua morte. Agamêmnon narrou que, ao chegar em casa, fora assassinado por Egisto, amante de sua esposa, Clitemnestra. Odisseu espantou-se ao ouvir aquilo, comentando que Zeus devia odiar os filhos de Atreu – Menelau e Agamêmnon –, e que exercia este ódio por meio das mulheres, uma vez que muitos dos aqueus haviam morrido por

causa de Helena, enquanto sua irmã, Clitemnestra, armava uma cilada para o marido. Em resposta, Agamêmnon disse que Odisseu não precisava temer tal destino, pois Penélope era sensata, e seu filho, Telêmaco, decerto era um homem bom, e ambos ficariam felizes com seu regresso.

Em seguida, se aproximaram as almas de Aquiles, de Pátroclo, de Antíloco e de Ajax. Ao reconhecer Odisseu, Aquiles, chorando, perguntou como o engenhoso Odisseu fora parar no Hades. Odisseu respondeu que fora falar com Tirésias, esperando que ele lhe revelasse uma forma de chegar à Ítaca. Então Odisseu acrescentou que nenhum homem nunca fora, nem seria, tão feliz quanto Aquiles, que era tão honrado quanto um deus pelos aqueus quando vivo e que, agora, exercia grande autoridade entre os mortos, de modo que não deveria lamentar a própria morte. Aquiles, entretanto, respondeu que preferiria lavrar a terra de um amo pobre, a reinar sobre as almas do Hades. Em seguida, pediu notícias de seu filho. Odisseu respondeu que Neoptólemo se destacava junto aos aqueus por suas boas ideias, sua coragem e seu físico. Após saquearem Troia, Neoptólemo fora embora são e salvo. Ao ouvir aquilo, Aquiles afastou-se, orgulhoso. A alma de Ajax mantinha-se afastada, arredia, guardando rancor pela vitória que Odisseu obtivera sobre ele quando disputaram as armas de Aquiles em Troia. Odisseu se surpreendeu ao vê-lo ainda rancoroso, e afirmou que a disputa das armas havia sido um flagelo dos deuses, uma vez que sua morte fora uma perda tão grande aos aqueus quanto a de Aquiles, e a culpa de tudo fora exclusivamente de Zeus. Ajax ouviu tudo aquilo, e sem responder, voltou ao Érebo.

Odisseu, então, avistou Títo, um gigante, filho da terra, que tinha dois abutres devorando seu fígado, de modo que ele não podia espantá-los. Também viu Tântalo, de pé numa lagoa, atormentado pela sede, uma vez que não conseguia beber a água que lhe chegava ao queixo. Viu, ainda, Sísifo, que tentava empurrar um imenso rochedo montanha acima, mas toda vez que chagava perto do topo, uma força fazia com que o rochedo rolasse montanha abaixo.

Finalmente, Odisseu avistou o espectro de Hércules, filho de Zeus, casado com Hebe, filha de Hera. O próprio Hércules encontrava-se em festins com os deuses após ter-se tornado imortal. Hércules chorou ao reconhecer Odisseu, e comentou com ele que seu destino era tão triste quanto o seu quando na terra, uma vez que se encontrara subjugado a Euristeu. Este lhe infligira doze árduas tarefas, inclusive a

de mandar buscar o cachorro de Hades – tarefa a qual ele sobrevivera graças à ajuda de Hermes e Atená.

Após a partida de Hércules, inúmeras almas se aglomeraram em torno de Odisseu, amedrontando-o, de modo que ele correu para o barco e, junto com seus companheiros, começou a remar para longe dali.

Canto XII

Odisseu e seus homens voltaram à ilha de Eeia, à casa de Circe, onde sepultaram o falecido Elpenor. Após o ritual, a deusa se dirigiu a eles a fim de elogiá-los por sua excelência, uma vez que, após a descida ao Hades, eles teriam duas mortes, enquanto os outros homens morrem apenas uma vez. Então ela os convidou para um banquete e para dormirem lá, e só partissem pela manhã. Depois que os homens dormiram, Circe pôde conversar com Odisseu com privacidade. Após indagá-lo a respeito do que havia acontecido durante sua descida ao Hades, começou a narrar como seria sua viagem à Ítaca a partir dali: ele encontraria duas sereias que, através de seu canto, fascinavam os homens, de modo a impedi-los de se afastar dali. A fim de conseguir ouvir o belo canto delas, Odisseu deveria tampar os ouvidos de sua tripulação com cera, e ficar firmemente amarrado ao barco, de modo que não pudesse ser capturado pelas sereias, e morrer ali, como tantos haviam feito antes dele. Quando seu navio estivesse longe das sereias, Odisseu deveria escolher entre dois caminhos: de um lado ficavam os Rochedos Eminentíssimos, através do qual nunca havia passado nenhum ser; do outro lado ficava um rochedo que nenhuma embarcação jamais havia ultrapassado – exceto a célebre Argo, em decorrência da ajuda que Hera prestara a Jasão. No meio do penedo, abrir-se-ia uma gruta, voltada para o Érebo, onde morava Cila, monstro terrível, que ladrava terrivelmente, e possuía doze patas atrofiadas, e seis pescoços extremamente longos. De cada pescoço saía uma cabeça medonha, portadora de três fileiras de dentes. Metade do corpo de Cila ficava dentro da gruta, mas as cabeças ficavam para fora, pescando tudo que pudesse comer. No outro penedo, Odisseu encontraria uma figueira brava, por baixo da qual a divina Caríbdis aspirava toda a água. Nem os deuses poderiam salvar Odisseu caso ele passasse por Caríbdis: sua melhor opção, então, era se aproximar do rochedo de Cila, e perder seis homens para o monstro, ao invés de passar perto de Caríbdis e perder toda a tripulação.

Ouvindo aquilo, Odisseu ainda tentou obter de Circe um meio de passar por Caribdis e Cila sem perder seis homens. A deusa se zangou porque, mais uma vez, Odisseu queria arranjar uma forma de não recuar nem diante dos imortais. Ainda assim, o aconselhou a pedir a ajuda de Crateide, mãe de Cila, quando estivesse perto desta. Somente com a ajuda de Crateide, Odisseu e seus homens conseguiriam chegar à Trinácia, onde pastavam as vacas e carneiros de Hélio. Neste ponto, Circe repetiu a Odisseu o que Tirésias já havia lhe dito: se, ao chegar à Trinácia, ele e seus homens deixassem intactos o rebanho do deus, chegariam à Ítaca apesar dos reveses. Porém, caso roubassem as vacas e os carneiros, teriam o barco e a tripulação destruídos, e o próprio Odisseu, caso escapasse, só conseguiria chegar à Ítaca depois de muito tempo, humilhado e sozinho.

Logo que nasceu o dia, e Odisseu e seus companheiros partiram, ajudados pelo vento favorável enviado a eles por Circe. Já em alto-mar, Odisseu relatou aos companheiros as advertências feitas pela deusa: em primeiro lugar, eles precisariam se defender do canto das sereias, de modo que apenas Odisseu o ouvisse, desde que amarrado. Assim, um a um, o rei de Ítaca foi tampando os ouvidos de seus companheiros com cera; depois, eles o ataram na carlinga, e, sentados e remando, continuaram conduzindo o barco à ilha das sereias. Ao ver o barco, as sereias se puseram a cantar maravilhosamente, chamando Odisseu. Elas diziam saber tudo que se passara durante a guerra em Troia, e afirmaram que quem as ouvia partia mais sábio e mais feliz, Odisseu, seduzido, pediu que seus companheiros lhe soltassem, mas, conforme a instrução prévia, eles o amarraram ainda mais forte, e só o soltaram quando já estavam longe da ilha das sereias.

Mal haviam deixado as sereias, avistaram um nevoeiro e uma onda enorme. Assustados, pararam de remar, mas Odisseu percorreu o barco incentivando-os a continuar, lembrando-os de que já haviam enfrentado outros contratemplos. Os homens obedeceram.

Odisseu, propositalmente, não havia contado aos seus companheiros a respeito de Cila, receando que, apavorados, eles se escondessem no porão do navio. Quando entraram naquele estreito, porém, Odisseu, esquecendo-se das recomendações de Circe, vestiu sua armadura, empunhou duas lanças, e subiu à proa, donde esperava ser o primeiro a avistar Cila. Odisseu, porém, não viu nada, e ele e seus homens penetraram se lamentando naquele estreito onde, de um lado,

estava Cila e, do outro, a divina Caríbdis bebia toda a água do mar e, quando a vomitava, provocava redemoinhos mortais. Enquanto Odisseu e seus companheiros, temendo a morte, olhavam para Caríbdis, Cila arrebatou seis homens, os que tinham os braços mais fortes, devorando-os. Odisseu considerou aquela como a pior experiência da viagem inteira.

Por fim, eles escaparam de Cila e de Caríbdis e se aproximaram da ilha do deus Hélio. O mugido das vacas e o balido das ovelhas podia ser ouvido de longe, o que deixou Odisseu receoso, fazendo-o lembrar das palavras do adivinho Tirésias e da deusa Circe. Rapidamente, ele orientou sua tripulação a continuar remando para longe dali. Euríloco prontamente retrucou que Odisseu era cruel, uma vez que não permitia a seus homens parar para descansar e comer, e rapidamente convenceu a tripulação a aportar na ilha. Odisseu, prevendo a desgraça, tentou fazer com que seus homens prometessem não matar nenhuma vaca e nenhum carneiro que encontrassem na ilha, e que se satisfizessem apenas com as provisões fornecidas por Circe. A tripulação prometeu e, após ancorar o barco, eles prepararam a ceia, comeram, e dormiram.

Cedo, no dia seguinte, Odisseu lembrou a seus companheiros de que eles tinham o que comer e o que beber no barco, de modo que não deveriam tocar nas vacas e nas ovelhas daquela ilha, uma vez que elas pertenciam ao deus Hélio. Os homens prometeram prontamente. Porém, passou-se um mês sem que soprasse nenhum vento favorável à navegação. As provisões acabaram, e os homens tentaram pescar e caçar, mas foi em vão. Odisseu, então, adentrou a ilha, a fim de orar aos deuses. Já se encontrava longe dos companheiros quando, antes de iniciar suas preces, os deuses lançaram um sono profundo sobre ele. Enquanto isso, Euríloco se pôs a dar maus conselhos à tripulação, afirmando que nada era mais triste do que morrer de fome, de modo que eles deviam abater as vacas da ilha, as vacas de Hélio, sem, entretanto, deixar de fazer um sacrifício aos deuses. A tripulação concordou. Neste momento, Odisseu acordou e voltou correndo para o barco, mas, ao sentir o cheiro da gordura, entendeu tudo e perguntou aos deuses o porquê daquilo, e qual era o objetivo dos imortais ao fazê-lo adormecer, uma vez que seus companheiros cometeriam um crime enquanto ele dormia.

Enquanto isso, Hélio, indignado, se dirigiu aos deuses, exigindo um castigo para os companheiros de Odisseu, que ousaram abater suas vacas. Caso não fosse

atendido, prometeu mergulhar ao Hades e brilhar para os mortos. Rapidamente, Zeus pediu que Hélio continuasse a brilhar para os imortais e para os mortais sobre a Terra, e prometeu que castigaria Odisseu e sua tripulação sem demora.

Odisseu correu ao barco para repreender seus tripulantes, mas já era tarde demais porque as vacas já estavam mortas. Então os deuses fizeram com que os couros começassem a rastejar, e que as postas começassem a mugir nos espetos.

Durante seis dias, os companheiros de Odisseu se banquetearam com as melhores vacas de Hélio; no sétimo dia, partiram. Estavam em alto-mar quando Zeus mandou uma nuvem escura sobre o barco, escurecendo o mar. Não demorou a vir uivando Zéfiro e, com sua fúria, o vento rompeu o mastro do navio e caiu na cabeça do piloto, matando-o. Ao mesmo tempo, Zeus jogou um raio sobre o barco, projetando a tripulação para fora, privando-os, assim, do regresso. Odisseu amarrou a quilha ao mastro e, sentado sobre eles, deixou-se levar pelos ventos fortes. No entanto, ele ficou apavorado ao perceber que teria que passar novamente por Cila e por Caríbdis. Quando se aproximou dos monstros, Caríbdis aspirou toda a água, e Odisseu só escapou porque se agarrou à figueira. Quando ela vomitou o mastro e a quilha, Odisseu jogou-se no mar, alcançou os madeiros, sentou-se sobre eles, e seguiu remando com as mãos. Zeus impediu que Cila visse o rei de Ítaca, e Odisseu passou nove dias vagando. Na décima noite, os deuses o aproximaram da ilha de Ogígia, onde mora a deusa Calipso, que acolheu e cuidou de Odisseu.

Canto XIII

Quando Odisseu terminou este relato, os Feácios que estavam presentes, ficaram em silêncio, embevecidos. Alcínoo, no entanto, anunciou que a arca para conduzir Odisseu já se encontrava abastecida de roupas, de ouro e de muitos presentes.

Em seguida, todos se recolheram para dormir. Mal raiou a Aurora de dedos róseos, os homens terminaram de carregar o barco. Em seguida, voltaram para a casa de Alcínoo, prepararam um banquete, e comeram enquanto o aedo, Demódoco, cantava. Odisseu, entretanto, olhava para o céu, ansioso para partir.

Alcínoo mandou que o arauto, Pontônoo, temperasse vinho com mel e servisse aos homens para que eles orassem a Zeus antes de enviar Odisseu para Ítaca. Depois que os homens libaram aos deuses, o divino Odisseu orou à Atená, pedindo que ela garantisse sempre a felicidade na casa de Alcínoo. Dito isso, o arauto

conduziu Odisseu e os homens ao barco. Odisseu caiu num sono suave e profundo assim que os homens começaram a remar. Após ter sofrido tantas angústias, ele, enfim, dormia tranquilamente. O barco seguia veloz, conduzindo um homem tão inteligente quanto os deuses.

Na manhã seguinte, o barco já se aproximava de Ítaca. Os homens aportaram na ilha e, sem que Odisseu tivesse acordado, o deixaram sobre um lençol estendido na areia. Em seguida, desembarcaram o ouro e os presentes que Odisseu ganhara graças à influência de Atená. Em seguida, regressaram à Feácia.

Posídon ficou enfurecido, e questionou Zeus a respeito de suas intenções, afinal, como ele (Posídon) poderia ser respeitado pelos imortais se não era respeitado nem pelos mortais descendentes dele, os Feácios? Além disso, Posídon se ofendera porque havia designado muitas dificuldades para Odisseu antes que este chegasse em casa; no entanto, os Feácios o haviam transportado com facilidade, e lhe haviam concedido inúmeros presentes, muito mais do que Odisseu havia saqueado em Troia. Zeus respondeu que Posídon não tinha do que reclamar, e caso estivesse insatisfeito com a conduta de algum mortal, cabia a ele infligir o castigo. Posídon replicou que temia a fúria de Zeus, por isso nada mais havia feito. No entanto, para castigá-los, ele agora desejava acabar com os barcos dos Feácios, no caminho de volta, e também desejava esconder a Feácia com altas montanhas. Zeus sugeriu que Posídon petrificasse o barco e seus tripulantes, convertendo-o numa ilhota que pudesse ser vista por toda a cidade. Em seguida, Posídon poderia cercar a cidade de montanhas, a fim de escondê-la. E assim Posídon fez.

O rei Alcínoo se desesperou ao ver aquilo, lamentando que aquele destino já havia lhe sido predito. Então declarou que os Feácios não mais deveriam repatriar os homens que lá surgissem, e, imediatamente, deveriam imolar uma dúzia de touros à Posídon, torcendo para que ele desistisse daquele castigo.

Enquanto isso, em Ítaca, Odisseu acordou, mas não reconheceu a própria terra, porque estava envolvido por uma névoa enviada por Atená, névoa esta que também não permitia que ele fosse reconhecido por ninguém antes de se vingar dos pretendentes de Penélope. Odisseu, receoso a respeito de seu paradeiro, pôs-se a lamentar. Neste instante, Atená, assumindo a aparência de um rapaz, se aproximou de Odisseu. Este, alegre ao vê-lo, perguntou onde estava. Atená respondeu que ele

se encontrava em Ítaca, que era conhecida até mesmo em Troia, distante das terras dos aqueus.

O atribulado Odisseu, por mais contente que estivesse por estar em casa, se dirigiu à deusa de modo a esconder sua identidade, sempre movido por sua astúcia. Após ouvi-lo, Atená de olhos verde-mar assumiu a aparência de uma bela mulher e repreendeu-o por nunca abandonar seu lado ludibriador, nem mesmo em sua própria terra. Então determinou que fossem direto ao assunto, uma vez que ele era o mais persuasivo dos mortais, e ela era famosa entre os divinos por sua inteligência e astúcia. Assim, revelou ser Atená, deusa que sempre o assistia e protegia, e que, naquele momento, estava ali para ajudá-lo a concatenar um plano para lidar com os problemas que encontraria em casa. Em primeiro lugar, Odisseu deveria suportar calado todos os infortúnios que lá encontrasse, pois não deveria ser reconhecido.

Odisseu argumentou que era difícil reconhecer a deusa, mas que ele sabia que ela o protegera durante a guerra de Troia. Após sua partida, no entanto, afirmou que nunca mais notara a presença dela, principalmente em decorrência de todo o sofrimento que havia passado. Só voltara a reconhecê-la na terra dos Feácios, quando ela o incentivara a seguir até a cidade. Então, ainda desconfiado, Odisseu pediu que Atená lhe revelasse sua real localização.

Atená, mais uma vez, o repreendeu por toda aquela desconfiança, e afirmou que era por este mesmo motivo que não podia abandoná-lo. Qualquer outro homem, na posição dele, teria corrido para o palácio e para a família. Odisseu, no entanto, queria ter certeza de onde estava, e testar sua esposa. Atená acrescentou que Penélope passara aqueles vinte anos lamentando a ausência de Odisseu. A deusa, por sua vez, nunca duvidara de seu retorno, o que não significava que ela desejava guerrear com Posídon a respeito daquilo.

Atená, então, dissipou a névoa em torno de Odisseu, de modo que ele pode reconhecer sua terra. Em seguida, incentivou Odisseu a não ter medo se dirigir à cidade, e escondeu todos os presentes que ele havia ganhado dos Feácios em uma gruta. Então os dois começaram a planejar o extermínio dos pretendentes atrevidos, após a deusa colocar Odisseu a par da situação atual: enquanto os pretendentes, há três anos, estavam a dilacerar seus bens, Penélope chorava constantemente, desejando seu regresso; ao mesmo tempo, enganava os pretendentes, fazendo promessas de casamento que não queria cumprir.

Odisseu agradeceu a deusa, porque sem ela, morreria ao chegar ao seu palácio, assim como Agamêmnon havia morrido nas mãos de sua esposa, Clitemnestra, e do amante dela, Egisto. Então Odisseu pediu que Atená o auxiliasse durante sua vingança contra os pretendentes, da mesma forma que o ajudara em Troia. Atená garantiu proteger Odisseu naquela empreitada, acrescentando que acreditava que todos os pretendentes pereceriam. Para isso, ela o tornaria irreconhecível, com a aparência de um mendigo. Depois da transformação, a primeira coisa que ele deveria fazer era procurar o porqueiro, que queria igualmente bem à Penélope, a Telêmaco e a Odisseu, e que fora responsável por conservar seu sustento. O rei de Ítaca deveria informar-se da situação atual dali, enquanto Atená ia a Esparta buscar Telêmaco, que havia partido em busca de notícias do pai.

Odisseu quis saber da deusa porque ela permitira que Telêmaco viajasse, sendo que sabia a respeito de seu retorno; ainda questionou se a finalidade daquilo era a de que Telêmaco também sofresse angústias. Atená respondeu que Odisseu não precisava se preocupar, pois Telêmaco não passaria por nenhuma dificuldade. Além disso, o rapaz havia conquistado renome. Entretanto, alguns pretendentes estavam maquinando matá-lo antes que ele regressasse, mas garantiu que este plano estava fadado ao fracasso.

Dito isso, Atená fez com que Odisseu assumisse a aparência de um velho mendigo. Então, despachou-o para a cidade, enquanto ela mesma ia em busca de Telêmaco.

Canto XIV

Odisseu foi subindo o porto, seguindo o caminho que Atená lhe indicara, a fim de encontrar o porcariço, Eumeu. Assim que Odisseu chegou ao pátio do sítio do porqueiro, os cães avançaram contra ele, mas seu dono os impediu, e repreendeu o forasteiro por sua imprudência, acrescentando que os deuses já lhe causavam muito sofrimento com a ausência de seu amo, que ele nem sabia se ainda estava vivo. Então o porcariço convidou Odisseu a sua cabana, para que ele comesse e bebesse. Durante a refeição, o porqueiro se pôs a reclamar dos pretendentes: eles deviam ter ouvido dos deuses a notícia da morte de Odisseu, porque não era certo conduzir um pedido de casamento daquela forma, consumindo todo o patrimônio do rei atual – embora que ausente. Então acrescentou que seu amo possuía uma

quantidade inigualável de riquezas, não sendo superado nem por vinte homens juntos.

Odisseu absorvia todas estas palavras enquanto comia em silêncio e planejava vingança contra os pretendentes. Ao final da fala do porcariço, o falso mendigo tentou tranquilizá-lo, dizendo que Odisseu estava a caminho. O porcariço, entretanto, se mostrou incrédulo, e contou que, enquanto Telêmaco tinha ido a Pilos em busca de notícia do pai, os pretendentes tramaram uma emboscada para matá-lo em seu regresso. Após relatar brevemente ao estrangeiro a situação em que Ítaca se encontrava, o porcariço indagou a respeito da origem do velho. Em resposta, Odisseu inventou uma história. Após ouvir a narrativa, Eumeu preparou uma cama para Odisseu e, antes que o rei disfarçado se deitasse, o porcariço afirmou que, quando Telêmaco regressasse, proveria túnica e transporte para o forasteiro. Em seguida, Eumeu se retirou; não quis dormir junto a Odisseu porque não lhe agradava a ideia de deixar os porcos sozinhos. Odisseu, por sua vez, ficou contente ao se deparar com a fidelidade do porqueiro.

Canto XV

Palas Atená encontrou Telêmaco em Esparta, e o aconselhou a voltar para Ítaca, a fim de conservar seus bens, e assegurou que Menelau o ajudaria na empreitada, para que ele ainda pudesse encontrar sua mãe irrepreensível em casa. Acrescentou que o pai e o irmão de Penélope estavam pressionando-a para que se casasse com Eurímaco, e que ela poderia partir levando tesouros sem o consentimento de Telêmaco. A deusa também avisou Telêmaco a respeito do perigo que ele enfrentaria perto de Ítaca, uma vez que os pretendentes estavam planejando matá-lo. Embora a própria Atená acreditasse que os pretendentes morreriam antes de assassinar Telêmaco, ela orientou o rapaz a procurar o porcariço assim que chegasse à Ítaca, e a esperar até o dia seguinte, para então enviá-lo à cidade a fim de informar a Penélope a respeito de seu retorno. E, assim, após conversar com Menelau, Telêmaco – com um carro carregado de presentes do rei de Esparta, e depois de ter desfrutado de um esplendoroso almoço – retornou à pátria.

Enquanto Telêmaco retornava, Odisseu jantava com o porcariço e com outros homens e, a fim de testar Eumeu, perguntou se este lhe proveria bondoso agasalho para que fosse até a cidade na manhã seguinte, pedir comida aos pretendentes e, quem sabe, fornecer notícias a Penélope acerca de Odisseu. Aflito, Eumeu tentou

dissuadir o falso mendigo da ideia de ir mendigar aos pretendentes, que eram extremamente violentos, e ressaltou que ele deveria permanecer ali até o retorno de Telêmaco, que lhe forneceria roupas e transporte; após este diálogo, eles foram dormir e, logo cedo na manhã seguinte, Telêmaco chegou à morada do porqueiro.

Canto XVI

Mal havia raiado a manhã e Odisseu, alerta por causa dos latidos dos cachorros, incentivou Eumeu a ir verificar o que estava acontecendo. Mal Odisseu terminara de falar, Telêmaco surgiu à porta. Imediatamente, o rapaz foi saudado pelo porqueiro e, após os cumprimentos, declarou que estava ali para pedir notícias de Penélope – teria ela se casado com outro? – e de Odisseu – teria ele morrido? Eumeu assegurou que Penélope ainda era rainha de Ítaca, e ofereceu um jantar ao rapaz que devia estar faminto depois de sua longa viagem. Somente após a refeição, Telêmaco indagou a respeito do hóspede – Odisseu disfarçado de mendigo –: quis saber quem ele era, de onde era e por que vira.

Assim que Eumeu explicou que o mendigo ser recebido por Telêmaco, o príncipe de Ítaca, respondeu que não tinha como recebê-lo: não teria forças para defendê-lo caso os pretendentes o atacassem, e sua mãe também não estava em condições de receber ninguém em casa; entretanto, enviaria roupas e comida para o velho a fim de que ele não se tronasse um estorvo para Eumeu. Após ouvir o filho, Odisseu resolveu perguntar-lhe como ele estava lidando com aquela situação com os pretendentes: ele aceitava de bom grado? Estava obedecendo a algum oráculo? Telêmaco respondeu que nem ele nem Penélope tinham como pôr fim àquela situação e, em seguida, mandou Eumeu à cidade, avisar sua mãe de que havia chegado são e salvo.

Assim que o porcariço sumiu, Atená, assumindo a forma de uma bela mulher, fez-se visível para Odisseu – e apenas para ele – e o aconselhou a revelar sua verdadeira identidade para Telêmaco, a fim de que eles pudessem planejar um fim aos pretendentes e, em seguida, garantiu que ela mesma participaria do confronto. Então, a deusa tocou Odisseu com sua vara de ouro e fez com que sua aparência se tornasse bonita e, suas roupas, bastante apresentáveis. Quando a deusa partiu, Odisseu foi ao encontro do filho; este, por sua vez, se espantou ao vê-lo, e perguntou se ele era um deus; Odisseu, então, explicou que era seu pai. Telêmaco, porém, duvidou, acreditando que ainda se tratava de um deus disfarçado. Porém,

após ouvir do pai que aquela súbita transformação de velho em moço fora obra de Atená, o rapaz abraçou o pai e se pôs a chorar.

Telêmaco quis saber como Odisseu, finalmente, chegara à Ítaca; este explicou que fora levado pelos Feácios, num barco carregado de presentes, e que, agora, sob a orientação de Atená, deveria exterminar os pretendentes. Então Odisseu perguntou quantos eram os pretendentes, a fim de decidir se ele e Telêmaco sozinho dariam conta de todos. O rapaz se espantou ao ouvir aquilo: afirmou que sempre ouvira histórias a respeito da glória de seu pai, mas aquele seria um empreendimento impossível; Odisseu, entretanto, respondeu que eles tinham Atená e Zeus como aliados.

Após convencer Telêmaco, Odisseu expôs seu plano: Telêmaco deveria retornar à cidade bem cedo; o porcariço levaria Odisseu, disfarçado de mendigo, mais tarde. O rapaz não deveria reagir caso os pretendentes ofendessem Odisseu; deveria, sim, esconder as armas, deixando para eles apenas um par de adagas, um de lanças e um de escudos. O rapaz também não deveria avisar ninguém a respeito da chegada de Odisseu, nem mesmo à Penélope: o plano também era descobrir quais mulheres e quais servos lhe eram fiéis.

Assim que o arauto e o porcariço comunicaram à rainha a respeito da chegada de Telêmaco, os pretendentes se enfureceram: para eles, aquela viagem havia sido um grande atrevimento da parte do jovem, e um atrevimento que não deveria ter dado certo. E, muito antes que os abusados pudessem avisar aos pretendentes que espreitavam Telêmaco para assassiná-lo para que voltassem, o barco deles retornou.

Ao se reunirem novamente, os pretendentes resolveram que, juntos, dariam cabo de Telêmaco ali na própria Ítaca, uma vez que duvidavam que seus planos se concretizassem caso o rapaz estivesse vivo. Neste momento, Anfínomo propôs que eles deveriam consultar os desígnios dos deuses antes de cometerem o horrível ato de assassinar um príncipe. Os pretendentes concordaram e, ato contínuo, se dirigiram à casa de Odisseu.

Naquele momento, Penélope resolveu aparecer aos pretendentes, uma vez que ficara sabendo a respeito da ameaça a seu filho. Uma vez diante deles, dirigiu-se a Antínoo, lembrando-o da hospitalidade outrora oferecida a seu pai por Ulisses, e pedindo que ele pusesse fim ao abuso dos demais pretendentes. Nisso, Eurímaco

prometeu à rainha que nunca permitiria que Ihe matassem o filho – porém, ele mesmo planejava o assassinato de Telêmaco. Penélope, então, voltou aos seus aposentos, e pôs-se a chorar Odisseu, até que Atená fez com que ela dormisse. Antes que Odisseu caísse no sono, a deusa transformou-o novamente num velho mendigo, a fim de que ninguém mais o reconhecesse.

Canto XVII

Ao nascer o dia, Telêmaco se dirigiu ao porcariço, avisando-o que estava indo para a cidade, e que ele deveria levar o forasteiro para lá mais tarde. Assim que chegou em casa, Telêmaco foi recebido por Euricleia, a ama, e depois por Penélope, emocionada com o retorno do filho. Telêmaco, por sua vez, agradeceu as boas-vindas, emocionado também, e então anunciou que estava indo à praça, buscar um forasteiro que Ihe fizera companhia desde seu retorno de Pilos.

Depois que Telêmaco e o forasteiro tomaram banho, comerem e beberem, Penélope se dirigiu ao filho, perguntando se ele obtivera notícias de Odisseu; Telêmaco respondeu que soubera, por Menelau, que Odisseu se encontrava na ilha da ninfa Calipso, que não permitia que ele fosse embora. Nisso, Teoclímeneo, profeta de Argos, que fugira de lá para Pilos, e depois partira com Telêmaco, garantiu a Penélope que Odisseu já se encontrava em Ítaca. A rainha não acreditou, mas louvou o profeta e garantiu que o encheria de presentes caso aquele vaticínio fosse verdadeiro.

Enquanto isso, Odisseu e o porcariço se dirigiam à cidade; no caminho, encontraram Melântio que, acompanhado por dois pastores, ia levando as melhores cabras para o jantar dos pretendentes, e tirou sarro deles ao vê-los, provocando Odisseu tanto com suas palavras quanto com um pontapé em suas nádegas. O rei de Ítaca, porém, controlou seu impulso de revidar, e ele e o porcariço seguiram seu caminho em direção à cidade. Quando lá chegaram, Odisseu disse a Eumeu que seguisse em frente enquanto ele ali permaneceria. Enquanto os dois conversavam, um cachorro que estava por ali ergueu a cabeça e as orelhas: era Argos, o cão de Odisseu. O animal estava deitado no chão, maltratado, cheio de carrapatos, e tentou se levantar para festejar o antigo dono, mas não teve forças. Odisseu se emocionou com a cena, mas disfarçou. Nisso, Eumeu entrou na mansão e, logo em seguida, Argos morreu: era como se só estivesse esperando rever seu dono uma última vez.

Ao reparar na presença do porqueiro, Telêmaco fez sinal para que este se aproximasse, e entregou-lhe uma cesta com pão e carne para que ele desse ao mendigo forasteiro. Assim que o rei disfarçado terminou de jantar, Atená se aproximou e ordenou que ele fosse mendigar entre os pretendentes a fim de descobrir quais eram os mais justos. Os homens doavam a Odisseu conforme ele se aproximava com as mãos estendidas, mas não deixaram de estranhá-lo. Finalmente, Antínoo reclamou com o porcareiro porque este permitira a entrada do mendigo na cidade. Além disso, Antínoo se negou a dar qualquer coisa ao mendigo e, ainda praguejando sua presença, atirou-lhe nas costas um banco.

Odisseu suportou a agressão firme e calado, mas, em sua cabeça, planejava sua vingança. Alguns pretendentes se revoltaram com a atitude de Antínoo, dizendo que ele fora insensato, uma vez que o mendigo poderia ser um deus disfarçado. Telêmaco e Penélope também se revoltaram com o tratamento que estava sendo dispensado ao forasteiro, e então a rainha ordenou ao porqueiro que levasse o mendigo para dentro do palácio e lhe perguntasse a respeito de Odisseu; a rainha estava preocupada porque seus recursos estavam se esgotando, e lamentava a ausência de Odisseu para se livrar dos pretendentes.

O porqueiro foi avisar ao rei disfarçado que Penélope solicitava sua presença no palácio, e o mendigo afirmou que diria toda a verdade à rainha, uma vez que ele e Odisseu haviam sofrido muito juntos.

Canto XVIII

Neste momento, Arneu, cujo apelido era Iro, um mendigo local, se aproximou de Odisseu, tentando expulsá-lo. Odisseu respondeu que não o estava prejudicando e que, portanto, o machucaria se ele continuasse a provocá-lo. Antínoo divertiu-se com aquele diálogo, e logo incitou os demais pretendentes a tomarem partidos, estipulando o prêmio para o vencedor: um pedaço de carne e a permissão para jantar entre os pretendentes e para expulsar todos os outros mendigos da cidade; Telêmaco incentivou a refrega.

Atená fez com que os membros de Odisseu parecessem maiores e mais fortes, surpreendendo os pretendentes e amedrontando seu oponente. Rápido e facilmente, Odisseu derrotou o outro mendigo e, quando foi sentar-se com os pretendentes, estes o cumprimentaram, divertidos.

Neste momento, Atená incentivou a Penélope que aparecesse diante dos pretendentes, tanto para encantá-los quanto para transmitir melhor impressão ao filho e ao esposo. Uma de suas criadas, entretanto, sugeriu que ela tomasse banho e se arrumasse antes, a fim de não aparecer com o rosto manchado de lágrimas. Penélope não quis saber de se arrumar, além do mais, acreditava que sua beleza havia partido com Odisseu; ao invés disso, ela pedia a companhia de Autônoe e Hipodâmia, suas aias, para não aparecer sozinha diante dos homens.

Atená, porém, tinha outros planos para a rainha de Ítaca, e fez com que ela caísse num doce sono. Enquanto Penélope dormia, Atená incrementou-lhe a aparência, fazendo com que ela se igualasse a uma deusa. Logo depois, as aias se aproximaram e Penélope acordou.

A rainha se aproximou dos pretendentes, deixando todos encantados, mas se dirigiu apenas ao filho, repreendendo-o por ter deixado que os pretendentes maltratassem o forasteiro. Enquanto Telêmaco se explicava para a mãe, Eurímaco elogiou e exaltou a beleza de Penélope naquele momento. Penélope, então, comentou que Odisseu, ao partir para Troia, disse-lhe que, caso não tivesse retornado até que Telêmaco atingisse a idade adulta, ela deveria se casar com quem quisesse e ir embora de Ítaca. Naquele momento, Penélope reconhecia que um segundo casamento lhe seria inevitável, mas lamentava profundamente a maneira como estava sendo cortejada: os pretendentes deviam trazer-lhe presentes, não dilapidar seus bens. Intimamente, Odisseu se alegou com as palavras da esposa porque, ao mesmo tempo em que incentivava os pretendentes a lhe darem presentes, seduzia-os ainda mais.

Diante do discurso de Penélope, Antínoo respondeu que ela deveria aceitar os presentes dos aqueus que quisessem presenteá-la, pois não ficava bem recusá-los; porém, deixou claro que nenhum dos pretendentes partiria antes que ela tivesse escolhido um como esposo. Depois disso, Penélope se retirou, mas os demais ali permaneceram. Após retrucar à provocação de uma das aias da rainha, Odisseu iniciou nova refrega com os pretendentes; coube a Telêmaco pôr fim à discussão e mandar que cada pretendente se dirigisse à própria casa.

Canto XIX

Restaram apenas Odisseu e Telêmaco na sala e, imediatamente, o pai mandou o filho esconder todas as armas. Por sua vez, o rapaz logo chamou a ama Euricleia

e inventou uma desculpa para que ela retivesse todas as mulheres num quarto, enquanto ele escondia as armas de seu pai que, por falta de cuidado, estariam estragando. Assim que Euricleia saiu com as moças, Telêmaco e Odisseu se puseram a esconder as armas. Terminada esta tarefa, Odisseu mandou Telêmaco ir dormir, e disse que se quedaria ali mesmo, a fim de aguçar a curiosidade das aias, dos pretendentes, e da própria Penélope. Enquanto Telêmaco dormia, Odisseu maquinava, com a ajuda de Atená, uma forma de vingar-se dos pretendentes.

As aias estavam tirando a mesa em que os pretendentes haviam comido e bebido quando Melântia provocou Odisseu novamente, dizendo que ele estava importunando e que deveria partir se não quisesse sem expulso com violência. Odisseu retrucou de maneira furtiva, dizendo que a aia não deveria agir daquele jeito se quisesse evitar a fúria de Penélope, de Telêmaco, ou do próprio Odisseu, caso ele voltasse. Penélope, que ouvira o diálogo, repreendeu duramente a aia. Em seguida, pediu para a despenseira Eurínome trazer uma cadeira para o forasteiro, a fim de que pudesse interrogá-lo.

Odisseu disfarçado já se encontrava sentado diante da esposa quando esta iniciou a conversa: ela quis saber quem ele era e de onde era. Arditosamente, o falso mendigo pediu a ela que não lhe perguntasse a respeito daquilo porque era tudo muito penoso para ele. A rainha, assim, lamentou a ausência de Odisseu e a dor que aquilo lhe causava; então narrou as artimanhas que viera usando para se esquivar de um segundo casamento: aconselhada por algum deus, pusera-se a tecer uma mortalha para o sogro Laertes; ela prometeu que escolheria um novo marido assim, que terminasse o trabalho. Porém, toda noite ela desfazia uma parte do trabalho, de modo que a conclusão da obra continuava sendo adiada sem que nenhum pretendente soubesse. Ela enganara os aqueus durante três anos, mas, no início do quarto ano, traída por suas aias fofoqueiras, os pretendentes ficaram sabendo da artimanha e foram confrontá-la; sem saída, ela terminara a mortalha, e agora precisava escolher um noivo, visto que sua família a pressionava e seu filho estava infeliz com a situação. Aqui, Penélope voltou a indagar a respeito da descendência do forasteiro, e este a repreendeu: já que ela insistia, ele responderia, embora aquilo lhe causasse sofrimento. Disse que era Etão, de Creta; lá, ele conhecera Odisseu, que fora levado para lá pelos ventos, e até presenteara o hóspede. Penélope ouvia a

tudo aquilo chorando; Odisseu, se pudesse também choraria, mas se conteve para não revelar sua verdadeira identidade.

O rei disfarçado assegurou à esposa que tivera notícias de Odisseu recentemente: ele estava vivo e estava a caminho de casa, transportando inúmeras riquezas. Penélope não acreditou no forasteiro, mas nem por isso deixou de acolhê-lo em seu palácio: mandou que as aias lhe preparassem uma cama confortável e que, no dia seguinte, o banhassem, a fim de que Telêmaco cuidasse da refeição dele depois disso. Odisseu recusou o leito luxuoso, mas pediu que seus pés fossem banhados por uma criada idosa e leal. Imediatamente, Penélope indicou a velha Euricleia para a tarefa, mulher que havia cuidado de Odisseu desde seu nascimento. Euricleia se emocionou ao conversar com o forasteiro porque disse que ele a lembrava muito de Odisseu.

No instante em que começou a lavar os pés de seu amo, Euricleia notou a cicatriz deixada nele por um javali e, emocionada, reconheceu-o. Ela quis avisar Penélope, mas Odisseu pediu que ela mantivesse segredo.

Quando Euricleia se afastou, Penélope contou ao forasteiro um sonho que tivera: nele, Odisseu, na forma de uma águia, dissera para ela que estava a caminho de casa e que mataria todos os pretendentes quando chegasse. Penélope, entretanto, não acreditava que o sonho tivesse sido um presságio, e explicou-lhe a forma como escolheria um novo marido: ela proporia uma competição entre eles. Antes de partir para Troia, Odisseu costumava dispor doze achas em fileira e, retesando um arco, disparava flechas através de todas elas. Penélope se casaria com quem conseguisse cumprir a tarefa com mais facilidade. O rei disfarçado incentivou a rainha a realizar aquela competição o mais rápido possível, garantindo que Odisseu chegaria antes que qualquer outro homem conseguisse retesar seu arco.

Canto XX

Odisseu não conseguia dormir porque não parava de pensar na vingança e em como, sozinho, daria conta de tantos homens. Neste momento, Atená, assumindo a aparência de uma mulher, se aproximou dele e indagou o motivo de toda aquela preocupação, uma vez que ele já se encontrava em casa, e que teria ajuda dela para enfrentar todos aqueles homens. Antes de partir, a deusa fez com que um doce sonho se apossasse de Odisseu.

Enquanto isso, em seu quarto, Penélope orava a Ártemis, pedindo que a deusa proporcionasse sua morte naquele momento para poupá-la de ter que se unir a um homem inferior a Odisseu. Na manhã seguinte, foi a vez de Odisseu orar a Zeus, pedindo que ele lhe enviasse algum sinal de bom agouro. Para a alegria de Odisseu, Zeus mandou trovões.

Euricleia tomou aquilo como bom agouro, e logo mandou as servas fazerem uma rigorosa limpeza no palácio. Nisso, Eumeu, o porqueiro, se aproximou e perguntou ao forasteiro se os pretendentes continuavam a destratá-lo. Odisseu respondeu que continuava sendo maltratado e pediu que os deuses castigassem aqueles homens abusados.

Neste momento, Melântio, o cabreiro, se aproximou também, conduzindo as cabras para o jantar dos pretendentes, tornou a provocar o falso mendigo, dizendo que ele deveria partir para deixar de incomodar. Mais uma vez, Odisseu se absteve de retrucar enquanto, em sua cabeça, planejava sua vingança contra o cabreiro.

Logo em seguida, aproximou-se deles Filécio, o vaqueiro, que, ao contrário do cabreiro, se mostrou muito fiel a Odisseu. Para ele, também, o falso mendigo afirmou que Odisseu logo retornaria.

Enquanto isso, os pretendentes planejavam o assassinato de Telêmaco; então uma águia, carregando uma pomba morta entre as garras, desceu voando na direção deles, vinda do lado esquerdo, e Anfínomo, um dos pretendentes, logo interpretou aquilo como um mal sinal. Os demais homens concordaram.

Canto XXI

Por influência de Atená, Penélope resolveu propor a competição do arco aos pretendentes naquele momento. Assim, a rainha se dirigiu até a câmara onde estavam guardados os tesouros de Ulisses, pegou o estojo que continha o arco, e se dirigiu aos pretendentes. Ela apresentou-lhes o arco de Odisseu, e disse que se casaria com aquele que conseguisse retesá-lo com maior facilidade e atravessar, com apenas uma flecha, todas as achas; em seguida, mandou que Eumeu, o porqueiro, distribuísse as flechas entre os pretendentes, tarefa que o homem cumpriu com lágrimas nos olhos. Igualmente, Filécio chorou ao ver as flechas serem distribuídas entre aqueles homens desrespeitosos. Telêmaco, ao contrário, diante da declaração da mãe, se manifestou: disse que concordava com a competição e incentivou os pretendentes a darem início a elas.

O primeiro a se candidatar foi Liodes, mas, após várias tentativas, não conseguiu retesar o arco e desistiu. Os demais pretendentes também tentaram, sem sucesso. Finalmente, sobraram apenas Eurímaco e Antínoo.

Enquanto isso, o vaqueiro e o porcariço haviam saído da casa, e Odisseu os seguira. Perguntou se eles estariam dispostos a defender seu senhor caso ele voltasse de repente, e ambos concordaram; então, Odisseu lhes revelou sua identidade e prometeu-lhes esposas e bens caso eles o ajudassem. Para provar que dizia a verdade a respeito de quem era, mostrou-lhes sua cicatriz. Ambos se emocionaram ao reconhecer o amo.

Em seguida, Odisseu expôs-lhes seu plano: afirmou que nenhum dos pretendentes conseguiria cumprir a tarefa e que, então, Eumeu deveria entregar-lhe o arco. Em seguida, deveria ordenar que as mulheres se trancassem no salão, cumprindo suas tarefas: não deveriam ir ao pátio sob nenhuma circunstância; para garantir isso, Filécio deveria trancar todas as portas do pátio com correntes.

Nisso, Eurímaco tentou retesar o arco de Odisseu, também sem sucesso, e lamentou que todos os pretendentes fossem inferiores ao rei de Ítaca. Antínoo, por sua vez, nem tentou cumprir a tarefa: antes, sugeriu que, na manhã seguinte, oferendassem as melhores cabras a Apolo, o deus arqueiro, e depois retomassem a disputa. Todos os pretendentes se afeioaram àquela ideia. Neste momento, Odisseu pediu que os pretendentes permitissem que ele mesmo tentasse retesar o arco. Os homens, reagindo à apreensão de uma possível vitória do mendigo, reagiram com grosserias. Então foi a vez de Penélope falar, e ela ordenou que o arco fosse entregue ao forasteiro e afirmou que, caso ele cumprisse a tarefa, forneceria a ele roupas novas e transporte para onde quer que ele desejasse ir. Diante disso, Telêmaco respondeu que era ele quem tinha a autoridade para entregar o arco para qualquer homem, de modo que ela devia voltar aos seus aposentos e ocupar-se de seu tear enquanto ele lidava com a situação. Surpresa com a atitude do filho, Penélope acatou a ordem do filho e se retirou.

Então, Eumeu entregou o arco a seu amo, que retesando-o, apontava-o para todos os lados para se certificar de que o tempo não havia causado nenhum dano a sua arma. Vendo aquilo, os pretendentes começaram a fazer comentários receosos e invejosos. Neste momento, Zeus mandou um trovão como sinal. Odisseu se

alegrou, enquanto os pretendentes se amedrontaram. O rei disfarçado de mendigo disparou sua flecha com perfeição através das doze achas.

Depois de seu feito, Odisseu se dirigiu a Telêmaco e, para despistar os pretendentes, pediu que ele mandasse preparar a ceia dos aqueus, bem como sua distração: a música. Então, fazendo um sinal, indicou ao filho que ele deveria pegar suas armas.

Canto XXII

Odisseu se desfez de suas roupas de mendigo e, pedindo a glória de Apolo, apontou seu arco na direção de Antínoo, e acertou-lhe a garganta com sua flecha. Os pretendentes, desesperados com a cena, começaram a procurar armas e escudos pelo salão, mas não encontraram nada; então, ameaçaram Odisseu de morte por ele ter assassinado um nobre jovem – eles ainda não sabiam com quem estavam lidando. Raivoso, Odisseu finalmente se revelou, e disse que estava ali para se vingar de todos aqueles homens que, durante sua ausência, sem saberem se ele ainda vivia ou não, ousaram cortejar sua esposa e dilapidar seus bens.

Aterrorizados, os pretendentes começaram a olhar em volta, procurando uma forma de escapar; apenas Eurímaco respondeu, dizendo que o culpado por toda aquela situação era Antínoo, e Odisseu já havia dado cabo dele, de modo que agora o rei deveria poupar os demais pretendentes, a fim de que eles fossem buscar formas de recompensá-lo pelo dano material que haviam causado. Odisseu respondeu que não estava interessado em reaver nenhuma riqueza, apenas queria vingar-se assassinando todos. Eurímaco ainda tentou convencer os pretendentes a lutarem contra Odisseu, uma vez que eles estavam em número muito maior, mas nem bem completou sua frase, foi atingido no fígado por uma flecha disparada por Odisseu.

Anfínoo avançou contra Odisseu empunhando sua espada, mas foi atingido nas costas por Telêmaco. Em seguida, o rapaz correu para perto do pai para avisá-lo de que estava indo buscar armaduras, elmos e flechas para ele, para si mesmo, para o porcariço e para o vaqueiro; enquanto isso, Odisseu foi atirando nos pretendentes com as flechas que já tinha. Telêmaco não demorou, e logo os quatro homens estavam devidamente protegidos para a luta.

Odisseu disparava setas na direção dos pretendentes sem errar nenhum. Quando suas flechas acabaram, ele partiu para enfrentá-los empunhando seu

escudo e sua lança, protegido também por seu elmo. Neste momento, Ageleu, um dos pretendentes, tentou incentivar os outros a fugirem para a cidade e buscar ajuda; Melântio, o cabreiro, no entanto, lembrou que todas as portas do pátio estavam trancadas, de modo que não era possível que ninguém saísse. O melhor a fazer era buscar as armas e que Odisseu e Telêmaco guardavam no depósito e, assim, Melântio saiu para buscá-las.

Quando Melântio voltou e os pretendentes começaram a se proteger e a se armar, Odisseu ficou bastante receoso, e comentou com Telêmaco que alguma serva devia ter deixado as armas disponíveis para os pretendentes; o rapaz, porém, admitiu a culpa, explicando que não havia fechado direito a porta do depósito. Enquanto falavam, Eumeu percebeu que Melântio estava voltando ao depósito para buscar mais armas. Então Odisseu mandou seus servos fieis impedirem que Melântio alcançasse as armas, atando-o a uma coluna.

A partir daí, seguiu-se uma luta entre Odisseu, Telêmaco, Eumeu e Filício contra os pretendentes. Apesar de a luta ter sido incentivada por Atená, a deusa não proporcionou vitória imediata ao seu herói protegido e a seus companheiros, querendo, antes, testar a força e a bravura de Odisseu. Finalmente, após tantas ofensivas bem-sucedidas da parte de Odisseu e sua equipe, Atená ajudou-os a pôr fim na refrega.

Findada a luta, após a morte de todos os pretendentes, Odisseu mandou que Telêmaco fosse chamar Euricleia, a fim de designar-lhe uma tarefa. A velha ama quis comemorar o feito de Odisseu, mas este a interrompeu e, em lugar disso, pediu que ela lhe apontasse quais dentre as servas haviam se deitado com os pretendentes. Euricleia respondeu que, dentre as cinquenta mulheres que trabalhavam no palácio, doze haviam se envolvido com os pretendentes. Odisseu pediu que Euricleia as trouxesse a sua presença, e a velha ama obedeceu de pronto. Então, Odisseu ordenou que elas retirassem os corpos dos pretendentes e limpassem o pátio. Realizada a tarefa, Telêmaco as enforcou, a fim de que tivessem uma morte mais dolorida. Melântio também foi torturado, decepado e morto.

Odisseu e seus companheiros foram se lavar, e depois ele pediu a Euricleia que lhe trouxesse ingredientes para defumar o salão; ao mesmo tempo, ela deveria avisar a Penélope e às outras servas de que elas deveriam ir ao pátio encontrar seu rei.

Canto XXIII

Penélope não acreditou quando Euricleia lhe disse que Odisseu estava em casa e que tinha matado todos os pretendentes. A anciã, então, explicou que Odisseu era o forasteiro a quem todos estavam destrutando, e afirmou que Telêmaco já conhecia a verdadeira identidade do mendigo. Penélope quis saber como o marido, sozinho, combatera e vencera todos os pretendentes, mas Euricleia não soube explicar: disse apenas que se deparara com o patrão cercado pelos corpos dos homens abusados. Penélope continuou incrédula, afirmando que aquele só poderia ser o feito de algum deus, porque Odisseu estava morto. Euricleia, finalmente, contou que reconhecera o mestre pela cicatriz em sua perna, mas fora proibida por ele de contar a Penélope a respeito de seu regresso.

Ainda indecisa a respeito de como se comportaria diante do esposo, Penélope foi ao encontro dele. Mesmo diante de Odisseu, Penélope permaneceu calada por algum tempo, apenas encarando-o, até que foi repreendida por Telêmaco. Penélope, porém, justificou sua atitude dizendo que queria pôr o forasteiro à prova para ter certeza de que ele era quem dizia ser; Odisseu não se ofendeu com a fala de Penélope, pelo contrário, incentivou-a a ir em frente e questioná-lo. Porém, antes que a rainha começasse a fazer suas perguntas, Odisseu mandou que fosse preparada uma festa, a fim de que ninguém mais na cidade ficasse sabendo a respeito da morte dos pretendentes e, em vez disso, acreditassem que Penélope finalmente havia se casado novamente.

Ao ouvir a festança, o povo que estava do lado de fora da mansão se pôs a maldizer Penélope, que, teoricamente, não fora capaz de defender a casa de seu legítimo esposo. Enquanto isso, a despenseira Eurínome banhava, untava e vestia seu rei; Atená também despejou sobre ele uma graça que fez com que parecesse mais alto e mais belo. Depois de pronto, Odisseu foi ter com a fiel esposa que, então, o colocou à prova: ela ordenou que Euricleia tirasse a cama do quarto para que ele dormisse sobre ela. Porém, aquela cama fora construída por Odisseu, e não podia ser movida de seu lugar original, uma vez que fora esculpida a partir de uma oliveira que crescera no pátio – e Odisseu apontou isso quando Penélope sugeriu que a cama fosse movida. Diante daquilo, finalmente convencida, Penélope abraçou o marido, desfeita em prantos; Odisseu também se pôs a chorar.

Passado algum tempo, Odisseu sugeriu que ele e a esposa fossem descansar no leito conjugal, porque suas provações ainda não haviam chegado ao fim: de acordo com o que Tirésias dissera a Ulisses quando de sua visita ao Hades, o rei de Ítaca ainda teria que visitar muitas cidades, levando consigo um remo, até chegar a um povo que não conhecia o mar. Odisseu deveria imolar vítimas a Posídon e aos demais deuses, inclusive após retornar à Ítaca. Assim, assegurara Tirésias, Odisseu morreria de velhice, confortavelmente, em terra firme, cercado de suas riquezas e de sua família.

O rei e a rainha de Ítaca celebraram sua reunião no leito conjugal, e depois continuaram a conversar: Penélope contou a respeito do quanto sofrera com a falta de respeito dos pretendentes e Odisseu narrou as desgraças pelas quais havia passado. Na manhã seguinte, Odisseu orientou Penélope a tomar conta de suas riquezas enquanto ele ia visitar o pai, Laertes.

Canto XXIV

Enquanto isso, Hermes ia guiando as almas dos pretendentes, que seguiam se lamentando, até o local habitado pelos espectros dos mortos. Ali os pretendentes se depararam com as almas de Aquiles, de Pátroclo, de Ájax e de Agamêmnon. Agamêmnon logo reconheceu Anfimedonte, filho de Menelau, e foi perguntar-lhe o que havia acontecido para que todos aqueles homens fossem parar ali ao mesmo tempo. Anfimedonte explicou que todos eles pretendiam a mão de Penélope, e contou a respeito da artimanha da rainha de Ítaca: a mortalha para Laertes, que ela tecia durante o dia e desmanchava durante a noite. Mal os pretendentes descobriram a respeito da trama, Odisseu chegou à Ítaca e, com a ajuda do filho e do porcarinho, matara os pretendentes: ele mesmo sugeriu à esposa a prova que levaria à desgraça dos pretendentes.

Nisso, Odisseu chegava à fazenda do pai, e instruía Telêmaco e os servos a prepararem o jantar enquanto ele colocava Laertes à prova. Odisseu encontrou o pai na vinha, vestido com roupas rasgadas, triste. Odisseu chorou ao ver o pai naquele estado, mas logo se recompôs e se aproximou, perguntando-lhe quem era, de quem era escravo; em seguida, comentou que, há alguns anos, havia hospedado Odisseu e quis saber se encontrava-se em Ítaca. Laertes imediatamente quis notícias do filho e perguntou quem era o visitante. Odisseu respondeu que era príncipe de Alibante, e disse que fazia cinco anos que havia hospedado Odisseu. Laertes voltou a envolver-

se em tristeza ao ouvir aquilo, e então Odisseu não pôde mais manter a farsa: abraçou o pai e revelou-lhe sua identidade. Antes de acreditar no que ouvia, Laertes exigiu que o visitante comprovasse sua identidade, e Odisseu mostrou-lhe a cicatriz na perna causada pelo javali, além de nomear todas as árvores que ganhara do pai quando criança. Passada a emoção do reencontro, Laertes e Odisseu foram até a casa, encontrar Telêmaco, o vaqueiro e o porcariço. Laertes foi banhado e vestido por uma serva, e depois, embelezado pela graça de Atená. Odisseu e Laertes se juntaram aos servos para o jantar e, assim que os servos reconheceram Odisseu, reverenciaram-no.

Enquanto isso, corria a notícia da morte dos pretendentes, e os familiares se juntavam do lado de fora da mansão do rei de Ítaca, recolhendo seus mortos. Incentivados por Eupites – pai de Antínoo –, mais da metade dos homens começou a planejar vingança e a se preparar para a luta.

Após Odisseu e seus homens terem terminado sua refeição, Odisseu mandou alguém vigiar lá fora, e assim descobriram que os familiares dos pretendentes estavam se aproximando para atacar. Odisseu ordenou que se armassem, e nisso, Atená, disfarçada de Mentor, se aproximou deles. Os homens ficaram felizes ao ver a deusa e, cheios de coragem, partiram para a batalha. Laertes, Odisseu e Telêmaco logo feriram os homens que se encontravam mais próximos e, antes que estes fossem mortos, Atená pediu que interrompessem a batalha. Os familiares dos pretendentes começaram a fugir assustados, mas Odisseu foi atrás deles, furioso. A fim de impedi-lo, Zeus lançou um raio perto dele; Atená pediu novamente que Odisseu cessasse o combate, ele obedeceu, e a deusa estabeleceu a paz entre eles.