Volume 22 Issue 35
Originally issued as C4



Global Journal of human-social science: C
Sociology & Culture
Volume 22 Issue 4 Version 1.0 Year 2022
Type: Double Blind Peer Reviewed International Research Journal
Publisher: Global Journals
Online ISSN: 2249-460X & Print ISSN: 0975-587X

Patriarchal Myths in Western and Mesoamerican Civilizations, Annulment of Women and Estrangement of the World

By Maria de Nazaré da Rocha Penna
Centro Universitario del Vale do Jaguaribe

Abstract- The comparative method applied to symbolic hermeneutics researches allows us to identify the annulment of women and their subsumption to the sphere of nature in the Middle Eastern and Greek origin myths that guided the evolution of Western civilization. In this article, we propose the hypothesis that there is a relationship between oppression and annulment of the feminine and the estrangement for the Nature in the western world. Following a similar pattern in the opposite direction, in Mesoamerican civilization, communication with Nature despised the voice of women, which ultimately resulted in the inability of inter-human communication. The creation of patriarchal myths follows patterns whose structures are repressed at the bottom of the collective unconscious, where the vital impulses of Eros and Thanatos are found. The Aztec civilization represents a paradigmatic example of this issue, whose goddess has similarities with the goddess Kali of India.

Keywords: comparative mythologies; patriarchal myths; female condition; symbolic hermeneutics; mesoamerican and brazilian indigenous peoples.

GJHSS-C Classification: DDC Code: 810.8 LCC Code: BS1830.T4



Strictly as per the compliance and regulations of:



© 2022. Maria de Nazaré da Rocha Penna. This research/review article is distributed under the terms of the Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). You must give appropriate credit to authors and reference this article if parts of the article are reproduced in any manner. Applicable licensing terms are at https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Patriarchal Myths in Western and Mesoamerican Civilizations, Annulment of Women and Estrangement of the World

Os Mitos Patriarcais Nas Civilizações Ocidental E Mesoamericana, A Anulação Da Mulher E A Alienação Do Mundo

Maria de Nazaré da Rocha Penna

Resumo- O método comparativo aplicado às pesquisas da hermenêutica simbólica permite identificar a anulação da mulher e sua subsunção à esfera da natureza nos mitos de origem do Oriente Médio e gregos que nortearam a evolução da civilização ocidental. Neste artigo, propomos a hipótese que há relação entre a opressão e anulação do feminino e o menosprezo à Natureza no mundo ocidental. Seguindo um padrão semelhante de sentido oposto, na civilização mesoamericana a comunicação com a Natureza menosprezou a voz das mulheres, o que implicou, por fim, na incapacidade de comunicação inter-humana. A criação dos mitos patriarcais segue padrões cujas estruturas se recalcam no fundo do inconsciente coletivo, onde se encontram as pulsões vitais de *Eros* e *Thanatos*. A civilização asteca representa um exemplo paradigmático dessa questão, a semelhança da deusa Kali da Índia. Por outro lado, as relações homem – mulher entre os indígenas brasileiros, ainda mantinham, até bem recentemente, um frescor que nos remete ao período matriarcal.

Palavras-chave: mitologias comparadas; mitos patriarcais; condição feminina; hermenêutica simbólica; povos indígenas mesoamericanos e brasileiros.

Abstract- The comparative method applied to symbolic hermeneutics researches allows us to identify the annulment of women and their subsumption to the sphere of nature in the Middle Eastern and Greek origin myths that guided the evolution of Western civilization. In this article, we propose the hypothesis that there is a relationship between oppression and annulment of the feminine and the estrangement for the Nature in the western world. Following a similar pattern in the opposite direction, in Mesoamerican civilization, communication with Nature despised the voice of women, which ultimately resulted in the inability of inter-human communication. The creation of patriarchal myths follows patterns whose structures are repressed at the bottom of the collective unconscious, where the vital impulses of Eros and Thanatos are found. The Aztec civilization represents a paradigmatic example of this issue, whose goddess has similarities with the goddess Kali of India. On the other hand, male-female relationships among Brazilian indigenous people still maintained, until very recently, a freshness that takes us back to the matriarchal period.

Author: Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, México. Profesora Titular del Centro Universitario del Vale do Jaguaribe, Aracati – Ceará – 62800-000, Brasil. e-mail: penna.maria@gmail.com

Keywords: comparative mythologies; patriarchal myths; female condition; symbolic hermeneutics; mesoamerican and brazilian indigenous peoples.

Introdução

É a Terra que
cantarei, mãe universal de sólidas bases, avó
venerável que nutre em seu solo tudo o que existe... É a ti que
pertence o dar a vida
aos mortais, bem como o tomá-la de volta...
Hino Homérico à Terra

A opressão, a discriminação, a inferiorização da mulher e do papel feminino nas sociedades patriarcais vêm se reproduzindo desde muitos milênios e têm dominado as práticas sociais da maioria dos povos do planeta até à atualidade.

Tem sido "um consenso", apesar das diferenças, muitas vezes abissais, entre as culturas. O patriarcalismo e seu filho violento, o machismo, são comportamentos largamente conhecidos e debatidos nas ciências sociais. Só bem recentemente, contudo, o movimento feminista tem pautado suas reivindicações analíticas para entender essa construção que tem suas fundações em desvãos psíquicos do inconsciente desde tempos pré-histórico.

Outra característica que tem marcado o nosso desenvolvimento civilizacional é, nas palavras de Hannah Arendt (2001, Prólogo) uma "triunfal alienação do mundo": desprezamos a Natureza, devoramos e destruímos o planeta, estamos à beira de uma catástrofe ambiental e parece que queremos nos livrar do "peso da Terra", justamente desse planeta que deu nossa condição humana. Concentramos esforços intelectuais, tecnológicos e financeiros nos voltando à conquista do espaço. Vamos nos mudar para Marte?

Nas sociedades que deram origem e alicerce à nossa civilização, o mundo feminino foi relegado à *zoé*, a pura vida desqualificada cuja ânsia por si mesma a impele a se reproduzir. A natureza foi igualmente desqualifica como meio, objeto, recurso econômico etc.

© 2022 Global Journals

O processo de silenciar, coibir, oprimir é bipolar, ambivalente: a opressão se volta contra o opressor que silencia, coíbe, oprime parte de si mesmo. A tradição ocidental ao oprimir a mulher oprimiu uma parte de si mesma, calou a sua comunicação com o mundo, com a Terra, omitiu sua comunhão corporal com a Natureza, com o planeta. Um outro processo de negação, anulação, opressão do feminino foi dado pela civilização militarista dos astecas: a palavra não dominava a força guerreira masculina numa cultura para a qual o futuro era a repetição do passado, a profecia era a memória, o herói guerreiro havia vencido, logo, será sempre vencedor (Todorov, 2003, p. 117 e *ss*.).

Neste artigo, apresentamos os padrões que consolidaram os mitos do domínio patriarcal na Antiga Mesopotâmia e na Grécia, assim como os paroxismos da mentalidade masculinizada da civilização mesoamericana. Para os guerreiros solares de Huitzilopochtl, a Mãe -Terra era um monstro insaciável, geradora e devoradora de homens, sedenta de sangue para gerar a vida, similar a Kali Negra da mitologia indiana. Concluo com alguns relatos que diferenciam a cultura indígena brasileira, que ainda guarda características do comunismo primitivo, democrático e respeitoso da Natureza, com reminiscências vivas do equilíbrio das relações homem-mulher no matriarcado.

A comparação dos mitos que embasam a consciência mítico-religiosa nos parece um caminho seguro para entender os mecanismos racionais e irracionais, objetivos e subjetivos, históricos, culturais e sociais que compeliu a anulação e opressão da mulher que tem suas fundações em tempos imemoriais. Mas, o que pode superar a matriz materna em cujas águas se gestou nosso inconsciente? A que custo? O que nos dizem sobre isso as tradições sobre as quais se edificaram tantas civilizações?

Como indica Cassirer (1992, p. 64), "A consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas elas se encontram originalmente ligadas à consciência mítico-religiosa."

Semelhanças entre as estruturas míticas, linguísticas e identidades entre os arquétipos foram estudadas por eminentes pesquisadores(as) que se dedicam à hermenêutica simbólica, que identificaram os registros dos símbolos sagrados ritualizados nas práticas religiosas. Procuraremos aqui seguir essas abordagens, sem termos sequer longinquamente a pretensão de identificarmos todos os ângulos pelos quais o tema pode ser observado e muito menos respostas conclusivas.

Consciente das imensas limitações, nos aventuramos nesse caminho adotando a interpretação do mito como testemunha do passado, como uma história sagrada de envergadura ontológica (Mircea Eliade, 1972, p. 11). Entendemos, igualmente, com Ernest Cassirer (1992, p. 62), que tanto o mito como a linguagem são configurações que sintetizam uma textura de pensamento, concatenando a visão de conjunto de um cosmos que dá sentido ao existir humano. Ademais, semelhanças e padrões arquetípicos se correspondem, mesmo com diferenças culturais aparentemente intraduzíveis.

Procuramos, portanto, identificar algumas das imagens arquetípicas que tem condicionado o lugar da mulher no mundo, as identidades que lhes foi fixada e quais os processos que levaram a essas representações.

Entre os mecanismos internos, o núcleo duro das configurações mitológicas aqui abordadas, se encontram:

1. "No princípio era o Verbo"
2. O paraíso perdido (a ascensão do herói guerreiro ou herói civilizador)
3. A busca da Terra sem males

I. No Princípio Era o Verbo

Segundo Cassirer, as relações entre linguagem e religião indicam a sacralidade da Palavra nos relatos de Criação de quase todas as grandes religiões. Antes delas, no princípio, no exato instante em que os sentimentos mais cadentes de deslumbramento ou pavor eclodiam na alma, a voz humana os traduzia num som que construía uma Palavra. Então ocorria o que Hermann Usener chamou de "deuses momentâneos". Esses eram "deuses pessoais", "configurações míticas primárias", mas não vinham do nada, surgiam de um processo histórico- linguístico (Usener, 1896, p. 316 – *apud* Cassirer, 1992, p. 36).

A análise de Cassirer sobre esses "deuses momentâneos" identifica que, embora o momento da epifania seja único, ele adquire consistência, o instante paradigmático se eleva a outro patamar e permanece, conquista configuração e duração, se transforma em potência objetiva, se torna um ser independente que o homem adora e ritualiza:

> Se tal deus momentâneo, em sua origem, é parto de um instante, se deve sua existência a uma situação inteiramente concreta e individual, que nunca se repete de igual maneira, neste (parto), ele adquire certa consistência que o guinda muito além desta causa acidental (...). Tão logo se ergue acima da necessidade imediata, do medo ou da esperança do instante, transforma-se em um ser independente que, a partir de então, vive segundo sua própria lei, (...), que o homem adora e provê, através das sólidas formas do culto, de uma forma cada vez mais definida. (...)
>
> Ora, é preciso atribuir ao som da linguagem função idêntica à da imagem mítica, a mesma tendência para persistir. Também a palavra, como o deus ou o demônio, não é para o homem uma criatura por ele criada, mas se lhe apresenta como algo existente e significativo por direito próprio, como uma realidade objetiva.(Cassirer, 1992, pp. 54, 55)

© 2022 Global Journals

Cassirer, portanto, identifica à linguagem a mesma função da imagem mítica e afirma:

> Esse vínculo originário entre a consciência linguística e a mítico-religiosa expressa-se sobretudo no fato deque todas as formações verbais aparecem (...) como entidades míticas, provida de determinados poderes míticos, e que a Palavra se converte numa espécie de arquipotência, onde radica todo o ser e tudo que acontece. (Cassirer, 1992, p. 64)

A atitude humana diante de suas criações, seja a palavra mítica ou o objeto produto da sua técnica, - o martelo, a enxada, a lança ou a espada-, é a de des-individualizá-los, objetiva-los, torná-los independentes, - a materialidade deles no mundo pareceria lhes conferir vida própria (Cassirer, 1992, p. 77). O ciclo final da objetivação da oralidade se dá com a palavra escrita e nas histórias das religiões, do oriente-médio à Índia, percorre esse processo de objetivação, pois no princípio, era o Verbo - e a Palavra era Deus, se confundia com a ideia de Deus -, como um Deus tudo criava.

> Assim, a história assírio-babilônica da Criação descreve o caos como o estado em que o céu, no alto, ainda"não tinha nome", e em que na terra, cá embaixo, ainda não se conhecia nome algum de coisa. Também no Egito o tempo anterior à criação é chamado o tempo em que não existia nenhum deus, e no qual ainda não se conhecia nenhum nome para as coisas. (Cassirer, 1992, p. 98).

A palavra falada surge venerada nas religiões fundadas no dualismo ético fundamental: a luta do Bem e do Mal orienta as visões de mundo e cosmogonias baseadas na força primordial da palavra para vencer o caos e transformá-lo num cosmo moral-religioso (Cassirer, 1992, pp. 66, 67). O primado da origem está relacionado a um poder. No Egito, no Antigo e no Novo Testamento, assim como entre gregos e romanos, conhecer o nome correto para evocar a um deus, correspondia a alcançar a verdadeira fonte de sua eficácia. Mas esse poder nãoera acessível às mulheres.

> No Egito, por exemplo, uma lenda sobre Ra, o deus Sol (a quem foram dados muitos nomes e muitas formas que o protegeriam) conta que ele é picado por uma víbora venenosa enviada por Ísis. A poderosa deusa queria conhecer seu verdadeiro nome com o intuito de dominá-lo. Nenhum deus pode lhe dar ajuda; só ela, "a grande feiticeira", poderia salvá-lo: "Diz-me teu nome, pai dos deuses, dize-mo, para que o veneno saia de ti, pois o homem cujo nome é pronunciado desse modo permanece vivo." Tomado por dores insuportáveis, por fim, lhe confessou o nome, com a advertência que devia mantê-lo oculto: "Que meu nome passe de meu corpo para o teu. Deves ocultá-lo, mas podes revela-lo a teu filho Horus, para que lhe sirva de potente feitiço contra todo veneno." (Erman, s/d, pp. 360 e *ss*.; *apud* Cassirer, p. 67)

No Gênesis, a Palavra de Deus cria todas as coisas e, após cria-las, dá a Adãoo poder de nomeá-las - antes que Eva estivesse ao seu lado naquele mundo quetambém seria o dela. A Eva não foi dado o poder da palavra criadora.

> Os nomes das criaturas terrenas já não são (...) conferidas pelo próprio Criador, mas por mediação do homem. Depois de haver criado todos os animais do campo e todas as aves do ar, Ele as conduz ante o homem para ver como este as nomeará, "pois tal como Adão denominasse cada criatura vivente assim devia ser seu nome" (Gênese, 2, 19). Por meio deste ato denominativo, o homem toma posse física eintelectualmente do mundo, submete-o a seu conhecimento e domínio.(Cassirer, 1992, p. 99).

Na ordem narrativa, o reconhecimento de que "não era bom que o homem estivesse só" e que "deveria então existir a mulher", aparece depois do mundo estar nomeado, conhecido, dominado (Gênesis 2, 22). Ela não participa do "ato denominativo", foi excluída da "posse física e intelectual do mundo".

Nas religiões antigas, segundo Karl Kerényi, havia correspondência nas representações simbólicas entre as ordens material e espiritual do mundo da vida; ordem na qual o *ethos* se configurava como um microcosmo dentro do macrocosmo.

> El que la corporeidad y la espiritualidad de los órdenes más elevados de la existencia humana puedan ir inseparablemente juntas, es un hecho importante e ignorado de la historia del espíritu. (…). En el orden específico de Themis (…). Su poder proviene evidentemente de su fundamento en el cuerpo. (Kerényi, 1999, p. 77).

A relação direta do deus do Antigo Testamento com o povo judeu parece ocultar a sua elaboração abstrata: ele não é símbolo de nada no mundo, - ele É -; sem referência simbólica, também não há como fazê-Lo "voltar" ao mundo. No Gênesis está a identificação do homem com o poder invisível: Deus cria o homem à sua imagem e semelhança.

Para Horkheimer e Adorno na Dialética da Ilustração (2005, p. 64):

> En Homero, Zeus preside el cielo diurno, Apolo guía el sol, Helio y Eos se hallan ya en los límites de la alegoría. Los dioses se separan de los elementos como esencias suyas. A partir de ahora, el ser se divide,por una parte, en el *logos*, (…) y, por otra, en la masa de todas las cosas y creaturas exteriores. La sola diferencia entre el propio ser y la realidad absorbe todas las obras. Si se dejan de lado las diferencias, el mundo queda sometido al hombre. En ello concuerdan la historia judía de la creación y la religión olímpica.(…). Frente a los dioses permanece sólo quien se somete sin reservas. El despertar del sujeto se paga conel reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones. (…). En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando.

Ao analisar a evolução da linguagem, Cassirer mostra igualmente como avança o processo de abstração do conceito de Deus, que é primeiramente ampliado como predicado ("o Ser é ..."), e fecha o ciclo

© 2022 Global Journals

ao se desindividualizar e tomar a correspondência unitária e a verticalidade absoluta do poder identitário da Razão.

> A forma do "eu-predicação", a forma da autorrevelação de Deus, ao nos desvendar os diversos aspectos do ser unitário mediante um reiterado "Eu sou", parte do Egito e da Babilônia, (...). E só nos deparamos com a configuração acabada da forma, lá onde ela suprimiu todas as outras formas, lá onde, como único nome da divindade, o nome do "Eu" se torna supérfluo. Quando Deus, ao se revelar a Moisés, foi por ele inquirido sobre o nome pelo qual deveria designá-lo aos israelitas, se estes deveriam saber quem era o Deus que o enviara, deu Ele a seguinte resposta: "Eu sou aquele que sou. Dize-lhes: o "Eu sou" enviou-mea vós". Só por meio desta transformação da existência objetiva no ser pessoal eleva-se verdadeiramente o divino à esfera do "incondicionado", a um domínio que não pode ser designado por nenhuma analogia comuma coisa ou nome de coisa. De todos os meios da linguagem, só restaram as expressões pessoais, os pronomes pessoais, para a Sua designação: "Eu sou Ele; Eu sou o Primeiro e o Último", conforme estáescrito nos livros proféticos. (Cassirer, p. 94)

O encadeamento dos fatos na Bíblia corresponde à necessidade de uma regulação temporal na construção de sentido da trama. Logo no capítulo seguinte à sua aparição, Eva induz Adão ao pecado ao lhe oferecer o fruto da árvore do Bem e do Mal (- ela lhe teria dado a consciência da reflexão, dos juízosde valor, a ideia de que podiam escolher? -), e eles se viram pequenos, sozinhos, desprotegidos, nus... Expulsos do Paraíso, eles agora estariam destinados a morrer. Para a vida seguir, eles teriam que lutar para a sua manutenção, cultivara terra e ela parir na dor.

Vejamos a análise de Otto sobre a tradição milenar pré-grega que conecta a agricultura à morte, tema que veremos adiante nos mitos eleusinos à Deméter e Perséfone.

> Sólo hay sementera y cosecha desde que Perséfone es esposa de Plutón y Reina del mundo de los muertos. La muerte es condición del crecimiento del cereal. (…)
>
> Se trata de la idea de que la generación y la fecundidad, especialmente el crecimiento de los frutos del campo, están insolublemente vinculados con la muerte. Si no hubiera muerte, no habría tampoco procreación. El hecho de que todo lo que nace tenga que morir no es un destino impuesto por alguna potencia adversa. La muerte ya está activamente presente en el propio nacimiento, en el acto mismo de la generación: es la condición previa para el surgimiento de la nueva vida. También en el relato bíblico caen fuera del Paraíso tanto la generación y el nacimiento como el cultivo de la tierra, los cuales sólo aparecen una vez que el hombre hay sido castigado con la muerte. Algunos de los pueblos primitivos que subsistenen la actualidad siguen recordando (…) que tuvo que morir una Mujer mítica (…) para que pudieran brotarlos frutos del campo (…).(Otto, W. F., 2004, p. 54)

A imagem identitária que se deu à Eva, associando-a à serpente e ao apelo erótico, é que ela foi a indutora do Mal, incitou Adão a pecar, foi dissimulada, ocultou o verdadeiro sentido da escolha, o enganou...

No outro polo da nossa tradição, na cultura grega, também se identifica a mesmaestrutura patriarcal das religiões do oriente médio, e a mulher foi igualmente culpada pelos males do mundo.

Segundo uma interpretação muito conhecida do mito, a primeira mulher, Pandora (quando Epitemeu, caíra em sono profundo), por curiosidade, impulso ou inadvertência, abriu a caixa que lhe havia sido interdita e condenou a humanidade ao sofrimento. Ela havia sido enviada por Zeus para seduzir Epitemeu, irmão de Prometeu, herói-civilizador que ensinara os humanos a controlar o fogo e tentara enganar os deuses com sacrifícios que não lhes correspondiam. Para vingar-se de Prometeu, ela deveria consumar o castigo que o deus destinara aos humanos. A imagem da mulher que é projetada se assemelha à da Eva bíblica: "a construção da identidade feminina como sendo marcada pela sensualidade e o poder de dissimulação." [ii]

Condenadas no mito fundador, também serão condenadas ao silêncio no mundo político. Desde a fundação mítica da pólis ateniense será negada a palavra às mulheres, é interditada a participação feminina na ágora: não se lhes permitiria a vida como *bíos politikós*, a vida dialógica do pensamento que exige igualdade de dialogantes, igualdade que confere autonomia e eleição de um destino.

> Cuando era el tempo en que los inmortales se estaban disputando los *timai* (honores), el mundo sublunar, el territorio de los hombres se volvió un campo de batalla. Poseidón y Atenea se enfrentaron por el Ática. A golpe de tridente el dios hizo brotar un pozo de agua marina de un hueco de la Acrópolis; Atenea, por su parte, hizo nacer el olivo de la roca sagrada. Un tribunal de justicia, convocado por Cécrope, e integrado por todos los hombres y mujeres que habitaban la región, le otorgó a la diosa virgen el triunfo y la ciudad tomó su nombre. Para aplacar la cólera de Poseidón, quien asoló la tierra con olas gigantescas por su derrota, se decidió castigar a las mujeres, que por un voto de más habían logrado el triunfo de Atenea, negándoles a partir de ese momento el derecho de voto, la posibilidad de que los hijos lleven el nombre dela madre y que les llamen ateneas. (Flores Farfán, 2003, p.25)

Ademais de mostrar como se estabeleceu o poder político e a hierarquia entre os sexos, o mito também indica a preexistência de uma ordem: Poseidon levava como símbolo um tridente, pela força e violência dos seus golpes rompeo rochedo e, da fenda, faz brotar água salgada; por outro lado, a deusa fizera a oliveira nascer do solo de pedra, tal como havia sido parte do protagonismo feminino desde tempos imemoriais, o cultivo da terra, a agricultura como símbolo de civilização e de criação de um *ethos*.

Efetivamente, W. F. Otto identifica no culto antiquíssimo dos Mistérios de Eleusis uma participação muito especial, ao que parece, dominante, das

© 2022 Global Journals

mulheres: Deméter e sua filha Perséfone regiam o panteão: o sofrimento da mãe que tem a filha raptada por um deus que irrompera violentamente à superfície da Terra, o senhor do inframundo, o mundo dos mortos, Hades.

Consta que o culto teria sido instaurado pela própria deusa Deméter, dedicado à fertilidade dos campos e a dar um destino favorável após a morte. No hino que lhe é consagrado, Homero saúda os felizes seguidores da deusa que havia propiciado uma vida melhor à humanidade, substituindo a barbárie animal pela ordem da cultura. A vida e a morte se encontram no mito.

As etapas do primeiro estágio do culto, os Pequenos Mistérios, eram amplamente conhecidos, mas ao entrarem ao interior do Santuário se impunha um segredo que nunca foi desvendado.

Dos Grandes Mistérios o que se sabe, com certeza, segundo Vernant, é que não havia nenhum conhecimento esotérico, mas uma 'experiência dos sentidos'. "Sobre isso, o testamento de Aristóteles é decisivo: 'Os que são iniciados não devem aprender algo, mas experimentar emoções e ser levados a certas disposições'" (Vernant, 2012, p. 73).

A posição de Aristóteles é coerente com o pensamento dominante na pólis ateniense: na ausência de uma educação sistemática para as mulheres, a esfera da contribuição ao conhecimento de algo, à apreensão e propagação de ideias,não era do âmbito feminino. As mulheres estavam cingidas ao mundo dos sentidos, da experiência estética.

O mito de Deméter é absorvido pelo mito da vitória de Atenas. Relata Otto, seguindo o registro historiográfico:

> Isócrates dice a comienzos el siglo IV que la diosa, con su venida a Eleusis, nos hizo un doble regalo: la agricultura, a la que debemos el transito desde la vida animal a la humana, y las iniciaciones, gracias a las cuales nos cabe contemplar con esperanza del ciclo de la existencia y, en particular, el fin de nuestra vida. Y ambos – continua Isócrates -, han sido transmitidos filantrópicamente por Atenas (en aquel entonces estrechamente vinculada con Eleusis) a todos los hombres, haciéndoles totalmente partícipes en los beneficios de las iniciaciones y de la agricultura. Las voces más importantes de los siglos posteriores atestiguan en este mismo sentido. Así, Cicerón afirma en un discurso pronunciado el año 59 a. C. que Atenas es la ciudad en la que tuvo origen la "humanidad", la religión y la agricultura y que ella ha transmitido estos bienes supremos a todos los demás países. (Otto W.F., 2004, p. 47).

Também as mulheres eram as personagens dominantes nas festas dedicadas a Dionísio. Segundo Vernant, à primeira vista, ascelebrações a Dionísio seassemelhariam aos mistérios elêusinos, já que comportavam iniciações e ritos secretos. Mas, exceto para os bákchói, as cerimônias e as festas são públicas e de caráter cívico. Entre as cerimônias que comportam elementos secretos estão as de mulheres que presidem o casamento da rainha, esposa do Arconte, com Dionísio, - e o colégio feminino oficial:

> As Tíades, que, a cada três anos, dirigem-se e ao Parnaso para, em plena montanha, fazer-se Bacantes junto com as de Delfos (...) com o encargo de representar Atenas entre os délficos no âmbito do culto prestado a Dionísio no santuário de Apolo. (...) Quando, por volta do século V, quer organizar um culto a Dionísio , a cidade de Magnésia do Meandro funda três tíasos, depois de consultar Delfos: são três colégios femininos oficiais postos sob a direção de sacerdotisa qualificada, vinda especialmente de Tebas para talfim. (Vernant, 2012, p. 76).

À diferença dos Mistérios de Elêusis que não deixava sinal exterior no praticante nem modificava sua vida na pólis, Dionísio questiona a ordem cívica, a coerência e a racionalidade. Ele era o Outro, o estranho, a anomia. Com ele, se rompiam os limites entre o fantástico e o real, o inapreensível e desconcertante, o humano e a animalidade, estava além de todas as formas, era homem e mulher, embaralhava toda a fronteira entre o divino e o humano, da mais pura inocência e alegria natural à fúria desenfreada, mas nunca transcendendo a este Mundo.

Interessante observar como em As Bacantes, de Eurípedes, Albin Lesky menciona que no coro das bacantes lídias (que acompanham o deus travestidoem forma humana a Tebas, terra de Sêmele sua mãe), se tem o hino que representa um dos mais magníficos monumentos do culto dionisíaco a nosso dispor.

Eurípedes, por ter criado vários personagens femininos marcadas pela entrega abnegada da própria vida em sacrifício por amor (à cidade, à família, ao marido ou como mãe), foi acusado de misógino, inimigo das mulheres. Para Lesky (1976, p. 169), uma acusação injusta, visto que foi ele o poeta que revelou nas mulheres toda a grandeza e miséria da alma humana (em Medéia, por exemplo), abrindo a elas mesmas e aos outros os efeitos das paixões desenfreadas, numa sociedade em que as mulheres de melhor reputação eram aquelas das quais nada se sabia. Para as mulheres, a *hybris,* a loucura...

A questão é que nas descrições das Mênades e dos menadimos - assunto de mulheres -, no bosque, em meio à natureza, longe de terras cultivadas, elas se entregam enlouquecidas pelo deus ao frenesi do transe, brincam com serpentes, amamentam filhotes de animais e também os perseguem, os dilaceram e os devoram crus. As mulheres são associadas aos instintos mais ferozes, à Natureza no seu aspecto mais primitivo e selvagem. Essa loucura pode propiciar, como na personagem de As Bacantes, que a rainha, Agave, mãe de Penteu traga ao palco num bastão a cabeça espetada do filho, acreditando que havia capturado a um leão...

> Deus dúplice que reúne duas faces na mesma pessoa, (...) ele é ao mesmo tempo "o mais terrível e o mais doce".

© 2022 Global Journals

> Para que se revele benéfica em sua doçura essa Potência de estranheza, (...) é necessário que a cidade acolha Dionísio, reconheça-o como seu e garanta-lhe ao lado de outros deuses um lugar no culto público. Celebrar solenemente para toda a comunidade as festas de Dionísio, organizar para as mulheres, no âmbito de tíasos oficializados e promovidos a instituição pública, uma forma de transe controlado, dominado, ritualizado (...). (Vernant, 2012, p.79)

O tema feminino na Grécia é riquíssimo, e não é possível desenvolvê-lo aqui. Basta lembrarmos das divindades que coloriam o panteão helénico. Nosso propósito é apenas assinalar que nos cultos elêusinos e nos de Dionísio (estes, ao lado do Orfismo, conformam o que Vernant chama de Misticismo Grego e eram praticados paralelamente à religião oficial da cidade), a referência às mulheres as coloca no âmbito estrito da Natureza, - pura vida que quer viver sema especificidade qualitativa que só o humano alcança, e que, para Aristóteles não correspondia à dignidade da *bios polítikos*; - era pura *zoé*.

Contraditoriamente, nascida da cabeça de Zeus, a própria Atenas era símbolo da razão e da inteligência, da vitória sobre Ares, o deus da guerra, e passa a reinar sobre a pólis ática levada, na votação, pelas mãos das mulheres. Contudo,

> Atenea es la diosa que "no nació de las tinieblas de la matriz" (Euménides 665). El mito de su nacimiento la liga enteramente a la línea patrilineal ya que la diosa guerrera y virgen nace de la cabeza de Zeus: esto representa una imagen de seguridad para los andres porque no habiendo nacido de cuerpo femenino, los varones la tienen como aliada (Flores Farfán, 2003, p. 27).

A questão do nascimento para a construção patriarcal dos mitos ("não haver nascido das trevas do útero"), aparece como um ponto nevrálgico, uma fecundação fantástica os caracteriza: Dionísio-Baco foi gestado na coxa de Zeus, Queltzacóatl fecundado por uma pedra verde que Chilmama engoliu, Huitzilopotchli fecundado em Coatlicue por uma pluma; ou ainda, perder a mãe imediatamente após o nascimento (Buda), associada à onipresença do pai (Queltzacóatl); ou ainda o da Mãe Virgem de Cristo, no Cristianismo.

> El poder tan abrumador de la madre, Gran Mâyâ, y el vientre que no para de crear, suscita esta pregunta: ¿Quién redimirá al mundo de la madre? ¿Quién redimirá a la madre de sí misma, (…), como promotora y devoradora de todo?
>
> Héracles y Cristo son dos alternativas masculinas con las que Occidente responde estas preguntas. (…) En el mito de Buda la madre queda superada ya que muere al octavo día tras el nacimiento del redentor (…). Buda no nace, como otras creaturas del vientre materno; antes bien, como otros portadores de una nueva era – Indra en lo Vedas-, surge de su costado y, tras su primer aliento, toma conciencia de sí mismo. (Zimmer, 2004, p. 83).

Apoiados na força do mito, os atenienses nunca perderam de vista sua origem, com o que Platão pode afirmar que se alguém quiser fundar uma cidade, deverá começar por forjar seus mitos (República 337c-339[a], *apud* Flores Farfán, p. 45)

> A partir de ese momento, y como si siempre y desde el principio se hubiera decidido de esa manera, el relato mítico condena a las mujeres a la exclusión política y liga a la ciudad con el poder masculino de los *andres.* (Flores Farfán, 2003, p. 25).

Letícia Flores Farfán nos indica o caminho a ser trilhado ao colocar a questão: sempre e desde o princípio foi dessa maneira? Teriam sido as mulheres sempre e desde o princípio estigmatizadas? Ou os milênios, assim como os Mistérios de Elêusis, nos guardam segredos que será impossível conseguir desvendar?

Identificando o entrelaçamento entre mito e a linguagem, uma das proposições mais significativas de Usener, segundo Cassirer (1992, p.61), foi procurar demonstrar que todos os conceitos gerais da linguagem tiveram que passar por um pré-estágio mítico e sofreram uma transição cuja razão desconhecemos.

> O fato que nas línguas indo-germânicas o abstrato é habitualmente formado por meio do feminino (...), a terminação feminina encerra, para Usener, o indício de uma etapa primitiva, em que a ideia expressa pela forma feminina não era pensada como um conceito abstrato, mas sentida e representada imediatamente como uma divindade feminina. (Cassirer, 1992, p. 61).

Utilizando vários exemplos e concluindo que não poderia haver dúvida sobre essas constatações, Usener conclui:

> Devemos admitir o mesmo desenrolar em todas as formações do feminino. O adjetivo feminino só se tornou abstrato depois de designar uma personagem feminina, e esta, nos tempos primitivos, só podia ser pensada em termos divinos. (Usener, p. 375, *apud* Cassirer, p. 61).

Usener acreditou encontrar na formação da própria língua traços de um tempo feminino em que a linguagem mítica estava impregnada, integrada, entrelaçada ao culto da Deusa-Mãe. É esse tempo das deusas que queremos encontrar.

II. O Paraíso Perdido

A mitologia e a linguagem apontam um antes e um depois, uma ruptura. Na poesia como no mito a sucessão temporal é abreviada, resumida, reduzida para a composição do sentido da narrativa (Leal, 2002, p. 24).

Adão e Eva são expulsos do Paraíso, as portas se fecham, há uma interrupção e uma mudança. Milhares de anos foram obscurecidos e encerrados com esse movimento singular. A mulher é projetada no campo da zoé e afastada do logos. Condenada como cúmplice ou promotora da queda, da perda do paraíso, sua imagem é projetada para os confins da esfera do discurso.

© 2022 Global Journals

Que tempo foi esse que os mitos escondem? Que época prévia a esse "momento" nos é desconhecida?

Sobre a antiga Mesopotâmia, Gerda Lerner (2020, Introdução) afirma:

> O período de estabelecimento do patriarcado não foi um evento, mas um processo que se desenrolou durante um espaço de tempo de quase 2.500 anos, de cerca de 3.100 a 600 a.C. Aconteceu, mesmo no Antigo Oriente Próximo, em ritmos e momentos diferentes.

Do Paleolítico nos chegam resquícios do culto ao feminino na Índia, na Europa, nas culturas mesoamericana. Registros de cultos associados à fertilidade da Deusa Mãe, como a Vênus de Willendorf, com cerca de 25 mil anos, foram encontradas na Áustria.[iii]

Zimmer nos relata os achados arqueológicos dessa época na Índia:

> Los primeros vestigios de la diosa se encuentran en la pre-historia, y en la India actual su presencia se muestra en los cultos campesinos a la fecundidad. Sus ídolos fundacionales han salido a la luz en nuestros días en Mohenjo-Daro, donde las excavaciones han desenterrado una civilización pre-aria en el valle del Indo que data del siglo III a.C. (Zimmer, 2004, p. 75).

Também é desse período o achado de uma pequena escultura feminina em Zohapilco (2300 a.C.), em forma cilíndrica, sem braços e sem boca, sobre a quala arqueóloga Christiane Niederberg comenta:

> (...) ¿Constituye este testigo del dominio de las primeras artes del fuego un objeto ligado los ritos de la fertilidad o una representación asociada a los enterramientos, como lo son las representaciones sin boca, "deidades mudas", en numerosas culturas del mundo? Es difícil contestar. (Niederberg, 1978, pp. 114,115, apud Solares, 2001, p. 251)

Posteriormente, se descobriu em Tlatilco, no México Central, um centro cultural importante (c. 1500 a.C. a 150 d.C.) que guardava uma enorme quantidade e variedade de sepultamentos, com vestígios de que seus habitantes praticavam o sacrifício humano (inclusive com decapitação, desmembramento e, em menor medida, cozimento de restos humanos), e uma notável quantidade de pequenas estatuetas femininas – as chamadas "mulheres bonitas". Tudo indicando um alto grau de sofisticação e formalização do culto funerário, como também uma intensa produção cerâmica que contempla momentos festivos, eróticos e lúdicos (Solares, 2001, pp. 252, 253).

> En el ombligo de este universo, el foco principal lo ocupan las desnudas estatuillas femeninas ataviadas de pintura corporal adornadas con pulseras, orejeras, collares, pectorales y lazos o bien, vistiendo, a veces, una breve faldilla, siempre con estilizados peinados trenzados y tocado que las singularizan dentro de uma pauta constante. (Solares, 2001, p. 253)



Mujer desnuda sentada y pintada de rojo – 26,6 X 16,2 X 0,0 – Colleción: El México Antiguo -Tlatilco,Valle de México, 1200-400 a.C. Museo Amparo -INAH www.museoamparo.com | REP.AUT.INAH

© 2022 Global Journals

Outra diferenciação importante dos tlatilcas apontada por Edgar Nebot Garcia é que se tratava de uma sociedade igualitária. Essa é uma característica das sociedades matriarcais. Para Zimmer (2004, p. 97), "El culto del principio de la vida en su forma maternal-femenina es democrático, de igual modo que los cultos espirituales del hombre impulsan hacia las jerarquías aristocráticas."

A referência à maternidade é outra constante nesse núcleo de achados arqueológicos.

> "Nunca más en el arte prehispánico, volverá a repetirse este aliento de humanidad"- exclama Raúl Flores Guerrero (1968, pp. 59-68, apud Solares) en sus comentarios acerca del arte cerámico de Tlatilco y, sobre todo, a la vista de la serie de piezas en torno a la maternidad. (Solares, 2001, p. 255)

Ademais da exaltação a maternidade, entre as esculturas há representações de estranhas figurinhas bicéfalas, com suas cabeças ou rostos duplicados, mas no resto de sua morfologia é mantido o corpo à semelhança do cânon das "mulheres bonitas". Para Solares, poderia ser uma representação do eixo simbólico vida/morte o que explicaria sua função *psicopomba* nos túmulos.

> (...) el poder de abarcar el doble pulso ontológico-existencial del destino. Em tanto Madre que otorga la vida como Madre que otorga la muerte, ella es la matriz del destino.
>
> Mas aún, se puede pensar que la tensión simbólica Vida/Muerte se halla entrelazada a una transición crucial en la dama misma. (…) de joven impúber inocente, cual brote verde de maíz, a plena mujer madura (…) apta para la cosecha. (Solares, 2001, pp. 256, 257)

Segundo E. Florescano, no chamado pré clássico, de 2200 a 1200 a.C.,- em toda Mesoamérica -, da Costa do Golfo a Morelos, Oaxaca, Chiapas e Guatemala, se encontram indicações de culto a Deusa-Mãe.

Há, igualmente, opinião unânime sobre um princípio sagrado para toda essa região: a noção da dualidade complementar da divindade suprema, o princípio dos opostos complementares masculino e feminino, semelhante ao Ying-Yang da cultura chinesa. Essa ideia permaneceu, mesmo frente ao protagonismo ascendente dos deuses masculinos que começa a dominar a cosmovisão religiosa da região mesoamericana, - período em que os deuses deixam de representar as puras forças elementais da Natureza (água, terra, fogo e ar) e se personificam: o princípio masculino se torna dominante e hierarquiza a visão de mundo a partir da imposição dessa diferenciação.

Diziam os povos de língua náhuatl que Teotihuacan era o lugar "onde nasceram os deuses". Essa cidade santuário foi construída sobre numerosas cavernas e em diálogo com a paisagem de seu entorno. Sob a pirâmide maior, a pirâmide do sol, uma grande cavidade de cinco lóbulos, com um túnel de acesso de 100 m de comprimento, abrigava o sentido da relação da cosmovisão dessa civilização com o inframundo e o protagonismo central da *deusa da caverna,* a deusa do inframundo. Na opinião de Solares, contudo, essa deusa não era a deidade suprema. Para a autora, no período teotihuacano ainda predominava o equilíbrio entre os princípios sagrados feminino-masculino, que só posteriormente seria substituído por uma ordem e uma hierarquia que privilegiava os heróis míticos. Além do culto teotihuacano à "deusa da caverna", não há conhecimento, na tradição tolteca, de culto a nenhuma outra deusa no primeiro Pós Clássico (900 a 1200 d.C.) (Solares, 2001, p. 260, 264). Veja-se a opinião de Florescano:

> En Teotihuacan como muchos años antes en el Altiplano Central, la Diosa Madre era una deidad auto- creada, omnipresente y sin rival. Ignoramos porque sólo en Teotihuacan pervivió esta antigua cosmovisión, propia de los pueblos recolectores y agricultores. En la misma época, en el resto de Mesoamérica domina una cosmovisión centrada en el género masculino, patriarcal y dinástico. (Florescano, 1998, p. 3).

Adotando a concepção que o mito e a história se geram e interagem mutuamente, Florescano entende que Quetzalcoaltl é um mito cosmogónico de matriz agrícola que dá a chave das transformações dos horizontes históricos mesoamericanos e teria o papel do herói civilizador semelhante aos de Dumuzi/ Tammuz na Mesopotâmia, o Marduk babilônico ou Osíris no Egito.

Quetzalcoaltl, semideus, teria sido gerado excepcionalmente: sua mãe, Chimalma, com atributos de deusa da fertilidade, engole uma pedra verde, engravida e falece logo após seu nascimento. O pai, guerreiro conquistador, se encarregou de sua educação. Quetzalcoaltl é o governante da Tollan maravilhosa, mas ao infringir o código de conduta criado por ele mesmo, arrasta à decadência toda sua civilização. Há duas interpretações para a hecatombe. Ela se deu, ou pela interferência do grande antagonista, Tezcatlipoca, ou pela queda de Quetzalcóatl na concupiscência da carne devido a paixão desenfreada pela deusa Xochiquétzal, que o seduzira irremediavelmente... (Solares, 2001, pp. 263, 264).

Segundo Solares, vários registros da mitologia asteca do período clássico assinalam a omnipresença de Queltzacóatl como rei e inovador religioso supremo, o proteico civilizador da Tollan maravilhosa, a cidade ideal, mas com a variável de ter sido ele o introdutor do sacrifício ritual. Huitzilopochtl, o deus tribal dos invasores astecas, herdará as qualidades de guerreiro vitorioso e conquistador de novos reinos. Quetzalcóatl ainda apresenta as valências religiosas mais antigas da unidade masculina – feminina, mas já há a tendência iniludível para o privilégio do Deus pai, demiurgo masculino que impõe uma ordem hierarquizada às forças do universo.

© 2022 Global Journals

> Así pues, durante el desarrollo del Posclásico, orientado por el poderoso ascendente azteca en el horizonte mesoamericano, la figura de Quetzalcóatl, prácticamente, palidece en el horizonte nahua. No es ya a él – serpiente (cóatl) y quetzal (del náhuatl quetzalli, pluma verde preciosa)– al que se le rinde culto, sino al solarizado Huitzilopochtli quien, más bien, tratará de eclipsar al Quetzalcóatl de la tradición tolteca no sin dejar de integrar, en sí mismo, sus atributos (…). (Solares, 2001, p. 290)

Na ordem cósmica inaugurada pelo Quinto Sol, o sol do movimento em que vivemos, - diziam os astecas aos frades franciscanos -, as deidades se materializam, se personificam. Sob muitas máscaras e nomes, a deusa se revela com seus múltiplos aspectos, ao mesmo tempo humano e divino. Dos quatro aspectos em que se figurava a deusa indicados por León Portilla, Solares retoma três, por considerar que o quarto se refere a uma função social da mulher, sobre a qual ela não se adentra em considerações. Mas afirma:

> Ya fueran madres, esposas, hermanas o hijas, las mujeres en el pensamiento religioso náhua tenían un solo destino: servir a los dioses. Podían ser alfareras, hilanderas, cocinera, curanderas, sacerdotisas, casamenteras, artistas o incluso, "alegradoras". Pero se consideraba que su misión era antes que nada servir de "sementeras de los hombres", de entrada y salida del fluir de la vida, como la tierra. Por eso se apreciaba su valor al dar a luz. Si el recién nacido moría se decía que, como los guerreros, la mujer había aprisionado en su seno a un ser humano; pero podía "meterlo a la vida y perder la suya", entonces se decía que había pasado heroicamente a ser compañera del Sol, una "Cihuateteo". (Solares, 2001, p. 266, 268).

Solares não conclui esse relato mítico, como havia advertido, pois este se refere à condição da mulher na sociedade asteca e não ao papel das deusas que ela se propôs investigar. Sobre o tema em pauta, Patrick Johansson faz o seguinte comentário: "En el mundo náhuatl prehispánico la mujer es una madre potencial y la muerte en el primer parto, además de privarla de la vida, la despoja de un atributo esencial de su razón de ser: la maternidad" (Johansson, 2016, p. 195).

Na interpretação de Johansson, um dos maiores conhecedores da língua e, consequentemente, da cultura náhuatl, houve um equívoco na percepção do "destino luminoso" das mulheres que morriam de parto, um erro de interpretação linguística, devido à semelhança de sons e também na semântica de algumas palavras e expressões que confundiram os intérpretes. As mulheres que morriam no primeiro parto, sem dar à luz, eram consideradas mulheres sinistras, seres maléficos. Toda a importância e consideração que se dava às mulheres no mundo náhuatl, o sentido de suas vidas, era a maternidade para geração de novos guerreiros: "Como moradoras de la casa del sol, su destino debía ser luminoso, sin embargo, las fuentes en náhuatl proveen una imagen más sombría de sus tribulaciones escatológicas" (Johansson, 2016, p. 194).

Sigo Solares no seu foco sobre os três aspectos da manifestação da deusa:

- Deusa da terra, ctônica, cosmogônica, aquática e do inframundo: Tlaltecuhtli, Cipactli, Chicomecóatl, Xilonen, Tonacacíhuatl, Cihuacóatl, Yaocíhuatl, Itzpapálotl, Mictecacíhuatl. Sob essas denominações se veneram a Senhora Terrestre, monstro e portento – imenso crocodilo -; a Acrescentadora de Sementes e Deusa do Milho, a Senhora de Nossa Carne, Mãe e Mantenedora da Vida dos Vegetais, dos Animais e dos Homens; a Mulher Serpente, Deusa da Terra que para dar frutos tem que ser fecundada com sangue; Senhora da Guerra, Mariposa de Obsidiana, Mulher da Região dos Mortos que se alimenta de corações e reabsorve a cinza dos homens...
- Deusa da sexualidade e do erotismo - Xochiquétzal, Flor Preciosa, mas também Tlazoltéotl, Deusa do Lixo e das Imundícies;
- Mãe dos Deuses – Teteuinnan, Coatlicue, Tonantzin, Omecíhuatl, Moyocoyatzin, Tonacacíhuatl. Sob essas denominações se venera "toda a realidade que ela acolhe em seu regaço", "Saia de Serpentes"- que confere ao universo corpo de mulher; a Nossa Mãezinha, a Senhora da Dualidade e do gerador de si mesmo, da origem cósmica, do princípio e do fim, da vigília e do sono...

Como se pode deduzir, será impossível neste pequeno trabalho reproduzir a riqueza dos mitologemas desatados pelas associações simbólicas da deusa asteca. Além disso, como indica Tzvetan Todorov, tratava-se de uma sociedade extremamente ritualizada. Comentando uma citação de Durán, escreve Todorov:

> Esta regulamentação impregna os mínimos detalhes da vida, que poderíamos imaginar deixados a critério do indivíduo; o ritual propriamente dito é tudo o que sobressai numa sociedade completamente ritualizada; ora os rituais são tantos e tão complexos que mobilizam um verdadeiro exército de oficiantes. "Eram tantas as cerimonias que um só ministro não podia assistir a todas". (Durán, I, 19; *apud* Todorov, 2003, p. 92)

Os rituais, cuja origem é resguardar os valores de uma cultura, também têm sua contraparte de estancar o fluir da vida, e, portanto, afastar a consciência da percepção da realidade imediata do mundo; contribuindo para coibir as relações inter-humanas e, diante da novidade histórica da chegada dos europeus, a incapacidade para a interpretação dos fatos diante da conquista espanhola. Os astecas desacreditaram dos humanos em favor dos presságios, se dedicavam comunicação com os deuses, bloqueavam sua própria humanidade. O tecido cultural dos indígenas mexicanos se baseava numa adaptação "orgânica" ao mundo natural, sem mediação humana; sua civilização tinha o caráter fundamentalmente

© 2022 Global Journals

mitológico. Os rituais eram vivenciados com apelos estéticos- / - dionisíacos incessantemente presentes, "a voz, nesse contexto transcende os limites da palavra como tal e se 'incorpora'" (...) (Johansson, 2004, 98, passin). A palavra dialogada era considerada "coisa de mulher" e, portanto, de menor importância (Todorov, 2003, p. 128, 129).

No misticismo asteca, cada uma das denominações da deusa vinha acompanhada de um enxame de rituais, os quais, por sua vez, ampliam as referências a novas simbolizações: a civilização mesoamericana navegava num magma de símbolos. Vamos nos restringir aqui aos aspectos direcionados ao objetivo deste artigo, ou seja, as interpretações míticas do feminino.

A perspectiva adotada por Solares é uma grande contribuição.

a) A Deusa Mesoamericana

O mito da Deusa da Terra mesoamericana se inicia "quando ainda era de noite" e os deuses se sacrificavam para que o sol e a lua existissem. A Terra sempre existiu, (...) "la diosa tenía por todas las partes ojos y bocas con los cuales mordía como una bestia salvaje" (Solares, 2001, p. 272), mas precisava ser fecundada para dar frutos. Em vista disso, foi invadida por dois "deuseszinhos inseminadores" que a oprimiram tanto que ela se partiu ao meio; a fecundação da Terra foi violento, um momento de muita dor.

> Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres y no se quería callar más que con aquellos que se le habían entregado, ni quería dar fruto si no estaba regada con sangre de hombres.
>
> (…)
>
> Pero su ser, receptáculo de vida, lejos de morir, funda la vida, a la vez que funda ella misma nuevas formas de alimento y energía a fin de continuar su serie infinita de alumbramientos. (Solares, 2001, p. 272, 273).

Para Solares, o mito traz o paradoxo de apresentar a deidade tanto como uma Deusa de dimensões cósmicas, cuja matéria forma os céus, a terra, os rumos do tempo e todo o universo, ao mesmo tempo que lhe são atribuídos valores guerreiros. O fundamento de todos os rituais se baseava no sacrifício, iniciado pelo sacrifício dos seus deuses, e todos os massacres astecas teriam como pano de fundo esse aspecto mítico ritualizado.

> La Diosa, en ese contexto, está presente en el imaginario religioso del hombre mesoamericano a la vez que oculto en su sentido primordial. Arrojada a un remoto ámbito originario oscuro y caótico que hoy llamaríamos inconsciente, la Diosa como monstruo primordial, similar a la Tiamat mesopotámica no es, sin embargo, aniquilada y desmembrada sino, en su hierogamia múltiple y violenta que estalla en toda su potencia polimorfa, es vista como esencialmente perversa. (Solares, 2001, p. 273).

Generosa nos partos, também provocava pavor, era aterrorizante, devoradora dos corações e sedenta do sangue dos homens. Em uma de suas denominações, Quilaztli, León Portilla atribui a Deusa as seguintes palavras:

> Yo tengo otros cuatro nombres con que me conozco, uno de los cuales es Cohuacíhuatl, que quiere decir, mujer culebra; el otro es Cuhuacíhuatl, mujer águila, el otro Yaocíhuatl, mujer guerrera, el cuarto, Tzitzimicíhuatl, que quiere decir mujer infernal. Y según las propriedades que se incluyen en estos nombres, veréis quien soy y el poder que tengo y el mal que puedo haceros. (León Portilla, 1995, p. 417, apud Solares, 2001, p. 274).

Na deusa se concentrava a polaridade negativa do sagrado, aspecto estranho ao mundo ocidental: era símbolo do mal, de todo elemento desintegrador e aniquilante.

Também em seu momento de Xochiquétzal, Deusa da beleza do amor, flor preciosa, mentora da sexualidade e do erotismo, amante sedutora, atuando na esfera dos prazeres, da alegria, da dança, do canto, protetora das artes e dos ofícios, - tinha sua contraparte em Tlazoltéotl, deusa do lixo, "comedora de coisas sujas", a quem se confessavam os pecados e que podia perdoá-los. León Portilla traduziu o texto de um informante de Sahagún, onde se lê:

El polvo y la basura
Las obras de la carne
Tlazoltéotl las provocaba, las encendía
Tlazoltéotl las fomentaba
Y solo ella descargaba
Ella purificaba, aliviava ...

Sua empresa no âmbito de Tlazoltéotl assumia a fertilidade da terra no ciclo do milho, e como protetora das mulheres nas gestações, no parto e dos nascituros. Mas também exigia sacrifícios humanos. Na festa Huey Pachtl, ritual que Duran descreve e tem referência simbólica à fertilidade da terra, duas belas donzelas de famílias nobres eram sacrificadas e uma mulher era decapitada e lhe retiravam a pele, com a que um sacerdote se cobria para simbolizar a reencarnação da deusa (Solares, 2001, p. 283, 284).

O outro momento da deusa, como Mãe dos Deuses, encerra o simbolismo de todo seu poder terrificante. Com a Cuatlicue, *faldellín de serpientes*, *la diosa madre prestó su cuerpo,* - "o mundo teve corpo e contornos de mulher".

> Dice León Portilla: "Para los antiguos mexicanos la tierra está situada en el centro del universo que se prolonga horizontal y verticalmente. Alrededor de la tierra, que es el antiguo monstruo femenino, están las aguas divinas que se extienden por todas partes, hasta hacer del mundo *lo enteramente rodeado por agua.*"(Solares, 2001, p. 285)

Essa imagem da Deusa Terra, rodeada pelas águas divinas, imagem uterina da deidade que pariu o deus Huitzilopochtl, revela muito da tensão sobre a qual

© 2022 Global Journals

se erigiu a cultura asteca, em contraste com aquela imagem grega de deuses que não nascem "das trevas do útero". Na versão descrita por Solares (2001, p. 290), a geração excepcional do deus guerreiro se deu de uma bolinha de penas que caíra no seio de Coatlicue, que a guardou junto a barriga. Ainda no útero, foi chamado a vida para lutar contra a própria irmã e seus sequazes, que queriam lhe matar a mãe. Huitzilopochtl ordena a morte da irmã. Então a Terra se põe a girar dando origem ao Quinto Sol, o sol do movimento que deu sentido ao mundo mexica. Coatlicue cedeu seu corpo, já anteriormente ferozmente violentado, para que isso acontecesse.

Blanca Solares percorre a trajetória do mito nos brindando com a seguinte síntese:

> (…) (con) Huitzilopochtl, entablando su doblez masculina con Tláloc, fecundador de la tierra, y ambos desplazando el protagonismo cósmico de Quetzalcoatl para a su vez dominar y subordinar (…) a todas las advocaciones divinas femeninas, subsumiendo los cultos agrícolas, (…) bajo la compulsión del dominio guerrero de su dios clánico y fetichizando el derramamiento de sangre al servicio del proyecto de conquista de su dinastía, promoviendo la inminencia temporalizada y fatal del nuevo relato de la era del Quinto Sol, tal vez, pensamos, se puede trazar la clave de una violenta *descompensación religiosa-social-psíquica*, al borde de estallar, de un ascenso desproporcionado de una conciencia patriarcal en el tejido urobórico matricial del que no puede, sin embargo, escapar (…), rindiendo sobre todo un culto exacerbado y parcial al *animus guerrero* de la Diosa Madre. (Solares, 2001, p. 300).

O sentido oculto que deram os mexicas à Deusa-Mãe é revelado nas palavras de Erich Neumann: "La crueldad de los ritos mexicanos – los cuales se creía que no solo garantizaban la vida consciente de tipo masculino y solar – expresan el miedo de la consciencia a ser tragada por el oscuro fondo femenino del inconsciente" (Neumann, 1974, p. 186. Apud Solares, 2001, p. 300).

Para Solares, esse medo, que se tornou uma sangrenta paranoia, teve origem no assassinato cometido por Huitzilopochtl, ao matar Coyolxauhqui, sua irmã.

> (...) sacrificio cíclico de la hermana que encuentra su espacio arquitectónico ritual, justamente, en el eje del altar del Dios guerrero solar, correspondiente a la mítica montaña Coatepec. Como en el mito de Démeter y Perséfone, la Coatlicue - consciente o inconscientemente – reclama a su hija en la figura de una *némesis* de la que el crimen masculino no puede escapar, una urdimbre húmeda, oscura, fría, de la que ni el filo de obsidiana logra desatarlo. (Solares, 2001, p. 300)

A monumental escultura da Coatlicue Maior (3 metros e meio) pode ser lida como a síntese de um mundo no qual, para que algo possa existir, um sacrifício deve ser realizado. A mãe da vida está representada com os emblemas da morte e em sua base, oculta aos olhos do mundo, está sua conexão com o inframundo, o deus do mundo dos mortos. Mas não só isso. Beatriz Barba de Piña Chan (1998) faz a seguinte interpretação.

> El conjunto de la pieza (…) relata las diferentes clases de sacrificios humanos: el del corazón con cuatro de ellos ensartados en el collar; el del corte de manos con seis de ellas que están igualmente en el collar; con los brazos mutilados (…) de los cuales brotan chorros de sangre en forma de serpientes ondulantes que chocan sus hocicos en el centro. De acuerdo a la costumbre de exhibir los cráneos descarnados, se coloca uno frontalmente em el centro del collar y otro en el centro del cinturón. Se trata pues de una alegoría del sacrificio y la muerte sagrada. (Solares, 2001, p. 287)

Octávio Paz dedica a Coatlicue uma hermenêutica na tentativa de decifrar esse pesadelo pétreo, e não poupa seus idealizadores.

> No olvido que la Coatlicue, más que una forma sensible es una idea petrificada (…) no es una creación sino una construcción (…) Esa masa es una superposición, más que un amontonamiento es una yuxtaposición (…). La Coatlicue es una obra de teólogos sanguinarios: pedantería y ferocidad.
>
> (…) La Coatlicue no se gasta (como la obra de arte moderno). No es un objeto sino un concepto pétreo, una idea terrible de la divinidad terrible. Advierto su barbarie, no niego su poderío. (…) Es una Diosa, una gran Diosa.
>
> ¿ Podemos escapar de la barbarie? Hay dos clases de bárbaros: el que sabe que lo es (un vándalo, un azteca) y pretende apropiarse de un estilo de vida culto; y el civilizado que vive un "fin de mundo" y trata de escaparse mediante una zambullida en las aguas del salvajismo. En ambos casos, su fundo es la inautenticidad. (Octávio Paz, 1965, p. 119-125; Solares, 2001, p. 293)

© 2022 Global Journals



La Coatlicue Mayor. (350 cm) Encontrada em 1970. Museu Nacional de Antropologia, México D.F.Imagem disponível na *web*.

III. A Procura da Terra Sem Males

O mito da Coatlicue nos remete irresistivelmente a Deusa indiana Kali, a Negra, e a identificar semelhanças e diferenças entre essas deusas sanguinárias, sempre ávidas de sacrifícios humanos. Zimmer, em suas pesquisas sobre a Índia, nos dá a resposta que fundamenta a distinção entre elas.

O princípio primordial do Absoluto na Índia, tal como em Mesoamérica, é masculino-feminino e se expressa na figura de Shiva e sua consorte, que pode assumir inúmeros nomes: Shakti, Devi, Kali, Durga etc.

> Shiva, considerado Brahman desprovisto de la Maya-Sakti no puede hacer nada; no es nada: es la nada pura. En la ilustración de la *Isla de las Joyas* (…), (un motivo prototípico de representación artística de Shiva y su Sakti, sobre todo cultivado por la tradición shivaíta-tántrica), Shiva Niskala se encuentra disociado de la energía roja de la vida, a diferencia de Shiva Sakala, que está en contacto corporal con la figura femenina de encima. Por el hecho de estar separado de ella es Shiva sin *i*, es Sava, un cadáver. En el cuadro y su doctrina se subraya este detalle. El énfasis subraya la dignidad y suprema virtud de la Diosa: es la Maya que produce el mundo, es la madre de nuestras fugaces vidas individuales. Significa que, aunque nuestras vidas están llenas de sufrimientos, culpas, de defectos y crueldades y caprichos absurdos, son, sin embargo, la única manifestación de la energía divina (Zimmer, 1995, pp. 195,196).

Zimmer (2004, p. 91, 92) constata que em toda parte (não só na Índia, evidentemente) existe a tendência a privilegiar práticas espiritualizadas, sublimes, sobre as sensuais e mágicas, já que o curso geral do desenvolvimento cultural tem favorecido o predomínio do elemento espiritual masculino sobre o material e feminino. Mas, segundo ele, na Índia, a herança arcaica dos ritos ligados à terra tem ascendido novamente no culto da Grande Deusa. A Mãe do Mundo apresenta dois aspectos: de um lado, tem o poder salvífico, - ela é a redentora, a força espiritual esclarecedora no Yogi; de outro, "não renuncia ao seu poder sobre o mundo tangível, que é, em cada forma e gesto, a autorrevelação de sua força realizadora e vivificadora do mundo".[iv]

© 2022 Global Journals

Do mesmo modo que, no mito da deusa, os próprios deuses são beatificados em seu seio, no hinduísmo tântrico o culto às forças puras do mundo representa a santificação da natureza criada, como revelação palpável da força maternal no desenrolar da criação. Os signos dos sexos, Lingam e Yoni, representam os supremos símbolos culturais e se tem mantido desde a Antiguidade até tempos bem recentes. Com isso, a vida do amor no hinduísmo, especialmente na esfera shivática, experimenta uma divinização sacramental frente à total secularização do erótico no mundo ocidental (Zimmer, 2004, p. 92).

No âmbito do hinduísmo, a Grande Deusa se revela no mundo das aparências e o homem é atento a toda manifestação do feminino, entendendo-o como autorrevelação da própria Deusa. No ritual esotérico do Tantra, reservado aos iniciados, a jovem ou a mulher personificam a Deusa. A comunhão erótica do iniciado com sua companheira equivale a união de Shiva e Sakti, e é essa a forma sacramental que os converte na imagem terrena do casal divino, consumando nesse ato o exercício espiritual tântrico. Segundo Zimmer (2004, pp. 93, 94), sacramento que a alta tradição brahmânica se viu obrigada a reconhecer.

> Las armas de los triunfantes dioses masculinos no son los símbolos predominantes en la primera etapa del mundo: ni el rayo de Indra, que abría paso a los invasores arios destruyendo las ciudades fortificadas de la población indígena y preparando la entrada victoriosa de los conquistadores en el valle del Indostán; ni el disco de Vishnú, (…); ni el loto de Brahma (…), ni cualquiera de los símbolos dominantes del mito hindú clásico. Lingam y Yoni, los símbolos originarios de los sexos, ascienden renovados tras el episodio del envejecimiento del mundo, y una vez más, alcanzan el cenit de la revelación, como en los inicios de la edad de piedra y en su eterna pervivencia en el sustrato profundo de las costumbres populares. (Zimmer, 2004, p. 93, 94).

A Grande Mãe da Índia representa a energia da vida com múltiplos semblantes benéficos e terríveis, que se desdobram infinitamente. Ver a disposição da Deusa para abraçar ou devorar, identificar o sossego na catástrofe, a segurança no caos, significa conhecê-la e salvar-se.

Zimmer entende que o culto à Mãe do Mundo e da Mãe-Terra remonta a "infância dos povos", afirma que somos naturalmente tiranas e associa a ascensão do domínio masculino às aventuras do espirito, mas reconhece um evento, - "a grande batalha entre os sexos" -, ou melhor, um processo que se desenrolou num tempo do qual desconhecemos a duração.

> El mundo se entiende como un gran jardín de infancia, es decir, muy democrático; ante el protector principio femenino, todos los hombres son pequeños y desvalidos – una cultura de masas campesinas escasamente instruidas, ligadas y entregadas a la tierra, pacíficas y sin aventuras del espíritu.
>
> Aquí nos encontramos siempre en una edad anterior a la gran batalla entre los sexos que constituye, al decir de Bachofen[v], el leit motiv de la historia mitológica del mundo antiguo. Precede a la irrupción de lo masculino rebelándose contra el predominio de lo materno femenino y la tiranía natural de la mujer y de la madre a las que se menosprecian con el robo de las mujeres (el Rapto de las Sabinas, el preludio de lo que sería el Imperio Romano) y con la supeditación de la mujer a las tareas domésticas. (Zimmer, 2004, p. 97)

Contrarias as considerações de Zimmer, entre os indígenas do Brasil, animistas e até a invasão portuguesa, nômades, não foi identificada nada que se pudesse classificar de "tirania natural da mulher" ou incapacidade para "as aventuras do espirito". Numa entrevista para a revista Diálogos Avançados da Universidade de São Paulo, as antropólogas Betty Mindlin e Carmen Junqueira descrevem suas experiencias nas tribos dos Kamaiurá, dos Suruí, dos Cintas Largas, dos Gavião Ikolen, entre outras. A antropologia, sublinha C. Junqueira, foi criada e sistematizada por homens, de modo que sempre se havia mantido o ponto de vista masculino. Quando se chegava em uma aldeia, explica ela, se procurava saber quem era o chefe, o «pajé» (xamã), e todos eram homens.

A partir da década de 1970, com o movimento feminista, as antropólogas começaram a acercar-se das mulheres indígenas. Mesmo sem compartilhar uma língua comum, aproximaram-se desse universo riquíssimo, meio clandestino, das mulheres, e se compreendeu que sem a cumplicidade prazerosa que existe entre elas e os homens, a sociedade indígena não se sustentaria.

Aparentemente, as mulheres tem uma posição secundaria: o homem alcança prestigio como caçador, lutador etc., e não há façanhas semelhantes que distingam uma mulher no mundo feminino. Contudo, segundo Junqueira, com o tempo se percebe que as mulheres não querem se parecer aos homens. Cabe a elas outras tarefas e funções para a manutenção desse cosmos: elas são *donas da vida*.

Entre os Kamaiurá do Xingu, aponta Junqueira, as índias são donas de seus corpos, ou seja, - elas decidem sobre a vida, o que é uma tarefa de imensa complexidade - a elas cabe a decisão de ter ou não ter um filho, abortar, tomar anticoncepcional ou praticar o infanticídio, pois isso é praticado pelas mulheres. Há muito conhecimento do corpo feminino, os períodos e ciclos da menstruação, a gestação, o nascimento, os anticoncepcionais. Os homens não interferem em nada, as decisões são das mulheres.

C. Junqueira afirma que em pouco tempo constatou que todas as mulheres da tribo tinham o domínio da vida. Para a antropóloga, se não houvesse uma colaboração intensa entre elas e os homens, a sociedade indígena não poderia existir. As mulheres

© 2022 Global Journals

têm realmente, segundo a pesquisadora, um grande prestigio que o antropólogo desavisado não percebe. Elas são as reprodutoras, contudo, além disso, são também as donas da vida, porque os homens não interferem nem na esfera do aborto, nem do anticoncepcional. A decisão é delas.

Entre muitos outros temas do âmbito feminino, Carmen Junqueira e Betty Mindlin afirmam que não há registro de violação ou estupro nas tribos que conheceram. De sua estância com os Gavião, Mindlin reporta aspectos de muita delicadeza en seus costumes, - que eles gostam muito de «namorar». E é assim que ela descreve o encontro erótico-amoroso entre eles.

Quando um jovem e uma jovem vão se casar, o amor deve crescer – não pode acontecer de repente, leva muito tempo para o matrimonio ser consumado. Muitas regras devem ser obedecidas, o homem deve respeitar muito a mulher: - esperar que o desejo nasça, não forçar nada -, de outro modo será considerado nemuwã, um desregrado, sem princípios, desprezível, – quase um estuprador.

Os noivos, ou recém-casados, podem passar muitas noites, até mesmo durante todo um ano, abraçados na rede, explorando com ternura e desejo os corpos um do outro, sem que o amado penetre a amada, ou sequer intente aproximar a mão ao meio de suas pernas. O primeiro gesto, a aceitação final, a entrega impulsiva só poderá vir da jovem. O amado que não saiba esperar a explosão erótica, a entrega total quando toda resistência foi superada, não é considerado um homem digno do apreço feminino. Deve conter-se, como se estivesse vivendo um amor proibido (Mindlin, 2000, p. 75, 76).

A antropóloga Vanessa Rosemary Lea, ao estudar os costumes do povo Me bengôkre (que faz parte do grupo Me tyktire ou Txukarramãe do Mato Grosso e do Pará), mais conhecido como Kaiapó, discrepou da contribuição teórica tradicional que considerava os homens como monopolizadores da vida cerimonial, espiritual e política, enquanto que as mulheres eram vistas não "plenamente sociais", ocupando um lugar de subalternidade, próximo «à natureza».

V. Rosemary Lea faz a seguinte descrição: As aldeias seguem uma organização espacial circular, em que as casas ocupadas pelas famílias estão nas cercanias da floresta, situadas, portanto, em posição exterior e afastadas do centro cerimonial. As casas que ocupam o espaço próximo ao centro onde se realizam os rituais da tribo são de exclusividade dos homens. A ideia do papel «periférico» das mulheres aos valores centrais da cultura Me bengôkre, se baseava na interpretação equivocada dessa organização espacial.

Duramente criticada e acusada de «reinventar» o mito da «*matri*-linearidade», Vanessa Lea entendeu que, mesmo quando ocupam o palco cerimonial no centro da aldeia, o «script» desempenhado pelos homens tem origem nas casasfemininas. Na medida em que os valores mais elevados da sociedade *Me bengôkre* são de propriedade das *matri*-casas (casas das famílias herdeiras das tradiçoes femininas), não há sentido argumentar que a esfera *jural* (referente aos direitos e deveres) seja masculino. Os papéis cerimoniais desempenhados e os adornos dos dançarinos são herdados das tradições das *matri*-casas.

O testemunho das mulheres indígenas indica que elas sempre tiveram participação igualitária e respeito em suas culturas. A divisão de tarefas estabelecida definia uma organização otimizada para a vida diária da tribo, mas não havia hierarquia de valoração entre elas, ambas eram identicamente importantes para a vida comunitária. Contudo, na medida que se estreitaram oscontatos com os brancos, as discriminações, a violência e as violações têm contaminado o mundo indígena.

Vivendo há milênios em estreita comunhão e respeito à Natureza (e hoje lutando desesperadamente para conservá-la), as muitas e diferentes etnias e línguas dos povos indígenas brasileiros mantinham algumas características semelhantes. Sempre foram considerados excelentes guerreiros, a guerra era considerada sua mais eminente atividade, mas mantinham muita harmonia na convivência interna das tribos; - a autonomia individual não lhes facultava entender o que era obedecer ordens, seguiam lideranças, não haviasubordinação a hierarquias; - não tinham preconceito com as diferentes manifestações dos gêneros; - tudo tinha espírito, e como expressões de vida integravam o todo sagrado indivisível. O grande mito que os inspirava a um nomadismo sem fim era a procura da terra sem males.

IV. Concluindo

No relato bíblico, Eva vem habitar o mundo que Adão nomeara e dominara, os papéis que a ela caberiam eram relativos ao seu corpo, como mulher e mãe, restringindo-a aos trabalhos e à dor. Em Atenas, às mulheres era negada a cidadania, o direito à *isegoria* e à *isonomia.* Os mitos de Demeter e Perséfone eram agrários, sobre a morte e a ressurreição da natureza domesticada; no mito de Dionísio, eram as mulheres que representavam a ferocidade da natureza selvagem. Ambos aceitos e praticados às margens da religião oficial, que os mantinha circunscritos em suas esferas próprias. No militarismo alexandrino e romano, ainda menos espaço para o feminino, em que pese a difusão dos cultos às grandes deusas do Oriente Médio. A sublimação do feminino contribui à opressão e anulação das mulheres no mundo real (Rocha Penna, 2022).

© 2022 Global Journals

O ocidente calou a mulher e se tornou surdo à Natureza. Os astecas, para quem a palavra da mulher não importava, perderam a capacidade para a comunicação inter-humana e, por fim, perderam ao próprio mundo. Na civilização ocidental, que atualmente dirige o destino de toda a vida, a destruição da Natureza nos conduz à perda do mundo inteiro, a impossibilidade da vida no planeta. Nos mitos de ambas civilizações, o culto da mãe-terra estava associado à vida e à morte.

Curiosamente, no pensamento de dois gigantes da filosofia no século XX, o peso da morte é colocado por um homem e a questão da renovação da vida, por uma mulher. Para Heidegger o horizonte da vida humana é a morte; enquanto que, para Arendt, entregues a si mesmas, "todas as coisas humanas tendam para a ruina e a destruição, não fosse a faculdade humana de interrompe-las e iniciar algo novo, (...) perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar" (Arendt, 2001, p. 258).

Na modernidade, segundo a mesma autora, conduzidos pela "força irresistível do interesse próprio", nos encerramos em nós mesmos e empreendemos uma magistral "fuga para o mundo interior". Para ela, em contraposição à milenar crença pagã na imortalidade do mundo, o cristianismo rompeu com a antiga tradição ao pregar a imortalidade da vida individual.

> Seja como for, a era moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem; em suas mais ousadas e radicais revisões e críticas dos conceitos e crenças tradicionais, jamais sequer pensou em pôr em dúvida a fundamental inversão de posições que o cristianismo trouxera para o decadente mundo antigo. Por mais eloquentes e conscientes que fossem os pensadores da era moderna em seus ataques contra a tradição, a prioridade da vida sobre tudo mais assumira para eles a condição de "verdade axiomática" (...) (Arendt, 2001, p. 332).

A tradição a que Arendt se refere remonta aos tempos homéricos, anterior a época da criação das *polei* (que ensejaram a criação da filosofia). E, no meio- oriente, anterior à redação dos livros posteriormente compilados na Bíblia. Ambas tradições já tinham incorporado o sistema patriarcal. Como vimos, a *polis* ateniense ainda guardava muito do culto à Mãe-Terra nas suas expressões religiosas, nas quais sobressaía a participação feminina; mulheres que, contudo, não eram incluídas na *vida qualificada,* política, e sim equiparadas à *zoé*. A Natureza, como a mulher, já tinham sido secundarizadas.

Não poderíamos ficar no "jardim de infância", como afirma Zimmer, mas crescer não significa anular a importância da mãe. Os povos indígenas brasileiros criam o *ethos* que os abriga sem deixar de estar em comunhão com a Natureza. Todorov (2003, p.138) tem razão ao apontar que não há apenas uma dimensão da atividade simbólica: temos necessidade de nos comunicar tanto com o mundo quanto com a pluralidade dos seres humanos. Mas o pensamento ocidental não se ocupou em estabelecer equilíbrio com esses âmbitos vitais que correspondem a própria sobrevivência e plena realização da vida na Terra.

No contexto atual, o mundo inteiro se tornou uma grande *polis*. Urge rever *A Política* de Aristóteles, agora incluindo as mulheres e a toda a pluralidade humana, lembrando que objetivo da criação da *polis* é a busca da felicidade.

Referências Bibliográficas

1. Adorno, T. & Horkheimer, M. (2005) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Ed. Trotta.
2. Arendt H. (2001) *A Condição humana*. Rio Janeiro: Forense Universitária.
3. Cassirer, E. (1992) *Linguagem e mito*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
4. Eliade, M. (1972) *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva.
5. _____. (1992) *O Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
6. _____. (1978) *História das Religiões e das ideias religiosas*. 3 v. Rio de Janeiro: Zahar.
7. Florescano, E. (1998) *El mito de Quetzalcóatl*. México: FCE.
8. Flores Farfán, L. (2003) "Atenas, ciudad de Atenea". En *Mitogramas*. Coord. B. Solaresy L. Flores Farfán. México: UNAM/UAEM.
9. Johansson, P. K. (2004) *La palabra, la imagen y el manuscrito*. México: UNAM/ IIH.
10. _____, (2016) *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Círculo Editorial.
11. Junqueira, C. e Mindlin, B. (2003) «Índias e Antropólogas. Diálogo de Carmen Junqueira e Betty Middlin». *Revista Estudos Avançados*, (v.17, n.º 49, set/dez, 2003), doi: http://dx.doi.org/10.1590/S010-40142003000300014
12. Kerenyi, K. (1999) *La Religión antigua*. Barcelona: Editorial Herder.
13. Leal, I. A. (2002) *História e Ação na Teoria da Narratividade de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Ed. Relume & Dumara.
14. Lea Vanessa, R. (1999) «Desnaturalizando gênero na sociedade Me bengôkre», en: *Revista Estudos Feministas* (Ano 7, 1º e 2º, semestres, 1999), 176-194. https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/issue/view/310/showToc
15. Lerner, G. (2020) *A Criação do Patriarcado*. São Paulo: Cultrix.
16. Lesky, A. (1976) *A Tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva.
17. Mendonça, C. L. e Schillaci, M. (org.) *Mulheres Indígenas da Tradição*. Recife: Governo do Estado

© 2022 Global Journals

de Pernambuco/Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco – FUNDARPE, s/d.
18. Mindllin, B. (2000) «A paixão medida dos índios Gavião Ikolen de Rondônia», en: *Revista de Culturas Libertárias*, n.º 6 (São Paulo, setembro, 2000), 65/66.
19. Otto, W. F. (2004) "El sentido de los misterios eleusinos". En *Hombre y sentido. Círculo Eranos III*. México: Anthropos Editorial.
20. Rocha Penna, M. N. "Geografía sagrada indígena, mestizaje barroco y epifanías de María en la Nueva España". *Revista Patryter*, v. 5, n. 9. DOI: https://doi.org/10.26512/patryter.v5i9.39201
21. Solares, B. (2001) "La cara femenina de Dios. Aproximaciones al fondo matricial mesoamericano". En *Los lenguajes del símbolo*. Org. B. Solares. México: Anthropos Editorial.
22. Todorov, T. (2003) *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes.
23. Vernant, J-P. (2012) *Mito e Religião na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes.
24. Zimmer, H. (2004) "La Madre India del Mundo". En *Hombre y sentido. Círculo Eranos III*. México: Anthropos Editorial.

---

[i] Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, México. Profesora Titular del Centro Universitario del Vale do Jaguaribe, Aracati – Ceará – 62800-000, Brasil. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8102- 882X E-mail: penna.maria@gmail.com

[ii] https://brasilescola.uol.com.br/mitologia/a-caixa-pandora.htm

[iii] https://mundoeducacao.uol.com.br/historiageral/arte-na-prehistoria.htm#:~:text=Al%C3%A9m%20das%20pinturas%20rupestres%2C%20o,nu%20com%20formas%20bastante%20volumosas.

[iv] Tradução minha.

[v] Zimmer se refere a J. J. Bachofen. Não há outras referências.

© 2022 Global Journals