

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS MATEMÁTICAS E DA NATUREZA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS, TÉCNICAS
E EPISTEMOLOGIA

GABRIELA DE ASSIS COSTA MOREIRA

Pela Paz: uma Mitopoesia da Razão

Rio de Janeiro

2025

GABRIELA DE ASSIS COSTA MOREIRA

Pela Paz: uma Mitopoese da Razão

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia.

Orientador: Prof. Dra. Maria Mello de Malta

Rio de Janeiro

2025

CIP - Catalogação na Publicação

d848p de Assis Costa Moreira, Gabriela
Pela Paz: uma Mitopoesse da Razão / Gabriela de
Assis Costa Moreira. -- Rio de Janeiro, 2025.
252 f.

Orientadora: Maria Mello de Malta.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Decania do Centro de Ciências
Matemáticas e da Natureza, Programa de Pós-Graduação
em História das Ciências e das Técnicas e
Epistemologia, 2025.

1. Epistemologia do Mito. 2. Sagrado Fêmeo. 3.
Filosofia Grega. I. Mello de Malta, Maria , orient.
II. Título.

GABRIELA DE ASSIS COSTA MOREIRA

Pela Paz: uma Mitopoese da Razão

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia.

Aprovado em 12 de maio de 2025

BANCA EXAMINADORA:

Maria Mello de Malta
Profa. Dra. (UFRJ)

Alan Alves Brito
Prof. Dr. (UFRGS)

Walmir Thomazi Cardoso
Prof. Dr. (UFRJ)

Isabel Leite Cafezeiro
Profa. Dr. (UFRJ)

Às deusas artesãs, que seguem urdindo o
tecido da minha própria mitopoese:
A Maria do Socorro de Assis, *deusa-alfanje*
cujas mãos costuraram, sobre e apesar da
miséria, os começos. Por primeiro abrir os
caminhos para as tramas de sonhos
impossíveis;
A Eloisa de Assis, *deusa-útero* de quem
herdei os sonhos de liberdade. Por treinar
meus dedos vorazes para esta lenta e árdua
costura – recebida do sangue de tantas
mulheres antes dela;
A Carolina de Assis, *deusa-sol* cujas mãos
me acompanham na tecitura desta herança
– desde o primeiro vir-a-ser. Por queimar,
com implacável doçura, todas as pontas
soltas;
Àquela que rege a Noite, Ísis de Assis, a
deusa-pássaro de olhos atentos. Por
(re)colorir os fios úmidos de suor, saliva e
lágrimas com amor e outras magias
inomináveis do bem querer;
E à *deusa-peixe*, Maya de Assis, arauto das
chuvas de fertilidade no (meu) mundo. Por
ser a trançadeira de todos e de cada um dos
meus afetos; para quem continuarei a deitar
oferendas em honra às cantigas que virão –
até que Seu tear herde a minha trama,
perpetuando-a pela espessura do Tempo.
A todas e a cada uma,
com amor e gratidão,
ofereço-lhes.

AGRADECIMENTOS

Muito embora este seja um trabalho de que me orgulhe muito – e pelo qual me dediquei por muitos anos para ser capaz de produzir –, a simples entrega deste texto completo me pareceu, inúmeras vezes, uma utopia. Este trabalho fora realizado durante um período marcante e assustador da minha trajetória pessoal e profissional: não apenas uma, mas duas gravidezes. A primeira, com complicações quase fatais, de onde adquiri questões de saúde com que terei de lidar durante toda a vida. Somada a esta, ainda, um período de puerpério solitário, desgastante e desesperadoramente difícil; numa maternidade vivida em meio a uma crise sanitária global. Depois, a exaustão, o júbilo e o desamparo de uma maternidade dupla vivida nesse cisheteropatriarcado-branco: há de se ter fôlego para acreditar num bom por vir! E, por fim, o encantamento do meu mestre; que nos deixou para encontrar seu *inesperado esperado* no Infinito.

Nesse cenário, não é de se admirar que eu esteja profundamente grata por ter conseguido finalizar esta etapa de forma, espero, satisfatória. Mas, mesmo nos momentos de mais solidão e sacrifício, em que a pequenez das minhas densidades se tornava mais e mais óbvia diante da exaustão ou do luto, eu tive oferendas de afeto, incentivo e amor que me ajudaram – e muito! – a seguir. Diante delas, agradeço:

Primeiro e antes de tudo, aos meus ancestrais e a suas divindades, todas e cada uma; que fizeram com que os sonhos de liberdade fossem transmitidos também em mim, desde tanto tempo. Em especial, agradeço a Socorro d'Ogùn, *in memoriam*, que ancestralizou um ano antes deste texto nascer, por não esquecer, até a sua partida, de dizer: "ela é cientista, sabia? Professora também. Minha neta: cientista!". Te amo, sempre, vó.

Ao Caçador de sonhos, Marcos Henrique Rego, que incorporou com maestria as demandas de generosidade e fartura de sua divindade-Cabeça sobre meus afetos e certezas. Obrigada pelo carinho, pela acolhida e pelos livros, tio!

Às amigas queridas, sempre prontas para assentar as oferendas de boa conduta, dorabilidade e sororidade por meio de abraços de todos os tipos e amor consistente: Bel, Cris e nosso grupo *Racializadas*, muito obrigada!

Às mães *Afetadas*, que preencheram minha solidão do segundo puerpério com comunhão afetiva pelas madrugadas insones: muito obrigada!

Aos meus "irmãos e irmãs de orientação" e o nosso *E o trabalho...?*: Vinícius, Suzana, Ingrid, Adriana, César, Jean e Wallace. Com vocês, aprendi muito. É como sempre estar na sala certa.

Aos amigos do MCV, que têm torcido com entusiasmo e carinho pelo final dessa jornada: Amanda, Aline, Rebeca e Ygor, muito obrigada!

Às pessoas dentro do HCTE que torceram sempre pelo meu sucesso. Em especial, agradeço ao carinho, irreverência e amizade de Thiago, Flávia, Eloah, Vinícius, Lux, Julia e Marciano: obrigada pelo profundo carinho e reconhecimento em todos os momentos possíveis.

À minha generosa e paciente orientadora, Maria Malta, cujo acolhimento e partilha me abraçaram no momento de perda;

A Thiago por acreditar, inabalavelmente, de que a feitura dessas páginas aconteceriam apesar dos pesares.

A Maya, minha amada deusa e filha, por cada um dos pequenos milagres cotidianos. Por você, dou e sou o meu melhor. Te amo mais do que todos no mundo juntos são capazes de amar alguém.

A Rudá, meu pequeno e amado deus-pássaro, por trazer à minha pequena existência ainda mais esperança no por vir; alimentando este trabalho e a minha vida inteira com renovado propósito. Te amo mais do que todos no mundo juntos são capazes de amar alguém.

A Fael, o primeiro deus dos meus afetos, por me ensinar como é poderoso voltar no Tempo.

A Emília, Tânia e Ísis. Vocês me ajudaram nos momentos escuros. Cientes da necessidade de eu ser cientista tanto quanto mãe, fizeram o que podiam para tornar isso possível. Vocês são a melhor família que Maya, Rudá e eu poderíamos ter.

A Rique pela empatia e caminhada durante as perdas, as dores e as cargas dessa jornada. E pela leitura caprichosa e atenta das páginas.

A Eloísa, o útero que voltou a se fazer casa para mim nos momentos de exaustão dessas últimas etapas: sem a senhora, nada disso teria sido possível!

A Carol, por tantas e tantas epifanias partilhadas, por acompanhar com ávido interesse cada pequeno entusiasmo, por acreditar no meu potencial mais do que qualquer outra pessoa nesse mundo. Desde sempre, minha deusa da vitória. Te amo, te amo, te amo.

Ao meu querido, genial e indisciplinado orientador e mestre, Ricardo Kubrusly (*in memoriam*), que não apenas abraçou meu trabalho, me socorrendo em todos os momentos necessários durante nossa jornada, mas também por me amparar em todos os momentos de neura, cansaço, insegurança e descrença. E, principalmente, por fazer com que este processo fosse o mais interessante possível. *E o corvo responde: never more!* Acabei, professor. Acabei por nós dois. Obrigada.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

*Oja oja ni awon mejeji.
(A banca do mercado tem dois lados.)*

Aforismo de Esù

Pois, em todos os domínios, o triunfo da vida é a criação

Henri Bergson

RESUMO

Ainda que muito longe do contexto cultural da branquitude colonial enquanto perspectiva originária, o nascimento da Razão – como ficaria popularmente descrito o nascimento do fenômeno filosófico grego –, tem sido tratado como a base central das narrativas – acadêmicas ou não –, sobre a superioridade de capacidade de pensamento do Ocidente pelos milênios; em detrimento das manifestações epistêmicas de culturas racializadas pela matriz de conhecimento moderno. Sob os muitos e elaborados argumentos para tal, repousa a questão central: a premissa de uma dessacralização do saber; imprimindo uma neutralidade dos processos racionais de produção de conhecimento diante do Sagrado. Este processo teria emergido primeiro na Anatólia, com os milésios e, posteriormente, sido elaborado e desenvolvido pelas escolas filosóficas de erudição platônica e aristotélica. Estas supostamente refletiam a nova forma de organização social, de natureza política coletiva, voltadas a este processo de dessacralização, formando a Cidade e identidade do Cidadão. No entanto, muito embora as conexões entre o chamado advento da Razão e o surgimento das *polis* tenham sido bem exploradas na literatura acadêmica através dos séculos, pouco entendemos como este fenômeno se articula, de fato, com o contexto mítico/mágico religioso das sociedades gregas dos períodos Homérico e clássico. Este contexto demarca um período de grande efervescência espiritual, caracterizado pelo fenômeno de confluência religiosa dentre as religiosidades de tradição egeia, orientadas aos cultos autóctones antigos, de cerne matriarcal; e os cultos aos olímpicos, oriundos das tradições religiosas arianas, patriarcais, que tomam o território grego a partir do século XXIV Antes da Era Comum (AEC). Neste trabalho, exploro o papel desta confluência religiosa no advento da Razão (grega). Investigo, portanto, as possíveis relações entre a Razão (grega) e a construção psicossocial do mundo helênico via dinâmicas de mutabilidade de sua religiosidade / espiritualidade, centradas na evolução do relacionamento socio-espiritual da figura religiosa do Rei Divino, inicialmente um consorte sacrificial característico das religiosidades autóctones, e das muitas manifestações da Deusa Tríplice nos territórios da Mesopotâmia e do Egeu. Como resultado, desenvolvo, a partir de uma percepção racializada das experiências do que aqui conceituei como *Sagrado Fêmeo*, uma narrativa para o nascimento do fenômeno filosófico grego por meios dos contextos de construção da Mitopoética que antecedeu o Período clássico, especificamente no contexto da ascensão do Deus Dioniso ao Olimpo e de sua esposa celestial, a princesa cretense Ariadne.

Palavras-chave: Epistemologia do Mito. Sagrado Fêmeo. Filosofia Grega.

ABSTRACT

Although situated far from the cultural context of colonial whiteness as an original epistemic perspective, the emergence of the *Reason* — as the Greek philosophical phenomenon is conventionally described — has been consistently treated as a foundational pillar in narratives, both academic and non-academic, that uphold the supposed intellectual superiority of the West across millennia. This has often occurred to the detriment of epistemic expressions originating in cultures racialized by the modern epistemological matrix. Underpinning the various elaborate arguments that support this view lies a fundamental premise: the notion of a desacralization of knowledge, wherein rational processes of knowledge production are conceived as neutral and dissociated from the Sacred. This process is believed to have originated in Anatolia with the Milesian school, and to have later been further developed by the philosophical traditions of Platonic and Aristotelian scholarship. These traditions are understood to have embodied a new form of collective political organization, aligned with the project of desacralization of knowledge in shaping both the *polis* and the identity of the Citizen. Despite the extensive exploration in academic literature of the connections between the so-called *Advent of Reason* and the formation of the *polis*, little attention has been devoted to understanding how this phenomenon effectively interacts with the mytho-magical and religious contexts of Greek societies during the Homeric and Classical periods. This historical juncture was marked by intense spiritual effervescence, characterized by the confluence of religious traditions: on the one hand, the ancient, matriarchal, autochthonous cults rooted in Aegean traditions; on the other, the Olympian cults introduced by patriarchal Aryan religious traditions that entered Greek territories from the 24th century BCE onward. This study seeks to explore the role of such religious confluence in the emergence of (Greek) Reason. Specifically, it examines the possible interrelations between the *Reason* and the psychosocial construction of the Hellenic world through the mutable dynamics of its religiosity and spirituality. The analysis is centered on the transformation of the socio-spiritual role of the Divine King, initially a sacrificial consort typical of autochthonous spiritualities, and the various manifestations of the Triple Goddess across the regions of Mesopotamia and the Aegean. Ultimately, this work proposes — through a racialized epistemological lens grounded in what I conceptualize here as the *Sacred Female* — a narrative for the emergence of the Greek philosophical phenomenon that foregrounds the mythopoetic constructions predating the Classical period, particularly in relation to the ascension of the God Dionysus to Olympus and of his celestial consort, the Cretan princess Ariadne.

Keywords: Epistemology of Myth. Sacred Feminine. Greek Philosophy.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – <i>A Deusa tem três faces</i> , 2022.	131
--	-----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC	Antes da Era Comum
DEC	Depois da Era Comum
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

SUMÁRIO

	PARTE I – SOBRE A ANCESTRALIDADE	16
1	SOBRE OS VERMELHOS OBÍS (ANTES)	20
2	UM PADÊ PARA ESÚ	30
2.1	QUANDO ME REFIRO A <i>RAZÃO</i>	30
2.2	QUANDO ME REFIRO A <i>MITO</i>	35
2.3	QUANDO ME REFIRO AO <i>SAGRADO FEMININO</i>	46
2.3.1	À Imagem e semelhança: cresci e frutificai-vos	50
2.3.2	À imagem e semelhança: macho e fêmea os criou	53
2.4	UM TOQUE DE DENDÊ, UM POUCO DE NÉCTAR	62
	PARTE II – SOBRE A INCIVILIDADE	68
3	ADURÁ TI ÒSÙN – UM SAGRADO FÊMEO	69
3.1	TENU MAMA YA...	70
3.2	AYABA MA PÁKÚTÁ MALA GE SÁ	88
3.2.1	Iya Ibeji di Logun Ayaba omi ro	92
3.2.2	Ibeji kori ko jo: os incivilizados no Centro	105
3.3	IYA MI YEYE...	122
	PARTE III – SOBRE A PAZ	130
4	ATÉ (A CEGUEIRA DA RAZÃO)	133
4.1	PELA PAZ, PREPARAMOS UM BANQUETE	136
4.2	DIONISO DANÇA O AGABI	150
4.3	OS CAMINHOS ABERTOS: O LABIRINTO DA RAINHA	160
4.3.1	Sobre colmeias, Labirintos, serpentes e Mel	164
4.3.2	O fio de Ariadne	184
4.4	UMA MITOPOESE PARA A RAZÃO?	212
	DUMBÁ (Depois) – SOBRE O SONHO	227

5	PELA PAZ	229
5.1	PAZ PARA QUEM?	229
	REFERÊNCIAS	237

PARTE I
SOBRE A ANCESTRALIDADE

(Da aldeia, dos ombros)

*A noite não adormece
nos olhos das mulheres
vaginas abertas
retêm e expulsam a vida
donde Ainás, Nzingas, Ngambeles
e outras meninas luas
afastam delas e de nós
os nossos cálices de lágrimas.*

Conceição Evaristo¹

¹ *A Noite não adormece nos olhos das mulheres (EVARISTO, 2008b).*

PRÓLOGO: UM MITO DE ORIGEM

O renascimento da Menina-Lua (Mito de Origem em primeira pessoa)

Depois de anos fugindo, eu ouvi Êsú na UERJ. Logo ali, dentre todos os lugares! Exatamente onde exorcizei o Mito do corpo, assentei-o numa pedra lascada sem qualquer água para lhe dar viço e nunca mais dei-lhe nada para comer. Onde traí os 6 búzios abertos e os 10 fechados: me civilizei em nome da Ciência.

Mas "a memória inclui tudo que a consciência exclui"², como nos ensinou o *orí* uterino de Lélia González – mulher das águas, como eu um dia tinha sido. O corpo lembra quando a cabeça esquece. Foi só ter um vislumbre da gargalhada final – daquela pedra alvejando o cocuruto forrado de penas – que, sem aviso, enfeitado pelo banzo inconsciente, meu corpo rememorou os segredos Antigos: mulher das águas que sou, meus olhos ardiam molhados, inexplicavelmente, quando aquele aforismo antigo como o Tempo entrou e fez correr de novo algum sangue nos meus labirintos. Como se operadas por uma tecnologia política sofisticadíssima – do tipo que só pode perfazer pelos afetos profundos –, aquelas lágrimas de sal (que nem permiti descerem) consumavam, como num encanto, a união entre sentidos – boca, mãos, olhos, pele, mente, ventre e ouvidos em violenta pulsação. E só assim, pelo sangue, fui capaz de me lembrar, depois de tanto tempo, a inseparabilidade nagô entre *Ciência* e *Feitiço*:

Êsú matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje!

Sob este transe silencioso, o auditório lotado pôs-se subitamente mudo. Estrondosamente alta, apenas a voz que tinha esquecido ter – aquela sacrificada anos antes nos altares da Lógica. Insinuava, selvagem, que talvez a única saída para a afirmação da Vida – uma minúscula e frágil possibilidade de Vida (minha e dos meus!) – era aquela mesma, originária – a mesma encontrada pelos meus ancestrais: voltar no Tempo e "virgular o lapso de nossas molhadas lembranças"³; como Dona Conceição nos conclama ao rememorar, ela mesma, Beatriz Nascimento – outras mulheres-águas! Como um dia serei...

² (GONZÁLEZ, 2018, p. 197)

³ (EVARISTO, 2008b)

Eis, portanto, uma questão de ordem e de mérito:

O Mito foi o motivo pelo qual me tornei uma cientista.

Depois, o Mito foi o motivo pelo qual eu traí a Ciência.

Por fim, para me salvar, o Mito se tornou meu real enigma.

Tudo isso, depois de decidir dançar no Tempo.

E (re)nascer Menina Lua:

viajante calendárica, aquática,

sonhando liberdades ao ouvir Èsù.

(na UERJ!)

Havemos, portanto, de dar os créditos a quem me levou a dançar com os calcanhares tortos.

Àgò, Èsù!

1 SOBRE OS VERMELHOS OBÍS (ANTES)

"Vem cá, fia. Me explica de novo aquela história de como as suas estrelas morrem. Que elas morrem para outras nascerem..."

Maria do Socorro de Ogùn

Em 1982, Aluísio Falcão e Marcus Vinicius de Andrade produziram um álbum revolucionário: uma coletânea de vissungos, cânticos de trabalho criados por pessoas negras de origem benguela na região da Chapada Diamantina (MG). Extraídos do trabalho *O Negro e o garimpo em Minas Gerais*¹(MACHADO, 1964) do filólogo Aires da Mata Machado Filho, esses cantos remontam ao período colonial brasileiro e são frequentemente entoados em rodas de jongo e capoeira até hoje. A coletânea intitulada *Canto dos Escravos* (ANDRADE, 1982) – nome que hoje passa uma mensagem equivocada –, é composta por catorze (14) cantos interpretados em sua integridade pelas vozes de Dona Doca da Portela, Geraldo Filme e Clementina de Jesus. Desses, gostaria de chamar atenção ao segundo – provavelmente o mais conhecido deles. O Canto II, na voz inesquecível de Clementina, traz a história do menino escravizado que, no momento em que escapa dos *sinhôs* que lhe fizeram prisioneiro, ainda ao nascer, ouve dos seus iguais nas senzalas:

*Muriquinho piquinino, muriquinho piquinino,
Parente de quiçamba na cacunda.
Purugunta aonde vai, purugunta aonde vai.*

No que este *muriquinho*, sem hesitar, responde: "Ô parente, pro quilombo do dumbá!". Em resposta a isso, a estrofe seguinte conta que a *cambada* que fica chora de dor ao ver a (des)figura do menino diminuto sumindo ao longe. Afinal, o *piquinu* vai de encontro aos seus sonhos de liberdade enquanto eles permanecem cativos do precipício existencial que é a escravização. Me colocando no lugar temerário dos meus antepassados, presos e torturados nas senzalas imundas, creio que uma parte daquela *cambada* – talvez a maior parte, em verdade –, derramasse também lágrimas de alívio diante da imagem de um

¹ Publicada originalmente em 1943, a obra traz 65 vissungos agrupados nas seguintes categorias, segundo seus contextos de performance (hora do dia em que eram entoados e/ou contexto de entoação): *padrenossos, cantos da manhã, canto do meio-dia, cantigas de multa, cantigas de caminho, cantiga de rede, pedindo licença para cantar e cantigas diversas* (MACHADO, 1964, p.65-70;73-95).

menino sem memória de si que ousasse buscar um futuro para ele. Porque, ao fazê-lo, era como se buscasse um futuro para todos os seus. Como um vermelho obí, brilhante e gordo, ao separar-se em corpo e seiva das raízes, ele se transforma em oferta de bom futuro para sua comunidade. O corte fino e frio do caule é, antes de tudo, uma morte do que foi e uma promessa de recomeço, de por vir.

Por gerações, esse vissungo tem sido uma alegoria da situação em que pessoas negras, especialmente no Brasil, encaram a chegada e permanência de seus iguais nos espaços de poder da sociedade. Lembro que minha avó, às vésperas de me ver defender a monografia de graduação, lamentou a vida sofrida que a afastou do estudo sem deixar, nem por um segundo, de encher o peito de esperança e orgulho de ver a neta formada professora numa universidade pública (e cientista, mas a ela este segundo título pouco significava). Dona Socorro chegou em casa e me pediu para explicar tudo de novo e de novo, até ser capaz de contar a Zilda, amizade criada pelos carnavais, pelas costuras e pelos esculachos da vida, um pouco do trabalho "difícil" que a neta tinha de "estudar as estrelas". Ao final, a voz que usava ao falar no telefone, alta, gerada no peito, cedeu; e Socorro chorou um bocadinho. Ela mesma nunca poderia ter pensado em olhar para as estrelas em muito tempo: "mas, como, né? A vida nunca deixou. A gente cresce sem saber que essas coisas existem", concluiu. A uma parede de distância, escutando escondida, confesso que chorei também, de dor e alívio. Ali, eu fui mais um *muriquinho*, tentando fugir da miséria com uma *quiçamba* tão grande que as costas deformavam; enquanto minha vó olhava: presa, orgulhosa e sentida.

O caso é que, para além das esferas privadas do afeto, esta alegoria continua válida. Ela perpassa as instituições e chega a nós, brasileiros e brasileiras afroindígenas e/ou de ascendência afroindígena, como uma corrente invisível a nos prender ao passado de morte ao mesmo tempo em que nos dá uma esperança de liberdade por vir. Daí surge, penso, a âncora psíquica que justifica e legitima movimentos por uma maior representatividade de corpos diferenciados, pela aparência e pela origem, na matriz colonial (aqui especialmente identificados como corpos negros, de todos os tons, mas não somente esses) em todos os espaços de organização social e política da sociedade, sobretudo os de tomada de decisão: precisamos ver que nossos sonhos de liberdade são possíveis; ainda que difíceis. É preciso ver a sombra do *muriquinho* indo-se, ao longe e valentemente, para que possamos acreditar ser possível que algum dia nós o seguiremos –; ou, pelo menos, que as próximas gerações

o conseguirão. Sem ter o vislumbre de um possível por vir, não há como sonhar com um futuro.

No entanto, compartilho com vocês (que talvez um dia lerão estas páginas) uma das grandes querelas desta contemporaneidade racializada em que vivo: como nos ensina Èsù – Orixá do Movimento, das Trocas e, portanto, da Linguagem –, de nada adianta construirmos caminhos de liberdade se eles não são *Sankofa*² –, ou seja, um retorno a nós mesmos: eis o maior segredo das cantigas de boa conduta herdadas pela minha gente nessas terras tupiniquins. De fato, o retorno à comunidade é, para minhas ancestrais, o caminho para andarmos no Tempo –, o que, numa certa (irônica) poética, é algo que a física moderna descobriu muito mais recentemente: tempo e matéria estão interligados. E, assim, a caminhada do muriquinho rumo ao por vir, à liberdade desconhecida, ganha contornos inimagináveis: com um futuro inteirinho nas costas, seu andar rumo ao desconhecido vira partícula do tempo, justamente por ser carregada das lágrimas de alívio e dor do passado, cada vez mais distante. À medida que sua figura se deforma pela lonjura e pela coragem, seu corpinho vai ficando mais e mais pesado; pois as lágrimas de alívio em sua *quiçamba* hão de engordar e engordar. É por meio delas que, tanto mais rápido se desloca rumo a dumbá, mais nítido o vislumbre de um possível futuro se coloca aos que observam inertes, atrás.

Por este tanto, venho pensando que os tempos demandam certo posicionamento ético para com aqueles que ficam, os olhos derramando dor e alívio, ao nos verem alcançando novos propósitos. Em outras palavras, eu diria que o conteúdo da *quiçamba* na nossa *cacunda* acaba se tornando tão importante quanto nossa própria fuga da senzala: pois é, em parte, ele que transforma o nosso sonho de liberdade em futuro coletivo, transformador de novos começos para todos os que virão. A depender da natureza deste conteúdo, nossas vitórias serão sempre individuais e apenas para nós mesmos, sem qualquer retorno à luta coletiva dos nossos que permanecem torturados, para trás. Subvertendo, assim, o propósito da representatividade em vazio, ao final, servem apenas ao logro da sofisticação

² Sankofa é um aforismo do povo Akan, grupo étnico da região em que atualmente identificamos como os países de Costa do Marfim e de Gana, na África Ocidental. O termo tem, como etimologia, a junção das palavras *San*, "retorno", *Ko*, "ir" e *Fa*, cujos significados conversam entre "procurar", "buscar" e mesmo "levar" ou "apanhar de volta". É representado por um pássaro cujos pés e corpo estão voltados para frente; enquanto sua cabeça, para trás. Seu bico segura um ovo em suas costas; normalmente identificado como a ideia de um futuro que ainda não nasceu ou daqueles que ainda não nasceram. Sankofa, assim, significa "nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás" (DRAVET; OLIVEIRA, 2017). É o retorno que nos leva à frente, respeitando as premissas de circularidades das espiritualidades africanizadas.

colonial.

Escrevo esta nota introdutória, talvez mais longa que o necessário, porque preciso que entendam o porquê deste trabalho ter sido realizado da forma como o apresento nas páginas que se seguirão. Durante toda a sua elaboração, meus e minhas colegas da Academia científica, majoritariamente pessoas ligadas às experiências culturais europeias na sua construção de mundo –, vêm me perguntando acerca da legitimidade e necessidade deste trabalho existir. Afinal, o que alguém como eu, vinda de uma área "das exatas", poderia contribuir com um assunto que já vem sendo discutido, por muitas outras pessoas mais "capacitadas", literalmente há milênios na história da produção de conhecimento "humano"; a saber: o nascimento do fenômeno filosófico grego? Por que falar de Grécia? Por que me acho em qualquer posição de poder falar sobre isso? Me perguntam, de novo e de novo.

E aqui reproduzo a resposta que venho dado, vez após vez, aos meus colegas de trabalho: o faço porque preciso acreditar que um dia chegarei a dumbá; e mais: preciso crer que ajudarei a construir trilhas na mata fechada para que os meus um dia cheguem lá também. Eis, portanto, a demanda que me coloquei a carregar e pela qual tenho trabalhado nos últimos anos: racializar a experiência branca de construção de conhecimento me parece, neste momento, uma empreitada tão necessária quanto a de desconstrução dos rótulos coloniais acerca das produções de saber e conhecimento nascidos e produzidos para fora do Ocidente. E, de certa forma, é para ajudar neste propósito que este trabalho nasce.

O que significa que este trabalho se justifica não em seu objeto de estudo, mas na percepção que ele toma sob os sentidos do *muriquinho* fugido; que é necessariamente muito diferente das dos eruditos senhores que permanecem, séculos e séculos, lendo textos clássicos sob o conforto da Casa Grande. E o faço sem me envergonhar do tanto de arrogância e ingenuidade necessárias para esta demanda, pois sou uma pessoa racializada e, como verão, todo corpo negro em diáspora, localizado psiquicamente ante sua africanidade, é um *Herói* – conectado ao divino por meio de demandas impossíveis. Deixem-me, portanto, cometer este desajeitado ato de heroísmo e sempre que me perguntarem, como os antigos cativos, para onde eu vou responderei de novo e de novo: ora, pro quilombo do dumbá!

Não sei se para vocês isto tem qualquer significado; muito embora, eu tenha alguma esperança que, ao final dessas páginas, este se revele. Para mim, é uma questão de Vida

e Morte que assim aconteça: colocar o ponto de interrogação não na *Grécia*, mas sim no *Humano* – o sujeito que fala sobre ela e que construiu narrativas de desumanização dos meus a partir disso –, é, em grande e emocionante medida, encher a minha *quiçamba* com vermelhos obís: os melhores que consegui colher durante a minha caminhada. Pois transforma a experiência individual da minha narrativa de ser-viver neste mundo em experiência histórica coletiva – capaz de narrar e alterar o curso dos eventos (mesmo que para um número ínfimo de sujeitos): eis, portanto, o motivo pelo qual escolhi moldar este trabalho sob os dedos vorazes da *escrevivência* em primeira pessoa, como verão daqui a poucas páginas. Afinal, é porque "somos povos de trajetórias, não povos de teoria"(SANTOS, 2023) que o conhecimento produzido pela minha gente só faz sentido se for entooado por uma boca, uma garganta e uma saliva que come, engole e regurgita pelos caminhos abertos no corpo a corpo. Reassentar esta trajetória epistemológica, reparadora das injustiças cognitivas geradas pela herança colonial, me parece ser mesmo o começo de toda o árduo trabalho de capinagem que minhas ancestrais, minha geração e aqueles que vêm por aí precisam se dedicar.

Aqui, proponho uma realocização, sob uma racionalidade afrocentrada, da narrativa acadêmica referente ao nascimento do fenômeno filosófico grego. O que implica necessariamente em expressá-lo à luz das dinâmicas das relações espirituais, míticas e Sagradas das sociedades gregas Clássicas; pois, como nos informa a teórica afrocentrista Ama Mazama em seu trabalho *A afrocentricidade como um paradigma*, para as éticas africanas e afrodiáspóricas:

A essência da vida, e, portanto, dos seres humanos é espiritual. Isso não significa negar o aspecto material da vida; entretanto, quando tudo foi dito e feito, o que permanece não é a aparência das coisas, mas a essência invisível que permeia tudo que é o espírito, a derradeira unidade com a natureza, a interconexão fundamental de todas as coisas. Portanto, como métodos afrocentricos, assim como o conhecimento afrocentricamente gerado, devem refletir a primazia do espiritual, a relação entre o físico e o espiritual, assim como a interconexão entre todas as coisas (MAZAMA, 2009, p.123).

E, quando me refiro a uma *localização afrocentrada*, o faço sob à luz do conceito

elaborado pelo intelectual panafricanista Molefe Kete Asante, ao introduzir a nós a *Afrocentricidade* como uma abordagem epistemológica:

"Localização", no sentido afrocêntrico, refere-se ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em um dado momento da história. Assim, estar em uma localização é estar fincado, temporária ou permanentemente, em determinado espaço. Quando um afrocentrista afirma ser necessário descobrir a localização de alguém, refere-se a saber se a pessoa está num lugar central ou marginal em respeito à sua cultura. Uma pessoa oprimida está deslocada quando opera de uma localização centrada nas experiências do opressor (ASANTE, 2009, p.97).

Asante nos informa, ainda, que "a ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar"(ASANTE, 2009, p.93), sendo mesmo

(...) um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos (ASANTE, 2009, p.93).

Nesse sentido, gostaria de ressaltar duas posições epistemológicas aparentemente paradoxais, cuja aglutinação manifesta a essência decolonial deste trabalho: o uso de referenciais dos estudos clássicos, da filosofia e da antropologia – usualmente basiladores das narrativas que aqui intento desconstruir –, e a localização afrocentrada; como a orientar esses referenciais para a posição *liminar*, fronteira. Faço isto para tecer uma narrativa que molde este fenômeno (o nascimento da filosofia grega) em um percurso discursivo convalidado com minhas éticas ancestrais; e segundo os interesses da minha comunidade – que há muito vem sendo tratada como menos que humana em consequência das narrativas academicamente construídas ao longo dos últimos milênios pelo Ocidente euro-cristão.

Localizo esta minha narrativa, portanto, não apenas entre o Norte e o Sul Global mas, a despeito da identidade política *latina*³ – que nada mais me parece do que um

³ Importante lembrar que o movimento do *giro decolonial* surge para colocar a América Latina como locus de enunciação epistêmico, geopolítico e social. O termo foi originalmente cunhado por Nelson Maldonado-Torres em uma conferência de sua organização em 2005, intitulada *Mapping Decolonial Turn*.

marcador sociopolítico identitário da branquitude⁴ subalterna⁵–, entre o Ocidente e o tipo de epistême africanizada que se construiu na diáspora forçada brasileira: partindo dos pensamentos, saberes e situações paridos destes entre-seres que somos em diáspora. Este é um ponto de tensionamento importante, pois denota a particularidade do assentamento epistemológico deste meu projeto, como tratarei com mais intensidade na Parte II deste trabalho; ao conceituar o que chamo de *ancestralidade científica* e o *Sagrado Fêmeo*.

Ou seja: este trabalho em si manifesta e opera sobre a linha tênue e desconcertante do *pensamento liminar*, conforme elaborado pelo pensador decolonial Walter D. Mignolo (2020); onde se reconhece que a epistemologia moderna (e, portanto, colonial), criada e produzida pela academia euro-cristã Ocidental, é geradora de subalternidade como critério das diferenças culturais⁶. Ao mesmo tempo, informa essas diferenças culturais como categoria epistemológica, ao implicar sobre elas valores implícitos baseados na própria identidade euro-cristã: produzindo, em outra mão, a própria subalternidade como uma categoria epistemológica. Eis a tal *fita de mobius*⁷ (KUBRUSLY, 2013) costurada em cima das Cabeças colonizadoras e pós-colonizadas, moldando-lhes em um processo de continuidade com o passado colonial: a tal *colonialidade do saber* é fim e começo de si mesma. Arranjo sofisticado de permanência da estrutura hierárquica colonial motivada, via modernidade, por critérios de raça.

Sobre este conceito de *colonialidade do saber*, gostaria de incidir um pouco mais de luz; trazendo-o à mesa nesse primeiro momento do trabalho. Primeiro, é preciso que

⁴ Para Maria Aparecida Bento e outros (as) estudiosos contemporâneos o conceito de *branquitude* configura uma identidade racial construída para manutenção dos privilégios, historicamente consolidados, das pessoas brancas por meio de pactos implícitos que impedem o acesso de pessoas racializadas (muito embora a autora descreva o caso em relação às pessoas negras) aos espaços de poder. Neste sentido, a *branquitude* não se configura em um estado de *ser branco*, mas em uma posição ativa de proteção de privilégios raciais, mesmo que de forma inconsciente e/ou dissimulada (BENTO, 2022).

⁵ Como, aliás, já nos denunciava Lélia González ao desenvolver o disruptivo *pensamento amefricano* (GONZÁLEZ, 2018).

⁶ No entanto, é preciso enfatizar que esta mesma afirmação deve ser devidamente problematizada quando essas diferenças culturais se manifestam em *racismo* pois, conforme elabora o pensador e cientista social cubano Carlos Moore, o *racismo* está longe de ser uma invenção moderna: é produto do que há de mais particular nas culturas *arianas* (MOORE, 2007).

⁷ A faixa de Mobius é uma superfície topologicamente não orientável, isto é, sem lados definidos de forma consistente: de maneira que esta faixa, mesmo que pareça ter dois lados, em realidade tem apenas um. Foi estudada pelo matemático August Ferdinand Möbius em 1858. Segundo Ricardo Kubrusly (2013, p.8), esta *Fita de Mobius costurada na cabeça* seria um "objeto com propriedades topológicas bastante peculiares e que trazida ao diálogo, estabelece uma possibilidade de explicação teórica para o arranjo entre as instâncias conscientes e inconscientes do sujeito e suas relações recíprocas. A propriedade deste estranho objeto, qual seja, a de identificar interior e exterior, anulando o sentido dessas qualificações do ponto de vista global, mas permitindo, no entanto, que localmente ainda possamos ter a ilusão de dentro e fora, chama-se Não-Orientabilidade".

lembramos que, como suscita Silva, Baltar e Lourenço (2018, p.68) ao introduzir a relação da dependência epistêmica com os limites sociopolíticos das democracias latinas⁸:

Desde o início do processo de conquista e colonização da América, as relações de poder desenvolvidas na região engendraram um processo de constrangimento, silenciamento e subordinação que se manteria e se reinventaria mesmo após o fim formal da colonização.

Por "reinventaria" aponto que, tal como nos denuncia o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), o fim do colonialismo não significou e, principalmente, não significa o fim das relações de poder e hierarquias construídas pelo colonialismo. Ao contrário, estas permanecem como esqueletos das estruturas sociais das sociedades colonizadas; de onde se sustentam suas reinvenções enquanto sociedades pós-colonizadas. E, mais: se perpetuam em suas relações políticas, sociais, ideológicas e epistemológicas com as sociedades (outro?) coloniais. A este alongamento, essa manutenção das estruturas coloniais, chamamos de *colonialidade* (QUIJANO, 1997).

Nesse contexto, me parece até mesmo um pouco óbvio, embora digno de nota, que a forma como produzimos e validamos conhecimentos seja constituinte tão fundamental dessas estruturas – ao mesmo tempo se manifestando de maneiras muito particulares nelas –, que se fez necessário formular um (sub)conceito específico para ela: Nelson Maldonado-Torres (2008, p.130. Grifo meu), filósofo porto-riquenho, nos informa que "a *colonialidade do saber* tem a ver com o papel da epistemologia e dos modos gerais de produção de conhecimento na reprodução de regimes de pensamentos coloniais".

Considerando a natureza dos referenciais utilizados na composição desta minha nova narrativa (que nesta dissertação intento construir), há de sentir que, talvez, meu intuito seja falho justamente porque parto de conhecimentos produzidos pelas "correntes eurocêntricas e saberes narcísicos"⁹ – como, aliás, alguns colegas (brancos) já tentaram fadar ao desmerecimento esta minha empreitada por algumas vezes. Presos às suas próprias Casas-grandes intelectuais pelos elos intrincados da *colonialidade do saber*, teimam em anunciar meu fracasso sob os argumentos de que, no movimento de decolonizar, eu esteja

⁸ No trabalho *Colonialidade do Saber, dependência epistêmica e os limites do conceito de democracia na América Latina*.

⁹ Como denomina a intelectual baiana Carla Akotirene os saberes criados sob a égide da monocultura euro-cristã Ocidental em seu *Interseccionalidade* (AKOTIRENE, 2019).

desesperada para encontrar correspondências históricas a partir dos referenciais nascidos da mesma fonte que (segundo eles) quero contradizer. Em sua monológica, pregam as narrativas científicas como discurso único: nada entendem dos saberes cantados pela ancestralidade afro-ameríndia, cabocla, sincrética e comunitária –, e suas epistemologias de saberes relacionais. Não sabem que conhecimento é, para nós, como água: fluído que, de uma mesma fonte, toma muitas formas e muitos lugares; adentra pelas rachaduras imperceptíveis do inquebrável e forma, das ruínas, novas substâncias. Presos às demandas de produção de conhecimento euro-cristão, não reconhecem que

Em *nuestra América* mais que hibridismos há que se reconhecer que há pensamentos que aprenderam a viver entre lógicas distintas, a se mover entre diferentes códigos e, por isso, mais que multiculturalismo sinaliza para interculturalidades (PORTO-GONÇALVES, 2005).

E é daqui que a orientação à decolonialidade se marca: a condição fronteiriça deste trabalho advém de seu caráter intercultural. Pois, apesar de reconhecer que os conhecimentos produzidos pelos territórios acadêmico-científicos criam narrativas de subalternidade dos meus – e que este parece ser mesmo o mecanismo perfeito para perpetuação dessas subalternidades –, infiltro-os de *desobediência epistêmica* (MIGNOLO, 2008) e tento transformá-los sob o olhar da Mitopoese como método. Estabeleço, assim, nossa fronteira: numa ginga com os conhecimentos academicamente reconhecidos ao encharcá-los de outros sentidos. Pois, como nos lembra a *sister* Audre Lorde: "as ferramentas do opressor não vão derrubar a Casa-grande"(LORDE, 1984)!

E até podem pensar que fui convidada a esta competência por Mignolo e seus/suas colegas que pensam o binômio Modernidade/Colonialidade – por quem nutro algum respeito e gratidão. Mas este meu compromisso é mais antigo, acreditem, pois "segundo profecia iorubá, a diáspora negra deve buscar caminhos discursivos com atenção aos acordos estabelecidos com antepassados"(AKOTIRENE, 2019, p.15): é Esú quem me ensina o caminho através das cantigas antigas; pois o Mito diz que Ele tudo come, tudo bebe e regurgita o que não lhe é de interesse"¹⁰. Afinal, como nos apresenta a intelectual

¹⁰ Diz o mito que a fome incontrollável de Exú fez om que o deus engolisse a própria mãe, Yemojá, assim como tudo que era vivo sobre o mundo. A ponto de comer o próprio pai também, Orunmilá, o/a criador(a) do mundo, o corta em dois; a fim de matar o próprio filho. Não deu certo: Exú se dividiu

do Teatro e ensaísta brasileira Leda Maria Martins, é Exú Elegbara, o senhor das Encruzilhadas, o "princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento"(MARTINS, 1997, p.26) sendo, à descrição de Juana Elbein dos Santos, antropóloga baiana, o princípio dinâmico do saber filosófico nagô (SANTOS, 1997, p.130-131).

Pensamento liminar é isso: comer o que nos convém e regurgitar os elos da corrente. É a epistemologia de Esú que orientará este trabalho. E meu intento aqui é expor o que acontece quando o vemos dançar sobre a mesa de banquete do Elísio acadêmico.

[*Laroyê!*]

no corte e, agora, duas bocas seguiam engolindo tudo que se coloca à frente. Mais e mais cortes Orunmilá fez, até que eram já 201 Exús a devorarem tudo! Oruminlá, então, decretou que, como preceito, a partir daquele momento Exú sempre seria o primeiro a comer e, assim, nunca passaria fome. Aceitando o acordo, Exú regurgita tudo para o mundo; ficando com um pouco de axé de cada mordida dentro de si. Esta versão do mito é apresentada no trabalho *Esu*(SANTOS, 2014), de Juana Elbein dos Santos e Descoredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi Asipa).

2 UM PADÊ PARA ESÚ

"Dinda, O Deus que está na porta da nossa casa é menino ou menina?"

Ísis de Assis

Fazê-lo sob esta orientação denota, portanto, honestidade intelectual para com as éticas ancestrais afrodiaspóricas de produção de conhecimento; de forma que não apenas o conteúdo, mas a forma como este é apresentado importa para que o trabalho seja arriado – e bem arriado – nesta orí-entação. Para que esta localização psíquica seja ponto firmado de percurso, é preciso que eu tome certos cuidados iniciáticos – como, por exemplo, a enunciação *a priori* da localização conceitual de certos termos que uso no decorrer do trabalho. Desta forma, gostaria de deixá-los cientes de que:

2.1 QUANDO ME REFIRO A RAZÃO...

Intenciono, a exemplo criterioso do epistemólogo das ciências Hilton Japiassu, comportar em simultâneo uma *visão de mundo* e uma *percepção ética* nas quais coexistem as crenças (JAPIASSU, 2006, p.27, grifo do autor):

- no "perfeito acordo entre o racional (coerência) e a realidade do universo: excluindo todo irracional, as emoções, os sentimentos, as necessidades, as paixões, numa palavra, a **subjetividade**";
- e
- de que "as ações humanas e as sociedades podem e devem ser racionais em seu princípio, em sua conduta e em sua finalidade".

Ou seja: intenciono operar, ao menos neste primeiro momento, sob a fantasia ocidental (euro-cristã) de sobreposição entre Razão e racionalismo¹; onde a Razão enquanto fundamento epistemológico corresponderia mesmo a uma "vontade de possuir uma visão

¹ Segundo o próprio Japiassu (2006), "o racionalismmo consiste em erigir a a **Razão**(em sua variante ocidental de razão científica) em sistema absoluto promovendo um **cientificismo** para o qual "fora da ciência não há salvação"e que a Ciência constitui o único caminho suscetível de conduzir-nos à Verdade".

coerente dos fenômenos do mundo"(JAPIASSU, 2006, p.28). Uma coerência universal e autônoma: portanto, radical.

Sendo tanto uma visão de mundo quanto uma percepção ética, não é de se espantar que esteja intimamente ligada às dimensões mais intrínsecas da cultura –; o que a teórica afrocentrista Marimba Ani chama de *Asili* (ANI, 1994):

O logos de uma cultura, no âmbito do qual os seus vários aspectos concordam. É o germe/semente de desenvolvimento de uma cultura. É a essência cultural, o núcleo ideológico, a matriz de uma entidade cultural que deve ser identificada, a fim de fazer sentido das criações coletivas de seus membros.

Não de uma cultura qualquer, pois o *asili* originário da Razão é aquele cujas raízes estão nas manifestações fundantes do Ocidente: as culturas greco-romana e judaico-cristã (JAPIASSU, 2006, p.28). O que a própria Ani destrincha em seu *Yurugu : an African-centered critique of European cultural thought and behavior*, obra de escrutínio afrorreferenciado do conhecimento europeu e suas formas de criação / perpetuação no mundo.

Assim, entender o que é Razão perpassa por, sobremaneira, identificá-la dentro de seu cerne ideológico e cultural – o que nos leva, inclusive, à análise de outros termos que foram usualmente coaptados como seus sinônimos, como se existisse, por fim, uma correspondência semântica entre eles: sendo *logos* – no sentido platônico de *pensamento justificado*, reflexivo (PLATÃO, 2001)–, o mais interessante de nota neste trabalho.

Do ponto de vista filosófico, essa correspondência nos entrega um cenário psíquico muito interessante. Pois estes sinônimos, carregados de significados de autonomia e ordenação do pensamento, conferem à Razão o status inabalável do *Lógico*: um pensamento ordenado, perfeitamente replicável a qualquer um e a todos que se dispõem a compreendê-lo. Universal. Um tipo de cognição especial, diria.

Tão especial que seria justamente a característica primária que nos distinguiria dos demais animais, segundo correntes de pensamento existentes mesmo num *proto-Ocidente*; marcando discursos desde os pré-Socráticos. Os filósofos Anaxágoras (século VI AEC) e Protágoras (século V AEC), por exemplo, parecem já ter distinguido as características intrínsecas entre humanos e animais por um critério cabal: a posse da *tekhnê*, a técnica

– segundo análise de Sorabji (1995). De fato, em *Sobre a Fortuna*, tratado de Plutarco, filósofo platônico do século V DEC², se encontra a passagem:

Em todos esses aspectos, somos mais infelizes do que as feras. Mas, por experiência e memória, sabedoria e habilidade, segundo Anaxágoras, nós os exploramos, pegando seu mel e seu leite, e saqueando-os e pastoreando-os juntos, então aqui nada depende da fortuna, mas tudo depende do planejamento (SILVA; LACHANCE, 2019, p.82).

Entendendo como Plutarco advogou (não sem polêmicas) pela autonomia intelectual humana um milênio depois da morte de Anaxágoras – e ainda assim citando-o nominalmente na composição de suas ideias –, nos dá algum parâmetro do quão bem recebida esta impressão de alteridade se estabeleceu no proto-Occidente. Diria, inclusive, que foi a formalização de um pontapé inicial para a própria formação do Occidente em si e suas epistemologias de domínio. Isto porque, aqui, a posse da técnica implicaria um critério da ontologia humana, uma característica intrínseca que nos apartaria da selvageria natural dos demais animais – o que é, ao mesmo tempo, revolucionário (mesmo espiritualmente falando) e perigosíssimo, do ponto de vista ecológico e social.

Mas, como a história nos ensina, não termina aí: a posse da técnica parece ser, antes, sintoma de uma capacidade intelectual ulterior e superior: a Razão em si. Nascido em Crotona, cidade acaica grega, o filósofo Alcônôn (século VI AEC) teria, ainda, formalizado essa diferenciação pelo fato de que os humanos, diferente dos animais, possuem "entendimento" (BARNES, 2001, p.38)³ – correlacionando, inclusive, esta propriedade intrínseca com a existência de uma alma, um espírito humano. E, por fim, culminando ambas as ideias, Aristoteles (1985) tem sua porção de notas sobre o assunto: o estagirita fincou definitivamente os limites da ontologia (humana) ao demarcar a Razão tanto como critério de humanidade quanto de humanidade enquanto categoria ontológica. Estabelecendo, nesse ínterim, uma perigosa (e utilíssima) (in)correspondência lógica entre Razão e alteridade. No primeiro livro de sua *A Política* comenta que:

² Uma curiosidade é que Plutarco, natural da Beócia, também foi sacerdote do deus Apolo, servindo no Templo de Delfos – o que provavelmente reflete (e influencia) sua produção filosófica, centrada nos aspectos da moral e da religião.

³ Barnes traduz do grego para o inglês como "understand".

O entendimento governa o instinto, como um juiz aos cidadãos e um monarca aos seus súditos. E claro, pois, que a obediência do corpo ao espírito, da parte afetiva à inteligência e à razão, é coisa útil e conforme com a natureza.

(...) A mesma lei se aplica naturalmente a todos os homens.

Há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer. Tal é o escravo por instinto: pode pertencer a outrem (também lhe pertence ele de fato), e não possui razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago; não possui a plenitude da razão. Os outros animais dela desprovidos seguem as impressões exteriores (ARISTOTELES, 1985, livro I, Capítulo II, § 11-13)

Nesse sentido, "a razão, mais uma vez, desempenha papel fundamental para a elevação da categoria do humano e, conseqüentemente, para o rebaixamento do que lhe é distinto, do *alter*." (LOURENÇO, 2013, p.68).

É já com Aristóteles que a formalização ideológica entre Razão e alteridade se manifesta, também, numa correspondência entre uma metafísica do ser e a uma teologia das coisas. Mediada pela ideia de *alma*, se atribui à Razão critério de salvação e virtude: expurgo do mau fortúnio, do mau valor do espírito e da má existência (ARISTOTELES, 2002) –, motivado, quase sempre, por critérios oriundos de uma ética religiosa. Conseqüentemente, na Idade Média europeia, nos deparamos com São Tomás de Aquino, no Livro I de seu *Suma Teológica*, declarando que a diferença entre as almas mortais (aquelas que não eram cabíveis da salvação eterna) e as imortais (capazes de adentrar no Reino dos Céus) é dada pela racionalidade (AQUINO, 2001). E aqui é importante lembrar ainda que

O singular da Razão não é incompatível com o plural das racionalidades, vale dizer, com essas diversas formas do nosso espírito

criar estruturas lógicas para aplicá-las no mundo real e com ele dialogar: embora não pretenda esgotar a totalidade do real num sistema lógico e coerente (racionalização), a racionalidade tem a pretensão de dialogar com o que lhe resiste pois "há mais coisas no mundo que em nossa filosofia"(JAPIASSU, 2006, p.27-28).

No entanto, ao conferir à Razão uma correspondência intrínseca com a *logos* – no sentido de meio e fim de um *entendimento verdadeiro*, um pensamento justificável incorruptível –, a filosofia grega (aqui generalizada nas figuras de Aristóteles e Platão) imprimiu uma posição psíquica onde a Razão, enquanto racionalidade, é fundamento do conhecimento *verdadeiro*. Nesta *localização*, o sensível e o espiritual é transcendido em função de um mecanismo *lógico* da existência que, em operação, concede ao homem sua virtude enquanto humano.

Para além de São Tomás de Aquino, a posição de Aristóteles reverberou por toda a produção filosófica do Ocidente por muito tempo, percorrendo os milênios (com maior ou menor aproximação explícita) e atravessando pensadores como René Descartes, Immanuel Kant e Martin Heidegger.

Façamos um exercício estético (um tanto esdrúxulo e anacrônico, mas ainda interessante) e coloquemos lado a lado o fragmento da *Política* acima exposto, lá da Antiguidade Clássica grega, e o aberto envolvimento de Heidegger com o regime nazista na Europa do século XX⁴. O que isto nos indica? Que este tipo de visão de mundo, longe de exprimir a neutralidade com que se compelem a alardear os amantes do racionalismo, tem impulsionado pelos séculos um princípio ideológico baseado numa ética muito particular do Ocidente euro-cristão. Princípio este que se manifesta num mecanismo legitimador de violências e privilégios por meio desta epistemologia: quem pensa pela Razão (da mesma forma que eles) é virtuoso, abençoado, puro, superior. E para aqueles fora desta lógica, resta a condição subalterna de existência.

⁴ Martin Heidegger foi um filósofo alemão, vivo no século XX, cujas contribuições se alinhavam e se destacaram nas linhas da fenomenologia e do existencialismo. Foi associado ao partido nazista alemão em torno da década de 1930; onde, segundo conjecturas posteriores, passa a desenvolver uma ideologia nacional-socialista (segundo ele). Muito embora se advogue por uma não comunicabilidade entre os ideais nazistas e a produção intelectual / acadêmica do filósofo, me parece não ser possível discriminar onde o ser humano termina e onde sua ideologia começa –, de tal modo que existem rastros consideráveis de seu posicionamento ideológico em sua obra. Em especial, corroborando a análise de Reinhart Maurer, na sua filosofia da técnica (MAURER, 2000).

Vejam se este não é, em profundidade, o próprio *asili* da *colonialidade do saber*: o modo como são ensinados a pensar⁵ – a Razão como racionalismo –, é, por si só, "práxis irracional de violência", como colocaria o filósofo e teólogo decolonial Enrique Dussel; acreditando que o mito civilizatório europeu é filho-irmão da Modernidade (DUSSEL, 2005, p.30-32): ora, se não me parece estar em operação desde a Antiguidade Clássica!

Sendo a Razão, portanto (ou, ao menos, por enquanto!), tão mais objeto de vontade de ser Razão do que ela mesma: uma racionalidade cuja história poderia ser contada seguindo os marcos de desenvolvimento do Ocidente e de sua ontologia. Marimba Ani ainda articula que esta ideologia de abstração é oriunda de uma dinâmica ontológica onde o "pensamento racional refinado", a Razão, seria fruto da junção entre o desapego à espiritualidade na formação e legitimação de conhecimentos produzidos em sociedade e o "ego controlador europeu", capaz de outricizar tudo e todos fora de seu escopo ideológico (ANI, 1994). Nesse contexto, cria-se uma regra de três composta entre a Razão, a Laicização do Pensamento e a Alteridade. Todos atravessados pela organização política das sociedades: o denominador comum de toda a dinâmica.

Seguirei, porém, nesta ilusão (a sobreposição entre Razão e racionalismo) por mais alguns capítulos, até que chegue o momento propício de enfraquecer⁶ esta palavra, realocalizando-a em paz com sua espiritualidade intrínseca.

2.2 QUANDO ME REFIRO A MITO...

Abordo o que poderíamos chamar de uma concepção híbrida que o conceito assume entre os estudiosos da mitologia comparada e da antropologia estruturalista: o que seria, a grosso modo, um meio-do-caminho entre a concepção que o termo pode assumir para a Academia euro-cristã e as minhas éticas ancestrais. Para que o entendimento desta localização não fique difuso, abordarei brevemente ambas as correntes de pensamento.

De uma forma mais geral, o mitólogo romeno Mircea Eliade expõe que

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido em um tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas

⁵ Marimba Ani chamará isto de *Utamawazo* (ANI, 1994).

⁶ Antônio Bispo dos Santos nos chama à necessidade de enfraquecer as palavras tomadas pelos colonizadores: "Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las" (SANTOS, 2023, p.13).

dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição [...]. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente (ELIADE, 1986, p.12)

Esta definição de Eliade posiciona o Mito num lugar ambíguo, embora ainda genuíno: ao mesmo tempo em que o conecta a uma realidade passada, algum acontecimento inaugural anterior, demarca nitidamente seu caráter radical: uma realidade impressa nos sentidos referentes a uma origem cultural específica. Ou seja: é um passado relativo – como todos os são –; cujos significados dos fatos se alteram conforme a boca que os narra.

Assim sendo, dentro dessa percepção, quando se coloca o Mito como uma narrativa sobre "algo que realmente aconteceu", não se propõe, *a priori*, que este acontecimento deva ser levado em sua literalidade diante de todos os seres do mundo, mas apenas para aqueles cujas dinâmicas culturais estejam inseridas na ordem das coisas narradas.

Um Mito só faz pleno sentido enquanto Mito quando se converte, portanto, em signo de sua cultura radical: criador e criatura de sua comunidade; donde não apenas se expressam, mas também se originam suas manifestações de identidade enquanto grupo social, político e cultural.

Mesmo sob a localização intelectual do Ocidente, temos este encontro de representações: o mitólogo e classicista francês Jean Pierre Vernant, ao falar sobre o termo Mito (Mythos) para os gregos, comenta que este “contém o tesouro de pensamentos, formas linguísticas, imaginações cosmológicas, preceitos morais, etc., que constituem a herança comum dos gregos na época préclássica”(VERNANT, 2000, p.14). E, de forma análoga, podemos facilmente estender esta definição (sob esta *localização*) para todos os demais povos do mundo.

No entanto, é importante pensarmos sobre como esta *localização*, de fato, afeta nosso entendimento do que é o Mito para além da capacidade psíquica de outricizar do Ocidente: ver "do lado de fora"esses tesouros de pensamento tendo em vista que os valoramos e compreendemos a partir das nossas próprias moedas, nossos próprios tesouros. A mim, um exemplo neste sentido sempre vem à mente e considero-o ilustrativo deste tipo de armadilha: o caso das tais *histórias "verdadeiras"* e das *histórias "falsas"* dos indígenas

Pawnee, citados por Mircea Eliade (1972) na obra *Mito e Realidade*⁷. Segue o fragmento descritivo acerca da diferença implicada em ambas as categorias mitológicas:

Os Pawnee "fazem uma distinção entre as "histórias verdadeiras" e as "histórias falsas", e incluem entre as histórias "verdadeiras", em primeiro lugar, todas aquelas que tratam das origens do mundo; seus protagonistas são entes divinos, sobrenaturais, celestiais ou astrais. Seguem-se os contos que relatam as maravilhosas aventuras do herói nacional, um jovem de origem humilde que se tornou o redentor de seu povo, livrando-o de monstros, Salvando-o da fome e de outras calamidades e realizando outras façanhas nobres e salutares. Por fim, vêm as histórias relacionadas com os medicine-men, que explicam como tal ou tal feiticeiro adquiriu seus poderes pre-humanos, como nasceu tal ou tal associação de xamãs. As histórias "falsas" são as que, contam as aventuras e proezas nada edificantes do Coiote, o lobo das pradarias. Em suma, nas histórias "verdadeiras", defrontamo-nos com o sagrado e o sobrenatural; as "falsas", ao contrário, têm um conteúdo profano, pois o Coiote é extremamente popular nesta como em outras mitologias norte-americanas, onde aparece como trapaceiro, velhaco, embusteiro e tratante consumado"(PETTAZZIONNI, 1954 apud ELIADE, 1972, p.11).

No que Eliade engata, em seguida, com outros exemplos, como os dos povos Cherokeees, também da América do Norte, os Hererós e alguns indígenas do Togo (que não especificou), em África. Segundo Eliade (em realidade, os exemplos citados foram dados por Rafaele Pettazzione no texto original), de modo análogo, esses povos também distinguiriam histórias referentes ao Sagrado e ao Profano. Ao ler sobre este caso, anos atrás, muito me inquietou a escolha da nomenclatura "verdadeiras" e "falsas" para minuciar essa distinção – sendo esta própria distinção, entre Sagrado e Profano (ou a ideia do que é sagrado e do que é profano), objeto da minha inquietação. Muito me admira que um povo classificasse suas próprias histórias como "falsas" e, confesso, por algum tempo

⁷ Em verdade, esse trecho é uma reprodução quase literal de onde fora publicado originalmente, o trabalho *Essays on the History of Religion*, de Rafaele Pettazzoni (PETTAZZIONNI, 1954, p.12-13).

inquiri ser esta tão mais uma estranheza gerada pela tradução dos conceitos do que por qualquer outro motivo; muito embora não tivesse me dado ao trabalho de procurar o texto traduzido para o inglês ou mesmo seu original, em francês.

Isto até (um pouco) mais recentemente, quando a questão voltou à tona e verifiquei que, sim, a intenção do autor foi utilizar essas mesmas palavras. E não apenas isso: o(s) autore(s) afirma(m) ser uma denonimação atribuída pelos próprios Panwee – no que minha estranheza voltou a se manifestar com ainda mais intensidade! De quando em quando, este sentimento de *deslocamento* me voltava: por que um povo colocaria tal juízo de valor em suas próprias coletâneas de cultura, afinal? Ora, a questão estaria sanada pela envergadura das aspas (histórias "verdadeiras" e "falsas") aplicadas por Pettaziione e corroboradas por Eliade; se elas resguardassem apenas sentido valorativo, captado e traduzido pelos observadores brancos. Mas, não! É, de fato, quase uma propriedade intrínseca, autodenominada (segundo os autores)... Curiosíssimo, de fato! Vez ou outra, esta proposição voltava às claras, sempre soando tão estranha quanto da primeira vez que a vi.

Esse estranhamento aconteceu novamente em 2017, quando num momento de contato com a cultura dos indígenas Xavante (A'uwẽ), daqui do nosso Mato Grosso. À época, as questões da educação indígena, no que concerne às chamadas *disciplinas exatas*, principalmente, me interessavam muito (além de me gerar uma boa dose de consternação); e acabei sendo atraída para as rodas de conversa proporcionadas pela pesquisadora Kelly Russo (UERJ-FEBF) na Faculdade de Educação da Baixada Fluminense sobre o assunto.

Ali, um dos palestrantes convidados relatou que um de seus irmãos Xavante tinha a mania de proferir as afirmações mais extraordinárias quando ia "à cidade" e que se aproveitava disso como a um divertimento (o que logo ficou evidente para todos nós, presentes). Era um comportamento que ele não tinha na aldeia e, ao ser perguntado o porquê de agir desta forma, explicou: "Na minha língua, não temos *mentira*. Não existe essa palavra. Então, não posso fazer *mentira* na minha língua. Vocês têm essa palavra [mentira]. Em português, posso falar coisas que não aconteceram. Posso fazer qualidades que não existem. Posso criar histórias que não são verdadeiras". E, segundo ele, isto era muito, muito divertido.

O divertimento do adolescente logo foi motivo de interesse de alguns dos colegas sentados ao meu lado, pois levantaram novamente essa distinção que Eliade fez sobre histórias

"verdadeiras" e "falsas" dentro do contexto narrado pelos convidados. Afinal, para os Xavantes, não existiriam as tais *histórias falsas*, apresentadas por Eliade? Sua mitologia implicava em apenas acontecimentos de ordem cosmogônica e antropogônica, do alto sagrado, sem anedotas menores; sobre o comportamento dos pequenos seres, do comum cotidiano? Ora, claro que não! Haja visto, o exemplo do mito de separação entre Xavantes e Xerentes: um mito quase *contemporâneo* nosso, pois explica como esses povos migraram e se separaram em função da aparição de um boto no rio Araguaia na época da invasão portuguesa no século XVIII⁸. Ou das tantas histórias comuns engajadas no contexto da literatura oral indígena, que, aos pequenos e às pequenas Xavantes, são transmitidas no *Warã*, o centro da aldeia, para construção de bom caráter e conhecimento.

A ideia de uma *história "falsa"* conforme conceituada por Pettazzione, na língua de origem dos Xavantes, me pareceu perturbadoramente impossível.

Segundo o relato, a língua *akwen* não possui a palavra *mentira*, ao menos não como a conhecemos no português. Não tenho conhecimento linguístico para afirmar ser essa uma realidade em boa parte das línguas do tronco macro-jê ou se é uma especificidade da língua *akwen* (e aqui assumo minha ignorância no assunto); salvo, com certeza, o caso das línguas Krenak e Makaxali, onde a palavra existe (SILVA, 2020). Em Krenak, a palavra *mentira* comumente é traduzida por *kwin*, cuja apresentação certamente é derivada de *ãṅgwiṅ*: "não existir" (SILVA, 2020, p.17). Portanto, para além da intenção de nomear um juízo de valor ao que é dito (como verdadeiro ou falso), *mentira* é "algo que não existe". Sem matéria, inexistente. Muito diferente de *falso*: uma natureza diferente da esperada, corrompida, até!

E, neste momento, vocês poderiam até estar se perguntando aonde quero chegar, afinal, *mentira* e *falso* podem ter significados distintos para além da sua morfologia; o que transformaria esta discussão numa inutilidade sem fim. Mas existe um fundo precioso aqui, motivado pela própria forma como os Xavantes constroem sua ontologia – no sentido de entenderem-se a si mesmos, enquanto grupo, e enquanto seres pertencentes a ele, dentro de uma identidade afim.

Pois, ora, se a ligação entre ontologia e linguagem se faz, muitas vezes, na mais intrínseca conexão entre o humano e o mundo, configurando mesmo a realidade para os sentidos inerentes às representações desse mundo! Há, para esses povos, o conhecimento de "verda-

⁸ E aqui, como no norte do país, a figura do boto se relaciona com os portugueses invasores; o que, por si só, é matéria muito interessante.

deiro" e de, pelo menos, "não verdadeiro", mas receio que os significados que estes termos respondem à cultura sejam prova profunda de sua ontologia. Afinal, os indígenas conhecidos como Xavantes possuem uma autodenominação diferente desta: chamam-se *A'uwē*, "gente". Ou, também – e mais interessantemente! –, denominam-se com frequência de *A'uwē Uptabi*, "gente verdadeira", em tradução literal para o português.

O que me faz crer que, neste contexto, fora dos critérios de valoração (nossas moedas) do Ocidente, "verdadeiro" assume sua conotação de "genuíno", "radical": "oriundo de um mesmo lugar". Aquele grupo, que se reconhece e se conecta em termos de cultura e ancestralidade, se reconhece como *gente verdadeira*. E os diferentes, não são gente? Claro que são! Mas são outro tipo de gente! Não tem a ver com Sagrado e Profano, com o extraordinário e o comum: tem a ver com o que se refere ao grupo enquanto grupo e o que se refere às existências diferentes; que "não existem" no grupo.

Nada sei sobre a gramática Pawnee, Cherokee, Hereró ou dos inominados indígenas do Togo mencionados, a título ilustrativo, por Rafaele. Mas certamente discordo dos colegas que dividiam a experiência comigo naquela roda de conversa: não há *histórias "falsas"* para os Xavantes – ao menos, não aquelas nascidas do seio de sua cultura. Mesmo respeitando a dubiedade implicada nas aspas, me parece impossível: e tanto assim o é que o jovem indígena não consegue conceber "coisas que não aconteceram" em sua língua de origem. Afinal de contas, tudo que lhes caracteriza enquanto *gente* é de natureza *verdadeira*! Inclusive e principalmente, os Mitos.

Por este tanto, este tipo de dificuldade em *relocalizarmos* as narrativas, que o entendimento integral da mitologia de um povo sempre será tarefa transcendente, de sonhadores mesmo. Por mais que elevemos a radicalidade do Mito, seu pertencimento inaugural, me parece termos muito pouco acesso, de fato, para a totalidade de representações – ou sua intensidade intrínseca –, do Mito dentro de sua cultura originária quando estamos *deslocados* dela.

Isso significa que quando Eliade descreve o que é o Mito, acarreta no entendimento de que existe uma realidade que "transcende o plano histórico e material, mas nem por isso deixa de ser *realidade*" (ALMEIDA-JÚNIOR, 2014)! O que, para o Ocidente (moderno), acostumado com uma realidade pautada no pertencimento histórico e material – abnegando a transcendência –, seria algo escandaloso. Não apenas isso: imoral, até, pois admite uma dualidade de sentidos, o abraço ao paradoxo, à dúvida latente, que não é

comportado pela moralidade cristã para qualquer assunto que não se encerre nos próprios mistérios: portanto, imoral às ideologias científicas. Afinal, como pode existir uma realidade transcendente, radical e secreta, e, ao mesmo tempo, limitada pelas circunstâncias da cultura? Como seria possível?-- quase escuto gritar, em desesperada frustração, a parte do meu cérebro inundada pela epistemologia científica euro-cristã⁹...

A definição de Mito citada (de Eliade) deixa, portanto, lacunas em questões importantes; cujo efeito é, ao contrário do que se pensaria, o abrilhantamento de sua proposição – o que está longe de ser uma questão retórica; por contrário, preciosíssima! Pois, ao mesmo tempo em que proporciona uma leitura culturalmente contextualizada da narrativa mítica, insinuando mesmo um caráter fabuloso para a mesma, entrega sua natureza histórica – ainda que dentro desta "fábula".

Agora, antes que me aprofunde neste argumento, uma pausa se faz necessária: diante da possibilidade de cair no abismo dos reducionismos racistas, todo cuidado é pouco! Para que a escolha de palavras não seja má interpretada dentro da minha demanda ética, preciso primeiro colocar que, por "fábula", não intenciono corroborar o subtexto subalterinizante a que o racionalismo europeu designou o termo "Mito", a saber: com conotação de "mentira", "invenção deslocada da realidade" ou mesmo "história com propósito moral". Nada disso! Gostaria, antes, de me amparar em sua etimologia. Isto é: reguardar este termo, neste momento, a uma conotação de *narrativa* associada à ação de *contar algo*, conveniente com sua origem no verbo latino *fari*.

Ou seja: *fábula*, aqui, será usada com o significado de uma narrativa que comporta, em si, uma intencionalidade inata de *ser narrativa*: há o marcador desinibido do narrador, de quem fala; e da motivação, do porquê se fala! Me remete, portanto, à *localização* do que é falado como ação: quando o ato de contar imprime, por si só, uma narrativa criada para ser perpetuada como tal. O que, importante dizer, não tem qualquer aproximação com a intencionalidade que o próprio Eliade colocou no uso da palavra no fragmento citado.

Assim sendo, creio que seja mesmo nesta condição *fabulosa* que se resguarda a lacuna que construiu o meio-do-caminho que o termo Mito é usado nesta dissertação. Isto porque este movimento de contextualização inegociável do Mito, que a mim exprime a necessidade de sempre *localizarmos* a narrativa mítica, é algo que admite sua posição

⁹ O que, por si só, é curioso: pois a transcendência dos cristianismos é tão latente que se evoca a ela a manutenção personalíssima de seus códigos na realidade material: visto as pautas conservadoras no direito, na educação e em todas as instituições sociais.

radical incontestado, sua natureza indígena (no sentido de cultura originária), residente dos modos de ser e de se organizar tão particulares quanto diversos –, em conformidade com as pautas encabeçadas com afinco pelos adeptos do relativismo cultural.

Esse *culturalismo*¹⁰, que se manifestará na escola da Antropologia Cultural¹¹, expressa um compromisso com a quebra das expectativas antropológicas criadas no século XIX; onde as culturas, de certa forma, costumavam (e, infelizmente, ainda costumam) serem vistas de uma perspectiva linear, praticamente *arqueológica*: comparando-as sempre em vista dos padrões de cultura (e desenvolvimento de cultura) do próprio Ocidente. Nesta régua, o Ocidente euro-cristão ocuparia a posição de maior desenvolvimento e notoriedade. Uma ode à modernidade em si, diria.

Rompendo com essa régua¹² (mas ainda impregnada dela), as possibilidades de análises se tornam incrivelmente diversas, justamente por, como coloca o teórico de origem jamaicana Stuart Hall, o *culturalismo* priorizar a cultura diante da história, da economia e da política (HALL, 1980); onde as últimas seriam elos intrincados que comporiam, de forma simbiótica, a estrutura das diferentes culturas. É dessa forma de analisar a Cultura, como composição de sistemas de signos – uma grande estrutura composta por partes menores, cujos padrões podem ou não se repetir em diferentes sociedades sem nunca, entretanto, corresponder a um todo igual –, que surge a tal antropologia estruturalista, nominada a partir do método elaborado pelo antropólogo francês Claude Lévi Strauss.

Na obra *Structuralism and Ecology*, Lévi-Strauss (1973) expressa que a cultura é uma entidade composta por regras escondidas, inconscientes, orientadoras de pensamentos e comportamentos (as "unidades elementares do pensamento")¹³; cujo desvelar se torna o objetivo do paradigma estruturalista. Como se existisse, portanto, uma camada da realidade escondida e mantenedora de toda a estrutura da cultura; de onde o Mito, neste cenário, emerge como sintoma e manifesto.

É esse aspecto fundamental, de compreensão das culturas por meio das interações de suas partes estruturais – como se fosse mesmo uma rede sutilíssima composta por elas

¹⁰ O termo *culturalismo* foi criado pelo sociólogo polonês Florian Znaniecki, em sua obra *Cultural Reality* (ZNAIECKI, 1919) – um clássico do início do século XX.

¹¹ Inaugurada pelo antropólogo teuto-estadunidense Franz Boas.

¹² Ou, ao menos, tentando fazê-lo.

¹³ E aqui percebemos a inegável influência do pensamento do sociólogo Émile Durkheim na obra de Strauss, com seu conceito de *consciência coletiva* que, segundo o autor, pode ser expresso pelo "conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade, formando um sistema determinado com vida própria. (...) Com efeito, ela independe das condições particulares em que se encontram os indivíduos; estes passam e ela permanece." (DURKHEIM, 1999, p.74).

–, que faz deste trabalho, em grande medida, expressão do que poderia ser considerado como uma visão estruturalista acerca das culturas gregas pré-clássicas e clássicas; aqui exploradas por meio das especificidades de seus fenômenos sociais, religiosos e políticos. Por este motivo, os principais referenciais usados para a descrição do cenário que compõe o quadro das sociedades gregas do período clássico, neste trabalho, são dos chamados helenistas estruturalistas: o filósofo Jean Pierre Vernant (já mencionado), o helenista francês Pierre Vidal Naquet e seu compatriota historiador, Marcel Detienne. Por meio de seus trabalhos, será possível estudar as particularidades das culturas gregas (essencialmente suas manifestações de espiritualidade) sem, no entanto, deixar de percebê-las como algo maior, a estrutura da Hélade em si.

É de suma importância que não nos afastemos dessa compreensão do Mito como uma instituição social estruturante da cultura sem, no entanto, esquecermos que, tal como qualquer fenômeno cultural, atravessa e sublima a esta dimensão; pois existe a comprovada experiência dinâmica das culturas. Dessa forma que o Mito, assim como a cultura que representa, é moldável ao tempo e ao espaço; possui morfologia aquática, adaptável, cuja densidade varia ao sabor das mudanças dos anos, da política grande e miúda, do povo que o cria e o sustenta. Ou seja, sua dimensão histórica volta à superfície, incansável: ainda que formem a Hélade, é inegável que as diferentes sociedades que povoavam os territórios da Ática, do Peloponeso, da costa do mar Egeu, e das muitas ilhas da região modificam-se na interação com o tempo e sob os autos dos acontecimentos históricos moldados pelas dinâmicas das sociedades ao longo deste.

Ou seja: o Mito parece ser mesmo uma conciliação entre os aspectos materiais, históricos e transcendentais da experiência humana; ora emergindo um aspecto, ora outro. Por isso, existem tantas e tantas formas de inspecioná-lo e, sem a *localização* que permite visualizá-lo em sua integridade paradoxal, ambivalente, fica muito difícil navegar pela sua complexidade estrutural.

Desse cenário acadêmico, que mais parece ser uma batalha de perspectivas, surgiram uma porção de abordagens distintas para o que seria o Mito e suas inserções no contexto sócio-histórico de diferentes sociedades. Dentre estas, pode-se citar: o Naturalismo, a Antropologia Filosófica, a Escola Mito-Ritual, o Animismo, o Funcionalismo, o “Marxismo” estruturalista, a Psicanálise, o Estruturalismo e outras. E, de certa forma, boa parte delas se baseia em conglomerar os aspectos comuns do Mito, em um movimento consciente de

aproximação de diversas culturas, similares ou não, para tentar traduzir sua potência inteligível: eis o papel importantíssimo que a mitologia comparada tem (de forma explícita ou não) na tentativa de entendimento do que é o Mito a partir de, muitas vezes, suas notas arquetípicas, suas gramáticas comuns, suas narrativas correlatas. Tentam, a todo custo e minuciosamente, explorar e entender o Mito como expressão da vida humana nesta terra. No entanto, com frequência, seguimos caindo no mesmo velho dualismo, na batalha inaugural do racionalismo: seria o Mito história, espiritualidade, mensagem ou linguagem?!

Haja aqui, portanto, a breve resposta que dou a esta pergunta; e, para isto, evoco a sofisticação intelectual do mestre quilombola Nego Bispo, ao ser inundado pela epistemologia oxunista dos saberes relacionais, em sua obra *A Terra dá, a terra quer* (SANTOS, 2023): o Mito é a *confluência* desses aspectos todos, sempre engordado de sentidos. Nem apenas o respeito à integridade radical, sua particularidade intrínseca, dos acontecimentos verdadeiros da cultura (e para a sua cultura) de origem; evocando uma imanência que ao tempo resiste – mesclando história e língua –; nem somente a demanda incontestável pelos aspectos que, como água, parecem nutrir os povos em torno de uma mesma natureza transcendente, um denominador comum – sua marca mensageira e espiritual. É compartilhamento e reconhecimento, juntos, um meio do caminho entre as pedras acadêmicas e as do assentamento místico; como Bispo nos ensina ao descrever a essência *orgânica* dos saberes de uma epistemologia *afro-pindorâmica*:

(...) a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida (SANTOS, 2023).

Confluir me parece ser a forma exata de assumir a dimensão *fabulosa* do Mito: seu aspecto transcendente, sem negar sua natureza imanente e material. É assumir sua natureza como linguagem e como história! Estruturante, pluriversal e, ao mesmo tempo, particular. Nossas éticas ancestrais percebem que esta, sim, é a única forma natural, *orgânica*,

nas palavras de Mestre Nego, de assumir a aparente contradição como tecnologia social humana. O monoteísmo de sentidos também é uma armadilha colonial, contra-natural a nós. E, portanto, *deslocado* deste trabalho.

Um exemplo prático desta *localização confluyente* das éticas ancestrais afrodiáspóricas acerca do Mito é que basta qualquer presença num xirê para notarmos, quando interessados, que Ipondá e Osogbo são duas manifestações de Oxum diferentes: enquanto Yeyepòndá manifesta em branco e dourado, a senhora de Osogbo orna-se também de azul. Representam a divindade que existe onde o rio Oxum toca, respectivamente, as cidades de Ipondá e Osogbo. Ou seja: essas divindades correspondem a manifestações do Sagrado frente a diferentes comunidades e, por isso, possuem contextos de culto (e organização social) diferentes: comem junto a orixás diferentes, aceitam diferentes oferendas sacrificias, se manifestam em cantigas diferentes e etc. Para qualquer desavisado, portanto, seriam entendidas como divindades diferentes. Afinal, não apenas seus cultos e ritos são diferentes, até mesmo seus nomes, mitos criadores e signos o são – e é importante lembrarmos que o rito nada mais é do que a atualização constante do Mito, seu remomeroamento pela comunidade (ELIADE, 1972). Certo?

Pois, sim, são divindades diferentes à vista dos olhos... E, ainda assim, são a mesma; como qualquer pessoa que já tenha fechado os olhos e sentido a energia de Oxum atravessar a matéria poderia afirmar. Esse é o meio do caminho, percebem? Neste breve exemplo: Oxum, a estrutura, a intelectualidade política, maternal, feiticeira, enigmática, contraditória e mutável das águas doces pode ser entendida por meio dos sentidos radicados para cada comunidade, cada sociedade e cada indivíduo que faz dela casa e passagem! Comparando os muitos atributos dessas tantas Iyabás (as muitas e muitas manifestações de Oxum diferentes), chegamos ao seu núcleo comum... o que a sustenta enquanto divindade!

Aqui, o todo e o um são juntos em Oxum: e isso reverbera, inclusive, na história contada a partir de seus *itans*, seus mitos; que, não raro, tratam de narrar o desenvolvimento histórico-social daquela comunidade pelo tempo e pelo espaço. Uma narrativa particular sobre autos históricos de cada comunidade, mas que reivindica uma afirmação maior, das potências da deusa em si. Nesse contexto, a história sagrada (a narrativa mítica) reverbera a tal da História, entrecruzando matéria e espírito.

Assim, um mito pode ser, simultaneamente, uma mensagem (sobre condutas, por

exemplo. Ou a transmissão de saberes da epistemologia), uma narrativa *histórica* (sobre um auto histórico da comunidade) ou mesmo uma importante ferramenta de transmissão da linguagem. Tudo ao mesmo tempo, sempre e simbioticamente.

O mito (popularizado como grego) do Labirinto de Creta, da morte do monstro Touro – o Minotauro –, pelas mãos de Teseu, príncipe ateniense, talvez seja o exemplo mais conhecido dessa natureza *transfluente* do Mito: formadora de conjuntos de resistência, heterogêneos e articulados, cuja reprodução mantém e engaja a identidade de um povo (SANTOS, 2023), ainda que respeitando sua própria natureza mutante. Contado e recon-tado através dos milênios, inúmeras vezes reinterpretado, ao final discute-se os sentidos tanto da mensagem (quem são os personagens? A quem eles significam? etc) como mesmo da narrativa (o que ela expõe? Esse homem que vence o estranho simboliza o que?). Sendo ora uma expressão da longínqua religiosidade cretense; ora um princípio moral de exaltação à civilidade acaica; ora uma representação do momento histórico da invasão dos aqueus à península cretense... Mas nenhum desses significados exclui o outro: por contrário, se complementam! E seus sentidos se refazem através do tempo: vejam as tantas obras que dele ainda nascem, conectando novas mensagens, novas estruturas de pensamento, novas transcendências!

Ou seja: o Mito é narrativa de saber *orgânico* – daqueles que "se envolvem para composição dos seres"(SANTOS, 2023)–, e, portanto, *confluente* como todos os saberes orgânicos devem ser. A conciliação dos aspectos do mito, creio eu, sua confluência entre transcendência e matéria, é justamente sua natureza *fabulosa*.

O que é o Mito, afinal, vocês me perguntariam ainda? Ora, para essas páginas, o Mito é *confluência* histórico-cultural: quando a história de um povo é contada pela sua espiritualidade; pela boca dos seus ancestrais. O Mito precisa de saliva para reverberar e construir uma sociedade: se faz na organicidade entre voz, mente e língua; e, desta, forma mais e mais saliva –, metrificada e produzida por mais vozes, mentes e línguas. É "começo, meio e começo"(SANTOS, 2023) do mundo e dos seres como os conhecemos: no Todo e para todas as suas infindáveis, pequenas, diversas partes.

2.3 QUANDO ME REFIRO AO *SAGRADO FEMININO*...

Não reintero o particular *feminino* conforme vem sendo articulado pelo Ocidente euro-cristão: como questão de corpo, primeiro; depois, como questão de papel social cujo ima-

ginário é vinculado às questões de corpo anteriores e, por fim, como representação de expectativas acerca desses papéis. Volto, antes, ao cerne da questão – não sem polêmicas, parece: Sagrado Feminino não é questão de gênero, tampouco de uma certa teologia da fisiologia – onde o corpo dito *feminino* encontra-se no mais alto estágio de elevação. É, antes, uma questão de ontologia! Talvez a mais interior de todas, pois envolve uma articulação profunda entre o que se entende como humano e o que se entende como Sagrado; e como essa relação acabou de forma explícita, ao menos no Ocidente, degradingolando para sistemas de hierarquias.

Afinal, gênero é uma questão racial – e já o era antes mesmo de o Ocidente inventar o que é *raça*. As performances sociais se vinculam a contextos ontológicos e/ou identitários, geralmente referenciados pelos termos e expectativas culturais dos diferentes povos do mundo. É por isso que, sob os trâmites sociorreligiosos do Ocidente, nos habituamos a dividir os corpos segundo alcunhas binárias, características de suas performances de racialidade: homem e mulher, cada qual com relações sociais e códigos específicos — os humanos exemplares da experiência cultural euro-cristã. A essas performances correspondem formas normatizadas de gênero.

Outros povos e/ou estruturas culturais têm ou tiveram suas próprias performances exemplares – com menor ou maior grau de aceitação a uma diversidade que lhes é intrínseca: três ou mais gêneros, pessoas transgêneras ou agênero e etc. Deste modo, uma vez que admitimos, na contemporaneidade, que gênero é uma construção social, me parece que não apenas a ideia do que é *ser mulher*, mas também a noção de *Sagrado feminino* – entendendo o *feminino* como performance da propriedade discursiva de gênero *mulher* –, conformam mecanismos de racialidade¹⁴.

É por este motivo também que, a grosso modo, o exercício de *ser mulher* e da sua categoria intrínseca, de *feminino*, sob a qual fomos criados aqui, na periferia do Ocidente,

¹⁴ É por este motivo que, desta sessão em diante, farei um esforço para utilizar alcunhas dissociadas das propriedades de gênero do Ocidente: preferi usar *corpos uterinos* e *corpos fállicos* para descrever processos usualmente referenciados aos corpos nascidos com, respectivamente, útero/vagina/vulva e pênis. No entanto, quero deixar indicado que entendo, a ceito e afirmo que a Natureza em si não se comporta em critérios exaustivos e incorruptíveis de binariedade, havendo nuances e diversidade dentre esses corpos humanos. Aqui, neste trabalho, quando utilizar os termos *homem* e *mulher*, estarei indicando corpos que, de fato, não fujam a essas performances de gênero: vinculadas a todas as expectativas de gênero que condicionamos nossa visão no Ocidente. O mesmo fale para os termos *feminino* e *masculino*. No entanto, é importante lembrar que todos esses termos que aqui evito usar de forma universalista são usados desta maneira na literatura aqui citada. Ao referenciá-los e discutí-los, manterei a nomenclatura que usam, tomando o cuidado – sempre que possível –, em destacar os termos em itálico.

nos remete às performances de racialidade euro-cristãs. Quando pensamos em uma mulher – e, mais: em uma *mulher feminina* –, usualmente o imaginário racista constrói a imagem de uma mulher branca, por exemplo. E esta nem sequer é uma informação a ser repassada com ares de grande novidade. Afinal, Soujenour Truth, abolicionista afro-estadunidense, já discursava em mérito de sua autodeterminação existencial em 1851: "Não sou uma mulher?"¹⁵ –, que pergunta perigosa, audaz, devastadora!

Mas, para não pular etapas na formação de um sentido convincente para o que chamo de Sagrado Feminino nesta dissertação, organizarei este argumento por partes, gentilmente e sem aflição, como fui instruída a fazer (mais uma vez) na minha divindade-Cabeça pela epistemologia de Oxum: a raiz da ontologia afrodiáspórica iorubá – e, não coincidentemente, manifestação da *feminilidade* enquanto fundamento epistemológico (OYEWUMI, 2021).

Não me parece haver nada particularmente relacionado com *mulheres* no Sagrado Feminino originalmente¹⁶. Tampouco, entendo qualquer exclusão dos corpos fálcos de seu potencial sagrado como impressão dessas religiosidades. Isto porque não podemos afirmar com nenhuma convicção real de que a existência de um útero /falo (corpo) resguarda uma identidade de gênero *feminino* / *masculino* para todos os povos que apresentam em sua estrutura cultural o Sagrado Feminino. Este tipo de interpretação, que leva a mulheres no mundo todo a exaltar suas potenciais antepassadas como provedoras de uma inscrição mágica ancestral do Sagrado, não entrega a complexidade e a diversidade das estruturas de gênero e sexualidade das inúmeras sociedades do mundo; e nem mesmo o que significa *ser mulher*, do ponto de vista da ontologia do Ocidente.

Nem do mundo Antigo, nem do moderno: a maioria das militantes que alegam, a nível de correspondência identitária, serem "netas das bruxas que a sociedade não conseguiu queimar" ignoram – por vezes, conscientemente – que suas bisavós e tataravós realmente não foram queimadas pela inquisição na Europa, mas aplaudiram as fogueiras onde arderam *mulheres* racializadas nas Américas por conta de seu Sagrado e de suas

¹⁵ O discurso proferido por Soujenour na Women's Convention, convenção sobre as pautas do movimento sufragista estadunidense em 1851 ficou conhecido como "Aint I woman?". Soujenour foi uma mulher negra escravizada no contexto estadunidense da guerra civil e, quando liberta, passou a integrar os ativismos feministas locais. Articulando uma crítica consistente, ela expôs o caráter racista do ativismo feminista da época, elocubrando que o movimento político tanto das sufragistas quanto das abolicionistas brancas excluía, em essência e em prática, as mulheres negras.

¹⁶ Por originalmente, evoco as tradições de espiritualidade e religiosidades a que temos acesso desde o período Neolítico, pelo menos.

espiritualidades diversas – inclusive e principalmente, aquelas cujas espiritualidades eram denunciadas pelos ilás das Yabás e dos seus filhos. Essas mulheres, embora, sem dúvida, sejam sobreviventes do regime patriarcal a que eram/são submetidas estavam, provavelmente, tão longe de serem condenadas à tortura pelo fogo quanto suas tataranetas o estão agora.

O que intenciono colocar aqui com isto é que tanto o que entendo como Sagrado Feminino quanto a construção da identidade de gênero *mulher* estão longe, sempre estiveram, de ser uma questão da marca do corpo feminino sobrevivente à ordem patriarcal. Mas que, de certa forma, ambos têm sido utilizados como caminho de re-afirmação do corpo subalternizado *mulher*, como mecanismo de subversão política e mesmo como afirmação de uma *mulheridade*¹⁷ que, de todo modo, só faz sentido dentro deste mesmo cenário de opressão! Eis a complexidade das dinâmicas do mítico nas sociedades!

Mas este, percebam, é um cenário absolutamente brancocentrado, pois delimita questões da ontologia do Ocidente euro-cristão – que antagoniza o masculino e o feminino e os vincula, sem demora, ao corpo dos sujeitos. Em especial, às partes sexualizadas desses corpos. Não apenas isso: subverte a ontologia em corpo-matéria ao, num mesmo movimento, corresponder estes corpos binários (masculinos e femininos) à condição de humanidade – de um ser apartado da Natureza pela sua condição especialíssima. Mas que, ao mesmo tempo, é um ser que ainda existe, ao menos num nível intrínseco, profundo, como parte da Natureza em si. E que esta conexão intrínseca com a natureza primitiva também se espelharia na condição supostamente binária com que não apenas humanos, mas todos os animais apresentam enquanto matéria biológica.

É exatamente nessa relação entre humano e natureza que se resguarda a definição de Sagrado Feminino desta dissertação. No entanto, para chegar lá, cabe primeiro entender que ambos os termos – Sagrado e Feminino –, não correspondem à ideia que deles se constrói a partir da ontologia do Ocidente euro-cristão. Sigamos por estas duas avenidas, então, e seu entrecruzamento poderoso.

¹⁷ O conceito de *mulheridade* expressa uma "suposta identidade ontológica compartilhada entre as mulheres" advinda da condição sexual desse sujeito biológico-político *mulher*; segundo informa a antropóloga Fabiana Martinez (2021, p.8).

2.3.1 À Imagem e semelhança: crescei e frutificai-vos

No cenário euro-cristão, a formação da ideia do que é humano se vincula, imediata e inequivocamente, à ideia de que esta humanidade depende, para ser compreendida, não apenas do crivo do binarismo de gênero, mas, sobremaneira, de uma certa expectativa de performance que este binarismo inaugura. O que liga esses corpos, de forma direta, às ideias do que seria Sagrado e o que seria o Profano; pois essas performances são, antes, expressões da antropogonia religiosa das culturas. Têm reflexo imediato em suas religiosidades, cultivando os comportamentos desses corpos em sociedade: eis o poder do Mito, como já explorei na seção anterior.

O primeiro livro do texto sagrado judaico-cristão (a bíblia), chamado Gênesis¹⁸, nos informa que o surgimento da humanidade é a última criação do Deus¹⁹ Criador. Não uma criação qualquer: enquanto animais, plantas, rios e demais presenças naturais foram feitas sem rascunho inicial – um desenho à mão livre, digamos assim –, este homem foi criado tendo como modelo a própria divindade criadora. Portanto, a criação do homem não começa com Adão (o primeiro Homem, segundo estas doutrinas). Mas com o próprio Deus decidindo fazer um ser à sua imagem e semelhança. Conforme expõe a passagem: "Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou". (Gênesis 1:27)

Os poderosos significados dessa simples passagem resguardam, no íntimo, o que me parece ser toda a raiz da ontologia do Ocidente e, por consequência, de sua epistemologia.

Usualmente, quando revolvemos a passagem da antropogonia judaico-cristã, enfocamos tão mais na natureza humana – pois aqui está a *prova* (lembre-se que o mito é sempre uma *história verdadeira!*) da conexão humana com o Sagrado inaugural (nesta localização). No entanto, pouco nos debruçamos, me parece, na questão do espelhamento: se o homem e a mulher foram criados à imagem e semelhança divinos, quais características desse Deus nós deveríamos, enquanto espécie, manifestar? De qual *imagem* estamos falando?

Ora, para estas perguntas poderiam haver algumas discussões diferentes, talvez até

¹⁸ Os nomes dos cinco primeiros livros da bíblia, chamados em conjunto por Pentateuco, variam conforme a tradução e interpretação. Em hebraico, por exemplo, seus títulos designam a primeira palavra importante do texto e, por isso, Gênesis é intitulada como *beresit*, *No princípio*. O título *Gênesis* provém da tradução grega; cujo critério de nomeação foi baseado no conteúdo de cada livro: Gênesis, a Origem, pois trata, de como todas as coisas se originaram pelo trabalho de Deus.

¹⁹ O fato desta divindade suprema, muito embora assexuada, seja sempre tratada no masculino diz muito sobre a normativa de humanidade proposta: a norma é o masculino, criado à imagem e semelhança de um Deus universal – e, portanto, tratado no masculino. Por este motivo, coloquei que o posicionamento ontológico vigente no cisheteropatriarcado-cristão é a ideia normativa de homem e não de humano.

mais interessantes num contexto teológico, mas aqui gostaria de explorar um ponto um tanto incomum: as premissas de universalidade do Deus judaico-cristão. Esta divindade, embora sendo total em todas as suas esferas, não me parece ser Natural: a imanência aqui é virtual, motivada pela ideia de domínio.

Segundo o Mito, esta divindade provém de antes: é mesmo anterior à Natureza, sendo onipotente, onisciente e onipresente a esta. E a domina completamente²⁰, tendo-a criado, completa e já totalmente pronta, em um período de dias.

Aliás, muito pouco se fala da Natureza em si na mitologia judaico-cristã; a própria divindade criadora centra-se muito mais no escrutínio, ainda que, por vezes, miúdo, das vidas humanas. Ali, não se fala da formação de grandes montanhas e de como os colibris aprenderam a cantar; mas quem nasceu de quem, quantos filhos teve, com quem casou, quem brigou com quem. Sendo de um indivíduo ou de um grupo, a mitologia judaico-cristã é centrada no humano e no que este humano é capaz de fazer com o mundo natural e as estruturas sociais quando orientado por Deus.

Essa característica está presente em diversas passagens do texto bíblico: sob o ímpeto de Deus e a corroborar sua ação como escolhido divino, Moisés divide o Mar Vermelho²¹ em dois para guiar os hebreus à liberdade (Exôdos, 14:21), por exemplo –, um feito que, a despeito das muitas elocubrações científicas, é considerado antinatural. Da mesma forma, Isaque nasce de um casal de idosos (Gênesis, 21:2); a esposa de Ló se converte em Sal (Gênesis, 19); colunas de nuvem e fogo escoltaram o povo de Israel em fuga (Êxodo, 13,21) e etc. Os exemplos são inúmeros. Em todas essas passagens, a divindade suprema se manifesta como controladora da Natureza. Mesmo os tais milagres são, de pronto, denúncias do poder divino justamente por irem de encontro ao sentido natural: água se transformando em vinho; o mar se partindo em dois; o caminhar do Sol é parado no céu; e a própria divindade aparecendo sob a forma de um fogo eterno. Um homem morto chega mesmo a ser ressuscitado, a princípio, no sentido literal.

Inclusive, existe uma passagem muito específica que denota não apenas essa relação de controle – este poder de modificar a natureza biológica das coisas –, como também de mostrar a hierarquia relacional entre o homem e os demais animais: já no Segundo Testamento, menciona-se o episódio onde o rei Nabucodonosor teria sido condenado por seu

²⁰ Característica que mesmo seu avatar resignificado, Jesus, demonstra por meios de seus milagres na segunda parte do texto cristão, chamada corriqueiramente de *Novo Testamento*.

²¹ Na Bíblia Judaica, etíope e de sinais, Moisés atravessa o Mar de Juncos.

orgulho. O monarca proclamava-se responsável pelo sucesso de Babilônia, não creditando a Deus o feito. O que irritou muito a divindade, como mostra o texto:

O senhor será expulso do palácio e vai viver pelos campos, como um animal, comendo capim como um boi, molhado pelo orvalho da noite. E assim o senhor vai viver durante sete anos, até aprender que o Deus Altíssimo é o dono de todos os reinos dos homens, que ele dá o poder a quem bem entende (Daniel, 4:25).

Disto, o tal rei é acometido por uma espécie de psicose que o descola de sua própria humanidade: tornando-se animal²², ele perde o próprio poder não apenas como Rei, governante de sua comunidade, mas também sobre sua própria Vida (tendo sido alegoricamente associado a uma árvore robusta, agora cortada, num sonho profético). O castigo só tem fim quando o animal admite ser menos poderoso que a divindade que, segundo o monarca, "tem poder para humilhar os orgulhosos"(Daniel, 4:37).

Todas essas formas de manifestação divinas – e muitas, muitas outras! –, evocam em si uma posição de comando e controle incontestes dessa divindade sobre a Natureza. Mesmo quando se manifesta na Natureza, o faz de forma a subvertê-la. E o homem, criado à imagem e semelhança desta divindade controladora de tudo que é natural, não poderia encontrar-se em outra posição do que esta também.

Por isso, em continuidade com a passagem antropogônica, após criar o homem, esse Deus supostamente comanda:

"(...) Sejam férteis e multipliquem-se! Encham e *subjuguem* a terra! *Dominem* sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem pela terra". (Gênesis 1:27-28, grifo meu).

Sendo o poder absoluto sobre tudo que é natural atributo do divino, o Sagrado judaico-cristão (e, portanto, euro-cristão) é, antes de tudo, uma marca desse controle; criando-se uma epistemologia de domínio sobre o que é Natural. Dominar a natureza é, nesta localização, assemelhar-se ao Sagrado!

²² O texto menciona que, além de comer capim e se molhar de orvalho, o rei ainda teve que viver com seus cabelos crescidos como penas de águia e suas unhas ficaram enormes como garras de pássaro.

Neste sentido, religiosidades que se voltam às ocorrências potentes do Natural, suas manifestações ordinárias e a celebração destas, não parecem corresponder com o que se construiu como Sagrado por essas bandas... E, mesmo que ainda não tenha mergulhado nestes assuntos, não vai mal já lembrarmos que nada poderia chegar mais perto de descrever os processos do Sagrado nas religiões do Sagrado Feminino – mesmo nas tentativas mais ingênuas e levianas disto –, do que a celebração do *extraordinário ordinário*²³ da Vida e da Natureza: do nascimento dos pequenos grãos, das refeições cotidianas em comunidade, da morte como caminho natural, do poder das chuvas e dos rios, do útero fertilizado... Não é preciso ir muito longe – ou mergulhar com o devido conhecimento de causa –, para sabermos que ambas as propostas de Sagrado são completamente divergentes.

Portanto, me parece que sagrado mesmo, para as doutrinas euro-cristãs, é o domínio da Natureza e não a coexistência instrínseca, participante, com a mesma. No entanto, nossa condição fisiológica é uma lembrança da nossa forma natural: eis nossa face profana, ordinária, comum. E é sobre ela que recai nosso segundo caminho a ser explorado.

2.3.2 À imagem e semelhança: macho e fêmea os criou

Se, antes, precisamos entender que o *Sagrado Feminino*, conforme entendo ser sentido pelas espiritualidades racializadas, nada tem a ver com o que o Ocidente construiu como ideia de *Sagrado*; é igualmente importante entendermos que tampouco me parece se articular com o que o Ocidente estabeleceu como *feminino*. E, no que concerne à forma dos eventos, me parece que ambas as proposições estão intimamente vinculadas.

É necessária uma ressalva importante: como percebemos pela passagem citada, Adão não existiu sozinho! E, em algumas tradições, como a judaica, sequer pode ser interpretado como um ser masculino *a priori*. De fato, a exemplo do mito platônico (PLATÃO, 2011), algumas interpretações sugerem que Adão seria originalmente um ser andrógeno (UNTERMAN, 1992, p.25), posteriormente separado de sua metade; dissociando-se em feminino e masculino. O que transformaria, espelhando muitas e muitas divindades criadoras ao redor do globo, o próprio Deus criador um ser andrógeno em si, como expõe o texto do misticismo judaico Sepher Ha-Zoha; cuja afirmação de Rabi Abba seria que (SCHOLEM, 1977):

²³ Como colocava meu falecido orientador, Ricardo Kubrusly.

"O primeiro homem era macho e fêmea ao mesmo tempo pois a escritura diz: E Elohim disse: façamos o homem à nossa imagem e semelhança (Gênesis, 1 ,26). E precisamente para que o homem se assemelhasse a Deus que foi criado macho e fêmea ao mesmo tempo"(Gênesis, 1:26).

Esta pluralidade de Deus, inclusive, parece estar presente no eu lírico: sempre na primeira pessoa do plural, como mostra a passagem de Gênesis acima citada; implicando numa existência múltipla, uma alteridade intrínseca, da qual pouco compreendemos o lugar no discurso quando lemos o resto da obra.

Existe, ainda, a interpretação de que Deus teria criado, primeiramente, um casal composto por um ser masculino, Adão, e outro, fêmeo, chamado Lilith. Mas, segundo o mito hebreu, ambos não seriam, supostamente, totalmente formados da mesma substância, tampouco ao mesmo tempo. Adão teria vindo primeiro, feito do pó da terra, e anos depois, invejoso da relação afetiva, amorosa e sexual que as demais criaturas tinham entre si, desejou uma companheira:

Deus, então, formou Lilith, a primeira mulher, da mesma forma que Ele formou Adão, exceto pelo fato de que Ele usou sujeira e sedimentos no lugar de pó puro. (GRAVES, 2014, tradução minha)

E aqui é interessante colocar que o texto em hebraico parece utilizar a palavra *fêmea* para caracterizar a esta primeira companheira de Adão, *unēqevah*, e não *mulher*, cuja transliteração para o alfabeto romano seria *ishah*. Isto quando a palavra para designar Adão é, literalmente, *homem*, *zÁkhÁr*.

Esta versão é interessante pois o texto bíblico sugere, portanto, que o homem, enquanto performance humana de gênero, fora criado junto a um ser mais primevo, seu par possuiria a natureza selvagem das demais criaturas – ainda que se parecesse com ele em algumas camadas.

Roque Laraia, ao revisitar o Jardim do Éden²⁴, local da suposta criação humana, traz o seguinte apanhado sobre Lilith: "Segundo uma velha tradição, Lilith seria uma figura

²⁴ Literalmente, o título de seu trabalho onde explora a figura de Lilith é *O Jardim do Éden revisitado*(LARAIA, 1997).

sedutora, de longos cabelos, que voa à noite, como uma coruja, para atacar os homens que dormem sozinhos"(LARAIA, 1997, p.152). E, também, a bíblia judaica menciona que em certa ocasião, Lilith fora descoberta em seu disfarce por possuir "pernas peludas"(LARAIA, 1997, p.152), com uma insinuação animalesca. Ou seja: enquanto Adão seria descrito com a fisiologia humana tal qual nós mesmos, seus supostos descendentes, Lilith é um ser aparentemente não humano, selvagem, mais próximo da natureza animal.

Esta diferença na natureza intrínseca de Adão e Lilith também pode ser reforçada pela etimologia. Em hebraico, *adam* parece derivar de *adamah*, cuja tradução para o português seria "um punhado de terra"(FOX, 1993, p.17); remetendo à criação desse ser, moldado e esculpido do barro pelo Criador. Mas Lilith, segundo Robert Graves e Raphael Pati, teria uma origem ainda mais antiga, proveniente das religiões mesopotâmicas:

Lilith é usualmente derivado da palavra Babilônica/Assíria Lilitu 'um demônio feminino ou um espírito do vento' - parte de uma tríade mencionada nas invocações mágicas babilônicas. Mas aparece mais cedo como Lilake em uma inscrição Sumeriana do ano 2000 a.C. que contém a lenda 'Gilgamesh e o Salgueiro'. É uma demônia vivendo em um tronco de salgueiro vigiado pela deusa Inanna (Anath) em uma margem do Eufrates. A etimologia do hebreu popular parece derivar Lilith de *layl*, noite, e ela frequentemente aparece como um monstro noturno peludo no folclore Árabe (GRAVES, 2014, p.68).

Por ambos os caminhos – a etimologia mesopotâmica e a hebraica –, Lilith acaba por denotar uma força da natureza, seja a noite ou em espírito do vento; sendo frequentemente associada a figuras serpentárias.

O que me chama atenção neste momento é que este caráter bestial de Lilith nos dá, ainda que num nível sub/inconsciente, uma resposta muito concisa sobre a performance de gênero esperada para este corpo pois, como tentei demonstrar (ainda que brevemente), o domínio sobre a Natureza selvagem é a principal característica do Sagrado nessas tradições; sua marca de origem e de ação. Neste sentido, a relação óbvia que se implica entre essas categorias – homem e natureza –, a ser promovida é de domínio de um (Homem) sobre a outra. Qualquer experiência que a contradiga imediatamente parece colidir com a ordem sagrada.

Tanto assim o é que a marca da perfídia de Lilith é o fato de ela recusar-se submeter-se a Adão: ela, sendo como Natureza, subverte assim a ordem do que é Sagrado e, portanto, se torna signo profundo do Profano. Foge do Éden por recusar-se ser violentada por Adão; e, como punição pela negativa ao domínio Sagrado ao seu corpo, é condenada a ver seus filhos morrerem todos os dias. Como expõe Graves e Pati: "Deus puniu Lilith condenando cem dos seus filhos demônios a perecerem diariamente" (GRAVES, 2014, tradução minha).

Diante da fuga de Lilith, Deus presenteia Adão com uma segunda companheira, esta sim *mulher*: Eva.

O nascimento e a queda de Eva são, sem sombra de dúvidas, as passagens mais taxativas da ontologia cristã como prerrogativa de performance de gênero, muito embora, atualmente, seu papel neste sentido costuma ser desvalorizado diante das muitas anedotas morais presentes nos demais textos sagrados (sobretudo do Antigo Testamento). Isto porque, ainda que exista a interpretação que esta mulher seria a segunda figura feminina criada por Deus (posterior a Lilith), a narrativa mais disseminada pelas tradições dos cristianismos atuais é aquela em que o par primordial é justamente formado pelo casal Adão e Eva; sem menção direta a Lilith pelos editores bíblicos. E, parece-me, que ainda que se preconize a ascendência de Lilith sobre Eva como contraponto ao ser masculino, é em Eva que se manifesta a correspondência binária entre masculino e feminino enquanto prerrogativa de gênero.

De todo modo, admitindo-se ou não a antecedência de Lilith, em ambos os casos parece que somente Adão – este primeiro Homem – foi feito à imagem e semelhança divinos, dentre o casal Adão e Eva. A mulher, secundária, é feita a partir de Adão: uma vez criado, formado e vivo – este deus-homem! –, criou-se um apêndice, uma criatura sintetizada de uma parte inexpressiva (não essencial) de seu corpo. Segundo a interpretação mais difundida da Bíblia, portanto, este binarismo (um sinal de alteridade potente) transparece, por si só, um sistema de hierarquia dentre essas identidades: feita a partir de um Adão já completo, dominador e nominador das criaturas existentes, Eva tem por natureza um papel submisso na organização de mundo em relação a Adão.

Aqui, a subserviência de Eva corresponde a uma suposta subserviência da mulher como status de antropogonia; ao mesmo tempo que ratifica a natureza sagrada de Adão: uma abstração da autoimagem do próprio Deus.

A queda de Eva, vinda mais uma vez de uma desobediência – um golpe a sua condição

natural de domínio –, é um episódio estranhíssimo da mitologia judaico-cristã. Ao incorrer em um *èwò*, um tabu, Eva teria, de uma só vez, não apenas demarcado a condição profana da categoria *mulher*, assim como fez Lilith com a Natureza em si; como também, ao fazê-lo, teria ido ainda mais longe que sua suposta antecessora e arrastado Adão para esta mesma sina. E como ela fez isso? Ora, assim como Lilith. Mas, agora, com um grau de ambição considerável e, diria, também admirável: Eva desobedece uma ordem pré-determinada pelo próprio Criador. O que, de fato, faz muito sentido devido à sua própria natureza: Eva, tendo sido feita de matéria humana – e sendo o humano, mesmo subalterno, como ela, um ser de condição especialíssima diante da Natureza –, sua *quizila* se dá com ninguém menos que o próprio Deus: a única criatura acima do Humano.

Diz o texto bíblico que ambos, Adão e Eva, foram expulsos do Edén, um jardim além do tempo e do mal (como muitos outros antecessores míticos), porque Eva acaba por ser conduzida à *quizila* divina por uma serpente. O que, aliás, não saiu bem para nenhum dos envolvidos, conforme expôs o teólogo britânico Alan Unterman, na versão da passagem mais difundida pela tradição judaica²⁵:

a serpente bíblica era um animal astucioso, que caminhava ereto sobre as duas pernas, falava e comia os mesmos alimentos que o homem. Quando viu como os anjos prestigiavam Adão, teve ciúme dele, e a visão do primeiro casal tendo relação sexual despertou na serpente o desejo por Eva. Por instigação de Satã ou Samael, ou, segundo algumas versões, possuída por ele, a serpente persuadiu Eva a comer o fruto proibido e seduziu-a. Como castigo, suas mãos e pernas foram cortadas e ela teve de se arrastar sobre o seu ventre, todo alimento que comia sabia a pó, e tornou-se eterna inimiga do homem.(...) (UNTERMAN, 1992, p.236)

O tal fruto proibido supostamente aproximaria a natureza de Eva a Deus, algo que só Adão, em teoria, desfrutava. Podemos inferir este desejo em Eva quando a serpente a convence a comer do fruto da "árvore do bem e do mal" ou, em outras traduções, da

²⁵ Outras interpretações do texto bíblico indicam que a serpente poderia ser a própria Lilith, transformada, agindo por ciúme de Adão. E, ainda, existe a versão mais disseminada pelos teólogos e religiosos populares (modernos), de que a divindade antagonista a Deus, comumente chamada de "demônio" teria incorporado na tal serpente para que Eva incorresse em *èwò*.

própria "árvore do conhecimento", como expressa o texto bíblico: "É que Deus sabe que, no dia em que comerem dele, os seus olhos se abrirão, e vocês serão como Deus, conhecedores do bem e do mal", incita a serpente (Gênesis, 3:5).

A desobediência de Eva, portanto, parecer ser, em seu íntimo, a mesma de Lilith: recusar-se à ideia de uma natureza inferior e, portanto, dominada pelas divindades masculinas que regiam sobre ela. Tudo leva-nos a crer num desejo implícito desta criatura, profana e coadjuvante, de alcançar ao Sagrado –, ser *como Deus* e, portanto, de um certo ângulo, alcançar um status de igualdade a Adão perante a hierarquia das coisas. E, tal como Lilith, Eva pagou por isso também sendo condenada a ver seus filhos perecerem pois, ao sair do paraíso, tornaram-se mortais e pretensos as sinas de morte; seja ela simbólica, seja espiritual. Pois é da Morte que se trata o princípio do pecado: o medo dela, de toda ela, e do que acontece depois dela – como se fosse tão mais castigo pela Vida do que mecanismo de perpetuação da mesma.

Engraçado perceber que a serpente, como falo-mensagem, nos reafirma exatamente a primeira premissa que aqui coloquei, de que não se trata de uma questão de corpo. O falo aqui não é masculino, o falo é de um outro ser, nem homem, nem mulher; cujas aspirações sexuais compelem Eva a desfrutar do *conhecimento divino* – despertá-la às dinâmicas biológicas e espirituais de manutenção da vida.

Salvo interpretações diferentes²⁶, nesse cenário mítico, o pecado original – ou seja, a demarcação definitiva da natureza profana da humanidade –, nada tem a ver com suas questões de sexualidade: mesmo a condenação de Eva não se dá pelo seu envolvimento com a serpente, mas por ousar desejar também ela assemelhar-se a Deus.

No entanto, é justamente pelas questões de sexualidade que Eva passa a responder pela sua desobediência²⁷, tendo mesmo as partes sexualizadas de seu corpo controladas sob novas condições: o seu corpo nu passa a ser uma vergonha, o nascimento de seus filhos passará a ser marcado pela dor e, também, após o afastamento definitivo da humanidade, como nos informa Unterman (1992, p.236), o castigo de Eva recairia também sobre sua

²⁶ A leitura do texto bíblico constituiu em um dos maiores desafios desta dissertação pois existem tantas versões diferentes do texto escrito, mesmo dentre as mesmas tradições. Mesmo o texto em hebraico possui versões de tradução muito distintas, com capítulos inteiros de disparidade, inclusive em momentos cruciais de análise –, justamente aqueles que geram mais escrutínio acadêmico. Nesta dissertação, seguimos as traduções de Fox (1993), Graves (2014) e Unterman (1992) justamente por se configurarem trabalhos acadêmicos e não litúrgicos.

²⁷ O que não parece ser nenhum despropósito se analisarmos o Mito do ponto de vista de suas mensagens socio-históricas, conforme explora vivamente Merlin Stone (2022) em seu *Quando Deus Era Mulher*.

prole, estigmatizada desde a concepção: "quando teve relação sexual com Eva, [a serpente] injetou sua peçonha nela e em todos os seus descendentes. Essa peçonha só foi removida do povo de Israel quando estavam no monte Sinai e receberam o Torá".

Ou seja: somente um povo, cuja estirpe se reconhece em termos de uma ontologia específica – e, portanto, um modo de vida, uma forma de organização social, uma forma de construir, manipular e experienciar a produção de saber –, estaria livre da *quizila* divina. Todos os outros descendentes de Eva, portanto, teriam ainda a peçonha, a mácula da sua progenitora.

Dessa maneira, entendo que as questões de gênero, mesmo no Mito, têm sua origem também numa espécie de racialização dos indivíduos: somente aqueles que se livraram da peçonha – a marca da filiação irrestrita a Eva –, têm a capacidade de voltar ao seu status Sagrado e, portanto, aproximar-se de Deus novamente: são a *raça* escolhida, o povo escolhido. Este argumento foi a desculpa fundante de toda uma justificação religiosa (e mesmo psíquica) da subalternização e exploração de diversos indivíduos no mundo; em que a suposta pessoa de Eva passaria a ser associada com o fenótipo de grupos racializados. A tal "marca de Caim", primeiro filho de Eva que, invejoso, mata o próprio irmão, filho de Adão²⁸.

Os escolhidos, no entanto, supostamente receberam instruções precisas de como retirar a mácula feminina de seus corpos – voltarem a ser Sagrados, ainda que somente depois da morte! Surge, assim, a premissa fundamental das religiões judaico-cristãs e seus modos de vida baseados no domínio à Natureza. Por meio das doutrinas religiosas, a humanidade concebe, nessas tradições, uma forma de voltar ao caminho ontológico originário, de controle da Natureza, dos animais, do mundo e, portanto, do feminino: voltar a ser, uma vez mais, varão. E, porquanto, ter poder de domínio sobre sua varoa; cujo "desejo será para o teu marido, e ele a [te] dominará"(Gênesis, 3:16).

As espiritualidades judaico-cristãs têm por método a tentativa de sacralização do humano via expiação de sua natureza profana, animal, natural –, pois, afinal, controlar a Natureza é premissa inaugural do Sagrado: para viver como deus após a morte, é neces-

²⁸ Este aqui é um ponto bastante problemático da leitura bíblica, pois mexe com interpretações diversas mas, ao mesmo tempo, convergentes: Abel e Caim seriam os primeiros descendentes do casal Adão e Eva. No entanto, ao segundo nunca é creditado a paternidade de Adão. Apenas o primeiro, o bom filho. Aliás, em toda a bíblia, um ponto muito curioso é que as paternidades se sobressaem às maternidades, sendo este ou aquele personagem sempre creditado como filho do seu pai. É uma genealogia dos patriarcas, como vemos no exemplo: "E Adão (...) gerou um filho à sua semelhança, à sua imagem, e deu-lhe o nome de Set"(Gênesis, 5:3).

sário se sacralizar durante a vida. Para isso, juntando ambas as ideias (o que é sagrado e o que é feminino) incorremos que: Adão, como esse homem-que-é-como-deus, deve estar no centro, no controle, da sociedade (masculino como o Sagrado deve ser); e o Homem deve, por ontologia, se desenvolver como um ser apartado da Natureza. Só que a natureza profana do homem é a mulher e, portanto, a expiação da natureza feminina e da Natureza são, em profunda medida, uma só!

Uma passagem demonstrativa deste tipo de ideologia – do homem-que-é-como-deus em relação a este fêmeo, subalterno, está na fala de São Tomás de Aquino:

A sujeição e a diminuição foram subsequentes ao pecado. Pois, à mulher foi dito, depois do pecado: estará sob o poder de teu marido; e como diz Gregório; no que não delinquimos somos todos iguais. Ora, a mulher tem, *naturalmente*, menor virtude e dignidade que o homem [...]. Na sua natureza particular, a fêmea é um ser deficiente e falho. Porque a virtude ativa, que está no sémen do macho, tende a produzir um ser perfeito semelhante a si, do sexo masculino(AQUINO, 2001, p. 760-761, grifo meu).

Aqui, convalidando a proposta implicada no texto sacro – de que a descendência humana é sempre masculina –, Tomás de Aquino chega a responsabilizar o material genético masculino pela criação da perfeição humana – materializada na forma masculina. O que parece absurdo do ponto de vista natural; mas não do espiritual. Subvertendo, mais uma vez, a premissa *natural* de que é o corpo com útero que cria e perpetua vida, pois, nesta lógica, isto só é possível porque "assim como a mulher veio do homem, assim também o homem nasce da mulher, mas tudo provém de Deus!"(Coríntios 11:12).

Estando, portanto, a ideia de humanidade profundamente assentada na correspondência desses corpos binários a essas identidades de gênero e de como essas identidades performam em sociedade os aspectos teologicamente fundamentados: os acordos de manutenção religiosa da(s) cultura(s), onde a performance masculina está associada à imagem do Criador; e a feminina, às provações do Profano, nossa natureza inegavelmente humana. Inclusive, as figuras humanas femininas de Eva e Lilith, sua potencial antecessora, são as primeiras menções de existência femininas nas Bíblias modernas do Ocidente; muito embora outras versões deste livro sagrado, como as das tradições etíopes e a de sinais,

nos mostrem indícios tanto da pluralidade multi/poligênera de Deus(a)(es) Criador(a)(es) quanto da possível existência de divindades femininas.

No entanto, é fato que nas religiões abraâmicas, tanto estas (possíveis) divindades fêmeas quanto a própria potência criadora feminina, pareadas e/ou intrínsecas ao Deus Criador, perdem completamente sua natureza sagrada. Somos, enquanto mulheres, inclusive, destituídas da certificação de potência da Vida que, de forma direta, passa a ser atributo de Deus masculino, do sémen encarnado para longevidade do Sagrado na terra.

Tudo isto para informar que, nesse contexto em que o binarismo de gênero se compõe como representação unívoca do *humano*, a categoria identitária *mulher* jamais pode ocupar a posição central do Sagrado. No máximo, uma sintetização do Sagrado! Meio, caminho, ferramenta de manifestação do Sagrado, mas nunca o Sagrado em si.

Portanto, o Sagrado Feminino, mesmo no Ocidente, não pode ser entendido nem representado pela categoria identitária *mulher* e seus meios de representação social; gerados pelo entendimento judaico-cristão (o *feminino* conforme elaborado pelo discurso de gênero nas sociedades). Seria uma verdadeira incorrespondência ontológica!

Este é o ponto que gostaria de enfatizar: Sagrado feminino não tem a ver com mulheres, contrariando nossas percepções mais imediatas que poderíamos construir sobre o assunto.

Talvez seja válido, no entanto, afirmar que, com isso, não pretendo rebaixar as espiritualidades mais populares que clamam pertença ao Sagrado Feminino na atualidade a qualquer conotação próxima de fraude. Ao contrário, respeito a retomada ao místico feminino – este sim sem qualquer desvio à propriedade discursiva *mulher* do Ocidente – como uma forma de aproximação com a potência original. E isto não apenas no sentido de resguardar subversão e resistência à ordem patriarcal que, como veremos, me parecer ser, por si só, uma corrupção da transcendência em materialidade de privilégios sociais. Mas também, e talvez precisamente, por fazê-lo de maneira a ressaltar que a ordem patriarcal se perpetua em mecanismos de controle e morte dos sujeitos sociais para instauração dessas hierarquias.

É evocando a natureza *confluente* do Mito que percebemos que esta localização psíquica (do Ocidente euro-cristão) não comporta as redes de significados inscritos no que poderíamos entender sobre o que é Sagrado Feminino. Afinal, o Sagrado aqui é apartado da Natureza e, em consequência, o feminino também; transformando o termo *Sagrado Feminino* numa espécie de paradoxo de mal gosto, em certa medida.

Ao mesmo tempo, engordando as camadas de sentidos, é pela confluência de ambas as percepções que entendemos, também, que a existência de um feminino no Ocidente envolve-se na organização das sociedades como uma premissa ontológica de um profano que, todavia, deseja alcançar o Sagrado. Conectando-se, assim, mesmo que pela experiência da dor, com as circunstâncias primeiras de um outro tipo de Sagrado: um *Sagrado fêmeo* – como chamarei o que se entende popularmente como Sagrado Feminino daqui em diante, por falta de termo mais adequado.

Quando me refiro a um *Sagrado Fêmeo*, evoco, portanto, um outro lugar – uma localização de sagrado distante, mas cujas extremidades são tocantes, à ideia popularmente difundida do que é Sagrado Feminino: um Sagrado cuja maior marca de manifestação é, assim como Eva e Lilith um dia tiveram, o desejo de manutenção da sacralização da Vida ordinária. Aquele que diz para os corpos: somos Natureza e a Natureza nos basta; mas precisamos mantê-la Sagrada.

Como suas manifestações são muitas e diversas (afinal, a própria Natureza assim o é); creio ser necessário um escrutínio mais direcionado sobre o assunto. Até porque o argumento central deste trabalho inteiro é justamente o influxo do Sagrado Fêmeo como mitopoética da Razão. Motivo pelo qual mergulharei nas premissas e na manifestação do Sagrado Fêmeo na Hélade (e mesmo antes) no próximo capítulo.

No entanto, é importante colocar que as referências acadêmicas utilizadas para compor a narrativa desta dissertação acerca das religiões²⁹ Antigas se referem a essas religiosidades como Sagrado Feminino ou mesmo "culto de mulheres"; evocando, ainda que sem saber, o pertencimento ontológico originário euro-cristão. Não faz mal. Comerei, engolirei e regurgitarei algo entre o velho e o novo conceito. E agradeço aos tantos acadêmicos e, principalmente, às acadêmicas que ousaram preparar esta refeição a aqueles e aquelas que, como eu, atravessaram famintos os séculos. Agradeço por me alimentarem aqui e agora.

2.4 UM TOQUE DE DENDÊ, UM POUCO DE NÉCTAR

Como minhas mais velhas ensinam: a Mitopoética demanda ética de si –, tanto na sua natureza *fabulosa*, quanto em respeito a quem antes moldou a *fábula*. Por este motivo (uma questão de demanda ética), quando se debruçarem sobre este meu trabalho, peço

²⁹ Ou, mais comumente mencionados, dos *cultos* de deidades / Deusas.

que também dêem atenção (sempre que possível) ao palimpsesto de percurso criado nesta minha trama: há aqui três camadas de enunciação da narrativa.

A primeira delas, mais óbvia, refere-se ao fato de que este trabalho foi concebido como um sopro do xirê promovido pelo dançar de Esú: é uma tentativa de volta no tempo em si; instrumentalizada pelo movimento de jogar a pedra por trás dos ombros do Deus –, conforme espero que fique entendido no desenrolar das páginas que se seguirão.

Meu objetivo final, não tenham dúvidas, é atingir – mesmo que um bocado, de raspão –, o terrível pássaro da *colonialidade do saber* que assombra não apenas a minha comunidade, mas, sobremaneira, a Academia como um todo –; tornando seca a fonte dos múltiplos significados políticos possíveis de serem produzidos nas/com as ciências.

Assim, dentro deste arremesso, percebemos o movimento do retorno: desde como a narrativa construída para o nascimento do fenômeno filosófico do Ocidente existe enquanto ferida colonial; até o seu primórdio – o passado reinventado, em que a Razão emerge como princípio criador mítico que me parece ser. Esta é a segunda camada, subscrita a anterior.

A terceira camada proposta é um assentamento epistemológico, de forma e de construção de forma; onde o eu que enuncia a narrativa não se esconde por trás de nenhuma máscara de universalidade. Aqui, assento minha localização com orgulho, em honestidade acadêmica. E o exponho mesmo na semântica das ideias: boca, mente e dedos, todos, em primeira pessoa.

Em conjunto com esta proposta, temos a forma como esta narrativa é feita, sua morfologia–, o que transforma, em certa medida, esta dissertação em também uma espécie de *fabulação*: vocês poderão perceber que intento contar esta narrativa respeitando a lógica da circularidade, da mesma forma que os mitos da minha gente são contados e as cantigas, repassadas. Nos capítulos a seguir, as ideias podem parecer se repetir para formar diferentes contextos. Portanto, não estranhem se encontrarem um padrão espiral de avanço, seguindo a ideo-lógica de mestre Nêgo (Bispo) de "começo, meio e começo". Nessa espiral, uma mesma temática volta à tona para dela se erigir o salto narrativo para a próxima fase.

E sim, como mostrei neste capítulo, os acordos estabelecidos com meus antepassados devem ser mantidos para uma abordagem afrorreferenciada; e a régua para a justeza das palavras é a matéria espiritual. Por aqui, não nos esquivamos dos *ebós* de conduta – e não queremos fazê-lo, absolutamente: respeito, assim, a forma de contar histórias da minha

gente. É intencional e necessário que a narrativa seja construída em espiral.

Assim, neste capítulo, começamos com minhas construções de ancestralidade como justificativa deste trabalho e, agora, elas voltam à tona para explicar a apresentação do texto a seguir. Isto para que, no próximo capítulo, se retorne ao Sagrado Fêmeo como meio para entendermos a questão da Palavra no Ocidente, sua afirmação como princípio civilizatório e, no fundo disto tudo, como ambos se articulam com o triunfo do patriarcado em solo grego.

Na terceira parte, voltamos ao triunfo do patriarcado como disfarce de uma mitopoética... da Razão. O que engloba, em si, questões do Sagrado Fêmeo e da civilidade; desembocando, novamente, no problema da Palavra e sua relação com o Nume: um convite para uma Mitopoética do Ocidente ao reconhecer-se em sua ancestralidade. Começo, meio e começo. É Esú jogando uma pedra hoje para matar um pássaro ontem.

Por último, existe uma quarta camada, sutilíssima: as faces da Deusa Tripla, que haverão de conhecer no próximo capítulo, aqui também foram incorporadas na feitura. Mas a este processo, que de escancarado torna-se secreto (as ciências têm dessas coisas, não é?), deixarei que as páginas mostrem por si mesmas. Isto é importante pois, como comentei, o respeito às particularidades do Mito devem ser mantidos, de forma a não desvirtuar a metodologia discursiva proposta. Um pouco de tabu e um tanto de magia, para manter a incivilidade da iniciativa.

Não me julguem por fazê-lo, estou apenas seguindo a regra fundamental da Academia: mantendo, por critério de verossimelhança, os processos iguais em formatos iguais. Não poderia aqui evocar o Mito, como nos processos de criação de conhecimento dos meus – como mesmo o principal influxo de organização científica e epistêmica das sociedades –, sem respeitar seus processos de perpetuação psíquicos.

Mas, fica o aviso: a Deusa tem três faces. Procurem-na, se quiserem e puderem, na estrutura dessas páginas.

Entendo que, para a maioria dos possíveis futuros leitores, imersos nas cantigas normativas da produção científica hegemônica, este trabalho carregue uma dada carga de estranheza; um fundo literário comuns às oralidades ancestrais; um bocado de poesia acolhedora; e, principalmente, um tanto de autoafirmação. Todas essas características são usualmente identificadas, via racismo epistêmico, com as propriedades discursivas dos incivilizados, dos ignorantes e cientificamente iletrados. E, em nome destes rótulos que

vêm pairando sobre cabeças como as minha pelos séculos, os defensores aguerridos da epistemologia analítica tradicional talvez olhem para este meu trabalho com doses de descrença. Buscando, apaixonados, por critérios de validação mais confortáveis às lógicas conservadoras de produção de conhecimento, provavelmente, não perceberão que uma das principais partes do gesto político deste texto é desestabilizar justamente esses critérios.

Portanto, sei bem que, aos que permanecem, com chicote nas mãos ou sob as correntes nos pés, o quicar da quiçamba pesada nas costas do *muriquinho* pode causar desconforto; pois deforma a sombra do pequeno ao longe. No meu caso, dumbá está longe, longe. A perder de vista, realmente! E meus pés são, provavelmente, pequenos demais para me fazerem lá chegar inteira – ou chegar de todo. O quão deformada a minha sombra está parecendo a vocês, ao me verem tentar chegar lá? O quanto de incivilidade acadêmica este trabalho –, a medida dos meus passinhos miúdos dançando, tortos, na mata fechada – estas páginas carregam aos habitantes do Elísio Acadêmico?

Mas o que importa é que a cantiga fica. E, um dia, algum *muriquinho* há de chegar. Portanto, faço desta dissertação, também um pouco, materialidade do conselho que recebemos da mais velha:

Joguem fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem anteparos. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais – não através da retórica, mas com sangue, pus e suor. Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas. Vocês são as profetisas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel. (ANZALDÚA, 2000)

"Mas isto é também ciência?", já me perguntaram tantas vezes... Não faz mal, não faz mal. Sei que a pretensão é grande. E que o tempo, o raciocínio, o resultado são muito curtos diante da demanda. Que as metodologias e formas de escrita do cânone são brilhantes e distantes e queimam como luz na escuridão do vazio de respostas.

Mas estou acostumada a observar pontos brilhantes no vazio e tecer histórias sobre como eles nascem, evoluem e morrem: eu passei a vida olhando para as estrelas. Eu as estudei, diligente e vorazmente, desde pequenininha. Eu as vi brilhar daqui, do chão, e depois pelos livros, quadros negros, *papers* e computadores. Tenho mesmo dois diplomas, certificados em papel grosso, importante, por ter me dedicado a vê-las. E já expliquei para o meu passado, para Dona Socorro em sua casa cheirando a alecrim e a guilé, há tempos, sentada no chão refrescante de uma sala no topo do morro (o topo do mundo!), que as estrelas morrem... Para que outras nasçam.

Vocês já viram uma estrela morrer? Eu, quase. Dizem que elas morrem frias; um núcleo cru de carbono impenetrável, quase desperdiçado, a ferir todo o grande potencial da existência – afinal, é de carbono que é feita a vida que conhecemos. Dançam, girando para longe, para o ambiente ao seu redor³⁰, seus pesos de uma existência inteira: bilhões e bilhões de anos de certeza química desmantelados no vazio ...

Dizem que a matéria fértil que dela foi largada forma uma nuvem, uma sopa de propósitos futuros, a povoar o Nada em suspensão. Até que, um dia, algo faça a matéria dançar, se aglutinar, moldar-se em algo novo devido a ação da gravidade. Da mesma forma que Eurínome, a Deusa que estas páginas acaba por vingar, fez para criar todas as coisas, segundo o(s) povo(s) que o patriarcado grego engoliu.

As estrelas morrem como nascem: com matéria dançante. Mas isto é assunto para uma próxima etapa... O caso é que sinto que a resposta, aqui, seja a mesma que minhas ancestrais vêm dado há séculos: dançar. "Os deuses dançam para a harmonia do Universo", minha mãe, Eloísa de Yemojá, me disse há anos e anos. E quem me ensinou a dançar pelas nuvens-mares de intelectualidade foi Oxum: Ela que entra no mercado dançando sem se importar se estão aplaudindo ou não.

Portanto, sei o tamanho da demanda e o tamanho da vaidade em tentar vencê-la. Mas deixem-me dançar, colegas. Não há mais volta para mim: sequer percebo, agora, os aplausos, alertas e negativas. Sigo caminhando, a *quiçamba* repleta de obís, tentando chegar num Mercado em que as trocas de conhecimento sejam justas; onde todos possamos comer. Há conflitos mas, aquática, também como Oxum, entro na guerra sem levantar espada, dançando enquanto sirvo venenos no banquete.

³⁰ Me refiro aqui ao modelo de evolução estelar de estrelas de massas baixas a intermediárias, como nosso Sol. Estas terminam suas vidas esfriando no vazio, como Anãs Brancas, enquanto a matéria acumulada de suas camadas mais externas foi depositada ao seu redor nas fases precedentes.

Quem sabe, com um pouco de veneno, os cânones racistas morram igual a essas estrelas? Girando para fora seus pesos enquanto, dançando, cato-os para uma nova narrativa, mais amorosa, menos excludente, mais pacífica do que pode ser a epistemologia das ciências?

Choca a vocês que eu tente envenenar aqueles que convidei a comer?

Mas, tudo bem. Não se sobressaltem: é tudo em nome da Paz (na minha aldeia, no Olimpo e na Academia que existe entre os dois). E sei bem que esta paz aguerrida, orgulhosa, inteirada das batalhas, pouco tem a ver com o "dar a outra face" a que a cultura Ocidental prega como premissa. Que ela soa incivilizada e estranha. Não faz mal. É isso mesmo.

Afinal, o que esperar de uma Estrangeira, se não incivilidades?

[Lààyè ifée àti obí èso agbára tání àlàáfíà!]³¹

³¹ Em português: Viva o amor e o obí, o fruto da força e da paz!

PARTE II
SOBRE A INCIVILIDADE

(Do Arremesso)

*(...) A noite não adormece
nos olhos das mulheres
há mais olhos que sono
onde lágrimas suspensas
virgulam o lapso
de nossas molhadas lembranças (...).*

Conceição Evaristo³²

³² *A Noite não adormece nos olhos das mulheres (EVARISTO, 2008b).*

3 ADURÁ TI ÒSÙN – UM SAGRADO FÊMEO

– Mamãe?

– Sim, minha flor?

– Por que o Sol parece o abraço da Lua? Eu só conheço o Sol porque conheço a Lua. Mas ele abraça a gente. Ele nos cobre toda. Como se engolisse... E, com o tempo, queima a gente.

Maya de Assis

Lembro de uma passagem em *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* em que Abdias do Nascimento, Exu-Rei afrodiaspórico, alega que nada é sagrado no patriarcado cristão (NASCIMENTO, 1978, p.119). Creio ser esta afirmação um exemplo audaz da relação estabelecida entre o que seria o Sagrado, nesta minha leitura do Sagrado Fêmeo, e sua conexão intrínseca com a Natureza. Pois, como elocubrei acima, o fêmeo me parece ser espelho da Natureza selvagem e o patriarcado euro-cristão, por ordem e mérito, erigido sob a necessidade de controle sobre esta mesma natureza.

Neste sentido, qual relação este sistema de ideologias poderia construir com todas as outras coisas do mundo – e suas gentes miúdas, seus ciclos de Vida e de Morte, seus pequenos arrebatamentos do útero e das flores e do milho e dos amores que movem todas as coisas? Ora, de profaná-los. E os seres que, por definição e caminho, são seres fora desta localização ontológica? Aqueles que se entendem como parte inconteste e inconsútil da Natureza e, portanto, são seres-natureza? Ora, também são profanos.

Logo, não há nada sagrado para o patriarcado euro-cristão além dele mesmo! E, considerando que a vivência deste sagrado se baseia no processo de completa e total expiação da natureza humana durante a vida, diríamos que nem mesmo a inserção neste patriarcado cristão te faz sagrado. Ao contrário: é o lembrete diário de sua natureza humana, corrompida, a peçonha feminina em operação. Neste processo, em que tudo e todos são profanos, tudo é passível de ser controlado e as mais diversas atrocidades vêm sendo justificadas e realizadas ao longo dos séculos em função desta ontologia.

E o que seria, por fim, este *Sagrado Fêmeo*? Seria a contraposição imediata desta frase de Abdias: um tipo de Sagrado que, por originário em muitos sentidos, pode ser entendido como mais simples; mais primevo. Um Sagrado onde a centralidade psíquica, espiritual e

religiosa é dos processos de manutenção da Vida; de todas as manifestações da Vida: todas e cada uma, pois elas são, em conjunto, a mesma. Onde o humano não pode ser apartado da Natureza e, assim, o binarismo implicado nas entidades psíquicas masculino-feminino tampouco pode refletir-se numa relação conceitual de Sagrado-profano. O que refletiria em absolutamente todos os seus processos de organização social, suas ritualísticas, seus mitos. Mesmo e principalmente, em sua relação com a Morte.

Sendo, portanto, todos os corpos e todas as coisas sagrados – mais uma vez, como uma contraposição imediata à qualificação do patriarcado cristão feita por Abdias –, é completamente verossível inferir que os processos de manutenção e organização das sociedades não operassem no desespero pela sacralização ou mesmo no anseio de juntar-se, mais uma vez, à existência divina. Aqui, a própria manutenção da existência se faz central. Existir, partilhando o ciclo de Vida e Morte de todas as coisas, é precisamente o que lhe faz sagrado; de forma que manter esta existência viva, saudável, girando, parece ser a principal matéria dos anseios votivos: o ciclo da vida deve sempre estar em operação.

É, sobretudo, uma racionalidade religiosa de sacralização do Tempo e, portanto, do movimento e da *presença* –, por isto, a mais primeva forma de enxergar o Nume que o ser humano foi capaz de experienciar. Sei bem que esta frase final pode ser inusitada e o objetivo de explicá-la em sua completude será o que orientará as próximas páginas.

Disso, dessa definição mais geral e evasiva – e bastante inesperada, admito –, ressurjo com os argumentos anteriormente apresentados; muito embora, com um adendo importante: numa camada mais superficial, a princípio, poderiam achar contraditório o meu enfoque, como se, num deslize, eu corroborasse uma certa teologia do corpo; elevando corpos com útero ao estágio central de organização das atividades sócio-religiosas. Mas não se afobem: por aqui estamos migrando de conceitos conforme a água adentra no solo – [*Oree ye yê o!*] –, e as rezas deste tipo são sempre medidas no tempo das gotas. Aos poucos, os nutrientes se assentam e o córrego-narrativa se forma, cristalino; sem precisar corroborar com o posicionamento que reafirma – ainda que sem querer –, as performances de gênero do cisheteropatriarcado euro-cristão.

3.1 TENU MAMA YA...

Ou *Sobre a ancestralidade científica no Sagrado Fêmeo*

No entanto, entendo muito bem de onde vem este posicionamento dentro dos estudos

das religiões pois é inegável que o corpo dito feminino no Ocidente esteve, desde de (pelo menos) o período Neolítico¹ na centralidade das manifestações votivas (GRAVES, 2018a), (ROUNTREE, 2003). Afinal, é este o corpo (com útero) que, quando localizado num certo período de sua existência terrena, se diferencia das demais possibilidades de performance humana em sociedade por gerar Vida: e isto não é pouca coisa. E eu sei bem disso, pois gerei, eu mesma, duas crianças – duas vidas inteiras! –, enquanto escrevia estas páginas.

É fato que, em todo o globo, as muitas Criadoras – essas tantas divindades que performam o poder de criar vida a partir de seus corpos (materiais ou não) –, são usualmente referidas no feminino e tratadas como mulheres; comumente associadas a todas as demais criações da esfera biológica terrena. São a Mãe Terra, a Mãe Natureza, que pari8 o alimento das entranhas do solo como nós mesmas parimos nossos filhos do nosso ventre; que é banhada pelas águas incessantes, em vai e vem, tal qual refluímos nossas águas internas mês a mês: ora pelo furor aos prazeres do sexo, ora no fluxo vermelho que se esvai do útero – ressentido de si por nada de novo ter moldado para o mundo.

Chegamos mesmo a, sem piscar, associar essas divindades a representações cujos efeitos (como Mito) seriam, a grosso modo, ligados – mesmo de forma estética! – à performance do cuidado, da gestação e do belo, corroborando as expectativas de performance criadas para esses corpos pelo patriarcado euro-cristão.

Assim, temos as muitas e muitas Deusas comumente relacionadas a esses aspectos todos. Em função desta faceta tão nuclear do divino – da Mãe Ancestral que se personifica na própria Terra (signo profícuo de fertilidade e abundância) –, temos o argumento principal encontrado na literatura acadêmica à existência de um Sagrado Feminino por todo o globo.

A Deusa, neste arquétipo, seria uma alegoria explícita que une o humano, o Sagrado e o próprio Território (e seus modos de ocupação): tendo como mediador destas relações, tão complexas quanto íntimas, a própria ideia de útero ora como alimento, ora como casa. Pois não seria a capacidade uterina de gerar vida um espelho, uma manifestação imanente, do próprio Sagrado: um reflexo da Mãe Ancestral, Divina, que não apenas a tudo dá à luz como também, por ratificar sua natureza mágica, ainda o faz em sincronicidade aos

¹ Muito embora, evidências nos apontam que os chamados "Cultos a Deusa" são parte significativa das organizações humanas desde o período Paleolítico, como expõe os trabalhos *The Great Goddess: Reverence of the Divine Feminine from the Paleolithic to the Present*, do historiador francês Jean Bertrand (publicado sob pseudônimo de Jean Markale (1999)); e *The Goddesses and Gods of Old Europe*, da arqueóloga lituana Marija Gimbutas (1982), por exemplo.

elementos da Natureza – os ciclos de fertilidade do solo, das cheias dos rios, das fases da Lua? Joseph Campbell, provavelmente o mais famoso mitólogo europeu, descreve – a partir de uma imagem da Deusa encontrada numa plataforma nos Pireneus, que nas religiosidades paleolíticas:

(...) a tônica recai sobre a gravidez, o milagre! As mulheres, por trazerem a vida, assumem a qualidade de recipiente inexaurível da própria vida. Elas são os primeiros objetos a serem idolatrados, depois dos animais (que representam as outras forças da natureza); elas são o veículo do poder da natureza, mais que a natureza em si (CAMPBELL, 2021, o.40).

Assim, na literatura acadêmica, o potencial criador (e criativo) da *mulher* é sempre conectado com a alegoria do útero-terra, de forma muito direta. A Deusa Sud (Ninlil²), por exemplo, parece ser creditada, na Mesopotâmia Antiga, como deusa da agricultura, "reverenciada por ter fornecido ao seu povo o entendimento dos métodos de plantio e de colheita"(STONE, 2022). Ela aparece mesmo como a Deusa Mãe e como Deusa da Terra, "a mãe que dá à luz", em tabuletas suméricas do período acádio (por volta de 2300 AEC) (LANGDON, 1922). E mesmo a sua mãe, a deusa Nisaba (Nidaba), seria a manifestação sagrada do grão que da Terra nasce e a todos alimenta – portanto, uma outra representação da Deusa Terra, segundo vários hinos suméricos (LANGDON, 1922; FELIU, 2010; CIVIL, 1943). Na mesma região e ao mesmo tempo, temos a deusa Ezina (ou Asnan), aparecendo em diversos hinos votivos como uma deusa dos cereais (SIMONS, 2018); cujo culto parece ter sido popular no terceiro milênio (SUCH-GUTIÉRREZ, 2003 apud FELIU, 2010, p.29). Ela também é comumente associada, na literatura acadêmica, como uma hipóstase dos grãos (CIVIL, 1943, p.45).

Da mesma maneira, Deméter reinou sobre os grãos e os frutos da terra para os gregos (SERRA, 1991) e, a despeito da patronagem de seu pai, Cronos, sobre a agricultura; é a Ela que se credita o ensino e a perpetuação da sabedoria sobre os segredos da fecundidade (do solo e das gentes). Como é a Mãe que diligentemente orienta o amadurecimento do solo e dos frutos, mesmo suas sacerdotisas iniciavam os recém-casados nos segredos de intimidade do ato matrimonial (GRAVES, 2018b, p.145). Ela, que é a filha de Reia –

² O nome Ninlil parece ter sido, anteriormente, um epíteto de Sud quando esta se liga em matrimônio ao deus Enlil (CIVIL, 1943, p.44)

deusa de origem pelasga que manifestava a fecundidade em si: a "Mãe dos deuses"³. Reia, por sua vez, era filha da própria Terra, Gaia (Geia), de quem nasceram todas as potências do mundo: "aquela de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre"⁴.(HESÍODO, 2007, p.109, vv.117). Do ventre de Deméter nasce Perséfone (Coré)(HESÍODO, 2007, p.151, vv.912-913), divindade das flores e dos frutos: a criação antes do grão; cuja beleza guarda o por vir. É a Deusa da sementeira de outono, cujos por-vires vencem o terror e a aridez do inverno como promessa de um futuro bom.

Em Kemet, no Egito Antigo, foi Ísis, a mãe de todos os deuses, quem foi responsável por introduzir a agricultura aos seres humanos (STONE, 2022);(CAMPBELL, 2021); assim como era associada à fertilidade da terra. Neste panteão também existe Harthor, ora Deusa-Serpente(STONE, 2022), ora a grande deusa-vaca de seios imensos⁵(TYLDESLEY, 2012), ligada à beleza, ao amor, ao erotismo e à fertilidade; e, ainda, a própria Ísis(STONE, 2022). Ali também a deusa-gato Bastet, outra divindade cujo culto remonta ao período pré-unificação no Egito, é reverenciada por garantir aos seus povos fecundidade, o furor sexual; além de ser protetora dos Lares – que são, em essencial, um rememoração do próprio útero materno (LAZARIDIS, 2013). As três divindades são conhecidas protetoras de mulheres; em diferentes estágios da vida.

Na Irlanda pré-cristã, os milésios veneravam três Deusas do feminino⁶: Eire, Fodhla e Bandha; para as quais sagraram o território da Irlanda⁷. No entanto, no *Lebor Gabála Éirenn*, texto sagrado que conta, em dez partes, o nascimento da Irlanda a partir das invasões celtas⁸, explica-se que estas, por sua vez, reverenciavam elas mesmas Deusas

³ Me refiro aos deuses Olímpicos.

⁴ A tradução de Sueli Maria de Regino para esta mesma passagem do poema é ainda mais interessante. O verso inteiro seria o seguinte: "Certamente, muito antes de tudo, existia o Caos. Somente depois surgiram: Geia, de amplo seio, sólido sustento de todos os imortais que habitam o cume nevado do Olimpo"(HESÍODO, 2010)

⁵ Na literatura acadêmica, a ideia de Harthor como uma deusa vaca celestial também aparece como uma possível referência à Deusa Bat, divindade antiga do Egito, popular durante o Império Médio (entre 2050 a 1710 AEC). Bat parece ter sido adorada no Egito desde o Paleolítico Tardio, sendo a principal divindade da área de Seshesh(RASHED; SHARKAWY, 2009); ligada mesmo à unificação do Baixo e do Alto Egito. Segundo Merlin Stone, Harthor (e, possivelmente, também Bat) ainda parece(m) ter sido, em seus primórdios, uma faceta da própria Ísis, ligada ao conhecimento, à criação e ao despertar oracular como Senhora do Céu (STONE, 2022); onde era identificada com o que o Ocidente entende como o braço visível da Via Láctea no nosso céu noturno.

⁶ As informações compiladas nesse parágrafo foram extraídas da tradução clássica de Robert Macalister para o inglês (MACALISTER, 1938–1956).

⁷ Na primeira parte do texto, há a descrição de que, quando os milésios chegaram, as três deusas deste território exigiram que a terra fosse batizada em seu nome.

⁸ Conhecido como *O Livro das Conquistas da Irlanda*, esta coletânea é formada por dez volumes onde se encontram compilados textos, originalmente escritos em Gaélico, que compõem o ciclo mitológico irlandês: desde a criação do Mundo e das gentes (Livro I) até a história das dinastias da nobreza

ainda mais antigas, sendo diretamente associadas a trindade composta por Danu, a Mãe Terra, ligada à fertilidade humana e animal; Cailleach, a Deusa-Terra das estações, cujo ciclo de fertilidade da Natureza associa as estações do ano à passagem do Tempo; e Macha, a deusa-corvo ctônica que reina sobre a Terra subterrânea. No *Livro das Invasões*, Estas três últimas representam, em si, o ciclo de Vida e Morte da terra e dos homens, associadas à fecundidade, à Guerra e à Morte. Nesta poética, a relação que se apresenta é que o próprio território, a *Terra de Abundância*, Ériu, só existe como tal devido à sua relação com uma potência maior, a Deusa em sua faceta de Mãe Terra, integral e completa; a que pode se representar este trivunato sob a entidade de Morrigan, a *Grande Rainha*.

O arquétipo da fertilidade, mesmo nesta alegoria do útero-terra, muitas vezes se conecta com a estética do erótico e do belo (tanto na literatura quanto nas interpretações das culturas pelo globo) – que, supostamente, parece sempre estar interligados na maior parte da história humana –, de maneira que o Belo e o Fértil/Fecundo muitas vezes se criaram para, como significantes, enaltecer o Feminino como símbolo. Neste caso, falando em beleza, Afrodite, a deusa mais próxima da Criação do panteão olímpico⁹, é hoje vinculada às instâncias da beleza e do amor, mas originalmente supõe-se ser Ela uma divindade do *desejo* (GRAVES, 2018b, p.79). É ainda reconhecida pelo corpo voluptuoso representado pela Vênus de Milo em tantas e tantas salas do mundo.

No panteão afrodiaspórico brasileiro, os arquétipos do *feminino* também suplantam as narrativas mais complexas (e, em essência, mais completas); perpetuando mensagens estereotipadas das divindades fêmeas. A própria Oxum é conhecida, antes, pelo seu aspecto regulador e protetor da gestação humana e, sobremaneira, pela sua preferência vaidosa à beleza e à graça de suas curvas diante das animosidades do mundo. Yemojá (Yemanjá), Senhora das Cabeças, é comumente interpretada pela sereia-mãe que a tudo e a todos acolhe com digna e feroz maternidade; tendo criado não apenas seus filhos, mas também os filhos rejeitados de outras divindades. E Oyá, Búfala e borboleta cujos ventos trans-

local após a introdução dos cristianismos – que ganham, como em qualquer outro lugar, tônicas e processos rituais miscigenados com as religiões autóctones da região (Livro 10). Os dez volumes tratam, respectivamente dos seguintes temas, que também costumeiramente são indicados como seus títulos: *Da Criação do Mundo e da Diáspora das Nações*; *Da História dos Celtas da Diáspora das Nações à Chegada à Irlanda*; *Do Povo de Cessair*; *Do Povo de Partholón*; *Do Povo de Nemed*; *Do Povo de Fir Bolg, Fir Domnann e Fir Gálioín*; *Do Povo dos Tuatha Dé Danann*; *A Invasão dos Milesianos*; *Das Dinastias da Irlanda antes do Cristianismo*; e, por fim, *Das Dinastias da Irlanda após o Cristianismo*.

⁹ Afrodite parece ter sido, primeiro, mais um nome para Eurínome: a Deusa aquática que surge do Caos e dança sobre o Mar para criação de todas as coisas. Ela foi venerada na Síria e na Palestina como Ishtar ou Ashtaroth (GRAVES, 2018b, p.79) e, ainda, Inanna, na região de Canaã (STONE, 2022)

formam os entardeceres – do mundo e dos caminhos –, é tão conhecida por ser mãe dos nove filhos de Ogum e sua maternidade aguerrida, que é mais chamada pelo epíteto de Iansã – *Mãe de Nove* –, do que pelo próprio nome.

Como podemos perceber pelos exemplos citados, nem mesmo toda esta potência criadora (e criativa) parece ser suficiente para transgredir com discursos convalidados a certas prerrogativas de mulheridade; de tal forma que o próprio Campbell coloca, ainda que (aparentemente) de forma inconsciente, esses corpos na posição de *objetos do poder* e não o poder em si: percebam pela citação acima que mulheres são, pela sua leitura das espiritualidades humanas incipientes, "objetos de adoração": invólucros que simulam um comportamento divino. Corroborando, ainda que sem intenção, com uma certa expectativa de performance de gênero esperada para essas figuras diante de sua ontologia. Isto é curioso, pois exemplifica uma relação paradoxal da forma como olhamos para esses cultos todos, comumente lidos como de Sagrado Feminino (na literatura): um culto a mulheres, onde mulheres são objetos do Sagrado, mas não o Sagrado em si?

Nesse mesmo rastro, conhecemos também outros aspectos mascaradamente associados aos males (ditos) femininos, transplantados para as mais diversas figuras religiosas do mundo com assustadora naturalidade. Seja na espiritualidade afrodiaspórica, seja na da Grécia Clássica, temos alguns exemplos latentes desse cenário.

Assim, Hera, a rainha dos deuses gregos, é conhecida pelas respostas violentas às mulheres vítimas dos comportamentos adúlteros do seu marido. Obá, uma das Orisà do rio Níger, é lembrada por ter cortado a própria orelha em desespero pelo amor de Sangó –, tendo sido manipulada, como num deboche, por Osùn¹⁰. Eris, deusa ctônica de uma Grécia tão Antiga que sequer se lembra se si, provoca a discórdia por puro divertimento ou despeito, tendo levado estirpes inteiras à guerra e à ruína! Nanã, Orisa Antigo ligada à Criação, é costumeiramente apontada pelo abandono dos seus filhos à morte por não atingirem suas expectativas de perfeição –, requisitadas para reconquistar o marido. Atena, mesmo sendo uma deusa da sabedoria para os gregos clássicos, amaldiçoou uma sacerdotiza pelo seu próprio estupro –, crueldade imposta somente pelo seu orgulho ferido! A própria Érin transforma-se, como renascida, completamente em matéria e espírito, após o ato matrimonial com o marido –, como se sua existência passasse a ser significada realmente somente diante da união com ele. Yemojá, como Ogunté, corta a língua de Osossi

¹⁰ Algumas versões do Mito alegam que foi Oyá quem induziu a guerreira Obá a cortar a própria orelha e servir para que Sangó a comesse.

para que, ao terminar seu relacionamento, este não conte a ninguém o que ela lhe ensinou enquanto estiveram juntos. E mesmo a magnífica Harthor manipula o velho Rá com sexo para que ele faça o que Ela deseja... Os exemplos são inúmeros.

Como a reforçar essas tais performances (ou as narrativas estereotipadas que elas representam), existe o que acontece com as Deusas que, sob a localização Ocidental, manifestariam performances de gênero supostamente masculinizadas: ligadas ao poder, à força e à violência. Cercando os exemplos exclusivamente na Grécia Clássica, temos Atena, ao se tornar patrona da *polis* que delimita de vez os moldes do patriarcado civilizatório olímpico, passa a ser cultuada como uma deusa virgem¹¹ que alega: nascer do Pai e pelo Pai decidir (ÉSQUILO, 1991)¹². A Deusa, a partir de seu novo status, ganha, agora, não apenas uma nova história para si mas também um novo guarda-roupa: paramentada com armadura de batalha masculina, aos modos coríntios. Chega mesmo a, ritualisticamente, "renovar a própria virgindade"(GRAVES, 2018a, p.70) periodicamente¹³, como nos diz o Mito.

Ártemis, que por muitas cidades seria conhecida sob o epíteto de *A Sanguinária*, à época clássica também teve sua virgindade assegurada por uma Atenas que, sem entender seu passado, buscava uma conciliação plausível para a "Senhora das Coisas Selvagens"(GRAVES, 2018b, p.139) ser também a protetora das infâncias, guiando meninos e meninas à maturidade – física e política –; sendo mesmo orientadora dos ritos de inserção cívica para estes sujeitos (VERNANT, 2000)¹⁴.

Em ambos os casos (e, ainda, em muitos outros), a virgindade jurada das deusas é, antes, uma negação de seu status *feminino*, orgíaco e fértil, diante do poder de liderar e decidir sobre sociedades inteiras. Como se, para ocuparem esses espaços, fosse necessários que negassem sua natureza uterina ¹⁵.

¹¹ A *purificação* de Atena como mitopoética da Cidade é um dos autos mais interessantes – e escrachadamente misóginos – que poderíamos adotar como exemplo desta necessidade de criar narrativas míticas que façam sentido para a localização ontológica do grupo / comunidade.

¹² Na peça do poeta trágico Ésquilo, Atena chega a ser chamada pela alcunha de "Virgem de Zeus"(ÉSQUILO, 1991, vv.)

¹³ Em outras versões, veremos Ártemis nesta posição; devido aos vários mitos de banho ritual da Deusa para este fim. As sacerdotizas de ambas as Deusas passavam por processos de renovação ritualística de seu status de pureza – mas até onde isto significou não ter relações sexuais (quando começamos a identificar o sexo em mulheres como algo *impuro*?) não se discute na literatura acadêmica. Sabemos que Apolo – irmão gêmeo de Ártemis na mitopoética olímpica –, todavia, também tem narrativas de purificação de si (GRAVES, 2018a, p.454), mas nunca foi-lhe associada a virgindade sexual por isso.

¹⁴ O que, aliás, costuma ser mantido de fora nas obras canônicas sobre o nascimento da democracia grega ou mesmo nos ensaios sobre suas premissas de civilidade, como na icônica *Paideia*, do historiador e classicista alemão Wergler Jaeger (2020)

¹⁵ Antes do triunfo do patriarcado, no entanto, ambas as divindades parece terem sido Deusas da Fer-

Mais uma vez, somos pegos pela falta de pensamento *confluente* nesses casos, mesmo nas narrativas científicas mais dedicadas acerca dessas divindades. O Mito, caríssimos e caríssimas, todavia, não mente: Conhecimento e Vida estão entrelaçados. Há uma inseparabilidade fundamental entre ontologia e epistemologia e a isto serve o Mito: é o operador que liga a ambos, que forma a Cultura. Se as Criadoras são e foram sempre relacionadas à imagem da Mãe e do Solo Fértil, mobilizados juntos pela alegoria do útero-Terra, também é igualmente verdade que esta performance está ligada à produção e perpetuação de conhecimento e os modos de ocupação de território dessas gentes: vide o caso da agricultura e suas técnicas, por exemplo.

No caso de Ártemis, um outro exemplo, por ser Aquela que nos mostra o que é Selvagem, a Deusa demarca, em contrapartida, a partir da incivilidade, o que é o Civilizado: e por isso, além de ensinar os adolescentes a entrarem nos modos cívicos de existir na *polis*, também é a deusa da Caça, das praias e demais territórios de fronteira entre mundos conhecidos e desconhecidos. Reinando sempre no limítrofe, na afirmação do Outro, é Aquela a que se presta oferendas e sacrifícios diante da volência e da morte no campo de batalha; ao mesmo tempo que gere o parto, que cuida da inocência infantil; que permite que adolescentes espartanos mimetizem recatadas donzelas em sua caminhada pela identidade cívica; e compele as meninas atenienses à exemplificarem o processo de domesticação de uma urso para prepará-las ao matrimônio futuro (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1991, p.35-40). E estes são apenas alguns exemplos dentre os muitos disponíveis nas interpretações das mitopoéticas antigas das gentes.

Em todos os casos – tanto com Atena, como em Ártemis, como também nas Criadoras que performam o arquétipo da Mãe –, as Deusas mostram a indissociabilidade entre o Mito, a produção de um conhecimento e Sua forma de performar a Vida. Sendo a criação – de um novo costume, de um novo pensamento ou mesmo de novas regras de existir em sociedade –, resultado da síntese dessas Deusas e suas camadas de conhecimentos partilhados.

E, vejam bem, esta não seria uma *educação* caseira, doméstica, interior – conforme elaboram, ainda que inconscientemente, as imagens arquetípicas que temos da Mãe que

tilidade, muitas vezes em sua faceta orgiaca: Ártemis, ligada às divindades polimásticas do Oriente próximo, era conhecida também sob epíteto de *Ma (Porca)*; sendo considerada uma faceta da própria Afrodite (DEVEREUX, 1990, p.195). Atena parece ter sido, em seus primórdios, um epíteto da deusa líbia Neith – cultuada como Mãe dos Deuses –, conforme Platão (PLATÃO, 2011, Timeu, 21e-22b) Heródoto (MEYER, 1999, p.162) (Livro IV.180) a identificam.

a tudo alimenta nas sociedades Ocidentalmente localizadas. Mas, sim, uma educação de dimensões comunitárias, mesmo civilizatórias, ligadas à produção de alimento, o nascimento dos sujeitos (biológica e socialmente), a orientação cívica e a liderança incontestada na organização das sociedades. Inclusive – e a isto que proponho advogar neste trabalho! –, molda a forma como sociedades inteiras produziram e perpetuaram conhecimento através dos séculos.

A interpretação mítica purista – destas que expressam os males relacionados às figuras femininas e encaixam as múltiplas facetas sagradas dessas Deusas em reducionismos que não espelham a intelectualidade de suas presenças –, me parece ser, antes, manipulação de uma marca misógina ancestral do que, de fato, um assombroso deslize. Por este tanto, ao mesmo tempo que nos coloca num lugar de conformidade ao que se espera das expectativas de performance de gênero para essas figuras; nos invade uma profunda sensação de inadequação interior –, ainda que não dita: como podem essas Deusas todas, tão grandes e poderosas, nos remeterem ao que há de mais caricato do que dizem existir em nós, mulheres, e não ocorrer o mesmo com as divindades masculinas?

Em uma ontologia em que a figura fêmea e/ou feminina é hipóstase de uma peçonha profana¹⁶, vá lá: entendemos mitos e crônicas em que personagens femininos se espelhem nesta temática. Mas, na Grécia Clássica? Onde, antes do humano¹⁷, o fêmeo/feminino é sacralizado, dotado de poder, de reverência? Não faz sentido nenhum!

Enquanto essas Deusas são conhecidas pelo exagero das qualidades que tentam nos convencer que temos, as divindades masculinas ao redor do globo são, usualmente, interpretadas como manifestações do além-homem: do poder que todo homem deve aspirar a ter; sobre como devem se comportar para assemelhar-se a Eles. Onde está a complexidade dessas personagens-fêmeas, diante de deuses masculinos tão convalidados a seus próprios (supostos) arquétipos? Minha resposta: suprimida diante da marca psíquica do patriacado, suponho.

Pois temos mesmo o caso constrangedor, exemplar, da Deusa Hera. A patronagem de Hera, Rainha dos Deuses Olímpicos, sobre o Casamento, me parece ser ou uma piada de

¹⁶ Como acontece com as religiosidades abraâmicas

¹⁷ Muito embora a figura *feminina* e uterina esteja na Criação desde os primórdios na Cosmogonia grega, para a maioria dos mitos gregos clássicos que sobreviveram a nós, a primeira mulher (humana) somente surgiu eras depois dos primeiros humanos. Chamava-se Pandora e sua criação está intimamente ligada não apenas ao lugar em que a raça humana ocupa na nova divisão do Mundo como na demarcação do poder de Zeus sobre todas as coisas do mundo depois de ganhar posse e direito sob o Olimpo (HESÍODO, 2007).

muito mal gosto (infligida pelos próprios crentes) – o que me parece improvável –, ou, por efeito, manifestação de uma ideologia posterior; cuja força manobra a interpretação das mensagens. Diante do desrespeito ao Casamento pelo rei dos Deuses, há de se admirar o fato que esta instituição sobreviveu com tamanha iminência na sociedade Ocidental. Afinal, o que os deuses desprezam, deve sempre ser desmotivado, certo?

Mas este não foi o caso e, presumo, a patronagem do Casamento por uma divindade *feminina*, neste cenário, me parece providencial. Pois, assegura a importância social da instituição – que, afinal, não poderia ser ignorada numa sociedade patriarcal e patrilinear. Ao mesmo tempo, dá margem para uma certa *desimportância masculina* a esta, já que o deus masculino não dá lá muito respeito a mesma; promovendo um quadro exemplar das performances de gênero atribuídas aos sujeitos sociais nesta instituição. Como explica Jean Pierre Vernant em seu *Mito e religião na Grécia Antiga*:

Acoplado a Hera, ele [Zeus] patrocina, sob a forma do casamento regular, produtor de uma descendência legítima, a instituição que, "civilizando" a união entre o homem e a mulher, serve de fundamento a toda a organização social e cujo modelo exemplar é fornecido pelo casal formado pelo rei e pela rainha (VERNANT, 2006, p.33).

Numa sociedade em que o Casamento parece ser valioso apenas para assegurar a legitimidade da paternidade, os comportamentos díspares de Hera dizem muito mais sobre o que se espera do comportamento de uma mulher nesta instituição do que celebram e/ou manifestam o seu atributo; tornando sua figura mítica incoerente.

Mais que isso: ainda que Rainha, Hera não parece nem um pouco régia nos mitos gregos clássicos e (pouco) anteriores; por contrário: limitada, humilhada e subordinada ao marido cruel e violento, inflige sua ira em outras mulheres – muitas delas, violentadas e abusadas por Zeus; como ela mesmo o foi, aliás! Não nos parece estranho pensar nisto, colocando os fatos em pratos limpos, porém rasos? Situação esta que causa estranhamento desde a Antiguidade, parece, quando Zenodotus comenta, ao analisar a *Ilíada* de Homero: "É uma questão o porquê Zeus destrata Hera tão desgraçadamente por conta do mortal Heracles!" (WHITMAN, 1970, p.37). Estamos aqui falando de uma narrativa em que a própria Rainha dos Deuses é submetida a castigos direcionados às pessoas escravizadas

daquela sociedade, já que o poema indica que Hera foi suspensa por correntes e chicoteada a mando de Zeus, seu poderoso marido¹⁸. Sem dúvida, estranhíssimo!

É perturbador que as narrativas míticas acerca de Hera, sobremaneira herdadas dos contos e crônicas sobre Heróis e levadas adiante por poetas, *aedos* e estudiosos conhecidamente masculinos – lidos, reproduzidos e reinterpretados pelos séculos por outros seres masculinos –, não se assemelhasse em nada às representações da mesma, ainda que em seu aspecto terrível, quando não acompanhadas pelo relacionamento com divindades masculinas. A mesquinha de Hera, afinal, só emerge de seu core divino quando tenta lidar com Deuses e Homens (ou suas vítimas)?

No entanto, os registros iconográficos (GIMBUTAS, 1982, p.147-150) e relatos (orais e escritos) pré-helênicos (NILSSON, 1972) sugerem que Hera, anterior e para além de Zeus, parece ser uma divindade muito maior do que a pequenez de suas atitudes nos mitos clássicos nos deixariam supor, como informa Gimbutas (1982, p.147, tradução minha):

Registros arqueológicos a revelam como uma das deusas mais reverenciadas e proeminentes. Em santuários e representações pictóricas, Hera é mostrada na posição central; ela ocupa o trono, não Zeus que está ao seu lado. Os santuários dedicados a Hera foram construídos em vales nos estuários derios, perto do mar, e cercado por pastagens.

Onde a própria localização de seus santuários preconiza sua natureza total: situados perto de todas os domínios atribuídos à Deusa no passado.

Antes de ser obrigada a casar-se com Zeus, depois que o mesmo aproximou-se dela sob o disfarce de um Cuco e a violentou (GRAVES, 2018a, p.81), Hera parece ter sido mais uma *Deusa da Terra*, autóctone, originária. E é exatamente isto que justificaria mesmo seu título enquanto *deusa do Casamento*: sua natureza uterina. Como explica William Gunthier, historiador escocês:

Se Hera era a Deusa do Casamento, é por causa de um personagem mais fundamental, como deusa da fertilidade. Limitar isto

¹⁸ Refiro-me aqui à passagem do poema representada pelos versos 13 a 18, do livro 15, quando, indignado pela ajuda que Hera dá aos gregos nos trâmites da guerra, Zeus lhe dirige: "Não sei bem se, em castigo desta insídia, aqui persegue-te um gibão de açoutes. Já não te lembra que, em algemas de ouro infrangíveis e aos pés duas bigornas, entre as nuvens e o éter pendurei-te, sem que os raivosos numes te valessem?"(HOMERO, 2010, Il.15.10-18).

a seres humanos é, devo dizer, fazer uma distinção arbitrária e não-Grega do assunto. No entanto, se não for tão limitado ao ponto de resistir à conclusão de que no passado obscuro ela havia sido adorada como a materialidade da terra frutífera... [...] A opinião aqui expressa é que Hera foi originalmente uma forma local da Deusa Terra, promovendo fertilidade a todas as criaturas e indentificando-se com suas vidas."(GUTHRIE, 1955, p.145-146, tradução minha).

E aqui gostaria de chamar a atenção para o fato de que Gunthier, nesta passagem, aponta a forma como Hera é percebida diante deste atributo em específico, do Casamento, é uma nítida percepção posterior, "não-Grega". Ou seja: expressa um influxo ontológico explícito na análise desses mitos e nas consequentes narrativas e interpretações criadas pelos pesquisadores acerca deles; moldando a personagem mítica (Hera) a partir de noções não-gregas.

Isto não parece ser um caso recente nos estudos do Mito, ao contrário, antiquíssimo, deformando as narrativas míticas ao sabor dos poetas e de suas ontologias através do tempo. Há mesmo reinterpretções da *Ilíada* através dos séculos que parecem advogar tanto pelo indício de um *mito desintegrado* sobre Hera que, ao ser remendado e atualizado por Homero (ou seus sucessores, que mantiveram o poema vivo), simplesmente foi apagado da narrativa (WHITMAN, 1970, p.38); quanto de que várias passagens da *Ilíada* são nada mais do que alegorias de um pensamento anterior a Homero, porquanto inconsciente a este, do antagonismo implicado entre Terra e Céu. Alegorizando, deste modo, mais uma vez, o conflito existente entre a Deusa da Terra, radical do território, e o deus atmosférico que ali chegou a partir das invasões helênicas; e, por ter se instalado em território de Sagrado Fêmeo, tornou-se seu consorte.

Aqui, essa *desintegração* do Mito serviu somente para inverter a esquemática simbólica das personagens em favor de Zeus e das figuras heróicas. E este parece ser um processo comum e corriqueiro ao longo da história humana (recente): onde Mitos e narrativas acerca das figuras *femininas* vão sendo moldados, esquecidos, *disciplinados* e subalternizados em prol de uma narrativa patriarcalizada das mesmas. E a parte mais dolorida disto tudo é que este processo – de subalternizar as figuras femininas / fêmeas a partir da desqualificação das mesmas; ou mesmo do esvaziamento de suas intelectualidades e senti-

dos radicais em seu contexto sócio-cultural original –, parece ser nem mesmo efetuado de forma consciente.

A Rainha do Olimpo, Deusa que comanda (ao lado do marido) o (provavelmente) panteão mais conhecido do mundo, é afamada pela intensidade de seu ciúme, mas não pela sua centralidade política e religiosa como *Deusa da Terra*¹⁹. Mesmo que venerada, ainda na época Clássica, como a Grande Deusa autóctone pelo Estínfalo Árcade (GRAVES, 2018a, p.29): referenciada como "a origem de tudo" em nota encontrada no Alcaeus (frag. 129. 6-7)²⁰, conforme analisa Bruno Snell (SNELL, 1966 apud RENEHAN, 1974, p.194-195). E as causas dessa fama me parecem se relacionar tão mais à dissonância que isto promoveria diante de um Zeus atmosférico e distante do que qualquer outra hipótese. Diante de uma Mãe Ancestral, conservadora de tudo que existe, como pareceria Zeus, o Pai de injeções infantilizados, descontrolado de luxúria, que domina o distante céu azul?

O próprio Zeus é anunciado na teogonia hesiódica de forma a exaltar sua posição de poder sobre a terra-útero: aclamado primeiro como "pai dos Deuses e dos homens, sob cujo trovão até a ampla Terra se abala" (HESÍODO, 2007, vv 456-457)! E, como coloca Vernant (2006, p.33), aqui, o título de Pai aqui não é "porque tenha gerado ou criado todos os seres-- como o fez a Grande Mãe –, "mas porque exerce sobre cada um deles [Deuses e homens] uma autoridade tão absoluta quanto a do chefe de família sobre a sua gente": ou seja, uma ordem criada de forma abstracional, baseada em sistemas de hierarquias que só favorecem a Ele mesmo. Diferente da Deusa que, como uma Abelha-Rainha²¹, é criada por sua comunidade para governar, a partir de demandas e desígnios do Sagrado inaugural, da manutenção do ciclo da vida, da perpetuação da comunidade

¹⁹ E, para esta afirmação, destaco os seguintes trabalhos que comentam sobre: Renehan (1974), Whitman (1970), Graves (2018a), Graves (2018b), para citar alguns poucos trabalhos que abordam o assunto.

²⁰ Alceus de Mitilene foi um poeta lírico do século VII AEC, originário da ilha de Lesbos. Sua poesia (ou o que dela temos acesso) parece ter sido marcada por retratar questões da política local de Lesbos (em especial, as lutas das facções aristocráticas); banquetes (e bebidas) como espaço de sociabilidade e refúgio e temas da piedade religiosa e/ou dos costumes tradicionais. Bruno Snell, filólogo alemão, analisa os fragmentos deixados da poesia de Alceus para uma análise do nascimento da autoconsciência, em que o indivíduo toma parte (e se pensa) nos processos histórico-sociais como agente (SNELL, 2001).

²¹ Esta é uma analogia interessante... Nas colmeias, quando a Abelha-Rainha morre, as operárias escolhem dentre suas larvas comuns (de até 3 dias de vida) uma para ser alimentada com o nectar puro, a chamada *geleia real*: alimento produzido pelas próprias abelhas, responsável pelo rápido desenvolvimento da larva escolhida. Ela é escolhida pela comunidade, sem qualquer distinção genética: o principal critério de escolha é apenas o oportunismo – a idade das larvas. E, a partir daí, garante-se o início e um novo ciclo de vida para o Todo e para todas. Com a Deusa é a mesma coisa: veremos que sua representante carnal, a personificação de seu Nume (que chamamos de Ninfa Tribal ou, depois, de Rainha) também é escolhida pelo coletivo, em meio às jovens de mesma faixa etária da comunidade. A Deusa é personificada em uma *jovem qualquer*. Os deuses masculinos, todavia, são sempre frutos de uma origem *superior*, de algum apelo hierárquico: no que se comprova a sua divindade pela hierarquia.

pelas adversidades do Tempo. Criar uma hierarquia abstrata, baseada em esquemáticas violentas, é a única maneira de suplantar a legitimidade das religiosidades fêmeas em prol de um sagrado masculino.

Robert Renehan explora este relacionamento herárquico que teve que ser produzido entre Hera e Zeus, de forma que a nova religião patriarcal pudesse, a nível mítico, fazer sentido para este novo projeto de sociedade; onde a linhagem de sangue passou a ser importante para determinar o controle da sociedade (e das terras, das gentes e dos modos de vida):

Uma vez que uma mãe-terra local se tornou esposa de Zeus, o invasor indo-europeu (...), era inevitável que ela renunciasse a uma parte muito justa de suas funções e prerrogativas de controle originais, por acidente que a deusa cujas origens como mãe-terra talvez sejam mais claras — Ártemis — apareça na tradição grega como uma virgem. (RENEHAN, 1974, p.197, Tradução minha).

Ou seja: além de expressar a nova dinâmica de poder – do rebaixamento da posição da Deusa-Terra autóctone diante da chegada de Zeus –, Renehan ainda nos dá uma pista que nos orienta, por fim, no porquê da escolha de Hera diante das demais divindades fêmeas deste panteão para desposar Zeus: as demais Deusas deste panteão, também re-interpretadas ao sabor de seus novos compatriotas (formados pelos invasores patriarcais) e dos muitos pesquisadores através dos séculos, não têm a si associadas nenhum vínculo matrimonial. Ártemis e Atena, como representantes da nova identidade cidadã que se construía em Atenas, foram resignificadas como Deusas *Parthenos*²². Afrodite e Deméter, ainda que divindades fecundas, não possuem uma vida marital real aos olhos do patriarcado: a primeira, nega-se a consumir o casamento forçado com Hefesto e, a segunda, entrega-se em matrimônio a um reles semi-deus – destruindo as chances de gerar filhos legítimos concorrentes à disputa de poder divino. Não possuem, assim, prole olímpica a disputar o poder com Zeus-Pai.

Dessa forma, a Deusa-Terra local, orientadora da fecundidade do Todo, torna-se símbolo da nova ordem instaurada ao unir-se (por violência) ao deus invasor. Se, antes, Hera poderia ser a profusão fecunda que, do prazer natural, fazia a existência perpetuar – gerando descendentes de todas as coisas –, agora Ela, taxada como *Deusa do Casamento*,

²² Deusas Virgens, juradas a rejeitar o ato matrimonial.

só garantiria a manutenção do direito de governança olímpico (de Zeus), gerando apenas descendentes patrilineares do Rei dos Deuses.

Assim, o mito alegoriza a supremacia de Zeus, pelo casamento, ao não apenas subjugar a Deusa Terra em sua figura Trina, integral (Hera), mas, também, na certeza de que mesmo suas facetas fecundas / orgíacas não gerassem concorrentes à linhagem nobre patriarcal. Percebam, por esta leitura, que a mitopoética nos diz que a alcunha de Hera como Deusa do Casamento, de Ártemis e Afrodite como deusas *Parthenos* e mesmo de Deméter ter mantido seu título em proximidade com sua natureza original; nada tem a ver com os atributos a que a literatura nos ensina frequentemente²³. Não é sobre sexo, adultério, vingança ou vaidade: é sobre a manutenção de poder! Sobre criar uma narrativa que justifique a ordem patriarcal fundante do Ocidente como o conhecemos.

Estes tantos exemplos que tratei aqui percorrem uma problemática comum, dada pela inseparabilidade absoluta entre a ontologia e a epistemologia que manifesta, de geração em geração, os acordos de manutenção ancestral, identitária, da ontologia de um grupo por meio de suas formas de produzir conhecimento. É a esta *ancestralidade científica* que credito o desenvolvimento de teorias filosóficas, antropológicas, políticas e sociais acerca desses mitos; e mesmo a forma como conduzimos as leituras acerca do Sagrado Feminino na atualidade. Desaguando, talvez mais até explicitamente, nas nossas interpretações dos modos de vida e das epistemologias das sociedades que esses Mitos representam e criam – haja visto, a narrativa acerca do nascimento do fenômeno filosófico grego como uma narrativa civilizatória patriarcal: motivada e criada pela ideia de uma Razão des-espiritualizada; tema que contraponho nesta dissertação.

Chamo de *ancestralidade científica* a marca da ancestralidade dos sujeitos que performam as ciências e as *coisas das ciências* nas suas produções de conhecimento, sejam elas acadêmicas ou não. E, obviamente, num mundo organizado pelas *necropolíticas* (MBEMBE, 2018)²⁴ de hierarquias raciais, via colonialismos modernos, é inegável que ela se articule em profundidade com as *colonialidades*, sobretudo com o que entendemos como *colonialidade do saber* –, atuando mesmo como ferramenta do aparelhamento

²³ A grande excessão aqui, segundo o mito órfico, é justamente Perséfone, filha de Deméter. Ao se relacionar – em amor!!! – com Zeus, gera o único ser capaz de suceder Zeus em seu reinado. Sobre o nascimento de Zagreu, tratarei na próxima sessão, pois é a mitopoética explícita do argumento desta dissertação.

²⁴ Conceito cunhado pelo intelectual camaronês Achille Mbembe, onde "as formas contemporâneas que subjulgam a vida ao poder da morte" se fomentam em parâmetros de legitimação institucionais, via Estado, a Cultura (como política pública) e o Conhecimento (MBEMBE, 2018).

da branquitude na institucionalização de conhecimento. Imagino que é a isto que Jaa Torrano se refere quando chama a atenção para:

Uma tardia instituição cultural, que a civilização europeia elaborou ao longo dos séculos, marca profundamente hoje a nossa visão de mundo e entendimento das coisas: essa interioridade psicológica, onde se enraízam e se originam nossas decisões e nossos atos, e que se nos dá como o fundamento e o estofado da personalidade. Somos de tal modo marcados por ela que nos causa espanto e até uma sensação de aporia a lembrança de que essa dimensão interior não é de modo algum um dado inerente à natureza humana, mas sim uma invenção ou descoberta que, por situar-se no centro organizador da nossa cultura, tem implicações em si todas as perspectivas que, no âmbito da nossa cultura, nos restam abertas de entendimento e visão (TORRANO, 2015, p.47).

Daí a naturalidade com que aceitamos o influxo da ontologia do Ocidente na construção e na interpretação das mais diversas narrativas míticas do mundo. Este é um efeito muito conhecido por nós, sujeitos e sujeitas afroindígenas e afro-diaspóricos, com a distorção dos mitos de nossa ancestralidade para caber nas performances de gênero, classe e sexualidade construídas pela ontologia euro-cristã.

No entanto, este fenômeno não se restringe a narrativas culturalmente deslocadas um monte das espiritualidades judaico-cristãs – como nos casos das culturas tradicionais e/ou ancestrais afropindorâmicas. Mas, também, em qualquer outra performance de existência deslocada no tempo, no espaço e na cultura. Com a entoação das cantigas certas, conseguimos ouvir o zumbido da ancestralidade judaico-cristã mesmo no olhar entregue às culturas gregas clássicas pelos estudiosos europeus / culturalmente orientados à espiritualidade europeia. E agora, ao menos um pouco, discorro a percepção que este mesmo contexto toma sob análises marcadas pela minha própria ancestralidade científica.

Com isto, quero deixar explícito que aqui não condeno a existência de uma ancestralidade científica, por contrário, credito a ela os processos interiores, psíquicos, que nos permitem criar conhecimento – cada uma a seu modo –, ligados à forma como nossa ancestralidade experencia a vivência no mundo. Não é algo que nasce, portanto, da Mo-

deridade, mas sim uma característica intrínseca do humano que se faz humano enquanto membro de algum grupo –, portanto, uma questão profundamente identitária.

E, mais ainda, vemos seus rastros mesmo na forma com que as sociedades gregas clássicas, sob o triunfo do patriarcado, começavam a olhar e se apropriar das espiritualidades Antigas do Sagrado Fêmeo. É porque preciso lembrar a vocês – e a mim mesma, sempre! –, a ficar atenta à localização da ancestralidade científica dos discursos, narrativas e teorias a que me debruço nesta dissertação, que creio ser mandatário falar sobre este conceito neste trabalho. Ainda que, neste momento, ele pareça um pouco deslocado do enfoque deste capítulo; que é falar sobre o Sagrado Fêmeo em território grego²⁵.

Isto porque esta é uma problemática que influencia não apenas como falamos sobre ciência, mas, também, sobre *o que dizem não ser ciência*, como a forma com que os Mitos e religiosidades de todas as gentes são partilhados e perpetuados pelos séculos; pois existe, nas cosmopercepções afrorreferenciadas (mesmo em diáspora), o entendimento de que o descolamento da espiritualidade dos processos criativos humanos – inclusive de construção de saber –, é uma impossibilidade (ANI, 1997). Influenciando, assim, na forma não apenas como interpreto o que seria o Sagrado Fêmeo como, em extensão, como os Mitos gregos servem, da forma como os perpetuamos através dos séculos, às lógicas das religiosidades patriarcais do Ocidente.

Assim, como dominadas por sujeitos cuja *ancestralidade científica* aponta para uma localização Ocidental, as análises e estudos dos Mitos, dos mais bem intencionados, mesmo culturalistas, acabam muitas vezes a corroborar a localização ontológica em que o feminino não apenas é, por natureza, uma contraposição explícita do masculino mas, também, uma expressão da performance de gênero que se manifesta nos arquétipos da traidora, da dissimulada, da vingativa, da vaidosa e da emocionalmente entregue. Por isto, a figura *feminina* segue expressando, na literatura acadêmica mítica, os arquétipos de esposa fiel, subserviente ou ressentida; da figura de poder amargurada e ciumenta diante da beleza de outra igual; da entidade devotada a algum sagrado masculino, total, de onde ela emerge como par fragilizado. Implicando a essas divindades narrativas que corroborem as performances de gênero sem as quais a própria natureza humana não faria sentido, estudiosos Ocidentalmente localizados perpetuam sempre as mesmas máculas para descrever a tra-

²⁵ E é para manter também vocês atentos à minha própria ancestralidade científica que demarquei, desde o início, qual a localização conceitual que visto, como e escrevo; deixando clara que esta narrativa que estou criando parte destas minhas cosmopercepções enquanto sujeita de ancestralidade miscigenada, afroindígena e europeia, localizada diante de sua africanidade.

jetória ancestral de um corpo com útero, que é feminino nesta localização. E, com isto, acabam perdendo as camadas de significados, cometendo deslizes assombrosos aqui e ali. Vejam só o caso da Deusa Hera!

Uma vez que a ideia mítica sempre envolve relações, estabelecendo mesmo os moldes para a construção do que é humano e de como humanos se envolvem nessa profunda atividade de ser e se fazer gente; é preocupante que, muitas vezes, continuemos a elaborar essa conexão como via de mão única: como se, do mítico, nos tornássemos cientes de como nos vemos como humanos sem, no entanto, pensar que o sentido em revés é igualmente verdadeiro. Isto é: que nossas ideias do que é humano e de como nos fazemos gente também constroem, para nós, as leituras e fabulações que fazemos do Mito. Em especial, das narrativas míticas que estão mais distante de nós, no tempo, no espaço e na cultura.

Daí surgem as tantas premissas da mitologia arquetípica, moldadas, quase sempre, em favor de um mecanismo inconsútil, porém invisível, de dualidade estrutural da compreensão humana: ao par oposto-complementar feminino-masculino, sobressaem-se um palimpsesto de arquétipos que representam, antes, aspectos radicais desta dualidade psíquica: Hermes-Héstia (VERNANT, 1990) e Eros-psiquê (HILLMAN, 2010), para citar alguns exemplos do Ocidente²⁶.

James Hillman, renomado psicólogo estadunidense, chega mesmo a afirmar que o percurso realizado pelas figuras míticas em seus diversos mitos pode ser entendido/construído buscando-se pela psicologia que existe (e reside) nessas figuras (HILLMAN, 1981); incorporando uma ideia comum desde o olhar junguiano aos estudos dos Mitos: que as mensagens ali descritas são, antes, manifesto de uma psicologia arquetípica humana.

Nessa direção estão mesmo outros tantos boníssimos pesquisadores, que bebem da psicologia arquetípica ora para construir uma psicologia histórica como método de análise²⁷, tornando esses estudos de relações do individual para a escala sociocultural; ora no escrutínio miúdo e subversivo do Eu, fazendo o caminho inverso: de um Total estruturante (o Mito), surge a metodologia de escrutínio do humano²⁸ – a exemplo da arrebatadora afirmação de Joseph Campbell: "Mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana", onde a leitura e inserção nas múltiplas e diversas mitologias do mundo seriam a forma sublime de experienciar a vida pois mitos seriam "ensinam que você pode

²⁶ Aliás, em certa medida, mesmo o par Deus-Demônio se conecta com este palimpsesto.

²⁷ Inclusive, este é o caso do próprio Jean Pierre Vernant.

²⁸ Da qual poderia citar o próprio Campbell de suas interpretações das *Máscaras de Deus* e mesmo os trabalhos de Jung e Hillman.

se voltar para dentro, e você começa a captar a mensagem dos símbolos (CAMPBELL; MOYERS, 2009, p.17).

Nesse nosso caso, não é difícil de imaginar o porquê escolheu-se, das tantas formas de ler, interpretar e narrar esses mitos todos, o argumento pela deslealdade, pelo ciúme, pelo orgulho, pela luxúria e pela vaidade femininos para perpetuar mensagens. Ora, se não é a mácula de Eva, fantasma Ocidental, incorporada na carne de tantas culturas anteriores mesmo a ela, pelos seus supostos descendentes, amargurados da mesma!

Identifico, portanto, o papel da *ancestralidade científica* na interpretação e representação mítico-sagrada de divindades uterinas ao redor do globo. O que, de forma consciente ou não, vai moldando as mais diversas personagens em pares de opostos-complementares que, todavia, nada mais são do que oposições de arquéticos em feminino-masculino no Ocidente.

Da mesma forma, também identifico um desdobramento explícito desta *ancestralidade científica* na percepção dos sujeitos sociais que acabam por servirem a essas mesmas performances. Este é um ponto importantíssimo para delimitarmos de vez as fronteiras sobre o que estou chamando de Sagrado Fêmeo e o que entendemos até agora, nas ciências da religião, como Sagrado Feminino: o papel dos corpos fálicos nessas espiritualidades.

E, para poupar algum tempo e muitas páginas – pois ambos são recursos escassos em um trabalho desta natureza –, irei me concentrar, sempre que possível, mais explicitamente no papel dos seres fálicos²⁹ nas religiões do Sagrado Fêmeo ali, numa pré-índo-europa até a Grécia Clássica que conhecemos.

3.2 AYABA MA PÁKÚTÁ MALA GE SÁ

Ou Sobre o papel dos seres no Sagrado Fêmeo

As narrativas míticas masculinas e/ou masculinizadas (como no caso de Atena), sobretudo do Ocidente, sempre participaram do sentimento de inadequação interior que mencionei anteriormente, – muito porque pareciam completamente abstracionais. Afinal, parecem realmente convincentes apenas do ponto de vista de subversão à Natureza. Sem o revestimento de nossas tantas camadas de *ancestralidade científica* européia, como nós, que olhamos e estudamos o Mito, conseguimos justificar com naturalidade um Sagrado

²⁹ Pois a nomenclatura *macho* me soa carregada de hostilidade misógina contemporânea....

Masculino, ainda que como premissa arquetípica, que coadune a experiência humana natural: matéria biológica pensante, sim, mas ainda ligada, vivida, copiadora das regras interiores e subscritas da existência natural? Não consigo pensar em nenhum tipo de fenômeno, nenhum acontecimento natural que seja infligido e/ou espelhe algum esquema de funcionamento dos corpos fálcos, que são comumente associados com a performance de gênero masculina (certamente o são na localização euro-cristã).

E sempre haverá aqueles (e, mesmo aquelas) que irão remeter à velha alegoria atmosférica da chuva que, assim como o esperma, molha a Terra-útero para que o alimento nasça –, justificando mesmo o tanto de divindades masculinas que são, em sua faceta telúrica, ligadas aos poderes atmosféricos do Céu³⁰. No entanto, deixe-me lembrá-los que, até o final da Idade do Bronze, o papel dos corpos fálcos na concepção não era sequer socialmente aceito (Graves (2018a); Campbell (2021)).

De fato, a literatura acadêmica expõe que existem comunidades de caçadores-coletores contemporâneas em que a ideia de que a atividade sexual é necessária para concepção é muitas vezes considerada absurda (Gray e Wolfe (1983); Burley (1979)); e, nas que esta noção existe, não se tem indícios de consciência do fenômeno de ovulação ou a função do esperma na concepção (MARLOWE, 2004). Neste caso, como nos primeiros *homo sapiens*, esta noção dos funcionamentos dos aparelhos reprodutivos humanos e seus pressupostos sócio-biológicos pouco acrescentaria numa sociedade em que a intensa atividade sexual inibe mesmo a consciência do ciclo estral humano³¹ para concepção; ainda que este seja claramente conhecido.

Dessa forma, o reconhecimento da pro genie dos descendentes, em um sistema de organização social em que o sexo não é ferramenta de controle dos corpos (sobretudo, os uterinos), é prerrogativa materna, apenas. Não é difícil de entender o porquê, nessas comunidades, sejam no Neolítico, sejam ainda hoje (como no caso de algumas delas), as famílias sejam centradas na figura da Mãe (ZIHLMAN, 1978). Ou seja: o argumento da fertilidade masculina – centrada no falo como alegoria para sexualidade –, como indicadora de um Sagrado inaugural, complementar à fertilidade feminina, parece ser mais uma

³⁰ Vide Zeus e mesmo seu avô, Uranus, o próprio Céu Azul, ambos violadores contumazes...

³¹ Aqui preferi manter a nomenclatura *estral*, pois, apesar dos esforços e argumentos da literatura acadêmica em advogar por uma perda evolutiva do período estral da fêmea humana ao longo dos milênios –, principalmente pela falta de fenômenos biológicos que o exteriorize, como acontece com a maioria dos vertebrados –, concordo com Steven W Gangestad e Randy Thornhill quando argumentam que o comportamento *feminino* durante o período fértil se diferencia muito das fases inférteis; tornando evidente esta fase do ciclo menstrual humano (GANGESTAD; THORNHILL, 2008).

ideia posterior do que um fato presente na espiritualidade humana em seu momento mais incipiente.

Nestes tempos, portanto, a própria Natureza Uterina (e apenas ela) é responsável pela concepção; em conjunto com a Natureza como um todo. Por isso, temos tantas narrativas míticas telúricas de deusas que dão à luz de forma partenogênica e/ou mulheres/divindades que engravidam por si mesmas – sem nenhuma atividade sexual experienciada –, ou, ainda, que concebem nova vida de rios, árvores e ventos: resquíscios de um tempo em que o falo não era considerado instrumento de procriação.

Como resultado, a humanidade começou seu caminhar pela terra formando comunidades que, como sociedades matriarcais e matrilineares que existem até hoje, as crianças eram criadas por um número grande de pessoas diferentes, com ou sem relação cossanguínea, e a paternidade uma posição tão mais político-social (quando existente) do que biológica ³². Como coloca Adrienne Zihlman, antropóloga estadunidense, esta divisão laboral diversa foi essencial para a sobrevivência humana enquanto espécie; pois garantia, acima de tudo, o senso de comunidade: a identidade coletiva de pertencimento ao grupo:

O compartilhamento de cuidados infantis além do grupo de parentesco imediato pode ter sido mais um passo em direção à construção de redes dentro de uma comunidade maior que compartilhava comida e se defendia contra predadores e cooperava para a sobrevivência no ambiente hostil deste mundo (ZIHLMAN, 1978, p.20).

Portanto, a princípio, este primeiro argumento, que coloca a alegoria Celeste / atmosférica como um espelho da sacralidade do corpo fálico diante de sua possível importância na geração da Vida – em contraposição com uma Terra passiva e fértil –, me parece incoerente. De fato, a despeito dessa ideia mais tardia, de contraposição entre Terra e Céu como mais um espelho do par oposto-complementar masculino-feminino – e mesmo para enterrar de vez o reducionismo do Sagrado Fêmeo à questão exclusiva da fecundidade

³² O que, aliás, me faz olhar com bastante desconfiança das muitas análises presentes na literatura acadêmica sobre o valor do papel do pai desde os primórdios da humanidade, quase sempre baseadas em situações de grupos de caçadores-coletores contemporâneos (e patriarcais, inclusive). No entanto, essas análises parecem ignorar que a paternidade em si é uma instituição tardia e, principalmente, secundária (ou inexistente) em comunidades matrilineares e matriarcais: situação corroborada pelo estudo dos Mitos dessas gentes todas.

como matéria central –, o fato é que a Deusa, em suas muitas formas, é sempre referenciada, em todo o globo, também como Senhora do Céu³³(STONE, 2022) – sendo mesmo, muitas vezes, esta alcunha anterior à sua performance dentro do contexto de fecundidade que se expressa na Mãe Terra³⁴.

Há, ainda, quem apele para uma suposta normativa biológica para justificar os arquétipo de força, violência e poder *masculinos* / fálicos como uma prerrogativa natural a um status sagrado de domínio e importância social: coisa de músculos e hormônios e tal. Este, inclusive, é um tópico de discussão antigo que tenho tido; mesmo antes de me implicar formalmente nos estudos da epistemologia do Mito. Tenho um exemplo muito peculiar deste movimento, que é a narrativa masculinizada em torno dos modos de subsistência alimentar humana num contexto de pré-história e Antiguidade; moldadas por uma clara propensão à aceitação machista da fragilidade *feminina*.

Falo disso há quase uma década, sempre retribuída com desdém (raramente mascarado) dos colegas antropólogos e historiadores que, categóricos, afirmam ser impossível que os agentes preferenciais das caçadas em grupo nos primórdios da humanidade sejam de pessoas com útero. "Antibiológico", me corrigiam; alegando que a estrutura diminuta desses corpos não seria eficaz numa atividade tão "violenta". Inundam-me de dados e mais dados de estudos antropológicos: teorizam sobre a divisão inaugural do trabalho humano, via critérios de gênero, baseados em performances atuais de gênero³⁵. Muito bem construídas, aliás, pela literatura acadêmica pelos séculos! Mas sequer me escutam que, do ponto de vista epistêmico, isto não faz sentido nenhum. Como se explicaria, deste modo, que a maioria das divindades relacionadas à Caça, à Guerra e à Morte até a Antiguidade, sobretudo em África e na Eurásia, sejam de corpos com útero?

Sei que esta frase já foi repetida ao ponto de tornar-se cansativa, mas reafirmo: o Mito não mente. É denunciante dos pressupostos mais íntimos, fundantes e fundados, de uma Cultura, de um povo, de um território. E, essencialmente, ele é criador e criatura de sua comunidade, não apenas indicando costumes e modos de organização socio-psíquica das

³³ Muito embora tenha, em muitos lugares, perdido seu domínio e morada para deuses atmosféricos incipientes, oriundos e/ou aparentados da divina trindade ariana; como falarei melhor nas próximas sessões deste capítulo.

³⁴ A este tópico voltarei mais à frente, pois este arquétipo atmosférico, muitas vezes não vinculado necessariamente com a ideia de procriação, é um dado interessantíssimo para pensarmos os processos votivos do Sagrado Fêmeo na Antiguidade indo-europeia – e mesmo antes.

³⁵ Adrienne Zihlman comenta, sobre o assunto, como a *hipótese dos caçadores*, por exemplo – essa "visão do 'homem caçador' [como provedor] foi muito usada para explicar traços da civilização Ocidental moderna"(ZIHLMAN, 1978, p.4).

comunidades; como é orientado, modificado e re-construído pela cultura gerada por esses mesmos costumes e modos de organização.

É no debruçar aos rastros destes costumes, portanto, que criei uma narrativa que – muito longe de ser admitida como qualquer coisa próxima a um fato histórico ou outro proclame de verdade imutável –, tem como intuito dividir com vocês uma hipótese. Nela, a partir dos modos de organização social, percebo uma outra leitura para o papel que os seres fálicos me pareceriam exercer no Sagrado Fêmeo (e nas sociedades humanas Antigas) originalmente.

Afinal, é tempo de também lembrarmos da nossa devida desimportância e entendermos que esta experiência terrena industrializada, com pecados, acumulação de capital, Um Deus e etc é uma parte muito diminuta do todo que caminhamos, enquanto espécie, por esta Terra. É momento de voltarmos para um tempo-lugar mais antigo, das infâncias (da espiritualidade, do humano e das comunidades humanas).

3.2.1 Iya Ibeji di Logun Ayaba omi ro

Os dois aspectos fundamentais, diria, que poderiam ser usados para, por fim, descrever de um ponto de vista mais formal, analítico, o que distinguiria as religiosidades do Sagrado Fêmeo em relação às demais que conhecemos é, sobremaneira, sua centralidade espiritual e sociológica: em outras palavras, o que estas religiosidades cultuam de fato e, em função deste Sagrado, qual o sujeito social que é favorecido nas manifestações socio-culturais.

No caso dos Sagrados Fêmeos, ambas as respostas me pareceriam um tanto díspares, caso eu não me imbuísse da sabedoria confluyente dos meus ancestrais. Isto porque, ao aceitarmos a centralidade de corpos com útero, descrevendo que o poder de criar vida fosse a principal matéria de júbilo religioso, facilmente denotaríamos que a figura *feminina* seria o sujeito social para o qual a sociedade se organiza e se perpetua. Da mesma forma que o homem (cisgênero), para afirmação da própria ontologia mítica euro-cristã, é o sujeito pelo qual se organizam as sociedades euro-cristãs hoje e sempre.

No entanto, a cosmopercepção confluyente, afrorreferenciada, me orienta em outras direções. De fato, a exclusão de corpos fálicos de seu lugar ativo nestas religiosidades me parece bastante leviana – e, francamente, abstracional. Parece evocar a lógica binária ao revés, no sentido de existir a necessidade de uma escolha única, um protagonismo francamente infantilizado; comum às religiões de favoritos e escolhidos. Uma monológica

de exclusão, que revela muito mais do legado psíquico do Ocidente; corroborando com a metodologia binária de contraposição com que mesmo se baseia sua disciplinarização: do conhecimento, dos corpos e da Vida.

E, quando afirmo que a binaridade de sentidos foi construída como uma metodologia analítica, tampouco o faço como figura de linguagem: sendo mesmo a *oposição binária* um conceito tão fundamental para o estruturalismo, por exemplo, que significaria, por esta percepção, toda a linguagem e a forma de pensar do ser humano ³⁶.

Nesse contexto, em que a oposição sempre orienta uma hierarquia de valor de um sobre o outro, que se espalha a ideia tão aceita, mesmo cotidiana, de que um Sagrado Feminino seria uma contraposição imediata de um Sagrado que também envolvessem corpos fálicos no seu motivo radical. O que, aliás, seria contraproducente numa lógica religiosa que sacraliza a Natureza como um todo pois, afinal, corpos fálicos fazem parte dela também.

Mas, afinal, "a cultura negra é uma cultura das encruzilhadas"(MARTINS, 1997, 26) e é, comumente, para esta metodologia analítica que minha ancestralidade científica me orienta. A noção de encruzilhada, enquanto conceito epistemológico, é aqui empregada como um operador analítico para compreender o conhecimento como um lócus de confluência, negociação e tensão entre saberes, culturas e regimes de enunciação diversos – em diálogo com a perspectiva de Leda Maria Martins (Martins (1997) e Martins (2021)), para quem (conforme comentei na Parte I) a encruzilhada se configura como um espaço-tempo formativo de entrecruzamento, deslocamento e resistência de memórias, histórias e epistemologias plurais. A encruzilha é uma chave teórica: lugar de criação de elaboração discursiva – e, portanto, de significados e sentidos diversos dentro do próprio discurso ali coexistem, se interpõem e se ressignificam num discurso novo. Dessa forma, a autora coloca algumas performances de construção do mundo derivadas do entrecruzamento possível de epistemologias plurais como manifestação de uma epistemologia outra, formada e performada na/com a encruzilhada. Recusando-se, assim, a lógica dicotômica e binária, propondo uma forma de pensar através do entrecruzamento e da travessia entre diferentes construções de mundo. É, sobremaneira, uma reformulação dos modos de pensar e produzir conhecimento a partir de experiências, epistemologias e estéticas afro-diaspóricas. Na epistemologia da encruzilhada, o foco está na performance, na oralitura, na memória

³⁶ E, de certa forma, é mesmo desta afirmação ontológica em que a natureza (primeiro, humana, depois, total) só pode ser entendida por critérios de binaridade que surge o critério lógico da verossimilhança; base da lógica científica moderna e contemporânea.

corporal e na espacialidade-temporalidade espiralar como fundamentos de um saber novo, insurgente. Para criar novos discursos, é preciso analisar a narrativa que se manifesta no corpo, das ideias e na epistême.

A encruzilhada é, portanto, justamente o lugar de manifestação epistêmica de Exú – pois é a Linguagem! –, e, simultaneamente, de sua ritualística: pois é ali que promove e (re)faz o discurso: criador de (novas) memórias, novos tempos, novas narrativas.

Como já elaborei nos textos acima, o critério de binaridade como oposição complementar não me parece ser o caminho pois, derivado da ontologia judaico-cristã, estaria completamente deslocado deste trabalho.

Escolho, portanto, mergulhar na epistemologia das encruzilhadas! Incorporando a encruzilhada como metodologia, como mesmo uma propriedade discursiva, é possível estabelecer uma hipótese para o funcionamento social dos corpos uterinos/fálicos; para como a subversão das expectativas de gênero criadas em cima destes influem no Mito; e, também, em seu rememoração pelas comunidades: os ritos daquelas espiritualidades.

Para elaborá-la, entrecruzei três narrativas, vinculadas às expectativas de performance de gênero e os modos de vida em comunidade. Segue, assim, os caminhos que se encontram, territorializando o percurso discursivo:

- A questão da fisiologia dos corpos fálicos, ligados (no Ocidente) à resistência e à força física e seu papel na sobrevivência das comunidades;
- A questão da fisiologia dos corpos com útero, ligados (no Ocidente) à fecundidade, ao cuidado e às atividades 'domésticas' e seu papel na sobrevivência das comunidades;
- Os ritos e Mitos ligados às manifestações da Deusa nas comunidades.

Unindo os dois primeiros, subvertemos as performances de gênero, apontando para o sujeito social que imagino ser centralizado nos modos de organização das sociedades do Sagrado Fêmeo. O encontro do último aos dois primeiros, nos leva para o cerne de sacralização dessas religiosidades, apontando ao que entendo como motivo real de culto dessas espiritualidades.

Como estou a navegar muito longe das minha águas, inicio com um tópico mais familiar: a fisiologia dos corpos uterinos e o papel que eles participavam em sociedade. Ou, ao menos, o que sabemos disto, pensando no contexto de comunidades do final do período

Paleolítico e do início do período Neolítico (por volta de 10.000 AEC); que é quando temos resquícios mais antigos de adoração de divindades fêmeas.

Nestas sociedades – vamos supor, ali na Mesopotâmia e arredores –; os grupos humanos ainda viviam como caçadores-coletores (o fizemos por mais de 90% da nossa história! (HEWLETT; MACFARLAN, 2010, p.415)) e começavam, sob orientação da Deusa em sua faceta de Mãe Terra, a sofisticar seus conhecimentos e intervenções no solo com as recém-aprendidas técnicas agrícolas: não apenas o plantio, mas também a manipulação e domesticação de espécies de plantas. Mas ainda caçavam e coletavam do entorno.

Ao contrário do que se acreditou por séculos, a ideia mais coerente hoje que temos acerca dos padrões de alimentação e dieta das gentes humanas naquele tempo é baseada no consumo de cereais ricos em carboidratos, frutas e oleaginosas, com consumo esporádico de carne animal – essencialmente aves e peixes (Melamed et al. (2016), Milton (2000)). Esta afirmação tem sido corroborada por diferentes vias na literatura acadêmica; sendo as análises de fósseis dos instrumentos cotidianos de manejo alimentar (MILTON, 2000) e do DNA de ossadas em sítios de sepultamento Antigos, as principais (Melamed et al., 2016)³⁷. Esses alimentos eram usualmente coletados e colhidos por pessoas com útero –, o que, aliás, espelha o funcionamento de muitas sociedades contemporâneas, matriarcais e patriarcais, que mantêm seus modos de vida como caçadores-coletores, onde "mulheres frequentemente contribuem em percentual substancial das calorias da dieta familiar" (HEWLETT; MACFARLAN, 2010, p.420).

Isto também é algo que a mitopoética nos ensinava desde muito tempo, pelos tantos ritos de colheita ligados sumariamente à ação dos corpos uterinos; e as tantas divindades fêmeas que, como já explorado (brevemente), são ligadas à sabedoria das técnicas agrícolas, sobreviventes até a modernidade ³⁸. Como sabemos pelos descritos rituais das gentes mesopotâmicas bem depois do período clássico, a carne animal era consumida em rituais religiosos, em ritos de passagem ou em grandes festas e celebrações da comunidade (VERNANT, 2000) ³⁹. Caso fosse alimento cotidianiano, ordinário, na região desta

³⁷ Aqui, além da análise criteriosa dos resquícios alimentares nestas ferramentas; soma-se o estudo da evolução fisiológica humana a partir de sua dentição e a evolução da mesma (Singh e Singh (2023), Milton (2000), Zihlman (1978)).

³⁸ Mais uma vez, a atividade mítico-religiosa já nos dava indícios de que nossa alimentação, enquanto grupo, não poderia basear-se principalmente no consumo de carnes – de qualquer natureza que seja –, uma vez que, para muitas culturas ao redor do globo mas, especialmente naquela região, a carne se tornaria um alimento ritual.

³⁹ Em comunidades atuais, a ênfase em consumo de carne animal parece ter prevalecido apenas em sociedades que vivem em altas latitudes (UNGAR, 2004), uma vez que a disponibilidade e variedade

proto-indoeuropa, o sentido especialíssimo da esfera ritual se reduziria muito.

Não apenas na aquisição do alimento, mas na sua distribuição pela comunidade, o papel uterino na subsistência toma dimensões inimagináveis no nosso desenvolvimento enquanto espécie, moldando mesmo nosso processo evolutivo; que vincula, sem fronteiras, nossos processos sociais, modos de alimentação e nossas formas bio-sociais de cognição. Afinal,

Nós não podemos escapar das implicações evolucionárias de que, em alguma extensão, nós somos o que nossos ancestrais comeram. Dentre os hominídeos, a organização social teria sido diferente se a dieta fosse majoritariamente vegetariana do que uma dieta primariamente baseada em carne adquirida através da caça. (ZIHLMAN, 1978, p.7, Tradução minha).

Do ponto de vista evolutivo, uma dieta rica em carboidratos teria sido necessária para suprir as demandas de um cérebro cada vez maior e mais exigente (MILTON, 2000); no que podemos dizer que esta atividade, ligada essencialmente aos corpos com útero, teve em si um papel crucial na evolução e desenvolvimento da capacidade de criar humanos; desde os seus primórdios. No entanto, "porque a maioria dos etnógrafos são homens, eles frequentemente não associam [o processo evolutivo humano] com mulheres, quem tipicamente coletavam e processavam os recursos" (MILTON, 2000, p.665, Tradução minha). E esta me parece ser mais uma prova do que a ancestralidade científica pode fazer, seu poder em influir seus rastros ontológicos nas narrativas que compõem os sistemas de ideias de toda uma civilização: mais de um século de subestimação do impacto da atividade laboral exercida pelos corpos uterinos no desenvolvimento da própria humanidade enquanto espécie biológica.

Pessoas com útero, parece, eram responsáveis também pela atividade econômica de distribuição dos recursos coletados pela comunidade desde os primeiros hominídeos. O conhecido trabalho de Adrienne Zihlman (1978), *Women in Evolution, Part II: Subsistence and Social Organization among Early Hominids* relata que, desde os *Australopithecus* da Savana Africana, já se encontrava indícios de que mães ocupavam o papel central nas dinâmicas de distribuição de alimento pela comunidade; funcionando em ordem a priorizar

de alimentos vegetais é muito menor e a dieta deve concentrar-se em manter, além do gasto proteico exuberante, uma boa dose de gordura para sobrevivência do indivíduo.

a alimentação dos infantes. Seguindo a cadeia de distribuição, mesmo que começando dentro dos chamado *kin* – basicamente, grupos familiares matrilineares –, tínhamos um fluxo de troca de suprimentos que priorizavam mães e infantes, indo para os demais adultos (independente do sexo) do mesmo *kin* e, em seguida, para trocas entre *kin* – de forma a não acumular recursos e, mais ainda, de garantir que todos os agrupamentos de uma mesma comunidade tivessem certa diversidade de alimentos, roupas, ferramentas e demais objetos de uso cotidiano (ZIHLMAN, 1978, p.9).

Ou seja: o cenário que se apresenta a nós é de que pessoas com útero não apenas coletavam, como eram as principais provedoras dos meios de subsistência alimentar das comunidades paleolíticas e neolíticas; atividades que demandavam uma importante carga de tempo e energia desses(as) sujeitos(as).

Quando a ocasião demandava o consumo de carne animal, imagina-se que estas participavam se não em liderança desta atividade (STERLING, 2014)⁴⁰, ao menos em grupos mistos (de *homens* e *mulheres*) (Lacy e Ocobock (2024); Zihlman (1978)) – O que é implicado também pela mitopoética da região, por meio da existência dessas tantas Deusas vinculadas à Caça no Mediterrâneo e arredores⁴¹.

Nesse contexto, as tarefas comunitárias de subsistência direta parecem estar vinculadas diretamente aos corpos com útero; tendo mesmo liderado um aspecto fundamental desta atividade: o desenvolvimento de ferramentas e técnicas de caçada, baseados em critérios de eficiência em gastos de recursos; performando também o papel socioeconômico imbuído na atividade (WAGUESPACK, 2005). Dentre as tecnologias atribuídas à expertise uterina, estão o desenvolvimento de roupas, armas e ferramentas em madeira e metal e mesmo modos de caça que variavam tanto pela sazonalidade quanto no objetivo da caçada, segundo Adovasio, Soffer e Page (2016) em seu trabalho *The invisible sex: uncovering the true roles of women in prehistory*.

O papel social que esses corpos pareciam exercer, portanto, está muito longe do arquétipo doméstico com que tentam nos engabelar há milênios no Ocidente como performance *natural* dos corpos com útero: o de cuidado exclusivo tanto dos membros inativos (crianças e idosos) quanto dos supostos ativos (homens, tão fortes em suas caçadas a elefantes e afins...).

Existe, todavia, um aspecto que não poderia ser ignorado dentre o grupo de pessoas

⁴⁰ Pois a Mitopoética nos diz que era a esses corpos que era permitido ceifar a vida.

⁴¹ Ártemis seria apenas um dentre tantos exemplos.

com útero de uma comunidade (ou mesmo um grupo desta comunidade); que poderia exercer algum impedimento real na eficiência laboral desses corpos, relacionado ao funcionamento de sua fisiologia enquanto coletivo. É importante lembrarmos que estas pessoas viviam socialmente muito próximas uma das outras: as atividades cotidianas ainda eram partilha do grupo, que tinham em torno de 30 indivíduos apenas, (JOHNSON; EARLE, 2000, p.125). Refeições, celebrações, mesmo momentos de higiene, provavelmente eram feitos em comunidade. Neste cenário tão comunitário – algo que, como mulher com uma fisiologia uterina, sei como funciona no meu próprio corpo –, o ciclo menstrual dessas pessoas certamente teria momentos de sincronicidade; sendo nenhum exagero supor que pudessem ser totalmente síncronos, de fato. Neste caso, podemos supor com boa segurança que essas pessoas tivessem períodos gestacionais muito próximos, pois (estatisticamente) ficavam férteis num mesmo período do mês: o que justificaria o fato de que a Deusa, em sua face orgíaca / fecunda, fosse simbolizada pela Lua Cheia, por exemplo, para toda a comunidade.

Se essas pessoas gestavam ao lado de muitas outras, é provável que sua eficiência laboral fosse, se não anulada, drasticamente reduzida durante uma gestação. E, mesmo que o período laboral dos humanos naquele tempo fosse extremamente reduzido (afinal, cada pequeno grupo trabalhava para suprir a necessidade de toda a comunidade, sem precisar de excedentes)⁴², entendendo que os corpos uterinos se colocavam nos trâmites político-religiosos como figuras de ação e regência, é natural pensarmos que o cuidado com essas tantas crianças fosse partilhado, também, por toda a comunidade. Como expõe Zilhman:

A tarefa de cuidado das crianças poderia apenas ser possível, eu proponho, se fosse dividida por outros membros do grupo a quem, neste ponto, formasse o *Kin* próximo [da mãe]. *Homens* que fossem irmãos e filhos das *mulheres* eram membros regulares do *kin*. Seus papéis na socialização e cuidado, defesa, obtenção de carne, divisão dos alimentos e, talvez, coleta de materiais crus, são contribuições significantes para o grupo como um todo. Assim,

⁴² A literatura acadêmica prediz que as gentes, independente de gênero e idade, desfrutavam de atividades de descanso em cerca de 25% do seu tempo acordados (DYBLE et al., 2019). Com a transição para uma sociedade agrícola, o tempo de descanso das *mulheres* foi decrescendo e a carga laboral crescendo rapidamente (GUZMÁN; WEISDORF, 2011), o que não deixa de ser muito curioso – e significativo, já que coexiste com a ascensão dos corpos fálicos nos trâmites político-sociais das comunidades.

homens e mulheres contribuía para a sobrevivência dos parentes menores. Com este suporte, mães podiam ter outra gestação antes do infante estar totalmente independente (ZIHLMAN, 1978, p.10, tradução minha, grifo meu).

Mas, vejam bem, se boa parte das pessoas com útero gestasse junta, isto significaria que, num intervalo de quatro em quatro anos (mais ou menos)(HRDY, 2001), as atividades laborais desta comunidade fossem profundamente alteradas: pois, além do parto, essas pessoas passariam pela fase delicadíssima – para mães e infantes – do puerpério. E, se tem algo que sabemos sobre esta fase é que o corpo recém-parido está no seu estágio máximo de vulnerabilidade; a começar pela imensa demanda energética da amamentação e do cuidado, mas, também, pela carga psíquica extenuante da existência pós-morte (todo parto é uma morte simbólica também.).

O trabalho de Mark Dyble et al. (2019, p.794) sobre a relação do tempo de descanso em uma sociedade caçadora-coletores contemporânea⁴³ (das Filipinas), observa exatamente este descréscimo da demanda laboral no período de gestação e puerpério: mantendo os modos tradicionais, mães com infantes em até 2 anos têm períodos de descanso de cerca de 8h diárias. Esses períodos não envolvem atividades de cuidado ou qualquer outro tipo de trabalho e nem mesmo incluem as horas de sono noturnas necessárias à sobrevivência fisiológica: são exclusivamente para restauro e descanso das puérperas. Trabalhos na literatura que tratam das dinâmicas econômicas na relação trabalho-descanso dentre sociedades de caçadores-coletores (contemporâneas ou não); e indivíduos de sociedades cujas dinâmicas de organização estão em processo de migração para a agricultura, indicam o mesmo tipo de relação⁴⁴.

Neste caso, subvertendo a máxima feminista ao ponto de confluenciá-la com o contexto de certa equidade laboral, pergunto: quem cuida de quem cuida? Quem operacionava a perpetuação da Vida, de forma que Mães e infantes sobrevivessem, com maiores chances, estas revoluções fisiológicas que são, até hoje, grande causa de morte e inabilidade?

A resposta contemporânea a esta pergunta seria: outras mulheres, é claro! E, sim, é inegável que o papel dos avós – sobremaneira da Avó (já falaremos sobre isso) parece

⁴³ Os Agta, por exemplo, conforme explora o artigo, encontram-se paulatinamente migrando para o modo de vida agrícola, o que tem refletido em mudanças significativas na forma como os sujeitos experienciam o trabalho. São povos indígenas que vivem nas montanhas de Luzon, Filipinas.

⁴⁴ Gostaria aqui de deixar indicado o interessante trabalho de Ricardo Guzmán e Jacob Weisdorf, intitulado *The Neolithic Revolution from a price-theoretic perspective*(GUZMÁN; WEISDORF, 2011).

ser importante nestes contextos. Mas, para além da expectativa de vida reduzida (e muito!)⁴⁵ – em que podemos supor que o número de idosos nos grupos era bem pequeno –, precisamos admitir que cuidar de pequenos de forma constante exige esforço físico, um cérebro que não flutue hormonalmente, um corpo cuja boa eficiência laboral dependa de menos horas de sono e músculos resistentes; de forma a aumentar as chances de manter as proles vivas até a fase adulta – ou, ao menos, até que fossem inseridos em comunidade como seres já independentes.

Isto demandaria uma quantidade inacreditável de gasto energético numa fisiologia fêmea: o próprio trabalho de Hrdy (2001) comenta que é necessário, em média, "13,000,000 de calorias para sustentar uma criança do nascimento à independência"! Isto, afora o gasto com as lidas de subsistência da comunidade: a aquisição de alimentos, o trabalho de organização política e etc. Nesta complexão, a carga de trabalho de um adulto nestas sociedades, no que concerne ao trabalho de cuidado, seria absurdamente desproporcional se realizado por uma pessoa apenas⁴⁶. Sobremaneira, numa comunidade nômade e/ou semi-nômade, onde *mulheres* recém-paridas sazonalmente, vivendo os aspectos exaustivos de stress nutricional e da livre demanda de amamentação, precisam ser cuidadas, alimentadas e hidratadas para garantir a sobrevivência da prole que, em comparação a de outros mamíferos, vêm ao mundo em quantidade diminuta e muito despreparada para uma vida autônoma. Neste cenário, qual sujeito social preencheria os requisitos biológicos capazes de aumentar as chances de vida e desenvolvimento da infância?

Em um palavriado mais acadêmico, seguindo a ideo-lógica de Luiz Sérgio Sampaio quando supõe que uma "*religião é a sacralização de uma lógica*" (SAMPAIO, 2000, p.10, grifo do autor) que, como qualquer outra, precisa de um operador para coligar as experiências do Sagrado ao Profano, poderia perguntar: quem é o operador do ciclo da Vida; cuidando para que o corpo físico da comunidade não esmoeça diante das adversidades do ambiente hostil? Se o ciclo da Vida é Sagrado – materializado no corpo uterino, um reflexo da Deusa imanente –, quem o mantém deste jeito? Se o Sagrado Fêmeo é a Lógica de manutenção do ciclo da Vida, porquanto, da perpetuação da Comunidade: quem é o

⁴⁵ Gangestad e Thornhill (2008), baseando-se no trabalho de Angel (1975), afirmam que "os registros arqueológicos do Mediterrâneo Oriental revela que caçadores-coletores do sexo masculino que atingiram a idade adulta tinham uma expectativa de vida de 33 anos, enquanto as mulheres que atingiram a idade adulta tinham uma expectativa de vida de 29 anos. Após a Revolução Neolítica, a expectativa de vida dos homens adultos caiu para 32 anos, e a expectativa de vida das mulheres adultas caiu para 25 anos" (GUZMÁN; WEISDORF, 2011, 209).

⁴⁶ Como, aliás, acontece na contemporaneidade com a figura materna.

operador desta Lógica?

Os corpos fálcos. *Homens* têm a capacidade de cuidar. *Homens* são capazes de operar com boa performance com menos horas de sono que mulheres (POLO-KANTOLA et al., 2016)⁴⁷ e, portanto, parecem ser menos afetados pelos esquemas torturantes de privação de sono comuns às atividades de cuidado de bebês. Corpos de fisionomia fálca têm músculos mais espessos e fortes para carregar crianças por longas jornadas⁴⁸. E, de fato, ainda hoje são estes corpos que exercem esta atividade em sociedades nômades e semi-nômades: "Avós e irmãos mais velhos frequentemente não são capazes de carregar bebês e crianças por longas distâncias"(HEWLETT; MACFARLAN, 2010, p.415), ainda que participassem ativamente da criação e da rotina de cuidado destas.

De fato, Diodoro Sículo⁴⁹, historiador siciliano em viagem à Etiópia e à Líbia – donde investigou e descreveu, com grande admiração, as sociedades matriarcais locais –, reportou (em 49 AEC) um cenário muito parecido ao que lhes exponho agora: onde mulheres criavam os filhos em comunidade (ao ponto de, por vezes, se confundirem quem eram as mães biológicas) e "imediatamente após o nascimento, as crianças eram entregues aos homens, que as criavam com leite e outros alimentos adequados à idade"(DIODORUS; WELLES, 2001).

Joseph Campbell, ao explorar figuras de Deusas creditadas às diversas sociedades e territórios pela Eurásia, datadas dentre os períodos Paleolítico e Neolítico, chama a atenção para o fato de que as representações da Deusa, em quaisquer materiais, assim como de *mulheres* no geral, são sempre de corpos nus; enquanto corpos fálcos são representados nas cavernas de mesma datação cobertos por algum tipo de vestimenta ou trajés

⁴⁷ Inclusive, o trabalho indica que corpos uterinos, devido a variação hormonal e o reduzido ciclo circadiano, possuem mais chances de desenvolver problemas cardíacos e de hipertensão do que corpos fálcos quando em contexto de privação de sono crônica(POLO-KANTOLA et al., 2016). Neste contexto, em que a sobrevivência da comunidade é tema central dos processos de organização social, garantir que esses corpos tenham o devido descanso é fundamental.

⁴⁸ De fato, em sociedades de caçadores-coletores atuais, como as dos Aka (grupo semi-nômade habitantes das florestas tropicais da República Centro-Africana e do norte da República do Congo) e diversas outras, são os pais quem carregam bebês e crianças pelas longas distâncias da viagem nômade; que podem levar a 15 km por turno (HEWLETT; MACFARLAN, 2010)

⁴⁹ Diodoro foi um historiador do século I AEC. De sua imensa obra, restaram a nós apenas fragmentos, usualmente compilados em quatro livros, intitulados de *A Biblioteca Histórica*. Estão divididos por temática: o primeiro volume, trata da cosmogonia das gentes a partir da tradição Egípcia, de onde situa a origem de tudo. Da cosmogonia, discorre sobre a criação e divinação humana. O segundo volume é centrado na História da Mesopotâmia, e das culturas e sociedades do Oriente. O terceiro, retoma a temática anterior, agora com enfoque relacionado com a história e cultura da Etiópia Antiga, das terras do Golfo Arábico e, também, da Líbia. Importante citar que é neste volume que Diodoro relaciona as origens de divindades gregas à África, principalmente Dioniso. O quarto volume é centrado na história e cultura gregas a partir de suas mitopoéticas.

(aparentemente) rituais⁵⁰ (CAMPBELL, 2021, p.40-41). Curiosamente, este pode ser um indício material do exato papel que esses corpos performam nas religiosidades do Sagrado Fêmeo. Sobre a passagem citada, Campbell comenta:

A implicação é a de que, ao incorporar o divino, a fêmea opera como si mesma, a partir da sua própria natureza, ao passo que a magia masculina não funciona a partir da natureza do corpo do homem, mas pela natureza de seu papel na sociedade (CAMPBELL, 2021, p.41).

O que é usualmente interpretado, nos estudos do Mito e da religião, como uma ratificação da importância desses corpos como líderes nas esquemáticas de poder na sociedade; como mesmo orientadores da dinâmica social: conforme mesmo Freud interpreta em suas teorias psicanalíticas sobre a figura paterna como aquela que introduz e inicia as crianças no papel de adulto (Freud (1996a, p.35); Freud (1996b, p.168)). Isto é: uma forma de corroborar as demandas do Ocidente patriarcal, colocando o aspecto dominante desses corpos diante da sociedade como prerrogativa *natural*. Encaixando essas comunidades, de certa forma, nas performances de gênero esperadas pelo cisheteropatriarcado-cristão mesmo quando se fala do Sagrado Feminino: onde *homens* lideram politicamente e *mulheres* são objetos de adoração; como colocou Campbell nos trechos aqui citados.

No entanto, voltemos à narrativa que aqui estou construindo, talvez ingenuamente, sobre o papel dos corpos fálcos nestas sociedades originalmente. Veremos, daí, que ela espelha diretamente a de Campbell ao olhar estas tantas deusas gordas, fecundas em si mesmas, e estabelecer uma certa separação nos papéis exercidos pelos corpos uterinos e fálcos – aceitando mesmo, embora sem nenhuma comprovação, o extenuante critério da dismorfia corporal⁵¹ como uma prerrogativa de performance social. Mas esta separação, diferente do que é apregoadado nos discursos acadêmicos acerca dessas religiosidades fêmeas, me mostra que este argumento – esta transposição entre o Sagrado Fêmeo e o corpo com útero –, se prova simplória.

⁵⁰ No entanto, este cenário já muda no Neolítico por diversas regiões, como Gimbutas (1982, p.37-43) explora em seu *The Goddesses and Gods of Old Europe*, onde trabalha representações do Sagrado no que se chama de *Europa Antiga*; mostrando uma certa inversão nas vestimentas, conforme a sociedade foi mudando seus modos de organização social e econômica: vestígios de túnicas e blusas – em motivos geométricos e padrões circulares – na arte sacra representativa de corpos uterinos e corpos fálcos nus, de joelhos e/ou de pé, muitas vezes em posições votivas.

⁵¹ E entendo que, neste ponto, pode parecer mesmo que corroboro com a divisão sexualizada dos corpos e das performances de gênero do patriarcado euro-cristão.

Não apenas porque ela exclui os corpos fálcos do ciclo sagrado de manutenção da vida, do ponto de vista votivo e ritualístico, mas também porque ela não comporta, na maioria dos casos, narrativas convincentes para os aspectos totais de sacralização do cotidiano; promovendo disparidades um tanto bizarras. Em resumo, acarreta em reducionismos que, longe de nos fazer entender, ainda que superficialmente, aquela estrutura mítica em especial; ainda, pela natureza confluyente do mito, nos compele a interpretações completamente díspares da vida histórica das comunidades.

Nessa minha nova hipótese, essa separação dos papéis dos corpos no Sagrado Fêmeo é superficial pois, em essência, eles representam mesmo a Deusa em sua integridade abissal quando juntos. Corpos fálcos e uterinos são, em conjunto, imanência e transcendência simultânea: a Deusa em sua completude. Juntos, quebram a separação espiritual entre o visível e o invisível – atuando, os dois, simultânea e concomitantemente, em ambos os papéis. Não há, de fato, uma hierarquia aqui!

Por um lado, da percepção espiritual, corpos uterinos representam o corpo material da Deusa que triunfa a Vida – e aqui percebemos que a face fecunda da Mãe tampouco se expressa apenas na ideia de concepção e gestação física. Ao mesmo tempo, agregam sua essência transcendente ao performar a natureza epistêmica da religião, com a criação de novas racionalidades, técnicas e motivos de organização sociorreligiosa (e econômica) das comunidades.

Já os corpos fálcos, participam da imaterialidade divina de forma abstracional – exercendo um papel aproximado às oferendas votivas em tantas religiões que conhecemos pelo mundo –, e, por este motivo, nos primórdios, não faz sentido encontrarmos qualquer representação material deles como prova de seu participio na dinâmica de perpetuação do Divino imaterial (diferente, portanto, do que acontece com os corpos que geram vidas dentro de si). Por outro lado, ao representarem o operador do Sagrado em sua comunidade, eles se tornam representantes do próprio coletivo, do corpo material da comunidade como um todo: que desenvolve a epistemologia num sentido prático, num serviço ao modo de organização e perpetuação da comunidade. Aliando os processos imateriais aos corpos físicos e ao papel dos seres no Sagrado Fêmeo.

Curioso como essa hipótese elabora com algum grau de complexidade justamente a natureza *confluyente* do Mito pois, se antes comentei não haver nenhum processo natural que espelhasse o corpo fálco; agora apresento a vocês esses corpos como alegoria do Coletivo.

Não é curioso pensar que, imbuída da confluência dos aspectos etnográficos, biológicos e religiosos, entrecruzados na encruzilhada discursiva, podemos perceber novas camadas de significados? Mais interiores, um pouco mais misteriosas, porém mais afetivamente coerentes? Penso, agora, que mesmo o falo – e agora entendo melhor como este se tornou o símbolo do comportamento/movimento de ser Humano posteriormente: vide o próprio Exu! – se propõe, neste sentido, como uma alegoria do Humano: não porque o Humano é *masculino* mas, em metáfora à sexualidade erótica, porque a fruição deste órgão incorpora (visualmente) a atividade de existir cotidianamente, erigir-se ao prazer da vida e, quando finda o ápice criativo, regozizar-se em silêncio natural até a próxima fruição.

A principal matéria da face da Deusa como Mãe (fecunda, orgíaca, erótica, até!) é a da Criação como um todo: é a Deusa enquanto epistême. Daí surgem gentes, plantas, alimento, tecnologias para a manutenção do corpo físico, biológico e material da comunidade. Do ponto de vista material, corpos fálicos respondem a estrutura física da Criação: o meio pelo qual o ciclo se perpetua, se torna possível. Se o útero-Terra é o mecanismo fértil, o falo é o alimento, a semente, que mantém o solo frutífero. Escolher um diante do outro seria perguntar: quem é mais sagrado: o solo ou a semente? A água que hidrata o solo ou os animais que o fertilizam? Em qualquer dualidade, ambos são necessários à produção de frutos. E ambos são necessários para que haja colheita! E, não, isto sequer precisa reportar ao papel do falo para procriação – como as sociedades caçadoras-coletoras ainda hoje nos mostram.

A fisiologia *fálica* permite um ciclo de funcionamento diário, estável, sem grande variação de performance energética – portanto, com ritmo consistente de ação sobre o que há de mais precioso para aquela comunidade: o futuro. Posso estar indo um pouco (ou muito, muitíssimo) longe aqui, mas me parece, até este momento, de que existe uma boa chance de que corpos fálicos foram, afinal, feitos para *cuidar*. Quando os demais atores envolvidos estão voltados à subsistência, corpos fálicos parecem voltar-se, neste contexto, à sobrevivência: a manutenção do ciclo da Vida, que deve estar sempre – sempre! – em operação nas espiritualidades fêmeas. O sagrado fálico, todo ele, é transcendente: para o outro, para o Todo. Corpos fálicos, como operadores do ciclo da Vida, são sagrados porque cuidam dos mais novos, da comunidade: tornam possível que exista um futuro ao protegerem e cuidarem da infância.

Por este motivo, essas religiosidades não se deterioraram com o advento do papel fálico,

do esperma, na fecundação. A solução de incluí-los, então, como operadores também nesta faceta da Deusa se torna natural. Eles são inseridos na lógica ritual, fazendo exatamente o que fazem no contexto comunitário/social: como operadores de manutenção do ciclo da Vida. Daí surge o ritual do Rei Divino, sobre o qual me debruçarei na próxima seção.

Mas, antes, é preciso responder às perguntas que fiz anteriormente: qual ser, nesta configuração, é privilegiado pelas dinâmicas sacro-religiosas?

Minha análise nesta sessão lhes indica a resposta: a infância. É, em função da seguridade de sobrevivência da infância que surgiu o Sagrado Fêmeo. Pois, se a infância perdura até o final da árdua caminhada até a vida adulta, a comunidade sobrevive.

É, portanto, para triunfar a Vida que o ser Humano criou e alcançou o Sagrado pela primeira vez. Ao contrário do que nos diz muitas das religiosidades modernas, nosso passado parece nos informar que, quanto ao Nume, nós não precisamos ser salvos. Nós só precisamos existir. E, resistindo às adversidades, viver.

Bonito, não é mesmo?

3.2.2 Ibeji kori ko jo: os incivilizados no Centro

A centralidade da infância, nesta minha interpretação do papel dos seres no Sagrado Fêmeo, nos direciona mesmo à segunda resposta a ser dita: se não é a fertilidade o cerne do culto no Sagrado Fêmeo, então qual é a essência do culto dessas religiosidades?

Em *O Calendário*, Ricardo Kubrusly⁵² escreve ao meu filho, Rudá, que acabava de nascer:

(...) os calendários se repetiam
os mesmos números rearrumados
para dias iguais rearrumandos
a folhinha metáfora de uma vida
se evapora na memória que se perde
quando a notícia se espalha
e é domingo e a noite avança calma
e Rudá no mundo há de mudá-lo
como quando uma fresta nas nuvens

⁵² O Professor Kubrusly, matemático e poeta brasileiro, falecido em 10 de dezembro de 2023, foi meu orientador neste percurso do mestrado até sua ancestralização.

e uma cor no cinza acontece

(KUBRUSLY, 2023, vv. 10-19)."

Afirmava, assim, sua própria sensibilidade ao Tempo – as folhinhas do calendário –, como alegoria da Vida, onde sua velhice – "este quase século que me acompanha" (KUBRUSLY, 2023, vv.9) – se (re)significava diante do nascimento do meu rebento. Como se sua chegada revolvesse as resoluções do inverno escuro: o nascimento de Rudá mostrava ao *vovô* Kubrusly⁵³ uma atualização do mundo onde, enfim, "uma cor-- um novo começo, uma nova vida para o Todo, uma ressignificação que quebra a estrutura até então do Tempo, dos dias rearrumados –, "no cinza acontece".

Dentre as gentes paleolíticas/neolíticas, também parecia haver um sujeito (social) que, ao olhar para o nascimento, participava do ciclo da Vida como aquele que identifica o novo chegando, a partir do conhecimento do que já existe: experiente sobre o cinza (o mundo como tem sido até então), conseguia não apenas identificar o que significava a chegada de uma nova cor para o Todo como, por mágica existência, era a salvaguarda da manutenção desta nova cor, deste novo mundo: me refiro às Avós. É através dessa figura que podemos entender que o verdadeiro sentido de culto dos Sagrados Fêmeos não é a fecundidade, o útero-terra de onde nascem todas as coisas, mas sim o *Tempo*. O movimento de todas as coisas: o Ciclo da Vida. E isto também inclui a continuidade primordial entre Fim e Começo.

Para elaborar este argumento, recorro, mais uma vez, à fisiologia uterina. Mais especificamente, a um traço evolutivo muito peculiar da espécie humana, algo que só acontece em outras pouquíssimas espécies animais do mundo inteiro: as "fêmeas" de nossa espécie possuem um estágio de vida avassalador e revolucionário, chamado de pós-Menopausa.

A grande maioria das definições para este fenômeno encontradas pela literatura acadêmica identificam a Menopausa como o cessamento da idade reprodutiva, formalizado pela marca de 1 ano sem atividade menstrual dos corpos uterinos (COL et al., 2009); onde a ovulação para de acontecer; dando início a uma série de consequências fisiológicas⁵⁴.

⁵³ Como minha filha mais velha, Maya, o chama até hoje.

⁵⁴ No entanto, penso mesmo que a interrupção do período de fertilidade uterina seja mais uma consequência das mudanças fisiológicas do que sua causa; uma vez que as muitas mudanças, poderosas e gradativas, que começam a ocorrer na fisiologia desses corpos já na faixa dos 35 anos – um período conhecido como *perimenopausa*. Armstrong (2001) elabora que, após uma certa depleção gradual na fertilidade feminina, entre 35 e 40 anos, a qualidade de folículos decaem rapidamente após esta idade (em média), onde anormalidades nos oócitos começam.

É um fenômeno raríssimo na Natureza: dentre os mamíferos, apenas espécies de baleias dentadas (os chamados *odontocentos*) passam por isto, além de nós (ELLIS et al., 2024)⁵⁵. Dentre as espécies citadas, temos Orcas, baleias belugas e baleias cachalotes, por exemplo. Fora essas poucas espécies, apenas as fêmeas de elefantes parecem sobreviver muito tempo após do término de sua idade reprodutiva (ativa) (LAHDENPERÄ; MAR; LUMMAA, 2016). Estas, apesar de permanecerem férteis até a velhice, comportam-se como sexualmente inativas depois de certa etapa da vida.

Há algumas hipóteses, analisadas na literatura, para justificar o aparecimento evolutivo de um mecanismo que preserva a vida de corpos uterinos, apenas⁵⁶, para bem depois de sua idade reprodutiva: de fato, em fêmeas humanas, podemos viver até, pelo menos, 25 anos depois de cessar a capacidade de gerarmos descendência biológica – o que é absolutamente formidável⁵⁷. Dentre essas hipóteses, existe a teoria de que o aparecimento da Menopausa em humanos é um efeito biologicamente instituído pelos... *homens* (MORTON; STONE; SINGH, 2013). Refere-se a uma certa fantasia da sexualidade fálica como provedora de forças adaptativas da biologia evolutiva humana.

Chamo esta de *fantasia* porque, salvo o meu estrangeirismo às matérias da biologia evolutiva, me parece que esta se baseia na premissa de que machos (inclusive os mais velhos) têm uma preferência *natural* a corpos uterinos mais jovens para se reproduzir: o que, sob esta percepção, garantiria a continuidade da espécie ao focar a gestação em organismos supostamente mais fortes e saudáveis (*mulheres jovens*), garantindo um maior sucesso gestacional.

É baseada em modelos computacionais que engendram a atividade sexual de ambos os sexos; resultando em respostas de variação demográfica por critérios de *par preferencial*⁵⁸, conforme descreve Morton, Stone e Singh (2013). No entanto, ainda que simule o comportamento sexual humano, me parece muitíssimo deslocado do contexto socio-biológico dos

⁵⁵ Muito embora, recentemente começou-se a discutir a existência do fenômeno também em chimpanzés radicados nas florestas de Uganda (CANT, 2023).

⁵⁶ O interessante é que, apesar dos modelos indicarem uma expectativa de vida baixa para o contexto econômico dos caçadores-coletores, conforme apresenta Guzmán e Weisdorf (2011), as observações em grupos caçadores-coletores ou híbridos contemporâneos (entre caçadores-coletores e agrícolas/pastorais) indicam que, ainda que *homens* (em realidade, corpos fálicos) tenham a expectativa de vida baixa, corpos uterinos, muitas vezes, perseveram. Dentre os Hadza (grupo habitante do norte ds Tanzânia, analisado pelo trabalho), cerca de 40% das mulheres sobrevivem por 50 anos ou mais (JOHNSTONE; CANT, 2019). O que explicaria o fato de que as representações míticas da velhice que temos dos tempos primitivos sejam de corpos uterinos.

⁵⁷ Ou seja: um terço da vida de pessoas com útero é vivida em pós-menopausa.

⁵⁸ Na realidade, Morton, Stone e Singh (2013) chamam de "the mating preference", no trabalho original.

grupos humanos desde que temos notícias. Para além do comportamento natural de demais vertebrados no geral, alíás, onde os agentes organizadores da dinâmica de procriação são de corpos que gestam e não dos corpos fálicos.

E para quem está agora revirando os olhos, acusando-me de devaneios sob a alegação fisiológica do influxo sexual, de procriação, como a motivação social para a qual se construiu mesmo a identidade masculina – usualmente vinculada à ação dos índices do hormônio testosterona nesses corpos –, gostaria de deixar implicado que este é um hormônio cuja ação regula o comportamento social de vertebrados no geral, sendo presentes em aves, répteis, peixes e mamíferos. O faz potencializando os comportamentos de recompensa social, aqueles validados pela comunidade / espécie (SAPOLSKY, 1998). E que, em cada um desses grupos, isto se manifesta em comportamentos que corroboram e orientam o indivíduo nas performances de sexualidade que garantam seu status social: intimamente, para se reproduzir, você precisa se destacar no critério que sua comunidade estabeleceu como valorativo.

Assim, pássaros embebidos de testosterona se enfeitam e dançam. Constroem ninhos e limpam caminhos, por exemplo. Outros animais cantam, exibindo partes do próprio corpo. Outros lutam entre si, pois o critério de validação é a força física. E por aí vai. Nos seres humanos, corroborando com a minha hipótese sobre a natureza zelosa dos corpos fálicos, acredita-se que a *amabilidade* pode ter sido o critério original pois, segundo Zihlman (1978, p.10), ainda com os *Australaptecus*:

(...) Os caninos pequenos dos machos hominídeos sugerem que eram mais sociáveis e menos agressivos em suas interações com machos mais velhos e fêmeas. Eles provavelmente competiam entre si pelo acasalamento com fêmeas em formas muito mais agradáveis; em vez de lutas abertas ou comportamento de dominação – como fazem outros primatas. O comportamento sociável do macho hominídeo seria vantajoso, e de fato necessário, para a integração inicialmente em seus grupos de parentesco e, posteriormente, em agrupamentos sociais maiores. As fêmeas escolheram com mais frequência parceiros sexuais entre os machos sociáveis fora do grupo de parentesco imediato. (ZIHLMAN, 1978, p.10, Tradução minha).

Isto, segundo a revisão literária feita pela antropóloga sobre o assunto (neste mesmo trabalho), provavelmente se daria justamente porque, dentre humanos, as características exteriores do período estral (fértil) "envolveu a substituição de sinais anatômicos por outras formas de comunicação, incluindo a comportamental e a não vocal" (ZIHLMAN, 1978, p.10, tradução minha) e, somado a isto, o sexo não seria apenas uma ferramenta biológica de reprodução, mas, também, uma forma de expressar laços sociais e de afetividade.

Em um contexto em que a organização coletiva garantiu nossa sobrevivência enquanto espécie, a testosterona teria papel pró-social em enfatizar comportamentos que coadunassem com a necessidade adaptativa, biológica, de corpos fálicos mais zelosos pela comunidade. Esta situação possibilitou, nas sucessões de escolhas da nossa cadeia adaptativa, que os *homo sapiens* formassem, como processo evolutivo, comunidades tão fortemente ligadas por vínculos de dever e afeto – conforme já coloquei na sessão anterior.

Dessa forma, parece mesmo que evoluímos como seres sociais também por critérios de preferência das fêmeas à reprodução. Isto se dá mesmo em sociedades (animais) onde a liderança dos grupos é exercida por indivíduos machos: são eles que disputam, sob diversos critérios, pela preferência de fêmeas – e não o contrário. Óvulos escolhem o espermatozóide de melhor material genético (FITZPATRICK et al., 2020), não o contrário. Um critério conhecido para abortos espontâneos, inclusive, é a baixa qualidade do material genético do espema (CAO et al., 2017); que decai a partir dos 34 anos (SHARMA et al., 2015) – tornando a concepção e o sucesso da gravidez não apenas mais improváveis; como o material genético deteriorado de machos mais velhos está naturalmente ligado à decadência do sistema imunológico fetal, produzindo proles com risco mais aumentado de doenças e transtornos crônicos (SHARMA et al., 2015).

E, no que se concerne às relações mítico-sagradas dos grupos humanos (mais tardios), não temos nenhum tipo de informação que sugere o contrário: vide minha hipótese de que corpos fálicos representavam os operadores do cuidado e da vida em coletivo nas comunidades neolíticas.

Desse modo, dizer que mesmo *homens* mais velhos têm preferência natural por mulheres mais jovens como uma premissa adaptativa de perpetuação da espécie, me parece contraditória. E, mesmo, anti-biológica: se levarmos em consideração o trabalho de Armstrong (2001), *mulheres* mais jovens nem mesmo seriam o par preferencial para melhor perpetuação do grupo: *mulheres em em idade materna*, como o autor descreve,

ainda possuem mais chances de gravidezes sem alterações de desenvolvimento embrionário que adolescentes; tornando o *par preferencial* comentado no estudo – homens adultos (mais velhos, inclusive) e mulheres (mais jovens) –, uma condição de risco na produção de indivíduos sadios e adaptados ao meio.

Afinal, o que o contexto socio-biológico nos mostra é que se a infertilidade de membros do grupo seguindo critérios etários fosse um mecanismo adaptativo para a melhor sobrevivência da espécie, o mais lógico seria tornar os *homens* / corpos fálcos mais velhos inférteis, não as *mulheres* / corpos uterinos: visto que o material genético *paterno*, quando idoso, é o que mais insere, na comunidade, problemas e inabilidades físicas e/ou neurológicas de ordem crônica. Sobretudo no contexto de sociedades caçadoras-coletoras, com baixíssimos índices de higiene e grande estresse nutricional. Nesse cenário, a garantia de que as gravidezes se realizem diante das melhores condições possíveis é substancial, do ponto de vista evolutivo e adaptativo.

Além do mais, este modelo interpreta que, mesmo num ambiente de baixa expectativa de vida – o que faria com que a existência de *homens* mais velhos fosse escassa –, mulheres jovens escolheriam ter atividade sexual com este grupo, ainda que existisse a possibilidade de se relacionar com corpos fálcos e uterinos de sua mesma idade. Sabemos pouco dos comportamentos miúdos da atividade sexual humana em seus primeiros tempos, mas as relações mítico-sagradas nos entregam verdadeiros escrutíneos do passado distante. E o que o Sagrado nos diz é que, salvo as premissas patriarcalizadas do período Clássico em diante, não há nenhuma indicação de uma sociedade matrilinear e matriarcal coexistir com a ideia de relacionamento sexual entre uma mulher jovem e um homem mais velho⁵⁹. Muito menos, a existência de estupros cometidos de um às outras como prática, uma vez que o corpo Sagrado da Deusa, presente em comunidade por meio dos corpos com útero, não poderia ser maculado pelo horror da violência sexual.

Do lócus da mitopoética e da ritualística religiosa, este tipo de teoria não se corrobora pois, ainda quando o papel masculino na concepção é admitido, os corpos fálcos se incluem nas dinâmicas rituais-espirituais como corpos jovens: sendo mesmo escolhidos pela Deusa encarnada na comunidade para corresponder ao Divino criador justamente pela sua juventude *eterna*. O que, por si só, pressupõe um certo favoritismo social para escolha

⁵⁹ O que não quer dizer, obviamente, que estas relações nunca ocorreram em absoluto. Mas que, no mínimo incomuns, não foram encontrados nenhum tipo de registro a respeito, seja em patrimônios materiais, seja em narrativas míticas e/ou oralituras; num contexto em que o sexo costuma ser plenamente retratado.

de homens jovens como alvos preferenciais de atividades sexuais. As dinâmicas sexuais, tão preciosas à mitologia, à cosmogonia e à antropogonia das gentes todas, não prevêm, em sua faceta incipiente, qualquer tipo de comportamento de regência sexual masculina sobre os corpos uterinos – sendo estes comportamentos típicos de mitologias mais tardias, quando da inserção de esquemáticas patriarcais e/ou masculinas nas comunidades. A situação parece ser a contrária, onde corpos fálicos, para sobrevivência e fecundidade do Todo, servem às dinâmicas sexuais fêmeas.

Pensando neste contexto, este me parece ser um bom momento, aliás, para falar um pouco sobre o processo ritual mais importante dessas religiosidades: o Ritual do Rei Divino. Conforme comentei, na Idade do Bronze⁶⁰,

A partir do momento em que a importância do coito para a procriação foi oficialmente admitida [...] o status religioso do homem começou a aumentar gradualmente e os rios deixaram de receber o crédito pela gravidez das mulheres. A ninfa tribal, ao que parece, escolhia a cada ano um amante do seu círculo de jovens rapazes – um rei a ser sacrificado no fim do ano –, transformando-o num símbolo de fertilidade, mais do que num objeto de prazer erótico.
(GRAVES, 2018b, p.29)

Robert Graves (2018a), aqui, descreve brevemente o papel tomado pelos corpos fálicos como oferenda sazonal à fertilidade e saúde da comunidade, dos campos e das gentes que marcam as mitologias mais primevas que conhecemos daquele território. Os corpos fálicos são, por fim, inseridos na dinâmica ritual espelhando seu papel em comunidade: como operadores do processo de manutenção da fertilidade de suas comunidades (FROBENIUS, 1909).

O que significava não apenas participar das núpcias rituais com uma representante encarnada da Deusa na comunidade, a que Graves chama de *Ninfa Tribal*⁶¹, como também entregar seu próprio corpo em oferenda de vida para o Todo; com diferentes tipos de

⁶⁰ Em seu período Médio, por volta do século XX AEC.

⁶¹ De acordo com Robert Graves, "a Ninfa tribal era escolhida de acordo com o resultado de uma corrida da qual participavam suas companheiras de casa [real] ou com base na ultimogenitura – ou seja, escolhendo-se a mais jovem filha núbil da descendência mais nova (GRAVES, 2018a, p.35).

morte sacrificial⁶², a depender do lugar e da época do ano. Na maioria dos ritos ligados especificamente à faceta fecunda da Deusa, no entanto:

O sangue dele era aspergido e servia para frutificar árvores, colheitas e rebanhos, enquanto sua carne era cortada e comida crua pelas ninfas que acompanhavam a Rainha – sacerdotizas portando máscaras de cadelas, éguas ou porcas. Depois, com o aperfeiçoamento desta prática, o Rei morria tão logo a força do Sol, ao qual era associado, começasse a diminuir no verão. Então, outro jovem, gêmeo ou pretense gêmeo do rei morto [...] ocupava o lugar do amante da Rainha, para ser devidamente sacrificado em meados do inverno (GRAVES, 2018b, p.29).

O ritual do Rei Divino se formaliza em toda a região da Mesopotâmia e do Egeu e é parte intrínseca do contexto agrícola já estabelecido (mas não universal, importante colocar) onde, me parece, sua alegoria como símbolo do Coletivo se torna mais explícita: a Comunidade renasce, sazonalmente, em função da restauração do Ciclo; da fertilidade dos solos, plantas, animais e gentes. Nas mais diversas mitologias do mundo, começam a surgir, enfim, figuras masculinas que, como o Rei Divino original, morriam ao final de cada estação – geralmente, em sacrifício para purificação de sua comunidade – e renasciam espiritualmente (e fisicamente) logo depois. Passando a ser, enfim, sincretizado com o Sol, cujas forças, assim como os solos e as gentes, decaem e crescem de forma cíclica durante o ano.

O sacrifício do Rei Divino, portanto, reforça a conexão intrínseca do Coletivo com a própria Natureza, explicitando toda a dinâmica do Sagrado em sua face mais sofisticada – ainda que crua, visceral. Neste ponto, as sociedades agrícolas já haviam estabelecido certos cargos de gerência comunitária⁶³. E, para se inserirem em todas as dinâmicas do sagrado de forma ativa (pois agora tinham seu lugar nos Mistérios também), eles agora podiam:

⁶² Uma variedade significativa de rituais sacrificiais são encontrados na literatura, incluo aqui os citados por Graves (2018a) sobre o assunto: ser despedaçado por *mulheres* furiosas; perfurado por um ferrão de arraia, cortado por um machado, ferido no calcanhar por uma flecha envenenada, atirado de um penhasco, queimado vivo numa pira, afogado em um tanque ou morto por um acidente premeditado de charrete, despedaçado por mordidas de cavalo, fulminado ou, ainda, pelas mãos de um sucessor mais jovem.

⁶³ O que, antes, se dava apenas em contexto familiar, com a figura da matriarca.

(...) encarrega-se da caça, da pesca, da obtenção de certos alimentos e do pastoreio de rebanhos e ajudassem a defender o território tribal de intrusos, desde que não violassem a lei matriarcal. Líderes de clãs totêmicos era selecionados e recebiam certos poderes, sobretudo em épocas de migração ou guerra. (...) O mais antigo comandante tribal detinha também a autoridade de atuar como juiz em disputas pessoais entre homens, desde que não prejudicasse a autoridade religiosa da rainha."(GRAVES, 2018a, p.30).

E por que eu estaria falando sobre isto agora, vocês me perguntariam? O que isto tem a ver com a hipótese adaptativa sobre a existência da Menopausa, afinal? Ora, primeiro, porque a natureza *confluente* do mito nos provoca a construir camadas de significados que, juntas, formam um cenário composto pelas dimensões imanentes, transcendentas e materiais. Motivo pelo qual este pedaço de narrativa que estou tecendo sobre os Sagrados Fêmeos pôde ser realizada por meio de uma encruzilhada discursiva que levasse em conta as dinâmicas inerentes (tão importante e, ao mesmo tempo, pouco consideradas) entre a bio-lógica de manutenção do corpo e os processos socioreligiosos⁶⁴. Neste caso, este me parece ser um bom exemplo de análise; ainda que superficial.

Mas, também, porque esta hipótese – da que corpos fálicos pudessem gerar processos adaptativos que levaram corpos uterinos à infertilidade; baseada numa suposição de algum tipo de dominância social destes –, poderia fazer sentido: caso deslocada em alguns milhares de anos no tempo, ao espelhar dinâmicas de perpetuação violenta a que corpos uterinos foram submetidos sob controle de corpos fálicos a nível social. E, talvez por isso, esta hipótese não soe tão estranha aos ouvidos dos pesquisadores que a formularam, ainda que soe nos meus.

Pois esta narrativa se assemelha aos próximos temas aqui abordados em dois sentidos, tocando, de forma inconveniente, até, a ambos: o primeiro, o que acontece, do ponto de vista mítico-sagrado, quando corpos fálicos tomam à frente das dinâmicas comportamentais de regência na sociedade como prerrogativa *natural* de suas existências. O segundo, refere-se à sua associação com o Coletivo, que toma proporções gigantescas quando alia-

⁶⁴ Inclusive, é através desta relação que, muitas vezes, conseguimos acompanhar as mudanças nos processos religiosos das sociedades pois, em grande medida, o que (e como) comemos, nos vestimos, como relacionamos, que língua falamos (e o porquê) são augúrios das práxis e ethos religiosos das comunidades (e de suas mudanças).

das ao primeiro. Por isso, muito embora não a credite algum logro como explicativa do aparecimento do fenômeno da Menopausa em *mulheres* / fêmeas humanas, ainda posso utilizar a hipótese deste *Par Preferencial* como uma espécie de alegoria.

Isto porque, dentre o meio e final da Idade do Bronze, mais e mais transformações nos modos de organização social das gentes humanas, dentre as terras na costa do Mediterrâneo e da Grécia Central (além das ilhas do Mar Egeu), vão se fazendo presentes. Das quais, provavelmente, o surgimento de hierarquias intragrupos seja a mais notável.

Não me parece ser coincidência que, neste mesmo momento, por volta do ano de 2300-2000 AEC⁶⁵, uma classe pastoral invada o território grego, trazendo sua língua, seus costumes bélicos e, com eles, suas divindades⁶⁶: me refiro às invasões helênicas de grupos jônios e eólicos, patriarcais, adoradores da divina trindade ariana representada pelos Deuses Indra, Mitra e Varuna (Graves (2018a, p.34); Campbell (2021, p.94)). Os primeiros Deuses masculinos a existir em território que chamaremos de *grego*⁶⁷.

Adentrando a Hélade, ocupam o Mediterrâneo de ponta a ponta. Migram sucessivamente pelas ilhas do Egeu e o litoral da Ásia Menor, chegando a colonizar mesmo o Mediterrâneo Ocidental até o Mar Negro (GRAVES, 2018a). Vieram tanto do norte – descendo dos Balcãs e também do sul da Rússia (os mínios e eólicos) –, quanto do Leste (jônios) – expandindo pelo Planalto Anatólio até ocuparem a Tessália, as ilhas Jônias e a Calcídia. E Creta: o centro da Civilização helênica naqueles tempos.

De lá, o misto da teocracia fêmea com o patriarcado atmosférico forjou uma civilização

⁶⁵ A chegada dos povos do norte, identificados na literatura acadêmica como "indo-europeus, indo-arianos, indo-iranianos ou simplesmente arianos"(STONE, 2022) não parece ter sido um evento isolado, mas ocorrido em ondas migratórias. Merlin Stone (2022) apresenta o quadro da chegada dos indoeuropeus começando por volta de 2400 AEC, deixando também registrado haver alguma especulação sobre invasões menos prolixas, anteriores, dentre 4000 a 3000 AEC.

⁶⁶ Como e o porquê as tribos indo-arianas desenvolveram, em coincidência com seu modo militarizado e constituinte bélico de organização social (inclusive, aplicável na casta sacerdotal regida por "um grupo de guerreiros agressivos"(STONE, 2022)), uma religiosidade patriarcal, ainda permanece questão não elaborada pela literatura acadêmica. Devido a seu baixo grau de sofisticação socio-cultural – no sentido de expressividade artística preocupada com a transmissão e perpetuação de seus costumes –, pouco sabemos de suas culturas de fato antes de invadirem território fêmeo. O que sabe-se é que, devido a sua natureza conflitante, eram nômades, provavelmente pescadores e pastores, cuja progenie remete aos caçadores das florestas, dos povos *de culturas de batalha com machados* e dos carros de biga; segundo Jacquetta Hawkes (1968).

⁶⁷ Importante colocar que, nesta seção, boa parte dos processos migratórios brevemente colocados foram os levantados por Lamboley (2007) em seu *Migration and Greek civilization*, Jean Pierre Vernant (2000) em seu *As origens do pensamento grego*, Merlin Stone (2022), nos capítulos 4 e 5 de seu *Quando Deus era mulher* (intitulados *Os invasores do Norte* e *Um da mesma raça deles*) e, ainda, Joseph Campbell (2021) em *Deusas: o mistério do divino feminino* – em específico, o capítulo dedicado ao influxo indo-europeu. Esses referenciais foram escolhidos pela sua abordagem didática e, ao mesmo tempo, concisa dos fenômenos migratórios que levaram à formação da Hélade.

que passou a exportar a língua, a religião e os novos modos de organização social por todo o Peloponeso até a Ática, de onde herdamos a maioria das versões mítico-sagradas mais populares que conhecemos da religião grega Antiga. Do outro lado do Mar Egeu, os hititas jônicos re-fundam Troia (VI) como uma "cidade principesca, mais rica que nunca"(VERNANT, 2000, p.16).

Da percepção espiritual, esses grupos adentram território de assentamento fêmeo e, como é próprio dessas religiosidades, foram recebidos e incorporados de forma pacífica às tradições locais⁶⁸. A aristocracia patriarcal e militar helênica passou a oferecer Reis Divinos para as religiões autóctones, onde reinavam como reis consortes por todo o período de ciclo sazonal da comunidade. Sagrados sob títulos (propostos a chefes militares) de Zeus, Poseidon (*Hippos*)⁶⁹ ou (talvez, mais tardiamente) Apolo (Peã ou Apellian)⁷⁰, acabaram por dar origem aos muitos mitos dessas divindades olímpicas que raptaram e/ou seduziram ninfas e/ou princesas: representando casamentos entre a Ninfa tribal, das tribos radicais ao território, e o rei Heleno⁷¹.

A importância do influxo patriarcal dos invasores aumenta em influência e poder e, com o tempo, isto se traduz explicitamente nas grandes mudanças dos modos de vida do território: as comunidades, bem maiores do que um dia sequer se sonhou no Neolítico, agora organizavam-se por meio de uma espécie de cidade, centralizada mesmo em palácios⁷²; onde castas sociais parecem emergir como distribuidoras de funções que, no

⁶⁸ Este processo parece ter sido tão intenso que os jônios ganharam mesmo um mito de origem para eles nas terras invadidas: Íon, o personagem central de um mito teatral onde o mesmo seria filho de Creúsa – uma deusa-sacerdotiza local –, e Apolo, título do comandante ariano que mais tardiamente foi alçado ao status de Deus pela teologia Olímpica (GRAVES, 2018a, p.253-254). O poeta trágico Eurípedes (1994) escreveu uma peça para contar esta história, intitulada *Íon*, apresentada em torno de 410 AEC em Atenas.

⁶⁹ Posídon, Posidão ou Poseidon, antes de reinar sobre os Mares (na cosmogonia Olímpica) parece ter sido uma divindade ctônica das águas: águas subterrâneas, ligadas ao mundo infernal e à fecundidade por meio da figura do *cavalo*.

⁷⁰ Martin Nilsson identifica a origem hitita de Apolo (NILSSON, 1972, p.79); muito embora não pareça haver consenso neste sentido na literatura.

⁷¹ O mito do rapto da princesa de Canaã, Europa, por Zeus talvez seja o exemplo mais conhecido. Europa foi raptada pelo rei dos Olímpicos disfarçado de Touro branco (animal votivo da deusa-vaca Lua), quando este se disfarça dentre a manada pastoriada pela casa real (o centro do poder político representado pelos templos da Deusa, que detinham o controle do gado e das terras). Ela é levada à ilha de Creta donde, dizem mais tardiamente, funda o continente que recebe seu nome. Os símbolos aqui, se fazem quase óbvios: a sacerdotiza da Lua, votiva à Deusa local, é cooptada pelo Deus a partir da inserção na comunidade dos reis divinos invasores, das novas práticas religiosas, para fundar a civilização minoica – centrada econômica e culturalmente na ilha de Creta. Em Creta, Europa foi associada a uma Deusa local, pré-helênica, chamada Hellôtis, posteriormente sincretizada como um epíteto de Atena nas cidades de Maratona e de Corinto (TRIOMPHE, 1989, p.179).

⁷² Os primeiros palácios, localizados na ilha de Creta, são os de Cnossos, Festos e Malta; encontrados sobre as planícies férteis da ilha.

passado distante, eram comunitárias. A língua falada por todo Mar Egeu passou a ser uma variante incipiente do grego. A Palavra, radicada sobre a forma de escrita, passou a ser propriedade dos escribas que trabalhavam sobre e para manutenção do sistema monárquico. E, principalmente, os Reis Divinos começaram a se recusar a morrer.

Primeiro, os Reis Divinos começaram a ser sacrificados em intervalos de 13 meses (lunares): e me chama atenção este intervalo, pois me parece corresponder mesmo ao tempo de reinado oficial (os 3 meses da estação) mais o tempo necessário para uma gestação se completar; o que, provavelmente, também ratificaria sua posição enquanto promovedor de fertilidade do todo. Depois, mesmo esse tempo foi aumentado para um Grande Ano de 100 lunações, onde, supostamente, haveria uma relativa concordância entre o ciclo solar e o lunar que, curiosamente (ou não), me parece coincidir com o intervalo de tempo necessário para que esses mesmos rebentos, nascidos após sua ascensão ao trono, adentrassem na sociedade como indivíduos autônomos⁷³.

Ou seja: quando deixavam de ser, em estrito, participantes da infância para sua comunidade. Assim, o Rei Divino, representante de um coletivo, morria tão logo este coletivo se renovasse; performando, novamente e em continuidade com as religiões autóctones desde o Paleolítico, uma alegoria do mesmo. Ao seu lugar nesta sociedade, agora revitalizada pelos novos membros, seria alçado um novo rei; que cumpriria o ciclo de renascimento do coletivo tal qual o seu antecessor⁷⁴.

Uma morte simulada continuava acontecendo todo ano, para renovação da fertilidade do coletivo: um rei divino suplente, um menino (que provavelmente deixava a infância para trás naquele momento) – chamado de *interrex* (GRAVES, 2018a, p.34) –, era sacrificado em seu lugar anualmente. Com o passar dos séculos, mesmo este ainda passaria a ser substituído por animais e figuras totêmicas; e o Rei, antes oferenda sacrificial, reinava por, pelo menos, 19 anos (365 lunações). Até que, por fim, reinaria até o final de sua vida e a seus sucessores – ainda que por matrilinearidade – foi outorgada uma parte do território (a cada um) para comandar.

O Rei Divino passou a exercer, portanto, regência – mesmo que indireta –, na atividade sexual da própria Deusa, ao conformar, diante da sociedade, sua ligação conjugal,

⁷³ Em sociedades africanas de caçadores coletores, agrícolas tradicionais e/ou em transição atuais, a idade para começar a trabalhar no campo é dentre 7 a 10 anos (ULIJASZEK, 1993, p.209)

⁷⁴ Na Odisseia, temos um exemplo figurativo desta prática em Creta, onde a realeza do rei Minos é renovada, mediante contato direto com Zeus, na caverna de Ida. Este encontro e a renovação de seu poder soberano acontecem, segundo o poema, de 9 em 9 anos (Od. XIX:179).

divinizada, com Ela: pois, agora, ele seria seu único consorte enquanto vivesse. Afinal, era o controle desta relação que garantia seu direito ao trono. Com isto, passou a governar politicamente diante de todo o coletivo, do qual, antes, encarnava como representante divino.

Estes são os moldes espirituais da civilização Minoica, cuja marca sociorreligiosa já se imprime na Era dos Heróis que conhecemos através da mitopoética Homérica; evidenciados também na presença dos pares formados entre Deusas autóctones e os Deuses de origem helena.

Investindo agora os poderes políticos da Deusa, o Rei podia mesmo atuar nas questões sacras no lugar da Rainha – simulando ser ele mesmo a própria: vestido e paramentado com suas vestes, máscaras e armas (Graves (2018a, p.34), Graves (2013)). Algumas vezes, tendo mesmo atribuído a si seus poderes mágicos. Unindo Céu e Terra, comanda agora a chuva, os ventos e os raios: *Zeus Ómbrios, Hyétios, Ikmaîos* - o chuvoso, o úmido – ; *Zeus Oúrios, Euánemos* – o de bons ventos, ventoso –; e *Zeus Astrapaîos, Brontaîos, Keraúnios* –, o fulminante, trovejante. Essas são as alcunhas que este novo Senhor do Céu – inicialmente um reles semi-deus: um Deus encarnado em corpo sacrificial! –, passaria a ser conhecido ao tomar para si as mágicas do mistério fêmeo (VERNANT, 2006, p.35). Aos poucos, a Deusa foi se constituindo numa presença transcendente, corpo-oralizada na figura da Rainha, mas cujas regências de domínio social e religioso se depositavam nas mãos do Rei e dos deuses que ele começava a encarnar⁷⁵.

Por volta do século XIV AEC uma nova onda de invasões indo-europeia, desta vez dos grupos micênios (aqueus) e, posteriormente, de grupos dórios – extremamente militarizados – toma completamente os territórios gregos; aniquilando os traços tradicionais dos Sagrados Fêmeos. Desenvolve-se um tipo de Estado centralizado, com motivos militarizados, especializado na atividade guerreira masculina para aquisição, expansão e domínio de território. Dos séculos XIV ao XII AEC, os micênios acabaram por dominar mesmo Creta⁷⁶ e todo o Mediterrâneo Oriental, engolindo as ilhas do Mar Egeu até Chipre.

⁷⁵ Como muitos outros, o mito de Pélope (rei de Micenas) e Hipodâmia, filha do rei de Pisa, parece figurativo deste estágio de transição entre a estrutura matrilinear e a patrilinear, confeccionada pela soberania do Rei diante desta nova instituição, já comentada neste trabalho, do Casamento: a habilitação à realeza, conseguida diante do casamento com a herdeira real, é orquestrada pelo Rei. No entanto, Hipodâmia interfere no resultado, conspirando para que Pélope vença seu pai na corrida e, tal qual seus muitos antecessores históricos, o substitua no reinado a partir de um novo casamento com a Deusa-encarnada local – no caso, ela mesma. Sugerindo que, mesmo a contragosto da ordem patriarcal, a Deusa ainda resistia à regência sobre suas funções sexuais por parte da nova religiosidade.

⁷⁶ A perda do poder Minoico sobre Creta, até então o centro cultural e religioso da civilização Minoica,

Os frutos de sua natureza bélica, quando da chegada dos aqueus, se percebem na forma de uma verdadeira revolução na cultura e nos modos de vida: o palácio agora concentra, na figura do Rei, todos os aspectos políticos, econômicos e religiosos necessários à soberania do patriarca que, por critério de permanência, passa a adotar o sistema patrilinear de ascendência ao trono.

O sistema de hierarquias se aprimora sob a figura de uma nobreza militar em oposição à ralé, composta de agricultores e pastores. Performa-se uma especialização de funções, onde questões de importância comunitária são resolvidas individualmente por homens (em geral, parentes próximos) em cargos de confiança do rei, cujos ansejos, representam.

E corpos uterinos? Ora, agora estes seriam apenas os objetos que presentificam o status do Rei (e da nobreza) diante do Sagrado. Viraram símbolos do poder dos homens. Passaram a construir-se em sociedade como alicerces da instituição patriarcal, como mulheres de fato: esposas de reis, filhas de reis, mães de príncipes. Diferente do passado, a ideia de família nuclear, criada pela instituição do Casamento patriarcal, subverte as funções fêmeas em funções femininas; cuja existência reverbera e se significa diante da existência do rei, do pai e do filho. É dessa maneira que a ideia de família, re-orientada pelo controle do corpo uterino via protocolo matrimonial, cria, por fim, as ideias de gênero e de performance de gênero que vemos até hoje nas civilizações Ocidentais; conforme mesmo explora Oyěwùmí (2004), em seu trabalho *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*.

Surge uma classe sacerdotal, também quase completamente masculina, ligada à soberania do monarca. E a língua, a própria Palavra, demarca a criação de dois mundos, seccionados pela ligação à Terra, à moda hitita (VERNANT, 2000, p.27). O que se reflete mesmo no território. De um lado, a cidade palaciana, urbana, e seu novo dialeto que incorpora elementos dos idiomas dos invasores – representando a aristocracia militar que ali se instaurou e seus sistemas de hierarquias. Do outro, os muitos dialetos autóctones e híbridos, vigorados e perpetuados nas aldeias e campos, usados pela classe pastoral e

parece estar sendo contada no Mito do Minotauro; onde o príncipe (aqueu) de Atenas, Teseu, ganha direito ao casamento real pela adesão da Deusa-encarnada (antes, chamada de Ninfa-tribal), sacerdotiza da Lua local, Ariadne. Matando o minotauro – signo do poder político e espiritual de Minos –; Teseu (representando Atenas) dá início à sua soberania sobre aquele território. A adesão de Ariadne ao propósito de Teseu sugere que a população local pode ter se unido aos recém-invasores na derrocata do poder que os engoliu. No entanto, após sua conquista, o príncipe trai mesmo seus votos de casamento a Ariadne, abandonando-a em Naxos – a Ilha do Esquecimento. Assim, além de derrotar o poder de Minos, também dá um fim à linhagem matrilinear em Creta.

agrícola. Os modos de vida das comunidades passam a ser (res)significados pela distância linguística, econômica e cultural e, por meio deste processo, comunidades agrícolas e/ou pastorais (rurais, em geral) passam a viver com relativa autonomia em relação ao poder do palácio (BROWN, 1956).

Este é um ponto interessantíssimo: a Palavra – a questão de sua formação e uso enquanto tecnologia social –, também se liga ao contexto de formação (dito) civilizatório desses territórios. Pois, se antes eram tribos vinculadas às terras; agora as organizações palacianas são mesmo chamadas de civilizações pelos seus modos mais *expressivos* de ocupação do território e organização social.

Não à toa, este processo se mostra, no fundo, uma expressividade das ideologias espirituais que ali se combatiam, tentavam harmonizar-se entre si e se dissociavam – simultaneamente. O idioma usado pela civilização palaciana micênica, manipulado e criado pelas mãos de escribas reais; evocava a natureza hierárquica das concepções patriarcais militarizadas dos micênicos: era uma língua abstracional e manufaturada, feita para ser imortalizada, dura, e jamais desviada; no sentido de ter sido conscientemente construída para uso e favor do poder do monarca em documentos e patrimônios escritos.

A Palavra palaciana, masculina e patriarcal, portanto, tem a pretensão de ser perdurável perante as amálgamas do corpo que se destrói no tempo. É mantenedora dos processos de organização social das elites palacianas: uma forma de controlar e regir os setores da vida econômica e absolutamente todos os regimes de atividade social daquela sociedade. Neste sentido, o linear B – essa escrita derivada dos silabários micênicos –, expressa o poder da Palavra pelas elites e, mais inteiramente, os direitos patriarcais sobre terras e bens e seus modos de ocupação; já que, agora, os filhos herdavam dos pais o direito de governá-las a partir da Palavra: por meio de escrituras, tratados, contratos, tributos e leis somente manuseadas por aqueles com acesso à escrita. Espelham um gênero próprio de vida da religiosidade da aristocracia guerreira, sobre a qual monarca reinava, portanto o título de *anax*, o comandante supremo. A Palavra passou a ser prerrogativa de acesso mesmo ao Sagrado, registrando e orientando vaticínios, rituais, processos socioreligiosos de ordem pública e privada.

Já as regiões rurais, a língua permanecia com núcleos mais Antigos, próximos ao fenômeno, de majoritária tradição oral: sem demarcação direta de propriedade de um grupo ou

para controle sobre o coletivo. Embora ainda sob a custódia de *basileus*⁷⁷, que gerenciam boa parte das atividades econômicas, a comunidade de aldeões (ainda que sem grande expressividade política geral) mantinha certos traços de espiritualidade minoica. Ou seja: embora em posse da tecnologia da escrita, a Palavra oralizada, de proximidade originária, ainda era a tecnologia social de institucionalização religiosa que, mais do que estabelecer controle sobre os costumes, indicava um meio de perpetuação do Sagrado pelo Tempo, através dos corpos religiosos da comunidade.

Na religião, o patriarcado telúrico, onde mesmos os deuses masculinos eram submetidos à autoridade e centralidade da Deusa – performados no que, na mitologia arcaica e clássica, chamaremos de Titãs –, por fim, decai. Os deuses, manifestações da Natureza, literalmente perdem a batalha contra a transcendência atmosférica dos deuses invasores⁷⁸ e, em seu lugar:

O sistema olímpico familiar foi então combinado nos termos de uma conciliação entre visões helênicas e pré-helênicas: uma família divina com seis deuses e seis deusas, chefiada pelos cossobranos Zeus e Hera, formando um Conselho de Deuses ao estilo babilônico (GRAVES, 2018a, p.36).

"É todo esse conjunto que a invasão dórica destrói", coloca Vernant (2000). Os dórios adentram o território no século XII AEC sob a mesma prerrogativa bélica, hiperespecializada que os aqueus; mas com poderio e violência que sobrepujou seus antecessores. Sob uma espiritualidade mais separada dos mistérios do que já se teve notícias, trouxe à religião uma transcendência ainda maior, desta vez abstracional, conformada na ideia dos *Heróis*: numa materialidade dos processos sociohistóricos ocorridos sob uma

⁷⁷ Os *basileus* foram figuras de autoridade política na Grécia Antiga. Durante o período micênico, representavam oficiais subordinados ao *anax*. Com a queda da civilização palaciana, no período homérico (1100 AEC - 800 AEC) – a que me refiro neste parágrafo –, eram os chefes das comunidades, operando nas esferas políticas, militares, judiciais e religiosas. Depois do período homérico, com a ascensão das dinâmicas políticas coletivas, passou a desempenhar apenas o papel religioso (período arcaico e clássico), representando um nome cerimonial de alguns sacerdotes ou mesmo um o título de um líder religioso.

⁷⁸ A Teogonia hesiódica vai contar como os Deuses nascidos da Mãe-Terra, Gaia (Gê ou Gêia) lutaram contra os Crônidas – nascidos de Cronos, o Deus da Agricultura e do Tempo (ligado mesmo às ideias de *Trabalho* e de *contagem do tempo*) e perderam o direito pelo comando do Olimpo (HESÍODO, 2007) A vitória de Zeus-Pai e seus irmãos arianos é um assunto que será abordado no próximo capítulo. A esta batalha mítico-poética, chamaram de *Titanomaquia*.

genealogia dos patriarcas, dos conflitos políticos, deste homem que – ainda que ligado ao divino sob demandas e contextos impossíveis – muitas vezes persiste à *Môira*⁷⁹, funda cidades, engana divindades e, por fim, se glorifica. É Héracles, o semideus imparável, cuja existência ofende a Deusa-Terra original (Hera) e, ainda assim, experencia a Glória sobre qualquer adversidade por ela imposta.

A Deusa, agora silenciada e submetida aos caprichos do corpo fálico que Ela erigiu ao Sagrado – controlada mesmo pelas dinâmicas sexuais desse corpo –, parece ter desaparecido. Sumiu dos palácios e templos construídos em seu nome; suas armas e máscaras de terror residem agora nas mãos de outros homens. Suas sacerdotizas foram violentadas e obrigadas a se casarem, para manutenção do direito do violador aos territórios sacros onde governavam e gerenciavam. A divindade que nos fez gente humana, criadora e criatura do Todo, pareceu ter morrido, junto com a Memória da própria Terra.

E a Terra responde ao esquecimento: a civilização palaciana caiu. Exatamente como no modelo de Morton, Stone e Singh (2013), quando as dinâmicas de perpetuação da vida são ordenadas pelos caprichos naturalizados de corpos fálicos, sem qualquer compromisso com as dinâmicas naturais da existência (que, nas minhas éticas ancestrais, sempre são espirituais), o resultado é que a Memória se vai. Fica infértil, não consegue se perpetuar no coletivo. Esquecer de si mesmo é algo perigoso; fatal para a experiência coletiva de existir em sociedade: "Sem identidade, somos objetos da História", cantou Emicida e sua trupe de malungos em *Mandume* (EMICIDA et al., 2015). Com o apagamento da Deusa – da sua demanda pelo coletivo, suas tecnologias sociais de manutenção igualitária das comunidades; sua epistême que se coloca pela saúde e fertilidade do Todo, pela Palavra perpetuada, pela sexualidade fecunda como tecnologia de sobrevivência –, a civilização palaciana implode em si mesma; em suas camadas de hierarquias violentas.

Todo Sagrado Masculino é uma abstração. Ora, de um Sagrado anterior e maior, ora de uma prerrogativa de poder, promovodera de hierarquias de opressão que se traduzem, sempre, em privilégios materiais de um grupo sobre os demais: dessacralizando a experiência coletiva.

Abdias tinha razão: nada é sagrado no patriarcado. Nem ele mesmo.

⁷⁹ *Môira* é o destino inescapável pré-concebido pelos Deuses; sendo mesmo representado, na mitopoética acaica, como as divindades do Destino: as Três irmãs que tecem o tecido da Vida e da Morte de cada ser vivo.

3.3 IYA MI YEYE...

Ou **Sobre a Sabedoria da Infertilidade: a Deusa tem três faces**

A mais popular hipótese sobre o aparecimento da menopausa na fêmea humana, no entanto, é a chamada *A Hipótese da Avó* (Hawkes (2004); Lachmann (2011)): em que se argumenta que a Menopausa acabou por ser um traço evolutivo adaptativo, resultante da escolha pela não competição de fêmeas mais velhas com fêmeas mais novas pela reprodução.

Nessa teoria, as fêmeas humanas teriam evoluído de maneira que as Mais Velhas não engravidassem ao lado de fêmeas mais novas; de forma que as crianças de ambas não competissem, dentro de um contexto biológico, pela sobrevivência. Afinal, por esta visão, *mulheres* mais novas teriam mais força e capacidade física para criar suas crianças, tornando seus filhos indivíduos de sucesso preferencial na corrida pela perpetuação genética.

Em consequência a não criarem mais seus próprios filhos, as Mais Velhas poderiam se dedicar a ajudar a criar as proles das *mulheres* mais novas, essencialmente suas próprias filhas e sobrinhas, garantindo não apenas maiores chances de sobrevivência como de melhor qualidade de vida. Em suma, esses indivíduos, orientados pela sabedoria infértil das Avós, teriam mais chances de fruir a vida em sua completude (JOHNSTONE; CANT, 2019); experienciando melhor seu relacionamento com o meio e os demais indivíduos de sua comunidade: ao compartilhar gerações à frente conhecimentos e habilidades necessárias a uma frutífera experiência de se estar vivo. O trabalho de Chan, Gomes e Singh (2020) detalha que a existência de membras mais velhas, sem interesse pela atividade de reprodução, aumenta as chances dos filhotes de elefantes não apenas alcançarem a vida adulta, como para que o façam de forma mais saudável: com indivíduos que se alimentam melhor, conhecem mais o território e possuem laços de afetividade e companheirismo mais fortes, por exemplo.

Essencial no desenvolvimento das comunidades humanas, a presença dessas guardadoras dos conhecimentos para o futuro teriam permitido mesmo que o intervalo dentre os ciclos de concepção humana fosse encurtado em relação a outros grandes primatas: enquanto as comunidades paleolíticas / neolíticas parecem ter se reproduzido em intervalos de 4 em 4 anos, chimpanzés e orangotangos têm o ciclo de prole estabelecido entre 6 e oito anos, por exemplo (HRDY, 2001). No caso destes grandes primatas, onde todas as tarefas

de orientação e cuidado do infante são prerrogativa materna, as comunidades têm ciclo de reprodução alongado – uma vez que, como comentei, a demanda de tempo e energia para se criar um ser com pouca ou nenhuma co-responsabilidade parental implicaria que os corpos uterinos só estariam prontos para reproduzir novamente quando os pequenos já tivessem se tornado indivíduos socialmente independentes.

Do ponto de vista ético e analítico, inclino-me muito mais a esta hipótese do que a qualquer outra. Salvo a premissa de que o papel do cuidado seria exercido principalmente pela Mãe – o que já explorei não me parecer o caso –, e pela narrativa de competição feminina; tão recorrente, em diversos aspectos, quando nos debruçamos sobre as dinâmicas de uma bio-lógica do corpo que persevera as cadeias infidáveis de material genético de seus ancestrais. A ideia de que, orientados ao coletivo, a nossa natureza comunitária perduraria sobre as dinâmicas individuais, mesmo como processo adaptativo, me parece mais coesa⁸⁰.

De todo modo, esta hipótese parece ser corroborada tanto pela mitopoética e pelas dinâmicas religiosas (de que temos notícias); quanto pelo que conhecemos dos processos de organização social dos tempos pré-históricos: com confluências importantes com as demais espécies que apresentam a Menopausa em seu ciclo de vida. Afinal, não pude deixar de notar que todas essas poucas espécies não apenas são algumas das que apresentam maior desenvolvimento cerebral do planeta; como também todas são organizadas coletivamente; possuem dimorfia sexual; suas proles têm um período de amamentação prolongada; possuem vocabulário extenso; praticam aloparentalidade e se organizam, ao menos, originalmente (no caso dos seres humanos, esta distinção é importante), em sociedades matriarcais⁸¹.

Serei bastante breve neste ponto, não apenas pelo alongamento da narrativa mas, também, porque meu objetivo nesta seção é meramente taxativo de um contexto que, espero, permeou toda a minha apresentação (até aqui) do que seriam os Sagrados Fêmeos, de suas confluências bio-socio-históricas; de sua espiritualidade.

Apresento a vocês, que pacientemente leem estas páginas, o que parece ser o segundo mecanismo de cuidado com o futuro: a Deusa como salvaguarda da epistemologia, dos

⁸⁰ Nunca entendi porque as dinâmicas psíquicas – ainda que não levem em conta o papel da espiritualidade nelas – não parecem ser consideradas nas esquemáticas biológicas de cunho evolutivo / adaptativo. Seguram-se numa ideia de que, tão próximo estamos dos modos de vida animal, tanto nos assemelhamos a um certo tipo de existência des-psicológica. Como se o instinto e os processos de manutenção biológica do corpo fossem dissociados do espírito afetivo dos seres vivos.

⁸¹ Sobre essas características em elefantes e em espécies de odontocetos, investigar em trabalhos como Lee (1987), Rendell et al. (2019) Konrad (2017) e Aubin, Michaud e Wal (2021).

conhecimentos produzidos e partilhados pela comunidade e sua perpetuação pelo Tempo. Isto é: a Deusa como Memória do Todo. Por este motivo, discordo da literatura acadêmica quando prediz que a centralidade das experiências religiosas do sagrado, dito *feminino* na localização do Ocidente, é da fecundidade: o aspecto Mãe-Terra que se manifesta e se centraliza na fertilidade⁸².

Pois, de nada adianta crianças virem ao mundo sem que as Mais Velhas o expliquem a elas: o direito à Memória é ancestral, de fato. E, novamente, venho dizer-lhes: a dissociação entre ontologia e epistemologia é impossível; a separação entre conhecimento e espiritualidade é a maior das impossibilidades!

Por este motivo, a Deusa foi venerada em 3 Faces; em associação explícita com a Lua e com a contagem do Tempo que seus ciclos proporcionam. A segunda face da Deusa, mais conhecida por exercer uma alegoria explícita da capacidade uterina de gestar, conforma a sua manifestação fecunda, da Mãe Terra que gesta e cria, regendo os processos biológicos e epistemológicos da Criação: implica nos modos de ocupação dos territórios, de alimentação, de subsistência física e biológica das comunidades para sobreviverem ao Tempo. Há outras duas faces, cujas manifestações são anteriores e posteriores ao sucesso da performance humana em seu meio – tão necessárias quanto a segunda na perpetuação do Todo –; que organizam o Cosmos a partir da sabedoria da infertilidade. Assim como a Lua, a Deusa de Três Faces – a Deusa Tríplice – é cíclica: é o Ciclo da Vida em si. Expressa-se na continuidade infinita dos Começos e dos Fins: da primeira à terceira face, sempre e continuamente – uma dentro da outra; uma sucedendo a outra. A comunidade se refaz, vez após vez; se recria a partir da sua própria Memória e, assim, logra no mais íntimo dos Mistérios: o Tempo.

A primeira e a terceira face da Deusa Tríplice se representam e se manifestam uma na outra; interligadas pelo Coletivo, pelo corpo da comunidade e suas dinâmicas de manutenção – físicas e simbólicas. Por isso, aparecem nas mitopoéticas das gentes quase sempre associadas; ainda que diferentes entre si. E, sem surpresa nenhuma, coligam o cosmo ao reportar a conexão absurda, na urdidora do Todo, entre o Céu imaterial e a Terra subterrânea. Esta conexão, que, em seu íntimo, remete mesmo ao infindável e inconsútil processo de Vida e Morte de todas as coisas vivas, parece ser tão inaugural

⁸² O que, por sinal, não leva em conta a natureza epistêmica da Deusa, como comentei em relação ao tipo de tecnologia e conhecimento que a mesma oferta para manutenção das suas comunidades; enquanto mitopoética da fecundidade.

que remonta ao que temos de mais antigo em relação aos resquícios de representação do Sagrado na experiência humana na Terra (e, especialmente, no território proto-europeu – para onde meus sentidos se voltam neste trabalho). Pois, mesmo que não saibamos nada sobre esta(s) religiosidade(s) (ou, ao menos, acreditamos que sejam manifestações de religiosidade), a Deusa parece ter sido mesmo venerada de forma dual antes de sua natureza Tríplice – conforme podemos ver pelas muitas representações materiais apresentadas por Gimbutas (1982) e tantos outras(os) profissionais arqueólogos pelos séculos.

A Deusa, em sua faceta Velha, emerge nas cosmocepções mítico-rituais como persona ctônica, subterrânea e obscura, Senhora do Futuro ao se manifestar, mesmo antes do que conhecemos como indo-europa⁸³, em divindades oraculares e, quase sempre, serpentinárias⁸⁴ (Burkert (1987), Graves (2018a), Graves (2018b), Campbell (2021)): sua natureza mágica, nas artes do mistério do Fim e da Morte, se faz presente. Comunga o fim-começo do Todo em ligaduras entre o Céu e a Terra ao se associar, quase sempre, também a um par alado, fêmeo e ancestral como Ela: a Deusa em sua primeira face. Muitas dessas figuras aladas se apresentam nas mitopoéticas como pré-cosmogônicas: isto é, existiam Antes do Todo⁸⁵.

No Egito, ainda pré-histórico, por exemplo, Ua Zit⁸⁶, a Grande Serpente, reinava sobre as terras férteis das margens do Nilo, no Baixo Egito. Ao Sul, Nekhebt, a Deusa-Abutre cujas asas foram dadas a Ísis na mitopoética da unificação do território, reinou primeiro, desde a pré-história (STONE, 2022); donde surge, posteriormente, as divindades primordiais gregas e egípcias do período clássico que conhecemos hoje: a Nix grega – a Noite suprema –, e Nut, Egípcia – o Céu Noturno –, mãe dos Primórdios e ordenadora do Cosmo. Coligadas com Harthor, formam a Deusa Tríplice original do território. Usando as asas de Nekhebt, símbolo de sua epistemologia, Ísis era, segundo Diodoro, adorada como curadora, médica e juíza: sendo aquela que criou e estabeleceu as leis para ordenar suas comunidades. Associada às serpentes, donde mesmo suas sacerdotizas tiravam os vaticínios, Ísis ganhou seu patrocínio e poder sobre as Artes Mágicas e o milagre da

⁸³ E além, vide as mitologias originadas na antiga Dahome e dos povos Bantu, do Alto e do Baixo Egito, dos Aido no Japão e China e mesmo aqui, nas Américas; onde a Serpente representa as transições infinitas da Morte para Vida, da Vida para Morte, coligando passado e futuro através de uma performance mesmo oracular.

⁸⁴ Neste tema, gostaria de chamar atenção para o fato de ser uma figura serpentina aquela que devolve a Eva o conhecimento divino – as dinâmicas de perpetuação da existência, via experiência sexual –, talvez não ser uma mera coincidência.

⁸⁵ Ou seja: Aquelas que existiam antes do (re)Nascimento da Comunidade

⁸⁶ Ua Zit parece significar, literalmente *Grande Serpente*, segundo Stone (2022).

ressurreição. E, ao incorporar os chifres e demais signos de Harthor, ela se torna a Grande Mãe que promove a fertilidade do solo, por meio das cheias do Nilo; representada mesmo pela Lua Cheia, como Harthor um dia tinha sido.

Em mitopoéticas mais tardias, portanto, a coligação intrínseca entre todos os aspectos da Deusa é melhor percebida. Uma vez que as comunidades já estavam estabelecidas, organizadas e em funcionamento, a epistême Fêmea se mostrava cada vez mais Una; em que as 3 partes que compunham o trivunato divino tornavam possíveis essa ideia de unidade anterior e ulterior e, ao mesmo tempo, de diferentes domínios do Sagrado.

Dessa maneira, Eire, Foldha e Banbha, por exemplo, são claramente um trivunato onde participavam, respectivamente, como a primeira, a segunda e a terceira face da Deusa⁸⁷. Mas que, no entanto, remetem elas mesmas a Deusas mais primordiais, onde as epistemologias fêmeas se traduzem como componentes mais perceptíveis entre si: a divina trindade de Morrigan, *A Grande Rainha*⁸⁸.

A Deusa, como Senhora do Céu (a primeira face), manifestava a epistême necessária para a própria existência e organização social da comunidade enquanto coletivo. Era ordenadora do cosmos, ao emergir (quase sempre) da sopa do caos primordial e estabelecer a origem das coisas⁸⁹: e, como uma metáfora desta transposição entre a comunidade e a própria existência material do mundo – comungando com os campos, os rios, as estações de morte e vida de plantas e animais –, também ela organizava a sociedade. Suas tecnologias sociais possibilitaram que existíssemos enquanto gente: do conhecimento imanente do céu estrelado surgiram as formas de nos orientarmos no espaço-tempo; e mesmo os alfabetos incipientes surgiram das constelações (PELLAR, 2009) e/ou de seus segredos religiosos sobre as plantas sagradas, representados por diferentes árvores (Graves (2013, cap. 1-15; 21) e Graves (2018a, p.282-285)); em provável relação às dinâmicas sazonais de seus cultos e ritos.

A Ela (a primeira face) era creditado o marco do início do Ano, pois era mesmo promo-

⁸⁷ Por este motivo, Eire é Aquela que escolhia os reis – ou seja, vigorava sobre as dinâmicas de organização social –; Fodha dividiu as terras dentre os representantes das comunidades – agindo sobre os modos de ocupação do território –; e Banbha ofertava ao coletivo os desígnios de uma terra futura, de glórias: a Terra Sagrada.

⁸⁸ Composta, como indicado, por Danu, Callieach e Macha.

⁸⁹ A água é o elemento de ligadura estética entre ambas as faces da Deusa (primeira e terceira faces). Devido, imagino, ao quadro deste Oceano profundo que separa – e, ao mesmo tempo, une – Terra e Céu. Est imagem é também uma forma de situar a ordem do Cosmo: todas as estrelas descem ao Mar no final de seu ciclo diário; assim como o Sol e a própria Lua. Gimbutas (1982, p. 112-145) apresenta com maravilhosa dedicação as representações do que chama de "Deusa pássaro e Deusa-cobra" ligadas pelas águas em seu *The Goddesses and Gods of Old Europe*.

vedora da noção da passagem do tempo, dos dias e horas. É o começo-fim de sua natureza como Deusa Serpente (a terceira face): de alguma forma, diversas e várias pelo mundo, é ressurgida das águas primordiais, divide-se em si mesma e, deste desdobramento, a matéria de organiza. Está no centro dos temas votivos mais primevas de que temos notícias. Como imanência atmosférica, não se associa aos meios de reprodução vinculados às tecnologias do sexo e, por isso, foi interpretada (mais tardiamente) como a figura da Virgem e/ou da Criança em diferentes comunidades. Como Senhora dos Começos, organiza o Lar, direcionava os infantes nos ritos de inserção ao coletivo, guiava as infâncias nas regras sociais até seu propósito futuro. E, por comandar a Palavra, instituição e tecnologia que organiza o Todo, vigorava também nos limites entre o conhecido e o desconhecido; pois é dela que vem o poder humano de criar e experienciar o conhecimento.

Soa familiar? Pois, entendo por tudo isso que mesmo a adesão de Ártemis e Atena como deusas *virgens* têm seu quinhão de ancestralidade; muito embora longe da justificativa misógina de apropriação patriarcal do corpo-cidade que vez ou outra vemos por aí (em que a Cidade, como uma donzela imaculada, seria impenetrável tal qual as deusas *Parthenos*). Afinal, a ritualística da Deusa nunca indicou uma prerrogativa de virgindade à sua primeira faceta; tendo manifestações conhecidas da mesma parido outras tantas figuras mítico-sagradas – por partenogênese ou não⁹⁰.

Essas deusas, vestindo a Máscara da Primeira Face, retomam uma epistême coletiva, ordenadora e orientadora dos processos comunitários. Mas, provavelmente, foram cultuadas em sua natureza Tríplice. Voltando ao caso de Atena, esta parece ter sido venerada como as 3 faces da Deusa em inúmeras Acrópolis: em Argos (Pausânias: II.24.3)⁹¹, Esparta (Pausânias: III.17.1)⁹², Troia (Ilíada VI.88)⁹³, Esmirna (Estrabão: IV.1.4)⁹⁴; Epidauro (Pausânias: II. 32.5) e Trezena (Pausânias: III.23.10), pelo menos.

Aparece, quando de sua faceta de sabedoria protetora, ordenadora da cidade, associada à coruja⁹⁵ – seu animal totêmico – e ao cavalo celestial, Pégasus (CAMPBELL, 2021, p.176). Mas, também e ao mesmo tempo, é acompanhada de certa iconografia e narrativa serpentária; seja vinculada às Górgonas, seja em reminiscência à antiga Deusa-serpente

⁹⁰ A própria Perséfone (Coré) inclui-se neste caso.

⁹¹ Em Pausânias (2022a)

⁹² Em Pausânias (2022b)

⁹³ Em Homero (2010).

⁹⁴ Em Deserto e Pereira (2016).

⁹⁵ Hesíodo chega a apesentá-la, na *Teogonia*, como "Atena olhos-de-coruja" (HESÍODO, 2007, vv.13)

cretense dos tempos minoicos e micênicos, protetora dos portos⁹⁶(CAMPBELL, 2021, p.177).

Em Epidauro, cidade no litoral do Peloponeso, Atena também aparece como Corônis, mãe de Asclépio: um deus da cura (GUTHRIE, 1955, p.242). Acompanhada dele, era também intitulada *Hígia* por performar, ela mesma, curas e procedimentos medicinais (GRAVES, 2018a, 273). Nesta faceta, era identificada como uma das amantes de Apolo e adorada em relação a signos de sexualidade / fertilidade sexual dos corpos por meio da representação de viscos⁹⁷. Performa a segunda face da Deusa para fecundidade; parindo mesmo uma nova (semi) divindade e um novo propósito social: a medicina e a cura institucionalizada; representada pelo semi-deus (ASSIS, 2018).

Não por acaso, todos esses pontos de culto são anteriores à chegada dos Helenos na região.

Vejam como é poderoso isso tudo! Ao que parece, nós resistimos e evoluímos, enquanto espécie, porque contamos histórias: porque nossas Mais Velhas assumiram o papel *fabuloso* do Mito e, a partir dele, desenvolvemos os caminhos para sobreviver e fruir enquanto humanidade, navegando com mais propósito diante das adversidades. É na Palavra contada que resguarda o futuro: a Questão da Palavra é uma continuidade entre início e Fim das sociedades. A primeira de todas, de fato!

Não à toa, são os corpos uterinos que têm mantido a perpetuação do *mythos* de diferentes sociedades: passam adiante, para fins (in)civilizatórios, o conhecimento ancestral, confluyente. "Quando a história de um povo é contada pela boca de sua ancestralidade", eu lhes disse acerca do que era o Mito. É a essas *Avós*, que existem em uníssono com a Velha Mãe oracular, Aquela cuja palavra determina o futuro das gentes, que devemos deitar oferendas de agradecimento pelo futuro. É a magia da ancestralidade, de fato⁹⁸.

Com a ascensão do patriarcado e a apropriação das epistêmes da Deusa pelos deuses e homens, os papéis fêmeos foram subestimados, descridibilizados e substituídos. Dividida agora por hierarquias de controle violento, subjugada diante da *Civilidade* dos grandes palácios e reis, a Deusa paulatinamente perde seu papel como ordenadora do mundo.

⁹⁶ Joseph Campbell (2021, p.177), em seu *Deusas: os Mistérios do Divino Feminino* afirma que "Atena significa 'protetora do porto' – assim podemos ter uma Atena em Atenas, Atena em Pirineus, Atena de Éfeso".

⁹⁷ Os viscos eram "considerados a genitália do carvalho"(GRAVES, 2018a, p.273) e esta árvore significava o próprio corpo do Rei divino (aqui na figura de Asclépio, me parece) em muitos lugares da Europa oriental, segundo o mitólogo Robert Graves.

⁹⁸ E, sobremaneira, de onde vem a nossa ancestralidade científica!

Esquecendo-se do Ciclo da Vida, as civilizações helênicas patriarcalizaram a Palavra; esculpindo-a em formas duras, de leis masculinas, para erigir grandes palácios e ganhar tributos. Mas os palácios caem, não é mesmo? Como os reis, os palácios e as línguas também morrem. E, já no século XII AEC os reis, em nome da *civilidade*, há muito não mais renasciam da morte.

E o que acontece com a(s) Grécia(s) quando o patriarcado triunfa, vos pergunto?

Cai.

Mas o Tempo é imparável. E é quando está:

Abolido o reino do *anáx*, [que] não se encontra mais traço de um controle organizado pelo rei, de um aparelho administrativo, de uma classe de escribas. A própria escrita desaparece, como desfeita na ruína dos palácios. Quando os gregos a redescobrirem, pelo fim do século IX, tomando-a de vez dos fenícios, não será somente uma escrita de um tipo diferente, fonética, mas sim o produto de uma civilização radicalmente distinta: não mais a especialidade de uma classe de escribas, mas o elemento de uma cultura comum. Seu significado, social e psicológico ter-se-á também transformado – poder-se-ia dizer invertido: a escrita não terá mais por objeto constituir para uso do rei arquivos no recesso de um palácio; terá correlação doravante com a função da publicidade; vai permitir divulgar, colocar igualmente aos olhos de todos, os diversos aspectos da vida social e política" (VERNANT, 2000, p.31).

Os tijolos e tabuletas se foram, os palácios-fortalezas viraram ruínas. Só as bocas ficam, sempre. Cheias de dentes e saliva e uma língua que se forma, salvaguardando as lembranças antigas: a Grécia renasce, devagar, quando o coletivo renasce. Mordendo as Palavras na criação de um novo coletivo, de geração em geração, as *Avós* continuaram. Por isso, a mais velha pede:

Quando eu morder
a palavra,
por favor,

não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas
(EVARISTO, 2008a).

E foi por meio desta Palavra *Incivilizada*, herdeira fêmea, (re)surgida nas periferias rurais, das comunidades que viviam da e na Terra – portanto, estrangeiras e, ao mesmo tempo, originárias –, que a Cidade renasce. E, junto e por causa dela, nasce a Razão.

[*Iyá oro mi, Iyá!*]⁹⁹

⁹⁹ "Mãe da minha Palavra, mãe!", em yorubá.

Figura 1 – *A Deusa tem três faces*, 2022.



Fonte: notas de trabalho. Arquivo pessoal.

PARTE III
SOBRE A PAZ

(Do Pássaro)

*(...) A noite não adormecerá
jamais nos olhos das fêmeas
pois do nosso sangue-mulher
de nosso líquido lembradiço
em cada gota que jorra
um fio invisível e tônico
pacientemente cose a rede.*

Conceição Evaristo¹⁰⁰

¹⁰⁰ *A Noite não adormece nos olhos das mulheres (EVARISTO, 2008b).*

4 ATÉ (A CEGUEIRA DA RAZÃO)

Você é muito mais do que se percebe. É escolhida por Oxum, éis a joia de Exu, a protegida por Yemoja... Você está pronta para essa batalha.

Eloísa de Assis

Seja dita a *Verdade*:

Há algo de suspeito na insensibilidade da Lógica diante do Nume.

Como cientista, considero que esta, sem dúvidas, possa parecer uma afirmação curiosa quando feita sem qualquer contextualização. Talvez até perigosa, do tipo mesmo que desanda trabalhos acadêmicos como este aqui. Afinal, sem grandes desvios, não venho mesmo tentando explicar-lhes que a separação da Lógica e do Nume é uma impossibilidade? Que as formas de construção do pensamento têm sua origem na ancestralidade, arraigada e construída via relação com o numinoso?

Responder a essas perguntas seria aceitar lidar com o risco do fracasso de forma muito realista. Isto porque, além de boa parte desta resposta estar situada em um tempo-espço históricos a que não tenho acesso – se não por meio dos olhos daqueles que se valeram dela através dos séculos –, ainda precisarei ir de encontro mesmo às narrativas que as epistemologias euro-cristãs (e seus aportes institucionais nas sociedades Ocidentais/ocidentalizadas) criaram sobre elas mesmas. Numa demanda deste tamanho, a queda no abismo dos reducionismos acaba sendo muito provável; tanto porque inatingível em muitos sentidos. Além de, pior ainda, resultar em um risco grande de assumirmos dualismos que evocam, em si, a relação certo-errado: tendo um efeito devastador tanto nas análises dos mitos, quanto das narrativas filosóficas; além de trair a localização deste trabalho de forma imperdoável .

Assim, considero mesmo esta minha demanda a mais perigosa das caminhadas a que me aventurei até agora. Não foi o lembrete de que a Academia euro-cristã promove a manutenção de sua ancestralidade, a nível psíquico e epistêmico, através de sua produção acadêmico-científica, que me assustou. Tampouco, perceber, da minha essência oxúnica, que o corpo fêmeo jamais foi entendido em sua intelectualidade Sagrada pelo Ocidente – nem mesmo quando se debruçam sobre suas manifestações religiosas. Ou, ainda que assustador, tampouco foi o mergulho nas bio-lógicas de evolução e permanência das gentes

humanas, viabilizadas pelo estudo das matérias da biologia evolutiva e da antropologia pré-histórica – tão distantes de qualquer aventura acadêmica que já tenha feito antes! –, que me fez hesitar na demanda. Mas, sim, esta parte aqui e agora. Pois, a narrativa que venho construindo neste trabalho, se desdobra na contradição original, aquela que me fez, enquanto sujeita racializada, adentrar nos aspectos do mito e suas epistemologias; traindo mesmo a Ciência que me levou a comer do banquete da Academia (ou, ao menos, tentar fazê-lo): existe uma mitopoética para a Razão, uma racionalidade (pretensamente) dessacralizada?

Assustador perceber as implicações desta pergunta – plenamente inteligíveis para um corpo que, como eu, sobre-existe a partir da consciência do papel do Mito na construção das gentes humanas. Escavar as profundezas do espírito atrás desta resposta pode se tornar fonte de força e altivez revolucionárias pois, se colocada nas mãos corretas (certamente, não as minhas!), abre o caminho para transformar a percepção das gentes sobre si mesmas.

Em outra mão, também inaugura um caminho para a Liberdade; instaurando o início de um novo mundo possível. Por isto mesmo, este trabalho tem a impossível tarefa de se fazer, ele mesmo, uma tentativa inicial, uma espécie de mito de transição, para que se estabeleça um vislumbre possível de um outro mundo: um nova forma de nos organizarmos e experiencarmos a realidade nas teorias de conhecimento. Portanto, criando espaço para o surgimento (mais adiante, em algum lugar no tempo futuro) de um novo mito de soberania para a academia científica: provavelmente, construído pelas mãos e bocas de pessoas mais fortalecidas e capacitadas do que eu.

A literatura acadêmica vai descrever as mitopoéticas da criação como mitos de soberania (VERNANT, 2000, p.85). Nos mostram, a partir do triunfo de uma divindade, que após guerras, percalços, jornadas impossíveis, ela persevera, triunfa e reorganiza o Todo. No Ocidente, não há nada mais soberano do que a Razão: essa racionalidade que (supostamente) traiu a Lógica pré-existente – e contribuiu, de forma significativa e irreversível, para a queda de um modo de vida e a ascensão de um novo mundo: antes, significadas apenas diante dos caprichos e dinâmicas das divindades; agora as sociedades passariam a ser governadas, dizem, pelo caráter humano¹. É por instaurar uma soberania, que ela moldou um novo Cosmos: um mundo diferente do que existia antes.

¹ E aqui, percebam, voltamos à dicotomia original do Ocidente, entre Homem e Deusa: o divino não pode ser humano?

Pois, engendrar a relação entre a Lógica – em específico, da Razão – com o Nume –, seria encontrar uma Mitopoética para o Ocidente. Um Mito de soberania que, por definição, instaura um estado lógico novo: um mundo totalmente novo. Isto porque não é segredo para ninguém, nem mesmo a uma estrangeira como eu, que a Razão e a Ciência têm relacionamento profundo²; orientando mesmo as colonialidades ao criar, como comentado, a epistemologia como categoria de subalternidade: em que grupos que experenciam o mundo pela Razão são categorizados como evoluídos e civilizados; diante daqueles que os modos de organização social se dão pelo intermédio entre a epistemologia e o Nume. Sob esta ótica, os modos de produção de conhecimento do Ocidente se apregoam no discurso de neutralidade espiritual das suas produções, enquanto formas de existir no mundo originárias das gentes racializadas foram sistematicamente deslegitimadas justamente por seu influxo espiritual-religioso.

Gosto e preciso falar sobre isso: a epistemologia usualmente é narrada como uma consequência da organização política, social e cultural das sociedades. Nesse sentido, é fácil associarmos, a nível sensível e psíquico, epistemologia e civilidade; corroborando expectativas de quem pensa o conhecimento, quem não, baseadas no critério de quem é civilizado, quem não é. É uma fantasia, quase certamente conformada por um sentimento identitário, genuíno, de autoafirmação do Ocidente: uma forma segura de afirmar essa ladainha de que o ser humano – o Homem! – passou a ser racional e, daí, começou a pensar o conhecimento (ou suas múltiplas formas) de forma metódica e consciente. Bobagem: e as gentes-natureza, com suas epistemologias pagãs, não raciocinavam antes do advento da Razão? Esta é uma forma muito polida de afirmar a integridade do fenômeno filosófico como movimento de laicização do pensamento: "olhe para nós, formulamos teorias do conhecimento porque somos civilizados: os deuses nada têm a ver com nossa forma de pensar"!

No entanto, digo mesmo que é o contrário: a forma de organização das sociedades é consequência de sua epistemologia! E, se o argumento para o nascimento do fenômeno filosófico grego se constitui numa decadência do espírito divino em função de uma ascensão do espírito humano – mediado pela invenção da *Cidade*, da política comum e comunitária –; digo que é mesmo este quadro socio-histórico que me compele a ir na direção contrária.

Pois, somente pela localização em que o fêmeo e o feminino são matérias discrepantes;

² E sua razão, enquanto epistemologia orientada à mitopoética, parece ser o que me motivaria a continuar este trabalho em uma etapa mais adiante, de doutoramento...

onde a Deusa evoca epistemologias orientadoras da forma das gentes ocuparem e viverem em seus territórios – sendo mesmo aquela que permite os humanos florescerem em autonomia de pensamento e escolha na formação de suas sociedades³ –, que uma mitopoética para o Pensamento não se faz somente possível, como inalienável.

Para o caso de não se lembrarem: Aquela que tece a trama do Tempo na formação de novas comunidades e seus modos de ocupação do território do Mediterrâneo e arredores é ninguém menos do que a Deusa de Três Faces. A própria formação da *Cidade* e suas instituições, portanto, dentro das cosmopercepções voltadas à espiritualidade do Todo, são atestado de que Ela está ali.

Diante do Sagrado, portanto, firmo os pés no chão, olho para a enorme mancha escura sobrevoando minha Aldeia e sustento, por fim, nos braços erguidos, a minha pedra:

Primeiro, foi Dioniso quem amou Ariadne.

Ele lhe prometeu o mundo e a imortalidade, caso retribuísse seu amor. E lhe disse:

Sê prudente, Ariadne! . . .

Tens orelhas pequenas, tens minhas orelhas:

enfia nelas uma palavra prudente! –

Não é preciso se odiar, para se amar? . . .

Eu sou teu labirinto. . .”

Friedrich Nietzsche em *O Lamento de Ariadne*(NIETZSCHE, 2007).

Logo ele: esse *deus epidêmico* (DETIENNE, 1988)!

Seguimos, por fim, à última etapa deste processo. Ao fim que, espero, reinagure algum novo começo

4.1 PELA PAZ, PREPARAMOS UM BANQUETE

Conforme Marimba Ani (ANI, 1994), a relação dentre os princípios da Lógica e o estado transcendente de conexão com o divino – o Numinoso – pode ser traduzida, no Ocidente, nas relações estabelecidas entre o que entendemos, na filosofia (Occidental), como *logos* e *mythos*.

³ Afinal, Ela recebe em seu seio todos os que chegam e todos os que vão, vide o aparecimento dos invasores arianos em seu território espiritual; formando e formalizando uma nova sociedade, um novo tipos de organização socio-cultural. Mesmo uma nova mitologia.

Convalidando com as ideias que a literatura acadêmica produziu, diante da História da Filosofia e da História das religiões, interligadas, afirmo que é o *Asili* oriundo desta relação que vai se traduzir numa criação de uma nova ontologia para este coletivo – agora, sim – grego. E, portanto, numa nova forma de organização social; marcando mesmo todo o longo caminho de construção da ideia de Cidade, do Civilizado e do Cidadão por meio das interrelações simbólicas tecidas dentre esses conceitos.

Mais anda: implica na formação de estruturas sociais que navegam, histórica e culturalmente, dentre os movimentos de "articulação sintática", como denomina Rodolfo Lopes – estudioso do platonismo –, representados pelas transições entre "mythos e logos, **do** mythos **ao** logos, [e, por fim do] mythos **ou** logos"(LOPES, 2015, p.65, grifo do autor).

Esses movimentos parecem representar em si o caminho em que o relacionamento entre ambos os conceitos – *mythos* e *logos* – percorreram ao longo do amadurecimento do fenômeno filosófico grego (ou assim costumeiramente o percebemos): indo da coexistência identitária (*mythos* e *logos*), ao movimento de trânsito discursivo (do *mythos* ao *logos*) e, por fim, culminando em seu apartamento final; implicando numa afirmação identitária absoluta e, em suma, mutualmente excludente (*mythos* ou *logos*). Eis, segundo esta narrativa, o trajeto da Teoria do Pensamento do Ocidente, cujo nascimento se daria a partir da suposta superação do *mythos* (o discurso mágico-religioso) pela *logos* (o discurso chamado racional, considerado liberto das premissas do Sagrado) e o nascimento da própria Filosofia (grega), parece.

Analisando a transição do percurso semântico entre os conceitos através dos textos míticos/filosóficos de Homero, Hesíodo, Píndaro, Heráclito, Parmênides e Xenófanes, Rodolfo Lopes (2015) acaba por identificar como este percurso se envolve com o pensamento religioso de seu tempo e espaço histórico. Ou, ao menos, a interpretação mensurável deste contexto na literatura. Lopes identifica, desde sua tese de doutoramento (LOPES, 2014)⁴, quando os gregos do seu tempo passaram (ao menos, no que parece) a separar ambos os conceitos de forma prática e consciente – o que localiza ser no platonismo. Esta é uma análise importante neste momento de percurso pois, tornando o comparativo viável com o campo socio-histórico do território; conseguimos fazer um acompanhamento mais geral de onde as dimensões políticas de organização do coletivo ali também se espelham na forma

⁴ A tese de doutorado de Rodolfo Lopes é intitulada *A Tensão Mythos-logos em Platão*, onde advoga que o pensamento platônico exige elementos de apropriação e assimilação ao leitor que não pode ser concebidos somente através da razão.

como as gentes gregas daquele tempo pensam o mundo –; o que é algo imprescindível para uma interpretação coerente de toda a complexão envolvendo as circunstâncias que precedem o nascimento da Razão.

Para o pesquisador:

Independentemente da perspectiva que tomemos para caracterizar a tensão gerada entre os dois conceitos, não parece lícito pressupor qualquer tipo de hierarquia epistêmica. Eles representam as modalidades discursivas que traduzem na linguagem uma dicotomia possível do ser, do pensar e do agir humanos, radical e globalmente tomados. Correspondem, se quisermos, a um artifício metodológico de bipolarizar o real na sua (co-)implicação como humano, de submeter a sua complexidade a um esquema mental que o torne inteligível (LOPES, 2015, p.64).

Embora me afeiçoe, em certa medida, a esta proposição do autor⁵; receio discordar em um ponto muito específico: esta ideia de que ambos os conceitos são opostos que se complementam como uma forma de interpretação discursiva do mundo. Isto é algo que Ani (1994) vai trabalhar como uma prerrogativa específica do Ocidente patriarcal; espelhando as esquemáticas e consequências do desenvolvimento de uma Razão (supostamente) des-sacralizada.

Na mitopoética, essa tal dicotomia apresentada por Lopes se expressa – sob a localização do Ocidente, especialmente radiacada na filosofia de Nietzsche (2024b) –, na relação construída entre o par Apolo-Dioniso. Como se as entranhas obscuras de Dioniso, ao ser o deus da afirmação do mito, evidenciasse e, ao mesmo tempo, justificasse a espiritualidade racional e racionalista de Apolo: o deus que ascendeu ao comando do Sol com a vitória do Rei sobre a Morte.

Oriunda dessa construção de racionalidade, essa afirmação do Mito (representado por Dioniso) parece ser o que (des)organiza as massas para sua potência original, "voltada à terra" e "selvagens", diria Nietzsche. Enquanto Apolo, como princípio ordenador da *logos*, estamparia na psiquê da cidade os moldes gerais da civilidade, baseados pela Ordem e pelo Belo (ordenado).

⁵ Em relação a não estabelecer hierarquias entre as dimensões espirituais/sagradas e racionais da existência humana: no que acredito mesmo nem ser possível separá-las, aliás.

Estes arquétipos me interessam muito para pensar no que que ambos os termos podem representar para as culturas de seu território. Pois, por performarem em si os radicais do que *mythos* e *logos* representam para a cultura grega, nós encontramos uma (já esperada, mas) sutil camada de significados que nos levam diretamente às relações conduzidas, a nível social, pelos encontros das espiritualidades fêmeas e daquelas manifestadas pela epistême patriarcal.

Dioniso é um Deus de culto antigo⁶ – seus primeiros rastros de culto superam a Apolo em, pelo menos, 2000 anos (DETIENNE, 1988)⁷. Heródoto e Plutarco vão posicionar sua origem no Egito, como uma representação do próprio Osíris (MEYER, 1999, p.162)⁸. É a única divindade (posteriormente) olímpica que nasceu profana, dentre os humanos. Foi gerado parte no útero de uma mulher, parte na coxa de um Deus – é tão parte das comunidades gregas pré-clássicas quanto Exú é dos meus! E, o mais absurdo dos mistérios: foi gerado em amor. Seja na versão pré-clássica, seja na versão órfica, Dioniso, o Deus vadio, mundano, Aquele-que-não-senta-no-trono, ao contrário de todas os seus meio-irmãos, nasceu do amor de Zeus por sua mãe: Sêmele⁹.

O que significa que, subscrita à mitopoética, ao contrário de todos aqueles mitos em que a inserção do patriarcado dos invasores se deu de forma violenta; Dioniso simboliza a comunidade que nasce e vigora a partir da aceitação pacífica, quase amorosa, das religiões autóctones aos estrangeiros. Ou seja, o situo como herança de um passado já muito distante da Grécia Clássica, no tempo das primeiras ondas de invasões helênicas. São de uma outra Grécia, de um outro mundo. Talvez por isso, na mitologia grega, ele se coloque sempre como um *Deus estrangeiro*, muito embora, ao mesmo tempo, seja a mais autóctone das divindades fálicas olímpicas. Ainda na fase homérica da religião, não se encontrava nem mesmo dentre o panteão olímpico. É estrangeiro ao Olimpo, portanto, à Cidade também.

⁶ Segundo o classicista e arqueólogo John Caskey, um santuário a Dioniso foi descoberto na ilha de Keos que data ao século XV AEC, pelo menos (CASKEY, 1964).

⁷ Richard Seaford (2006) chega a abrir seu livro *Dionysus* afirmando que Ele é o "nosso símbolo mais antigo", capaz de "fundir o indivíduo ao grupo".

⁸ Em *Sobre Ísis e Osíris*, de Plutarco, 12-19.

⁹ Sêmele parece ser um outro nome para Coré, a Perséfone. As similitudes dos mitos do deus cretense Zagreu e Dioniso são tantas que os órficos, no período clássico os sincretizaram, cultuando-os juntos. O mesmo pode ser dito das duas maiores expressões religiosas do período, os *Mistérios da Mãe-Terra e Sua Filha* e, numa faceta posterior, mais sofisticada (a nível ritualístico), os *Mistérios de Elêuses*; onde Dioniso, como Zagreu ou como Íaco, manifestava esta relação direta com Perséfone e Deméter mediando o Mistério de júblio e terror – da morte e do renascimento –, da Deusa (Meyer (1999, p.16-17); Eliade e Couliano (2009, p.167)).

Como divindade do Sagrado Fêmeo, as esquemáticas de violências abstratas, portanto, não participam de sua natureza: sendo mestre destruidor das hierarquias. Quando violento, é para tecer um horizonte dos limites da natureza humana voltada à terra original: um conclave ao passado *selvagem*, fêmeo, em que ménades despedaçavam reis para que a sociedade prosperasse. Assemelhando-se somente ao princípio erótico-amoroso de Afrodite, é a única divindade que se manifesta no humano: em verdade, realça mesmo o divino no humano ao evidenciar, a partir da ordem selvagem do cosmos, o desamparo natural das gentes diante da artificialidade restrita das regras. Sem o obscuro, não há luz. O caos faz parte da ordem. É tão significativa sua relação com a ordenação das massas que manifesta, se transfigura, nos animais emblemáticos de contagem do ano pré-helênico: o leão (ou a pantera, mais tardiamente), o touro/cabra e a serpente^{10,11} (GRAVES, 2018a, p.173).

Dioniso é um retrato explícito do Rei Divino original. Não apenas porque Sêmele é uma deusa-Lua originária (GRAVES, 2018a, p.93; p.172): Dioniso me parece ser mesmo o *interrex* escolhido na comunidade para suas orgias rituais para a fertilidade¹². Ele é descrito como uma criança andrógena, cornuda¹³, incorporando as divindades fêmeas e fálicas em uníssono. Quando adulto, sua androgenia se acentua: a pele alva, os traços (ditos) delicados são moldados por longos cachos, vestido com túnicas, adornos e maneiras (dito)femininas. Como Deus da Máscara, evoca o tempo em que os reis representavam a epistême fêmea ao vestir a Máscara profilática (de júblio e de terror) e as vestes da Deusa; unindo a representação do coletivo humano – seu corpo fálico, oferta de boa saúde e da manutenção da vida do Todo –, e a epistême fêmea. Em alguns lugares, pode inclusive incorporar ambas as performances em um só corpo, demonstrando ter dois rostos: é o avesso da monológica e, ao mesmo tempo, o estatuto absoluto, estrutural. A Lógica do controle radical e, ao mesmo tempo, libertária.

¹⁰ Com isto, é a ligadura instrínseca – como o Rei divino original –, entre a comunidade e o Tempo.

¹¹ Robert Graves explica que: a figura da Quimera, um animal mítico representado pela por uma cabeça de Leão, um corpo de cabra e uma calda de serpente nada mais é do que a representação do calendário anual do Ano tripartite da Deusa, dividido em estações: "leão para a primavera, cabra para o verão, serpente para o inverno" (GRAVES, 2018a, p.384).

¹² Um adendo a esta proposta é que Jane Harrison propõe em seu *Prolegomena to the Study of Greek Religion* que mesmo Dioniso parece ter tido um significado de "jovem Zeus" em seus primórdios (HARRISON, 2021). Ou seja: o rei divino mais jovem; que não era o Rei que governava pelo grande ano – este, o próprio Zeus. De fato, a primeira menção (escrita) ao nome de Dioniso que se tem notícias na Grécia em uma tabuleta na região de Chania, em Creta, onde aparece ao lado do nome de Zeus (SEAFORD, 2006).

¹³ Incorporando todos os animais que originalmente eram sagrados como representantes do Rei: cabras, touros, bodes em suas metamorfoses rituais (GRAVES, 2018a, p.172-175)

Não à toa, portanto, sua epistême é associada ao princípio do *mythos*. Dioniso incorpora os mistérios da Palavra que se manifesta por e pelos corpos em comunidade – de uma época em que o humano e o divino não estão apartados –; onde a própria existência da Palavra como mito organiza o todo, desvela leis intrínsecas, naturais, da existência. Em *O mito do Estado*, Ernst Cassirer comenta:

No culto a Dioniso dificilmente encontramos qualquer traço específico do gênio grego. O que lá aparece é um sentimento fundamental da humanidade. Um sentimento que é comum aos mitos mais primitivos e às mais sublimes espiritualizadas e místicas religiões. É o profundo desejo do indivíduo se libertar dos grilhões da sua individualidade, de mergulhar nas correntes da vida universal, de perder a sua identidade, de ser absorvido pela natureza. (...). No delirante rodopio da dança e dos mitos orgiásticos o nosso Eu finito e limitado desaparece. O Eu, esse "tenebroso déspota", como chama Rumi, morre. O Deus nasceu então. (CASSIRER, 2003, p.62)

Portanto, Dioniso significa a potência do *mythos* enquanto epistême fêmea. Apolo, por outro lado, seria, à minha percepção, um representante da ideologia patriarcal das especializações disciplinares, organizadoras, do social: a Palavra enquanto lei, reguladora e performática de contenção a um espírito interno, naturalmente incivilizado, do Coletivo cidadão. O que se conservaria mesmo, se quiséssemos ser exigentes nos critérios, do ponto de vista histórico das religiões gregas e pré-helênicas. Neste caso, Dioniso — o princípio do *mythos* –, sendo este Deus antiquíssimo, já se manifestava como organizador das dinâmicas da Vida há muito. Até que Apolo, nascido do sucesso do patriarcado tardio, passasse a simbolizar a jovem premissa, incipiente, de performar a exigência formal de um discurso não mais vivido no campo do sensível; mas do sentido: tratado às claras, regular, performático em sociedade. E, por consequência, manifestante de hierarquias dentre o grupo.

No entanto, por esta análise, Apolo não carrega a epistemologia da Palavra: que, por definição, é fêmea. Ele incorpora o ato de formalizá-la: esta, sim, é a espiritualidade abstracional dos Sagrados Masculinos! Espiritualizá-a em conformidade com uma ideologia

dominante em função da regulação coletiva. Ele não é a Música, é o Deus que a performa; moldando-a em melodias traduzíveis, cognoscíveis, replicáveis. Não é a cura, é quem a institucionaliza na produção de remédios e fármacos – lhes dá os meios para avançar de forma controlada em sociedade. E, tampouco, é o Sol: o controla em sua carruagem desde que passou a sobreviver ao astro, não mais perdendo suas forças em uníssono com ele.

Talvez, esta seja a mais corajosa afirmação que já fiz, mas receio dizer: discordo das leituras que se fazem de Nietzsche (2024b). Apolo não é a *logos* enquanto princípio, não se compõe em par diametral com Dioniso: Apolo é a conformidade da Palavra, sua institucionalização. Não exatamente a Razão – a Palavra racional, mediada por esquemáticas de pensamento –, mas a orientação de como usá-la em sociedade para fins de organização do coletivo; sempre em favor de uma hierarquia estabelecida.

Estranho pensar, por este lócus, que é Dioniso quem é capaz de arrastar multidões em sua *mania*, estabelecer novos regimes e novos reis, mas é a Apolo, o deus de ética luminosa e regulamentar, que cabe ditar as regras do coletivo e de como ele deve se comportar enquanto comunidade. Curioso, não?

A questão que devo levantar aqui é que essas análises dos significados dos termos *mythos* e *logos*, aliadas ao contexto histórico-cultural, nos aproximam drasticamente de formar um caminho para interpretar uma mitopoética da Razão; pois nos denunciam a estrutura da cultura na qual, como coloquei na Parte I, o Mito sustenta. E que, como a mitopoesia é a próprio pilar de manutenção da estrutura, ela deve conformar o mesmo quadro em todos os aspectos da Vida. Por este tanto, é importante voltarmos aos trabalhos de Lopes (2015) para vislumbrar se a relação que temos entre os aspetos dos significados do *mythos* e *logos*, a nível mitopoético (o que fiz na argumentação acima), também se localizam no curso da linguagem; e se fazem paritárias às dinâmicas do par Apolo-Dioniso.

Ernst Cassirer (1972), em seu *Linguagem e Mito*, advoga pelo caráter conceitual do vocabulário, onde a língua remete aos mesmos esquemas diretivos de organização simbólica que se apresentam nos modos de vida; na fruição e invenção da técnica; nos demais processos de pensamento e de produção do discurso ¹⁴ das sociedades. Neste sentido, entender como e para quê esses conceitos eram usados na produção poético-filosófica da Grécia pré-clássica nos dá verdadeiros vislumbres de sua significância a nível social e do

¹⁴ O que, em realidade, sabemos muito bem em todas as nossas experiências afrodiáspóricas de terreiro, onde o *nominar*, muitas vezes, determina como certa instituição, pessoa, processo ou acontecimento se dá.

significado que tomavam para sua comunidade.

Nesse caso, uma análise que confluencie os aspectos linguísticos, socio-históricos, políticos e religiosos com os usos e significados que ambos os conceitos (*mythos* e *logos*) possuem nas produções pré-filosóficas (gregas) contribuiriam para entender em que ponto deste percurso narrativo a *logos* assumiu o papel de mantenedora da sociedade coletiva; formando a Cidade em meio ao (suposto) detrimento do discurso mágico-religioso.

No caso de Homero, apesar dos riscos de anacronismo nas interpretações não serem baixíssimos¹⁵, parece que nas poucas vezes em que o termo *logos* aparece (apenas duas) na *Ilíada*, ele têm uma semântica próxima ao significado que o termo *mythos* (LOPES, 2015, p.64) é apresentado: isto é, no contexto de *narrativa*. Em contrapartida, a análise do aparecimento do termo *mythos* e seus derivados nos dá um vislumbre interessante: aparece, na maioria esmagadora das vezes, como o simples ato de *dizer*, de forma consciente: contar uma narrativa¹⁶.

Mas, em algumas passagens, os conceitos vêm com uma semântica adversa, mesmo inesperada: "*mythos* aparece em clara oposição a *ergon*, isto é, dando conta da mais que universal dicotomia 'coisa dita / coisa feita' (LOPES, 2015, p.65); imprimindo certa conotação que o aparta de processos materiais, físicos, mediante a performance oral.

Isso é muito interessante, pois denota um impulso narrativo, uma fabulação até, que não performa as instâncias materiais: a distinção é pertinente porque demarca mudanças no processo histórico de construção e perpetuação da cultura pela tradição oral; uma vez que a principal característica das poéticas do discurso era mesmo de presentificar, tornar feito, a coisa dita¹⁷ pelo Mito. Motivo pelo qual, nestas tradições, os *aedos*¹⁸ não apenas cantavam histórias; mas contavam, pela Palavra, a Verdade do que foi feito, do que existe e existiu na história do mundo.

Nesse contexto, o aparecimento do termo *mythos* em contraposição com *ergon* é um acontecimento interessante e, diria, indicador de alguma mudança no contexto histórico-social do território que – importante lembrar –, passou por um esquecimento da tradição

¹⁵ Pois, como aqui estou tratando exclusivamente do uso da palavra *escrita*, é preciso levarmos em consideração que a poesia homérica só parece ter sido estabilizada em texto escrito no século VI AEC (NAGY, 2001).

¹⁶ E aqui percebe-se que se assemelha, parece, à dimensão *fabulosa* a que atribuí ao Mito no Capítulo 1.

¹⁷ Vide a construção das deusas do discurso, da história e da música como Deusas de presentificação da linguagem, as Musas (TORRANO, 2015).

¹⁸ Os *aedos* eram poetas e/ou cantores que compunham e perpetuavam histórias da tradição oral, perpetuando-as pela cultura. Apresentavam suas composições ao som de instrumentos, principalmente a lira. Homero é, provavelmente, o *aedo* mais conhecido.

escrita que, por si só, já estabelecia uma dicotomia com a Palavra dita. Não digo, com isso, que o uso do termo *mythos* aqui implicasse, necessariamente, no processo de perpetuar *a coisa dita* por meio da Palavra em trânsito, pela boca que diz, sem se perfazer pelos processos materiais da escrita, por exemplo. Mas, que, neste caso em que aparece como oposição a "coisa feita", a narrativa/estória mítica (o *mythos*) toma importância justamente por ter sido dita, verbalizada, com o intuito de perfazer mensagens em contraposição com o gesto, a história / *coisa feita*: acessível por outros métodos que não a conversa. Sem dúvidas, uma contraposição importante e preciosa, especialmente localizando o tempo histórico em que a oralidade foi tecnologia mantenedora da cultura quando a escrita caiu, frágil, junto com os grandes palácios.

Na Odisséia, no entanto, o termo (*mythos*) aparece com conotação de *relato* e de *narrativa verdadeira* (LOPES, 2015, p.65). No que Lopes interpreta que ambos os conceitos não se dissociam em significado entre si na obra homérica. *Mythos*, em Homero, não aparece em contraposição a *logos*: a única contraposição ao termo encontrada na obra homérica é mesmo em relação a *ergon*, conforme comentei acima.

Irei um pouco mais além neste argumento que relaciona o vocabulário e o contexto histórico do território, localizando-o no tempo e no espaço da Grécia Antiga. Não entrarei aqui na discussão sobre a existência ou não da figura de Homero, nem uma data precisa de seu nascimento e/ou origem. O que sabemos, no entanto, é que seja nascido em Esmirna, seja em alguma das ilhas do Egeu, os poemas a ele atribuídos parecem ter sua origem dentre os séculos IX e VIII AEC – o que o situaria no período após a queda da civilização palaciana.

Nesse momento, no meio socio-político, referente às dinâmicas de organização social e de ocupação dos territórios, a formação das cidades incipientes giravam em torno da adaptação coletiva à nova ordem política. As comunidades sobreviventes à queda da civilização palaciana, agora, se organizavam em dinâmica que refletia um certo equilíbrio entre as tendências à hierarquização e/ou à disciplinarização – originárias das éticas religiosas do patriarcado (que ruíu) –; e a orientação ao coletivo, mais horizontal, característica das comunidades rurais, de ancestralidade fêmea:

O desaparecimento do *ánax* parece ter deixado subsistir lado a lado as duas forças sociais com as quais seu poder devia ter-se harmonizado: de um lado, as comunidades aldeãs, de outro

uma aristocracia guerreira cujas famílias mais eminentes detêm igualmente, como privilégio dos *genos*, certos monopólios religiosos [p.34](VERNANT, 2000).

E mesmo em Atenas, donde "a continuidade com a época micênica não foi brutalmente rompida"(VERNANT, 2000, p.35), esta localização psíquica toma lugar, promovendo tecnologias sociais importantes e, até então, inéditas: definindo uma realidade política – no sentido estrito do termo –, criam até mesmo um sistema de eleições(VERNANT, 2000, p.34).

Ao mesmo tempo em que a orientação ao coletivo (premissa fêmea) se coloca; vemos a dissociação com os cultos fêmeos cada vez mais presente na religiosidade das comunidades. A expansão dos dórios pelo Peloponeso e mesmo em Creta inaugura e produz um cenário de espiritualização das práticas religiosas, notadamente motivadas por uma separação entre o humano e o divino. Nem a morte escapou disto: os corpos, à moda dória, não mais voltariam às potências inaugurais da Terra Mãe depois da morte. Agora, cremados, suas almas ascendiam ao divino sacralizado pela fumaça da incineração. A consequência disso é a desconexão do corpo com a teologia do ser; simbolizada pela cremação: que "partiu o liame do cadáver com a terra"(VERNANT, 2000, p.33).

Não creio ser coincidência que este sujeito grego, assim como nos significados contemplados pela análise do texto de Homero (por Lopes) no que se refere à relação entre os significados de *mythos* e *logos*, parece se encontrar no meio do caminho entre a unidade e o Todo. As sociedades se organizavam em *genos* – unidades político-econômicas diferentes entre si, a exemplo das premissas de organização patriarcais, de dominância sobre um território por grupos de escolhidos –, onde os diversos aspectos da vida cotidiana eram de responsabilidade de alguns cargos específicos. Mas, por outro lado, a comunidade em si tinha certa gerência na escolha de sua representatividade: organizando-se em torno de uma *Ágora*, os debates sobre os domínios do coletivo se instauraram como envolvimento da comunidade.

Ao mesmo tempo, as dualidades também se organizavam intra-grupos, de forma bastante performática, conspirando a papéis cada vez mais demarcados por performance de gênero. Os homens passaram a ter mais regência social diante da comunidade, de forma mais igualitária entre si, evocando um senso de coletivo politicamente ativo e mais horizontal. Mas mulheres estavam cada vez mais restritas aos condicionalismos domésticos

e/ou de performance social privada. Se na *Ágora*, o homens evocavam a Palavra para ordenar a vida ordinária; nos espaços privados a Palavra, propriedade feminina, se encarregava de não deixar morrer a tradição, as leis metafísicas da existência mítica, a herança espiritual que perpetuaria, pela saliva, os frágeis resquícios da ancestralidade.

De forma que o cenário que se apresenta, sob as narrativas encontradas na literatura (e, portanto, genuinamente monológicas) mostram uma sociedade construída no limítrofe, dentre premissas que, embora ainda não se situassem em oposição imediata (quem diria que aqui me renderia às análises duais?), espelham as relações criadas para serem não apenas conexas, mas correspondentes: feminino-masculino, *mythos-logos*, selvagem-civilizado, campo-cidade.

Que é exatamente o que Lopes observa em sua análise de como os conceitos são usados nos textos Homéricos. São representantes deste tempo de transição que a Grécia passou entre a queda da civilização palaciana e o furor da Grécia Clássica. De fato, junto a *Teogonia* e ao *Trabalho e os Dias*, de Hesíodo, poderíamos dizer que os textos atribuídos a Homero são praticamente os únicos registros exemplares da mitologia Arcaica – uma vez que seguiram representantes do seu tempo pelos milênios até hoje. Muito embora, ofertem mesmo duas visões muito distintas do que seria o pensamento mítico de seu tempo.

No entanto, ainda que representantes de seu tempo, uma alteração neste equilíbrio (entre os significados de *mythos* e *logos*) mais tarde, em Hesíodo, parece evidenciar a chegada paulatina de novos tempo. Segundo o helenista Marcel Detienne (2013, grifo do autor), o "pensamento hesiódico, como foi observado com frequência, representa, antes, *um nível* de pensamento mítico, nível intermediário entre a religião e a filosofia" (DETIENNE, 2013) – onde, embora de forma muito implícita, começamos a ver um possível afastamento dos significados originais de *logos*, ligados às ideias de *contagem* e/ou *escolher* quando aparece em contextos cuja a interpretação não está ligada à sintaxe. Em seu lugar, o pesquisador entende que a palavra aparece, em todas as 5 vezes detectadas, com conotação idêntica a *mythos*:

Nos *Trabalhos e Dias* (vv.106-107), por outro lado, quando conta o igualmente famoso mito em que a constante degradação das Eras do Homem é comparada à hierarquia dos metais, refere-se a essa narrativa com a palavra *logos*. Ora, tanto a revelação das Musas como a narrativa dos metais têm sensivelmente o mesmo

estatuto mítico (independentemente do sentido que queiramos dar à palavra), mas recebem designações diferentes. Em ambos os casos, temos *mythos* e *logos* usados indiscriminadamente (LOPES, 2015, p.67).

Embora Lopes não tenha encontrado nenhum tipo de distinção entre o uso de ambos os termos, no entanto, me parece que – ao menos, superficialmente; nos poucos trechos citados para análise –, noto um ente comum, em comparativo com os trechos em que as palavras são usadas na *Iliáda* e na *Odisséia* destacadas pelo trabalho: enquanto *mythos* frequentemente aparece como o ato de contar uma narrativa localizada no eu lírico divino – como no caso das Musas, que ele indica na análise da *Teogonia* –, *logos* aparece mediado por um contexto de ação humana: de um Herói, de um ator masculino. A única exceção encontrada, na *Teogonia*, é quando Hesíodo revela os *Pseudea Logous* (v.229), "uma espécie de divinização da falsidade" (LOPES, 2015, p.66), ao referir-se às "divindades negras" de ascendência titânica – isto é, do patriarcado telúrico à moda minoica.

Na pré-filosofia, encontraremos ressonâncias com este *meio termo*: um meio do caminho entre o *mythos* e a *logos*; mediados quase sempre pela ideia de um discurso que está interposto dentre as premissas do humano e do divino. O que a situa em consonância com minha observação.

Seguindo essa linha, os filósofos pré-socráticos também manifestaram seu quinhão de pensamento mítico, com maior e menor aproximação e /ou rejeição a este: com maior prevalência do primeiro movimento. Dos quais, destaco Parmênides (530 AEC) que, em obviedade para com este argumento, chega mesmo a proclamar ter sido acolhido pela Deusa até o "coração inabalável da verdade bem redonda" (MARCONDES, 2011, p.13) –, donde destrincha uma espécie de filosofia da identidade. Mergulha nos proclames, sob intuição mítica, da identidade inescapável do ser, numa totalidade inescapável da Verdade, do real. Seu pensamento era nitidamente marcado pela espiritualidade das Musas: as Filhas da Memória, que contemplan o princípio afirmativo da identidade ao manifestar a palavra de forma ontofônica (TORRANO, 2015). Chega mesmo a utilizar a palavra *mythos* exclusivamente com conotação de *Verdade* oriunda da Deusa inspiradora, conforme analisa Lopes (2015) em seu trabalho.

E, também, enuncio o exemplo de Heráclito, filósofo de Éfeso (500-350 AEC). Ele parece incorporar indiscutivelmente aspectos da espiritualidade artemísia – divindade

patrona de seu território –, em seu aspecto mais radical; donde imprime a dualidade como matéria de organização da existência, para mesmo afirmação da identidade pela diferença – o movimento como premissa de mutabilidade de todas as coisas: utilizando sempre a palavra *logos* como eixo de sua proposta filosófica sem, no entanto, nunca a colocar em contradição com qualquer significado possível que podemos adotar ao *mythos*.

No entanto, como um sinal de que o mundo todo mudaria a partir dali, este ligeiro desequilíbrio na balança foi ganhando proporções cada vez maiores. Algo na sociedade foi exarcebando as diferenças entre os conceitos, elaborando a construção da *Cidade*, fazendo crescer, pela *logos*, as dinâmicas coletivas. A Razão passou a ser a principal forma do Coletivo manifestar-se enquanto fenômeno humano. Adentrou, pelos corpos fálicos, absolutamente todas as instâncias de organização sociopolítica das comunidades que, sob sua gerência e epistemologia, fundaram as *poleis*.

A Palavra racionalizada, a Razão, pareceu ter tirado do domínio das grandes figuras, dos escribas, dos Deuses Olímpicos, promovedores das hierarquias, o acesso restrito ao conhecimento e à Memória. Promovendo um tipo de pensamento "exterior à religião" a literatura nos indica, muito sabiamente, que o nascimento da *polis* e a

Dessacralização do saber, advento de um tipo de pensamento exterior à religião – não são fenômenos isolados e incompreensíveis. Em sua forma, a filosofia relaciona-se de maneira direta com o universo espiritual que nos pareceu definir a ordem da cidade e se caracteriza precisamente por uma laicização, uma racionalização da vida social.

Fora da religião oficial olímpica, de culto público e político, a Razão ergue mesmo a Cidade em função de uma unidade comum, que persevera a comunidade e seus modos de ocupação do território, agora entendido como formada por *cidadãos* – de onde mesmo só se fazem como tal por intermédio Dela. A Paideia, instituição e processo educativo, formador da comunidade, sob influência de Sócrates, constrói a identidade cidadã promovendo a relação imediata entre epistême e a *areté* – a *virtude*, autodomínio do indivíduo diante dos perigos da "natureza (necessária) do ser humano que atenta contra a cidade", como colocaria Tucídides (1999)¹⁹

¹⁹ Em *A História da guerra do Peloponeso*, Tucídides, general e historiador ateniense do século V AEC,

A religião se modifica, toma formas tão políticas quanto possível dentro da nova dinâmica epistemológica das gentes: se transforma mesmo num meio de perpetuação da Razão que atravessa cultos e manifestações até o limite da espiritualidade obscura. No entanto, que curioso: não invade os ritos, por contrário, os justifica, interioriza sua estranheza às dinâmicas da *civilidade*.

Tudo nos leva, neste cenário socio-histórico, para um gradativo, porém eficaz, apagamento do poder do *mythos* em conformidade com as novas formas de existir do coletivo; donde o nascimento da filosofia grega – a Razão institucionalizada, enfim! – parece demarcar o ápice da experiência libertária do Ocidente que, pela primeira vez na História, dizem, foi capaz de criar um tipo de humano cujos sistemas de pensamento estão apartados do Mistérios que, resignados aos seus lugares de afetividade, passam a ser totalmente restritos a templos e cultos institucionalizados.

No entanto, acompanhando as dinâmicas religiosas do tempo e espaço da Grécia, ali na transição do século VI AEC para o V AEC, o cenário mítico-sagrado não corrobora esta narrativa de decaimento da força das religiosidades na construção da Cidade, muito menos de suas dinâmicas sociopolíticas com a religião; – tampouco a dessacralização da Palavra (ou dos meios onde ela intervém como processo de organização cívica).

Pois, é exatamente quando a sociedade passaria a ser governada por uma lógica (pretensamente) dessacralizada, que começa a nascer, em imediata coincidência, uma verdadeira revolução no quadro religioso das cidades: revolução esta que, ao contrário de ratificar a dessacralização das epistemologias e da Lógica – demarcando sua insensibilidade diante do Nume –, a intensifica. Transforma o cenário espiritual da *polis* em verdadeiros campos de batalha; desorganizando as comunidades do ponto de vista mítico-sagrado: ao mesmo tempo em que a Razão emerge como meio de manifestar uma nova proposta de se organizar em sociedade, dando à luz mesmo as *poleis* e suas instituições de manutenção política, as cidades são invadidas por um furor de religiosidades marginais. Estas têm ancestralidade egeia, pré-indoeuropeia, fêmea. São conflitantes, negadoras da oficialidade religiosa do patriarcado atmosférico que mesmo a Razão distanciou dos povos.

Observando o fenômeno de longe, desta localização em que me posto, é possível perceber que a gradual perda do poder político da ordem olímpica para a Razão se dá

reflete sobre os impulsos humanos, constantes (como medo, ambição, interesse e etc) que influiriam no comportamento social e político humano. Ele entendia que essas eram manifestações inerentes à natureza humana e que se ocorriam com mais intensidade nos momentos de crise; tal qual as guerras.

exatamente neste momento; em que poder-se-ia admitir que o advento destas tantas divindades, doutrinas, cultos e rituais marginais não negam o novo status político dos filhos paridos da Razão –, ao contrário, os interiorizam. Mas, em contrapartida, desfavorecem unicamente a espiritualidade olímpica quando chegam. Uma nova titanomaquia, reorganizando, pelo caos, as espiritualidades. Se instaura pelos territórios, representando um conflito socio-histórico que se propõe no campo psíquico e espiritual – mas, também político. E, ao fazê-lo, apenas evidencia mesmo a Razão. Como se, neste caso, o *mythos* agisse como meio para a que a *logos* sobre-existisse ao sistema olímpico, mas não à religião fêmea.

Uma revolução no cenário religioso, histórico, social, obviamente daria à luz a uma nova ordem: uma nova Mitopoética. Uma que não existia no tempo de Homero –, um retrato dos novos tempos. Se a Razão foi soberana, o Mito devia ter nos dado narrativas que anunciassem a subversão da ordem olímpica até então operante. Pois é isso que a mitopoética faz: ela cria as estruturas psíquicas de um povo; ao mesmo tempo que retrata suas dimensões histórico-culturais.

E, de fato, simultânea ao entremeio cada vez maior destes novos Numes e da Razão como perspectiva imanente das comunidades gregas que adentravam no período clássico, foi Hesíodo quem expressou uma mudança irreversível na organização mítica do mundo helênico.

E para isto tudo acontecer, bastou uma única – e curiosíssima! –, mudança na mitopoética grega: Dioniso, o deus de furor epidêmico, o perpetuador do *mythos* e desorganizador das massas, agora sentava no décimo segundo trono do Olimpo.

Em função disto, a Academia euro-cristã vai dizer que o patriarcado finalmente venceu. Que o frágil (suposto) equilíbrio no conselho divino, marcado pelo número igual entre úteros e falos, decaiu em favor dos corpos masculinos.

Eles não sabem, do alto de sua ontologia binária, que corpos fálicos também podem ser divindades do Sagrado Fêmeo.

4.2 DIONISO DANÇA O AGABI

A única tecnologia social em que se tem notícias que consegue confluir todas as dimensões da cultura, integrando, em forma de linguagem²⁰, uma cosmopercepção formada

²⁰ Roland Barthes (1999) descobre o Mito como mensagem, de fato.

pela história, pela língua e pela religião – sem nenhum tipo de hierarquia entre todos esses aspectos – é a mesma que meus ancestrais usaram para passar adiante nossas heranças de cultura e epistemologia, mediante todos os tipos de adversidade e violências: a Mitopoética.

É através dela que a natureza do Tempo se expandia quando, olhando para o céu estrelado e seus pontos brilhantes arranjados em secretos significados, a pequena estrangeira que fui identificava mais que fábulas de um passado distante. Ali, na arrumação referenciada do mundo, pairavam a Memória de sociedades inteiras: condensando seus júbilos; suas angústias; do que se orgulhavam enquanto identidade; do que se ressentiam enquanto povo; como pensavam o conhecimento e produziam técnica; quais os tipos de ritos e Deuses que ali existem/existiam; como aquelas pessoas pensavam o mundo e as várias camadas de autos históricos de seu passado distante.

Da mesma forma, nos ilés e terreiros, quando Sàngó dança o *Alujá*, a comunidade se rememora não apenas dos tempos em que Oyó prosperava sob sua justiça inescapável mas, sobremaneira, de si mesma: quando o Rei chega, a confraria canta: *Oba ajo, Oba tòn ni, Obá Ilé wó, Obá alàáyé o!*²¹. E, comungando o ritmo frenético, sabemos sobre a natureza efusiva de Sàngó, ainda que nada neste sentido seja dito: a dança nos revela um Ser festivo e entusiástico, ao mesmo tempo zeloso e impiedoso para com os seus – ao ponto de dominar o fogo: instrumento tanto da prosperidade quanto de realização da Justiça para a comunidade.

A cantiga nos informa que o pilão, a ferramenta onde se aglutina o feijão fradinho, em alegoria à criação do Todo, à formação da comunidade, é seu trono! Sendo ele a Justiça, somos ensinados que, para a comunidade vigorar, o coletivo deve aglutina-se sob a Honestidade absoluta (a própria natureza incorruptível do Deus): e, com isso, aprendemos, pelos séculos – somente com essa imagem! –, princípio ético sobre o qual se baseia toda a sua epistemologia social; que é uma espécie de epistemologia do Coletivo. Mesmo sua interação com outros Òrìsà nos mostra os princípios civilizatórios que ali se constroem na formação da comunidade e de seus modos de vida. A comida que se come é a comida de Oyó. A saliva que canta e entoia o passado, é a saliva que veio de Oyó, o rei que dança é Oyó encarnado! A confraria, o Deus e Oyó são um só: é abolido o estado da morte, voltamos no Tempo. Refazemos a comunidade. Re-traduzimos a

²¹ Em português: Rei da Comunidade, Rei que Resplandesce, Rei que pode mudar o estado de morte, rei vivo!

Cidade. Acessamos ao passado na formação de novos sentidos para o presente, para o futuro. Eis poder da mitopoética e do Sagrado.

Agregando toda a complexão de mundo originária de suas gentes, como venho alegando categoricamente ao longo dessas tantas páginas, o Mito não mente – é metodologia de perpetuação da Verdade por excelência –, e, por isso mesmo, era – e é! –, tão caro aos *Sábios* gregos, aos *Griôs*, aos *poetas*, aos pajés e xamãs. Daqui, o papel dos sujeitos míticos, seus nomes, suas ações e suas relações com demais personagens e territórios são não apenas importantes, mas verdadeiramente conceituais. E, entrelaçados, advogam pela criação de um ou mais contextos histórico-culturais das sociedades, correspondendo ao que chamei de natureza *confluyente* do Mito. Juntos, aglutinados sobre o princípio ético da justiça – que, por si só, considera igualmente todos os aspectos da causa posta –, conseguimos acessar o que a monológica narrativa do Ocidente não acessa, pois não *conflui*: seus tronos são de ouro e pedra bruta. Servem a uma pessoa só. Não dão de comer a ninguém.

Minha necessidade em falar sobre a não exclusão dos corpos fálicos nas dinâmicas do Sagrado, percebam agora, não se deu simplesmente para qualificar a construção da ideia do que seriam os Sagrados Fêmeos. Era essencial que o papel do Rei Divino em sociedade estivesse já bem entendido para que pudesse explorar com justeza as dimensões do poder exercido pela espiritualidade dionisíaca no nascimento da *polis*; e sua consequente relação com a Razão. Isto porque, Rei Divino por essência, a ascensão de Dioniso ao Olimpo inaugura o único campo psíquico possível para o nascimento da *Cidade*: um novo tipo, renascido, de comunidade.

E a isso revela todas as dimensões da mitopoética; que, por si só, inaugura e demarca uma nova fase do pensamento espiritual-religioso das gentes gregas de seu tempo. Pois, se Dioniso sucedeu a Héstia no décimo segundo trono do Olimpo, alegoria do mundo grego em si, este não é um fato comedido às instâncias da fábula espiritualizada: possui correspondência direta com o estado sociopsíquico da religião e da cultura. E mesmo o fato deste trono não ser tomado, mas cedido, nos compele a pensar que essas dinâmicas de alteração no poder espiritual, se não conscientes, elaboram um estado coletivo de suspensão, socialmente experienciada, oriundo deste sentimento coletivo de transição cultural como processo afirmativo, sensível, de mudança de mundo. Onde o coletivo social entende, a nível psíquico e espiritual, que não apenas uma nova era despontava na aurora de seu

mundo como, também, que esta chegada era profundamente necessária.

Isto porque Héstia, quem lhe cede o lugar, é justamente a Deusa *Parthenos* que rege os lares e evoca a centalidade sagrada da família²²; sendo aquela que comunga o útero-casa como guadiã do fogo interno, do espírito que nos une enquanto humanos. Foi quem, segundo esta mitopoesia, ensinou aos seres a construírem casas e moradias; onde se realizavam os primeiros sacrifícios, as primeiras comunhões entre a imanência e a transcendência. E tem uma relação profunda com os corpos fálicos, pois devemos lembrar que a casa – instituição fêmea (o útero mimetizado)! – foi o primeiro lugar de inserção desses sujeitos na sociedade: o "primeiro centro comunitário dos homens", indica Graves (2018a, p.28). Ali, antes de se engendrarem de forma física nos Mistérios, era onde atuavam sistematicamente no cuidado, alimentando as gentes, resguardando seu crescimento; proporcionando futuros. o Lar é, assim, a perfeita e mais primeva alegoria material da Deusa-Mãe em sua completude²³.

Sendo a primeira e mais antiga Deusa de sua geração²⁴, aquela que rememora o útero, ocupava a primeira (e, por conseqüente, a última) cadeira dentre os deuses olímpicos. Dentre as muitas características dessa Deusa benevolente, de natureza resiliente, talvez a mais poderosa seja mesmo a *areté*: uma virtude de autodomínio explícito, inalienável, da consciência de si. E, talvez por isso, é comum aparecer em companhia de Hermes – o deus dos viajantes, do espaço diluído, despropositado, que, em seu desprendimento de identidade, numa afirmação da dualidade intrínseca e interior do ser, consegue mesmo transitar entre os vivos e mortos²⁵.

²² Não no sentido costumeiramente elaborado pelo discurso conservador contemporâneo. A família para Héstia é aqueles que demandam e precisam de uma morada comum, não necessariamente vinculada ao que entendemos ser laços de sangue.

²³ Tanto Burkert (1987) quanto Graves (2018a) vão identificar que a iconografia acaica da Grande Deusa, no Mediterrâneo oriental, é a representação de um montinho de brasas. Em Delfos, importante cidade do território, onde se encontrava o principal e mais conhecido oráculo da Mãe Terra na forma de Gaia – posteriormente tomado por Apolo –, o montinho de carvão e brasas aparece com o nome da Mãe Terra e tem o exato formato de um forno caseiro (GRAVES, 2018a, p.123); indicando que, no passado longínquo, aquele talvez tenha sido uma das primeiras habitações constuídas no território.

²⁴ O Mito vai dizer que Héstia é a primogênita da prole de Cronos, o Senhor do Tempo e da Agricultura, e Reia (HESÍODO, 2007, vv.453-454), a Deusa Tríplice do período minoico (já comentada na seção 3.1). É, portanto, irmã de Zeus, Hera, Deméter, Posídon e Hades.

²⁵ Vernant (1990) vai mesmo imprimir essa dualidade dicotômica entre Héstia e Hérmes como premissa de ocupação do território. Por estar nas lareiras imutáveis (conforme expressa Homero no primeiro *Hino Homérico a Héstia*), ao redor das quais se constroem as moradias daquelas gentes desde que começaram a fazer casas para si, há milênios antes, Héstia se colocaria em oposição ao Deus da mobilidade, Hermes. Ambos, assim, segundo o classicista, seriam opostos complementares ao expressarem as impressões entre espaço e movimento entre os gregos. Pausânias (I, 34, 3)²⁶ também vai chamar a atenção ao relacionamento de Héstia e Hermes, mencionando um culto a ambos no santuário de Anfiareu.

Por sua natureza agregadora, avessa às guerras e às disputas, Héstia se retira diante da iminência de um conflito (GRAVES, 2018a, p.122): não por covardia mas, sabendo ser necessário resguardar o autovalor diante das demandas que sangram a sociedade, guarda a casa para o retorno dos combatentes. Mantém o fogo aceso para que o Lar não desmorone diante das adversidades. É aquela que resguarda, no calor do útero, as tecnologias sociais de perpetuação dos valores, saberes e conhecimentos necessários para manutenção da única instituição que, sobrevivente aguerrida de tantas intempéries pelos milênios, não pode cair: o Lar, a família.

Gostaria de elaborar um pouco melhor este cenário pois, nesta seção, navegarei nas dimensões do Mito para entendermos os aspectos mítico-sagrados do Nascimento da Razão e de sua filha-irmã, a Cidade. A saída de Héstia e a ascensão de Dioniso dentro da dinâmica de organização do Cosmos – operacionada pelo controle do Sagrado Masculino, atmosférico –, proporciona a real dualidade epistêmica da formação do povo grego – que usualmente se coloca como referente às relações entre Apolo e Dioniso –, subscrita diante do poder totalizante da ordem patriarcal olímpica: entre o público e o privado se insere a relação complementar entre Héstia e Dioniso –, ambas potências fêmeas, ambos terrenos psíquicos para manutenção e perpetuação do mito²⁷.

Dioniso e Héstia, em diferentes medidas, são operadores do *mythos*; motivo mesmo pelo qual o patriarcado atmosférico, sob a composição do conselho Olímpico, manteve Héstia sob seu controle por tanto tempo²⁸.

Sob o controle do Olimpo, Héstia manteve a potência selvagem do mito, criadora e destruidora das sociedades, na centralidade do Lar; atuando e se perpetuando em sociedade pelas performances privadas dos corpos fêmeos. A Palavra mítica, passada adiante pelas *Avós*, perpetuou os aspectos mais primevos da cultura dentro dos lares, de forma que as premissas mais básicas das sociedades fêmeas conseguiram sobreviver mesmo ao patriarcado ostensivo micênico. Mas sem expressiva exterioridade fora o campo psíquico dos afetos e, em alguma medida, do religioso. Visto que, mesmo diante da queda da civilização palaciana, os deuses atmosféricos não caíram.

Se, por um lado, no sistema cósmico de organização do mundo, foi Héstia quem man-

²⁷ Héstia rege mesmo as instituições e edifícios públicos nas sociedaes gregas!

²⁸ O segundo *Hino Homérico a Héstia*, Homero indica que a Deusa está ligada a Apolo num vínculo de subserviência: é sua assistente em Delfos; sua terra Natal; donde provavelmente, em um passado distante, comungava com a terceira face da Deusa como assentamento da identidade do seu povo diante do futuro.

teve vivo o chamado ao *mythos* como epistême; é inegável que Ela também, por controle patriarcal externo, o manteve resguardado às potências femininas, domésticas, do lar. Ao mesmo tempo, seu papel dentre o conselho dos Deuses imprime uma relação psíquica de resguardo à soberania daquela Família divina que, unida por laços de matrimônio e sangue, governa o mundo de forma aristocrática.

Mas a Cultura e o Mito alternam nos papéis de Mãe e filho de forma que, em alguma medida, a saída de Héstia do Olimpo significa mesmo a revolução necessária, para a Cultura, à criação de um outro tipo de soberania. Primeiro, a época dos *ánax* se foi: os tiranos²⁹ não eram mais bem admitidos como antigamente. Apesar dos muitos exemplos históricos, os mitos já nos mostram que a concentração do poder absoluto nas mãos de reis/deuses supremos não era mais tão bem vista³⁰. E a constituição dessa Família, centrada na figura de uma espécie de *ánax* divino, que é Zeus, não poderia continuar impunemente como ideal mantenedora do Todo; um espelho das relações ideais do coletivo.

A comunidade que, desde os genos, vinha se organizando em função da crescente autonomia de pensamento dos sujeitos em relação à ordem olímpica, precisava de forças que desestabilizassem este sistema. Para isto, o que o resguardava mesmo enquanto sistema a nível espiritual e religioso – Héstia, a protetora deste Lar ideal –, se retira voluntariamente em nome de uma nova ordem. E mais: diz o Mito que ela deixa o Olimpo para habitar, de forma errante, as Cidades; "sabendo que sempre seria recebida em qualquer cidade grega que lhe apetecesse visitar" conta Robert Graves (2018a, p.171).

E, graças à natureza *confluente* do Mito, seu caráter como organizador (e espelho) dos regimes psíquicos das sociedades vem à tona; participante inefável do processo de construção do novo estado-das-coisas; das revoluções silenciosas dadas e perpetuadas, via religião. Precisamos lembrar do que nos informa Mircea Eliade:

A sua função (do mito) é revelar modelos e fornecer, assim, uma
justificação do Mundo e da existência humana. [...]. Graças ao

²⁹ Aqui utilizo a palavra na concepção contemporânea, mas, de fato, para os gregos Antigos ela tinha outra conotação: os tiranos eram exatamente os governantes que assumiram o poder de forma não-hereditárias; subindo ao posto por meio de pressão popular contra a aristocracia.

³⁰ Parece que, desde o período Arcaico, a crítica à centralização do poder por parte do governante já estava em voga. Em *A Política*, Aristoteles (1985) comenta que a tirania se sustenta por meio da desconfiança e do isolamento do governante tanto das camadas populares quanto da aristocracia militar; no que cita diretamente o tirano árcade Dionísio I. O governante, segundo o relato, parece ter governado em Saracusa por meio da repressão e de um forte controle sobre os militares.

mito, surgem lentamente as ideias de realidade, de valor, de transcendência (ELIADE, 1986, p.123).

Nessa argumentação, se o imaginário coletivo da cultura percebia, de forma inconsciente (ou não), que um grande conflito e/ou uma grande mudança cultural estava por vir, Héstia, ao se retirar para que o conflito começasse; ainda escolhe seu lado: dentre o povo e sua nova forma de se organizar coletivamente. Neste sentido, a retirada voluntária de Héstia representa um posicionamento psíquico importantíssimo. Pois, não apenas anuncia a chegada de um conflito; como também ela desfavorece a ordem vigente, retirando seu patrocínio à instituição governante.

Mas, Héstia não se retira para dar lugar a algum deus masculino, ordenador da e pela ordem de Zeus. O Mito diz que Ela dá seu lugar ao Senhor Dioniso, tirando o *mythos*, as epistemologias fêmeas, do controle pacato do Lar e entregando-as direto, mesmo pelos corpos, de forma interior, à sociedade.

No entanto, a adesão de Dioniso ao Olimpo representa, neste momento, muito mais uma tentativa de contenção de suas parúsias³¹, da sua natureza fêmea que emerge e se manifesta pelo coletivo, do que expressamente um reconhecimento de sua potência criadora. Mesmo o mito nos informa que Zeus o traz ao Olimpo por medo do seu poder que, em contraposição ao do próprio rei dos Deuses, está mais intensamente ligado ao humano do que qualquer um dos olímpianos já estiveram³².

Envolvendo a espiritualidade dionisíaca com a ordem patriarcal, os cultos selvagens foram espiritualizados, conformados às regras de manutenção das sociedades pela velha epistemologia masculina ariana – representada na mitopoética por Apolo. Em diversos aspectos das novas sociedades, o Mito e as religiões vão colocá-los lado a lado; donde a espiritualidade obscura de Dioniso é circundada pela luminosidade performática de Apolo; tomando de vez vários domínios que, antes, eram radicados às Deusas autóctones dos territórios: "Em Delfos, como em Delos, Apolo organiza seu domínio, arruma seu território; é o deus fundador de grandes cidades, o ousado incentivador das terras coloniais", dirá

³¹ A parúsias de Dioniso referem-se às epifanias de manifestação do Deus. Envolviam ritos e celebrações que comportavam experiências de possessão, onde o transe divino acometia a mulheres – chamadas de mênades e/ou bacantes; orgias rituais; manifestações de animais, que supostamente seriam representações manifestadas do Deus; e encenações de teatro ritual, onde os Mistérios e Mitos do Deus eram revividos pelos crentes.

³² Ao menos, desde que eles próprios se encarnavam como humanos – há muitos e muitos séculos antes

Marcel Detienne (1988, p.80)³³.

No discurso oficial, quando surgem as Cidades, as *poleis*, estas se apresentam como uma sociedade organizada por meio de um relacionamento espiritualizado com a religião, apartando os mistérios do cerne da vida comum e da organização coletiva –, tão mais um resultado de sua patriarcalização Antiga, parece, do que propriamente por causa da Invenção da Palavra como meio de organização das relações políticas. Implicando mesmo em normativas patriarcais e patriarcalizadas de organização social dessa mesma Invenção³⁴. Isto se manifesta na sua religião política clássica, de anseio ordenador e psiquê contenedora – representada por Apolo – onde, no alto do seu furor produtivo enquanto sociedade, caminha mesmo sobre os motes de "Nada em Excesso" e "Conheça-te a ti mesmo"³⁵.

Dentro da religião política oficial, com a espiritualização dos contornos do dionisismo, suas manifestações a nível social – sua ritualística, até! –, muda de contexto e forma. Sua *mania*, seus sacrifícios violentos, sua ode à fertilidade e à abundância foram contidas, remodeladas e inseridas à religião oficial; de forma a se conformar com as regras patriarcais dos olímpicos. Seu teatro ritual, com suas Palavras e cantos e feitiços mágicos que convocavam o triunfo da Vida sobre a Morte e a escassez – entregando os crentes ao terror e ao júbilo diante da morte para o renascimento –, foi remodelado para que fossem extraídos sua persona obscura, sua natureza ctônica. À luz da *poleis*, surgiram na forma de ditirambos: hinos corais, dedicados a Dionísio, caracterizados pelo ritmo intenso, pelo êxtase e pelo caráter performático³⁶(DODDS; CARVALHO; SANTOS, 2002).

No entanto, essa espiritualização do culto dionisiaco não poderia contê-lo de todo: é impossível conter o inescapável – que é o êxtase. Ao assumir seu lugar no Olimpo e permitir que o patriarcado o abraçasse, em sua teia de normativas estéreis, ele realiza o que tem feito desde que, admitido o poder criador que reside também no seu falo, foi chamado a ingressar nos Mistérios de perpetuação da Vida: entrega-se em sacrifício para

³³ Tanto Delos quanto Delfos são as cidades em que o culto oracular, ligado às tradições da Deusa-Terra ctônica, Gaia, são mais antigos.

³⁴ Uma vez que a Palavra passa a ser posse e poder dos homens que, agora, desenvolvem as questões públicas pela e na ágora, em debate, enquanto mulheres permanecem reclusas no seio familiar – de volta ao útero materno, pela e na família.

³⁵ Ambos os jargões, *Mēdēn agān* e *Gnōthi seauton*, respectivamente, estão inscritas no pórtico de Delfos, na entrada do templo de (tardiamente) de Apolo. Sócrates, sem surpresas, toma a segunda frase como uma espécie de jargão orientador de sua jornada filosófica pelo escrutínio do humano; tornando-a um dos aforismos mais conhecidos pela filosofia ocidental através dos milênios.

³⁶ Foram uma das principais formas de poesia lírica na Grécia Antiga; desempenhando papel fundamental no desenvolvimento do teatro grego.

o renascimento da comunidade. Inclusive, seu propósito é marcado no seu mito de origem.

As Mais Velhas nos contavam que Dioniso nasceu, morreu e renasceu como humano³⁷ – todavia, de alguma forma, extraordinário. Logo após seu primeiro choro, os Titãs³⁸ o capturaram, a mando de Hera – que repudiava a existência do menino, fruto de mais um adultério do marido. Apesar de humano – ou algo entre um humano e Deus –, era uma criança coroada de serpentes, metamorfa. Assumia a forma de animais cornudos já em seu primeiro dia. Encontrando-o, os Titãs o despedaçam e o comem; mas sua avó, Reia, absorve seus restos e seu sangue, os funde no seio da terra subterrânea e o renasce, deixando-o a cargo de Perséfone (Coré).

Em outra versão, Dioniso é morto ainda no ventre; diante da epifania de seu pai, Zeus³⁹. Para Sêmele, com quem se uniu em amor, o rei dos Deuses prometeu um desejo – do qual não se esquivaria sob nenhuma circunstância. Manipulada por Hera, a neta de Afrodite escolhe justamente vislumbrar o poder epifânico do amado, sua potência divina em completude. Ela morre, completamente absorvida pela energia vital. Mas a pequena essência divina de Dioniso sobreviveu: foi parido pela efusão, o descontrole do corpo que se entrega ao êxtase divino. Ainda como um pequeno feto, Dioniso é amparado pelo pai que abre um rasgo em sua coxa e, simulando o útero lunar que antes foi sua casa, termina de gestá-lo ali. Quando seu tempo chegou, foi parido na/da coxa⁴⁰ de Zeus.

Por último, Dioniso possui tantas similaridades com o Deus cretense Zagreu⁴¹, que ambos foram sincretizados pelos Órficos – seguidores de uma das mais importantes religiões marginais deste período histórico: o Orfismo. No mito órfico, Dioniso nasce Deus, mas ainda assim morre em nome das comunidades:

Segundo o mito, Perséfone se une em amor ao seu pai, Zeus, e
desta união nasce um deus magnífico: Zagreu. Este deus perfeito

³⁷ Esta versão do mito pode ser encontrada em Graves (2018a).

³⁸ Os Deuses do patriarcado telúrico minoico.

³⁹ Esta versão é a mais popular encontrada para o nascimento de Dioniso e pode ser encontrada em (GRAVES, 2018a), Guthrie (1955), Burkert (1987) e mesmo Dodds, Carvalho e Santos (2002).

⁴⁰ Algumas versões desse mito dirão que Dioniso foi gerado na panturrilha do Deus. O fato de Dioniso ter sido gerado, na mitopoética, na coxa ou na panturrilha de Zeus não parece ser uma escolha narrativa aleatória. Segundo Robert Graves (2018a, p.173), *Nysus* significa *coxa*. O mitólogo comenta que, tanto nas orgias rituais em seu nome, realizadas nas montanhas da Arcádia, quanto no Antigo festival de primavera Cananeu, chamado *Pesach – manqueira*, em português –, o Rei Divino encarava a figura de um perdiz, performando uma dança onde mimetizava o animal, coxeando para a cópula com a Ninfa Tribal.

⁴¹ Como podemos ver em Burkert (1987), Graves (2018a), Vernant (2006) e em outros tantos trabalhos na literatura.

herdara o dom do pai de tomar a forma de outros seres vivos e a benevolência da mãe para com os seres do mundo. Preferido pelo pai e pelos homens, o rei dos deuses decidiu que este o sucederia no reinado do mundo; despertando os ciúmes doentios de sua esposa, Hera. Ao ver os próprios filhos preteridos em relação ao fruto de mais um adultério do marido, Hera se alia aos titãs – os deuses derrotados do passado – na busca de destruir a criança. Para protegê-lo, Zeus o coloca aos cuidados de Apolo, seu meio-irmão, que o cria nas florestas do monte Parnaso, lar das Musas. Mas a busca implacável de Hera faz com que o menino seja encontrado só, em um momento de descuido. Perseguido até o exaurir de suas forças, o jovem Zagreu toma a forma de um bode, sob a qual entrega seu corpo para ser devorado aos titãs; a fim de sanar a ira vingativa de Hera; que assolava a todas as cidades por onde passava. Do corpo dilacerado de Zagreu, Apolo/Atena consegue recuperar apenas o coração, que entrega ao pai. Após engolir o coração inteiro, Zeus se apaixona pela princesa tebana Sêmele, que recebe a essência do deus sacrificado através da cópula com o rei dos deuses. No ventre de Sêmele é gerado Íaco, o Dioniso – duas vezes nascido. Após o nascimento inusitado, o deus é entregue novamente aos cuidados de Apolo, que o confia aos sátiros. Na companhia deles, o pequeno e notável deus ganha a alcunha de *trágos theios*, o bode renascido (ASSIS, 2018, p.36).

Vemos que, em todas as versões do Mito, Dioniso é o Deus que nasce e renasce para contentamento do sentimento religioso tradicional da Deusa, simbolizado por Hera. Neste momento, o mito órfico nos chama a atenção por se encontrar, precisamente, localizado no tempo e espaço da transição da Grécia Clássica, ganhando as cidades sob forma de mito fundador de uma das religiosidades mais avassaladora de seu tempo. Nele, de forma explícita, Dioniso se entrega em sacrifício diante dos miasmas e maus fortúneos caídos sobre sua comunidade. Sua morte, motivada por uma consciência inescapável de seu lugar, de seu devir para com as comunidades por onde existiu – uma *areté*, sem dúvida –, renova o pacto com a terra, trazendo prosperidade e abundância às Cidades.

Com isto, como nos primórdios esquecidos, Dioniso parece ser Aquele que abre o caminho para que a Deusa volte a operar na sociedade: renovando a capacidade criadora do Todo. Ele entrega à sociedade, mesmo na religião oficial, uma espécie de portal inalcançável às demais divindades masculinas ou patriarcalizadas: age no humano, aciona os elos do que há de mais antigo que temos com a Terra – afinal, a divindade que nos fez gente. Pela estrutura Olímpica, guardando um trono que sequer precisa sentar⁴², ele transforma a comunidade ao deixar-se abater diante da demanda de perpetuação da epistême fêmea. É amante e servo Dela. E, assim como o Rei Divino original, ao fazê-lo, passa a permitir que a Deusa opere em cada corpo, em cada membro, da comunidade.

Pelo labirintinto dos corpos que pulsam pela (des)ordem, Ele opera o caminho de retorno da Deusa. Ali, no seio do coletivo, abaixo da tirania patriarcal, no campo mágico do Mistério onde o Olimpo, transcendente e distante, não mais consegue chegar. Não é à toa que ele lhe disse:

Sou teu Labirinto.

O conflito anunciado pela saída de Héstitia do Olimpo é exatamente da mesma ordem daquele que, pela mitopoética, colocou os Olímpicos no poder do mundo helênico: entre a epistemologia patriarcal do Olimpo, remanescente fálica da cultura ariana, e as epistemologias fêmeas que tomavam, do campo, as cidades de assalto: representadas por Dioniso. Uma nova Titanomaquia começa, no seio da comunidade, para definir o futuro do Ocidente.

4.3 OS CAMINHOS ABERTOS: O LABIRINTO DA RAINHA

Quem sabe... quem é Ariadne?

Friederich Nietzsche⁴³

Diz o Mito que:

Quando Dioniso encontrou Ariadne⁴⁴, ela estava em Naxos; exaurida pelas lágrimas que lhe sufocavam a alma. Havia traído sua linhagem, sacrificado o

⁴² Afinal, "sabe-se que Dioniso prefere as habitações modestas a palácios suntuosos", no informa Marcel Detienne (1988, p.80)

⁴³ *Quem, além de mim, sabe quem é Ariadne?*, pergunta Friederich Nietzsche (2024a).

⁴⁴ Ariadne era a filha de Minos, Senhor de Creta – filho de Zeus. Sua mãe era Pasífae; e provinha da linhagem real dos Titãs: era filha de Helios, o Sol encarnado, e Perseis, a primogênita das filhas do grande Oceano.

menino-touro, seu meio-irmão, em nome da união com o príncipe dos aqueus. Ao entregar a Teseu as formas de se orientar no labirinto escuro da razão, diria Nietzsche (2024b), Ariadne trai o próprio princípio afirmativo da Vida. Como consequência, Teseu faz com Ariadne o que os aqueus fizeram com suas tantas irmãs, Deusas-Terra, espalhadas pelos territórios gregos: agregam suas epistêmes para sobreviver à escassez e, uma vez glorificados, as aprisionam em seus propósitos mesquinhos.

Foi ele que a abandonou em Naxos, sozinha, exilada no meio do caminho entre o passado impossível – Creta, às suas costas –, e o futuro de Morte e humilhação: o continente à sua frente onde, em muitos tronos, reinavam os primos de Teseu.

Diante do exílio, Ariadne adormeceu. Até que Dioniso a encontrou. Apaixonando-se imediatamente, prometeu-lhe o mundo. Seria imortal e reinaria no espírito dos homens, se permitisse que Ele fosse Seu Rei. Ela negou-O, dizendo odiá-lo como a todos os homens, gritando-lhe os autos de correntes que, do outro lado do Mar e também em sua terra Natal, agrilhoam sem remorso os corpos de suas primas.

Mas, por amá-la verdadeiramente, Dioniso provou sua devoção: lançou sua epidemia⁴⁵ por toda ilha, trazendo em Seu nome, a abundância e o furor de um mundo anterior, mais Antigo. Um séquito de sátiros e ninfas de todos os tipos emergiram dos campos, tocando as Músicas de um passado distante, onde Deusas dançavam com seus consortes como o Sol dança no céu. E a fez dançar de novo. De repente, embalada pela melodia, Ariadne voltou a cantar: e toda a ilha respondeu à sua Palavra com júbilo. Enquanto Ariadne cantava a Memória, a epidemia dionisíaca dançava a sua voz, fazendo a terra jorrar leite e mel aos seus pés.

E, dizem, quando ela lhe disse finalmente Sim, por toda toda a ilha maturou as romãs, o trigo e as vinhas. Dizem que os frutos gordos pendiam dos ramos e as abelhas regozizaram-se em Mel enquanto Dioniso a conduzia para Seu Barco, cruzando o Mar o Egeu, em direção ao Olimpo.

⁴⁵ Marcel Detienne (1988, p.12) nos informa, em *Dioniso a Céu Aberto*, que "no sentido grego, 'epidemia' refere-se ao vocabulário da teofania", isto é: sobre a manifestação do Deus, de forma visível ou não.

Existem algumas versões para o Mito de Ariadne na literatura, mas pouco se alteram no seu envolvimento entre Teseu e Dioniso. A versão canônica, no entanto, é aquela ofertada por Hesíodo (2007)⁴⁶, cuja adaptação apresento acima.

Nessa versão, o príncipe dos aqueus, Teseu, recebe ajuda de Ariadne, princesa de Creta, para derrotar o Minotauro. A demanda poria um fim no domínio de Creta sobre Atenas, após anos e anos. O (pseudo) Monstro, meio homem, meio Touro, é o símbolo do poder de Minos, o Rei de Creta: possivelmente, um *interrex* do Rei Divino Minoico que se recusara a morrer (o próprio Minos)⁴⁷. Em troca da ajuda, Teseu promete desposá-la. Mas ele trai a sua promessa, abandonando-a na ilha de Naxos, próxima a Delfos⁴⁸. Imaginem, portanto, a dor e a angústia imensuráveis de Ariadne ao perceber-se deixada para trás, exilada e sozinha, enquanto Teseu voltava vitorioso para sua Casa; transformando mesmo os seus nos novos Senhores da Cultura grega!

Da percepção histórico-temporal, portanto, o Mito de Ariadne parece ser uma narrativa da chegada da civilização micênica a Creta, até então, centro do poder político e religioso da civilização minoica vigente ⁴⁹.

Conforme Nilsson (1971, p.451), Ariadne foi uma deusa Antiga da Natureza cujo culto surgiu nas ilhas egeias, provavelmente, na Creta minoica. O autor vai conectar Ariadne aos rituais lunares minoicos de morte e ressurreição da Deusa da Vegetação onde, aparentemente, Ela seria a principal divindade local de Naxos à época Minoica (provavelmente, até mais antiga)(NILSSON, 1971, p.451-460). Segundo o filólogo, muito embora não tenhamos nenhum registro em escrituras de qualquer informação mais detalhada sobre o assunto, os mitógrafos pelos milênios dizem que a Ela eram dedicados muitos festivais importantes na região do Egeu; especialmente em Naxos, Delos e Chipre; o que também

⁴⁶ Muito embora também seja mencionada na Odisseia, embora de forma curiosa: ali, "Ariadne foi Morta por Ártemis, sob o testemunho de Dioniso" (*Od.*, IX, 321-325).

⁴⁷ Afinal, ele era meio humano, meio divino: filho do Touro Branco – o princípio fálico inserido como procriador nos Mistérios da Deusa –, e Pasífae, manifestação da própria Lua (seu nome significa "A que que brilha para todos"(GRAVES, 2018a)). Parece simbolizar a relação entre a Lua e a Água, já que é filha de Helios, o Sol manifestado, e a Oceânide Perseis. Portanto, um signo de fertilidade de Creta. Seu animal votivo era o Touro branco, com quem casa ritualisticamente – o Rei Divino da primavera, vestindo máscara de Touro(GRAVES, 2013).

⁴⁸ Naxos se localiza no meio, de forma quase equidistante, entre Creta, ao sul, a costa da Ática, à Oeste, e a Anatólia; estando praticamente no meio do triângulo formado pelo Creta, Atenas e Éfeso

⁴⁹ Creta e Atenas parecem ter se envolvido em um conflito por volta do final do século XVIII AEC, quando a Grécia foi agregada ao poder político e cultural de Creta por meio de uma aristocracia helênica. Plutarco vai mencionar a resposta ateniense a esta subjugação por volta de 1400 AEC, quando os atenienses invadem Creta por meio de uma frota e e saqueiam Cnossos. O conflito foi resolvido após um consequente tratado de paz que envolvia o casamento da herdeira real cretense (LEÃO; FIALHO et al., 2008).

é relatado por Plutarco em seu *Theseus* (LEÃO; FIALHO et al., 2008).

Em cada um desses locais, Ariadne assume uma versão diferente de seu mito – como é próprio da mitopoética no geral –, cuja diversidade nos profere elementos muito consistentes sobre as peças faltantes do quebra-cabeça formado pela simbiose entre Mito e rito em suas comunidades. Ao contrário do que poderíamos supor, é justamente na falta, quando a escrutinamos em seu íntimo, que elucidamos aspectos até então obscuros de sua narrativa Antiga.

Creio que a principal falta aqui seja mesmo a da perda de continuidade narrativa entre sua manifestação religiosa Antiga (e mais além, para trás, talvez até os primórdios) e sua mitopoética clássica. Em Ariadne, as transformações dos signos são tão intensas quanto misteriosas, principalmente pelos poucos resquícios documentais a respeito: quase como se fosse uma divindade cuja essência intrínseca maturasse no etéreo, no incorpóreo; de forma que o rastreio material de suas manifestações fosse secundário. O que torna tudo ainda mais estranho pois, sendo divindade Natural – uma Deusa da Vegetação! – existiriam poucos aspectos que justificassem sua natureza imaterial (ligada ao Labirinto).

Percorrerei esta lacuna com algum entusiasmo, pois entendo que a mera falta, aqui, nos denota a própria transformação: o que é o Labirinto, se não uma expressão da imaterialidade da racionalidade, conforme imprime Nietzsche? No entanto, como isto se originaria de uma manifestação telúrica, calcada na existência material de plantas, árvores e frutos (suas raízes como Deusa da Vegetação)? O Mito se modifica, se reconstrói e se refaz à demanda do tempo, do espaço e da cultura; mas ele não se destrói. Não há aleatoriedades, ele também tem sua dimensão *fabulosa*, como explanei nesta dissertação: o que significa que os signos não são inventados à revelia, mas na intenção de serem perpetuadores das camadas de narrativas compostas pela história, pela cultura e religião. A sua epistemologia não se corrompe: permanece, neste ínterim de transformações, um núcleo duro comum. Mas este, a princípio, não parece ser o caso de Ariadne.

Mas, ora, se coloco a vocês que o mito é saber orgânico, confluyente em si, só posso supor, como premissa irrestrita, que todas essas narrativas, sob quaisquer referenciais que sejam, devem estar interligadas por fatores que, embora não sejam tão óbvios, ainda são essenciais ao entendimento da mitopoética da Deusa. Se o Mito não mente – meu jargão mais repetitivo neste trabalho, sem dúvida, sem nunca parecer obsoleto –, é imperativo que se (re)construa esta estrutura em que estas narrativas se signifiquem entre si: a trama

precisa ser urdida com diligência para que não se abram buracos no meio do caminho; formando narrativas desencontradas entre o que foi o contexto socio-histórico do nascimento da Razão e como isto se significa do lócus da epistemologia (do mito, inclusive).

Está posto que esta Deusa parece exercer uma relação conflitante para consigo mesma. A diferença que temos das narrativas referentes a Ela pela mitopoética – como princesa de Creta, ligada ao Labirinto –, e sua versão posta pela História e Arqueologia das religiões – como Deusa da Vegetação –, parece ser mesmo o cerne de toda a questão; cujo desvelar é imperativo para entendermos quem é a figura que o Grande Dioniso eleva ao Olimpo no período clássico grego: qual sua função na nova ordenação do Mundo? E é na tentativa de construir um certo entendimento destes tantos signos, e desta pergunta tão importante, que me debruçarei na mitopoética de Ariadne a seguir.

4.3.1 Sobre colmeias, Labirintos, serpentes e Mel

Os remanescentes de culto sugerem que, ainda no período micênico, Ariadne era venerada como Duas, significando ambos os aspectos de sua performance no Mito (evocando uma dualidade Vida-Morte): uma divindade mais velha, ligada a Dioniso por laços matrimoniais – figura de Vida, de ressurreição! –; e uma mais nova, aquela persona da Deusa abandonada por Teseu, setenciada à morte pela dor e pela agonia. Muito embora, fique claro que se trata da mesma Deusa (NILSSON, 1972, p.148) –, os festivais em si tinham até o mesmo nome: Ariadneias.

Esta é uma informação importantíssima, pois nos situa num tempo-espço em que o início de seu culto pode ter se dado: Ariadne, como Duas, remete ao Sagrado que acreditamos ter existido antes dos cultos às Deusas de Três Faces. Acredita-se que, antes da existência de uma Deusa Tripla nas comunidades humanas, Ela apresentava-se em duas faces apenas: manifestadas em seus aspectos centrais de Vida e Morte, provavelmente. O que lhe assemelharia às personas de Ariadne cultuadas em Naxos. Nesse cenário, Ariadne parece, à primeira vista, ser uma Deusa tão antiga que não participava mesmo de um trivunato, tal qual a Afrodite original⁵⁰.

⁵⁰ Lembrando que os primeiros vestígios de homínídeos na região, em Creta particularmente, remontam à cerca de 130000 anos e que é bem provável que a religião tenha surgido, pelo menos, há 40 mil anos: com boa probabilidade da religião ser um fenômeno e uma tecnologia social ainda mais antiga (cujos processos antiquíssimos pouco temos acesso; já que só conseguimos rastrear as práticas e causas religiosas a partir do registro material das mesmas). Nada pode ser afirmado da existência ou não de práticas e espiritualidades anteriores ao período que a humanidade passou a registrar seus autos cotidianos e de importância comunitária em bens duráveis.

Isso situaria o início de seu culto em pelo menos (voltando para trás) o período Paleolítico, donde temos resquícios materiais e iconográficos exemplares, de Deusas da Natureza remetendo a figura de Cobras e Pássaros – conforme esperaríamos, pensando na Primeira e na Terceira face das Deusas Tríplices, posteriores e integradas a esta natureza dupla, mais antiga. Mas, também, curiosamente, As encontramos sob a forma de Abelhas, Borboletas e Sapos (GIMBUTAS, 1982). Nas duas últimas figuras, o tema do renascimento me parece óbvio, mesmo paupável – uma vez que ambos os animais são resultados de transformações físicas expressivas: do ovo até a fase adulta, ambos passam pela transição da metamorfose absoluta. Mas na figura da Abelha, a ressurreição é simbólica: e isto é um fato interessantíssimo, como comentarei daqui a pouco.

Ariadne não é exatamente um caso isolado nesta região: Gimbutas (1982) sugere, como comentei, que Ela remonta aos primórdios de Afrodite também por esta característica dual – sendo sincretizada à mesma, como Ariadne-Afrodite, até em Chipre: principal sítio de culto conhecido da filha de Urano⁵¹. Em um tempo que, ligados Terra e Céu pelos mistérios da Água⁵², Ariadne poderia mesmo simbolizar, como filha-gêmea da Deusa-Lua (Pasífae), esta Deusa Dupla em uma só.

Sua natureza, portanto, é total: ainda que misteriosa. Afinal, dentre todas as Deusas do Sagrado Fêmeo a que temos notícias (ao menos, naquela região), Ariadne é Aquela capaz de morrer e renascer. A única que voluntariamente abraça a morte, que não aceitou Reis Divinos como intermediários entre Ela e a comunidade⁵³. Até morrer. Ela, divindade total, adormece e/ou morre – é mesmo esquecida pelo patriarcado –, e renasce para

⁵¹ O maior e mais suntuoso – e mais antigo – santuário a Afrodite se situa na cidade de Pafos, na ilha de Chipre (GRAVES, 2018a, p.79)

⁵² Pasífae, a quem, no Ariadne se reporta como filha no mito pré-clássico, era a Lua ligada ao Mar: pois, filha da Oceânide Persei, carregava os mistérios aquáticos como essência. Afrodite foi primeiro cultuada como uma Deusa cretense, do Mar. Seu templo em Chipre é coberto por conchas marinhas, sua imagem votiva original, ainda visível sob as camadas construídas *a posteriori*, revela corais, algas e adornos com motivos marinhos (GRAVES, 2018a, p.80).

⁵³ Sobre isto, uma análise diferente – lindamente construída –, pode ser encontrada no trabalho de Flávia Marquetti (2011). Ali, a autora constrói uma narrativa sobre a perpetuação da dinâmica das espiritualidades da Deusa em Creta levando em conta que Teseu se encaixaria na mesma como mais um Rei Divino, perpetuando a tríade Zeus-Minos-Teseu, correspondendo a Europa-Pasífa-Ariadne na manutenção do sistema fêmeo. No entanto, acabo por não adotar esta narrativa, por mais interessante e bem desenvolvida que tenha sido – o que a transforma em um caminho tentador, realmente –, porque ela não corrobora a faceta socio-histórica do Mito. Por mais que Teseus se apresente a Ariadne como mais um consorte a desposar a Lua-fêmea, mantendo a linhagem do casamento sagrado, é fato que ele mata o Minotauro e abandona Ariadne; que casa-se com Dioniso. Muito embora seu casamento com Dioniso possa ser descrito em função da passagem de um consorte a outro, não podemos ignorar o fato de que o Mito cretense perpetua a vida de Teseu em detrimento da de Ariadne; ao mesmo tempo em que descreve contextos socio-históricos da relação entre Atenas e Creta.

o mundo através do *mythos*, por Dioniso, justamente quando ele ascende ao Olimpo, quando começaria a transformar o mundo: instaurando um novo mito de soberania para o Ocidente.

Assim, seu relacionamento com Dioniso é uma grande questão. Sem recorrer a Reis Divinos, a princípio, o sacrifício não parece ser, aqui, um tema importante de sua espiritualidade inicial. Ariadne não se sacrifica pelo bem (ou mal) de sua comunidade, ela se mata: este é um tipo diferente de morte. Diferente de um Rei Divino, que opera os Mistérios da Outra, ela simplesmente deseja ou representa a quebra, a morte e o renascimento do Mistério em si. Não quer coexistir num cosmos ordenado pelo patriarcado aqueu: se enforca ao perceber que Teseu, negando o passado como Rei Divino, não reinaria ao Seu lado como consorte. Aliás, reinaria sozinho, ele mesmo: pois o Labirinto o transformou. Ao sobrepujar a Morte, destruir o mistério do continuum fêmeo, tornou-se Rei. O Mito dirá que, embora não soubesse, ele deixa o Labirinto como Rei de Atenas.

Sendo Dioniso o Rei Divino por excelência, como essas duas poéticas se juntam? A (não) relação de Ariadne com a figura de Reis Divinos é estranha; sua relação posterior com Dioniso é preciosa. Para entender esse quadro, precisamos desvelar a Deusa em sua complexidade intrínseca, no entrecruzamento dos seus símbolos e cultos. Esta não é uma tarefa fácil, nem mesmo simplória – muito embora, em algum nível, creio ser executável quando não nos esquecemos das premissas mais humildes do nosso assentamento científico-filosófico: a natureza *confluente* do Mito. O mergulho, assim, fica mais ordenado. Vejamos o que encontramos nas demais versões do Mito de Ariadne na literatura:

(i) Em Chipre, Ariadne morre ao tentar parir seu rebento, filho de Teseu, que – nesta versão – não intencionava abandoná-la. Seu plano seria deixá-la em segurança na ilha; a fim de protegê-la dos perigos da tormenta que assolava o navio em alto mar⁵⁴. Ariadne não chega a dar à luz, o filho nunca conseguiria sair de seu útero; embora tenha tentado por muitas e muitas horas. Quando Teseu finalmente retorna, é tarde demais: Ariadne e o menino (porque tem-se certeza de ser um menino...) estão mortos⁵⁵. Arrasado pela dor, o ateniense manda construir dois tótems (à moda sacrificial) à Deusa – um prateado e outro,

⁵⁴ No entanto, o Herói, tão capaz e inteligente, não teve a sabedoria de contar à amada a situação, simplesmente deixando-a na ilha e partindo de volta ao seu navio?

⁵⁵ Segundo Graves (2018a, p.507), o túmulo de Ariadne ainda pode ser visto ainda hoje no bosque sagrado a Ela – sob o nome de Aridela –, no bosque de Amathus.

acobreado (ou de latão): os motivos Lua-Sol –, com conseqüente instituição de um culto em homenagem à amada. Esse culto, anualmente, deveria incluir o interessante rito de deitar um menino sob o túmulo de Ariadne, como descreve Plutarco:

(...) e em memória dela mandou fundir duas pequenas estátuas, uma de cobre e outra de prata, que lhe dedicou. Tal sacrifício é feito no segundo dia de setembro, observando-se ainda a cerimônia de se deitar um menino sobre o leito, gritando e clamando nem mais nem menos do que o fazem as mulheres durante o parto (LEÃO; FIALHO et al., 2008).

Dioniso, que pelo Egeu navegava, observou todo o desenrolar trágico à distância. Encantado por Ariadne, resolveu seguir e resgatar seu espírito do Hades, trazendo-a, em glórias, para habitar o Olimpo como sua esposa celestial.

Aqui, me parece ser mesmo uma tentativa de institucionalização de Reis Divinos, por meio de um sacrifício anual⁵⁶. No entanto, a morte ritual não foi concretizada e o menino apenas simula a continuidade da dor e da morte de Ariadne sobre ele mesmo; morrendo simbolicamente. Disto, podemos admitir duas coisas. A primeira é que Ariadne, como manifestação de Afrodite, não admitia Reis Divinos em seu culto: a tentativa de formalizar a participação fálica na epistême da Deusa Original não foi bem sucedida. E, também, que os invasores falharam em conseguirem inserir-se nos mistérios autóctones de forma eficiente: a linhagem helênica não teve ali continuidade e, anda que fosse admitido o sexo como ferramenta de procriação, ele ainda estava à disposição de Afrodite – uma prerrogativa Natural divina –, para seu acontecimento. A linhagem patriarcal não perpetuou em Chipre, como os historiadores poderão atestar, até muito tardiamente. A Deusa, ali, reinou absoluta por muito tempo⁵⁷.

⁵⁶ Teseu deixa 'seu dinheiro', isto é "seus valores", aos pais da ilha para que seja realizado um sacrifício anual em meados do outono; como outrora fora dedicado a outras Deusas, como Perséfone (GRAVES, 2018a).

⁵⁷ Da perspectiva histórica (ou o mais próximo disto que conseguimos chegar), a versão cipriana do mito tem mais conexões com os relatos de Plutarco sobre as relações políticas dentre Creta e Atenas, donde Teseu teria se casado com a herdeira real (Ariadne ou sua irmã, Fedra), sob acordo com Minos; colocando fim a um sistema de tributação de escravos que Creta exercia sobre Atenas.

A narrativa exposta sobre a passagem de Teseu em Delos e a institucionalização dos cultos a Ariadne contam uma história diferente:

(ii) Ariadne não teria sido apenas abandonada em Naxos como parece que Teseu logrou em coaptar a epistemologia fêmea; ao ofertar uma estátua de Afrodite, *pertencente a Ariadne*, ao Templo do Deus Apolo na ilha. Lembrando que Delos, assim como em Delfos, Apolo se apropriou dos sítios oraculares mais antigos da Deusa: tomando seus santuários e as práticas Antigas para si, conforme comentei: passa a ser o Dono do Futuro ao comandar os oráculos da Deusa-Serpente, submete Héstitia ao seu comando e a Dioniso como seu agente. E, como a comprovar a apropriação dos costumes da Deusa pelo gesto proposto,

depois, com os outros jovens que libertara, [Teseu] dançou um tipo de dança que os Delis ainda hoje guardam, segundo se diz: na qual há vários desvios e extravios, à imitação dos meandros do Labirinto; e a essa espécie de meneio os Delis chamam Grou , conforme refere Dicearco; e a dançou Teseu em primeiro lugar, ao redor do altar que se chama Ceráton, isto é, feito de cornos, por isso que é composto de cornos somente, todos do lado esquerdo, se bem que entrelaçados em conjunto, sem outra ligação e formando um altar. Dizem também que ele fez nessa mesma ilha de Delos um jogo de prendas, no qual o vencedor recebeu um ramo de palma como penhor da vitória (LEÃO; FIALHO et al., 2008).

Nesse caso, as camadas de significados vão tornando-se mais e mais evidentes: Afrodite, como já comentado no Capítulo 2, é Eurínome: a Deusa Antes da Criação, que dançou pelo Caos e sobre o Mar na criação do Mundo. Representa o impulso vital que veio das águas. Nada antes Dela, a inserção de uma figura fálica poderia corresponder mesmo à maior subversão possível dos Mistérios – mesmo em tempos de Reis Divinos. Os Reis Divinos, afinal, são alegorias da coletividade humana e Afrodite é anterior mesmo a isso.

A tentativa de inserção de um Rei Divino pelos aqueus, na ilha, sugere um desejo de nova ordenação do Cosmos – o que influi numa tentativa de tomada de território: Teseu é mesmo o representante do patriarcado micênico, herdeiro de Atenas, de abstração radical – seu nome vem de *tithenai, ordenar*, em português (GRAVES, 2018a, p.79).

Teseu, assim, dança como A Deusa – Ariadne é representada como uma Deusa dançante no Labirinto em Creta –, e, diante de um altar em honra aos signos *masculinos* – os cornos são propriedade dos animais votivos aos Reis Divinos –, estabelece um ritual que originalmente era usado para escolher o consorte sacrificial: o tal jogo de prendas que teria, como objetivo final, a escolha do Rei Divino local. Mas, agora, o Herói – o corpo masculino que recebe a palma da imortalidade – não precisa morrer. A Deusa, afinal, está sob controle da ordem patriarcal: o tótem agora jaz sob a tutela do Santuário de Apolo – local sagrado tomado da Deusa pelos invasores. Interpretando o fato de que Ariadne virou um tótem sob os cuidados de Apolo⁵⁸, não é difícil supor que o patriarcado micênico, vencedor, logrou em conquistar este território: afinal, surgiam-se, agora, Reis sem rainha. O próprio Teseu é o exemplo disto. A história das religiões vai nos dizer que se instaura ali um *culto aos heróis*, de origem micênica (NILSSON, 1971, p.400, p.533).

E Ariadne? Ora, esta tem o mesmo fim que na terceira versão que apresentarei aqui:

(iii) Há também uma outra versão popular do Mito, onde Ariadne é abandonada por Teseu em Naxos e chega a enforcar-se de desespero quando percebe-se deixada para trás. Após sua morte, renasce à imortalidade por Dioniso, que se apaixona por ela ao observá-la em Naxos. Esta é a versão que vigorou em Creta e na própria Naxos. A ilha de Naxos parece ter sido seu principal local de culto, – ou, ao menos, aquele em que as narrativas sobreviveram mais nítidas. Ali, Ariadne foi abandonada por Teseu, definitivamente traída e enganada pelo príncipe. Ele é o responsável indireto pela sua morte / adormecimento; sem sombra de dúvidas. O que implica, de forma muito direta, que o Mito acusa os micênios de serem responsáveis pela morte da Deusa na região, especialmente em relação ao fim da linhagem matrilinear – com a morte do minotauro. Foi a versão do mito que perdurou os séculos e formalizou a mitopoética da Deusa na Grécia insular.

⁵⁸ Apolo Hiperbóreos era cultuado em Delos – seu principal centro de culto sob este epíteto –, e também em Atenas, na Nabateia e na Palestina, logrando seu culto pelo nordeste até a Grã Bretanha, segundo (GRAVES, 2018a, p.128-129).

Todas são versões muito diferentes, mas Nilsson (1972) tem razão ao apontar que existe um denominador em comum: sua morte e sua relação com Dioniso como premissa de renascimento. Em verdade, se filtrarmos as narrativas a partir do contexto histórico – da chegada e tentativa de tomada dos aqueus nas ilhas do Egeu –, talvez possamos destrinchar a não conexão de Ariadne com um Rei Divino original (Ela morre, não um corpo fálico!). Isto me provoca a pensar sobre a natureza desta divindade que, por si só, parece deflagrar os conflitos a nível espiritual-religioso das religiosidades fêmeas – ainda em vigor nas ilhas egeias –, e o patriarcado micênico que avançava do continente para destruir a civilização minoica. O quadro socio-histórico traduz-se na relação de Ariadne com Teseu, de forma bastante evidente.

E nos compele a criar narrativas sobre a epistême associada a esta divindade. Pois, afinal, toda divindade fêmea se manifesta a partir da criação de algum tipo de epistemologia e/ou conhecimento para sua comunidade. Se o Rei Divino é a alegoria do Coletivo que renasce pelos Mistérios, a falta de um implicaria que Ela não agiria, ao menos nos primórdios, sobre demandas do Coletivo. Era uma divindade que poderia organizar suas sociedades, como todas as Deusas desta natureza, através de ciclos de morte e renascimento. Mas Sua matéria votiva deve ter ecos nesses processos de ressurreição do espírito, comum às epistêmes Antigas: portanto, ela se manifestaria no indivíduo, performando a manutenção do Ciclo da Vida a partir dele. Da mesma maneira que o corpo material volta sempre à terra (nos primórdios) para nutrir o solo, promover nova vida a partir da que se foi: formar algo novo no seio da terra ctônica, como na versão em que Reia molda um novo Dioniso em seu seio subterrâneo. Mas, individualmente: fica evidente tratar-se de uma ação que parte de dentro – do indivíduo –, ao Todo: uma epistemologia que parte do espírito para manutenção do ciclo⁵⁹. O que é fascinante!

Estou tendenciosa a acreditar nesta narrativa, em que as dimensões da espiritualidade de Ariadne agiam no âmbito das particularidades do Ser e do espírito; uma vez que não foi vinculada a um rei divino mesmo depois que eles passaram a existir: representado em contextos da existência deste ciclo de morte e renascimento individuais que, juntos, compelem a renovação do Todo. As epistêmes originárias se traduzem em motivos de começo-fim/fim-começo como continuidade absoluta –, expressando também premissas de ressurreição do espírito ou de função social. Sendo a Deusa o próprio Cosmos que se

⁵⁹ Tal qual mesmo Afrodite, ao comanda o desejo como ímpeto particular.

manifesta em ciclos e nós, humanos, parte do ciclo, a ideia de ressurreição como forma de elevação – não de salvação: de fruição mesmo! –, parece permear anseios antigos da humanidade.

Quando do nascimento do Rei Divino, adolescentes se degladiavam pelo privilégio de serem sacrificados – muitas vezes, sob mortes violentas –, somente para ter direito a fazerem a jornada espiritual de morrerem e renascerem como serpentes oraculares (GRAVES, 2018a) – parte tão próxima da magia dos Mistérios quanto a gestação dos corpos uterinos. E o próprio parto é muitas vezes descrito, em todo o globo, como um rito de transição, uma morte ritual para o renascimento⁶⁰, segundo Nilsson (1971, p.451). E isto coaduna perfeitamente com a construção mítica da Deusa pois, nesta versão local do Mito, em que Ela é Ariadne-Afrodite, a Deusa morre grávida e abandonada por Teseu e renasce após o parto. Ambos os exemplos são de ciclos de morte e renascimento a nível individual, sem, contudo, deixar de impactar o coletivo.

Esta é a primeira informação que apresento a vocês sobre esta divindade: a mitopoética parece nos informar que Ariadne, como Deusa autóctone do território, possui uma intervenção anacônica nos entes humanos: o que é absolutamente impressionante, visto sua forma como Deusa da Natureza! E isto, mais interessantemente, parece se dar num sentido de interioridade epistêmica. Age, me parece, no interior do espírito, no plano individual: não tem em si qualquer identidade fálica que lhe concretize na comunidade como um Todo. Vide que sua principal marca socio-histórica, localizada nas narrativas míticas, parece ser mesmo acerca do conflito entre Ela e a tentativa de institucionalização das epistêmes patriarcais por meio da estética do Rei Divino micênico, como nos mostram as três versões do Mito apresentadas.

No entanto, é curioso pensar que, ainda que uma Deusa da Vegetação, Ela nunca é representada com iconografias que remetem à gravidez⁶¹. Ou, ainda, cujos motivos de suas narrativas se desenrolem acerca de temáticas de sua sexualidade/dimensão fecunda – como acontece com Afrodite, Ártemis, Atena, Deméter, Perséfone e mesmo Hera. Sobre isto, extraio duas informações. A primeira, coadunando com que seriam (majoritariamente) as características das Deusas-Terra, entendo que sua manifestação na comunidade deveria

⁶⁰ A própria Ariadne é ligada ao parto em Chipre. O mito Antigo diz que foi justamente na costa de Chipre que Afrodite nasceu, quando o sangue/esperma de Uranos fecundou a espuma do Mar (HESÍODO, 2007).

⁶¹ Gimbutas (1982) apresenta com diligência e detalhes tanto as representações materiais das deusas da vegetação cretenses desde o neolítico, assim como as iconografias narrativas – símbolos, desenhos, grafismo e etc –, da Deusa como Serpente Cósmica e Pássaro Celestial.

incurtir diretamente nos processos de ocupação do território e na vida cotidiana; antecipados pelo desenvolvimento de algum tipo de epistemologia / produção de conhecimento; ligados pela perpetuação, numa bio-lógica, desses povos.

Nesse caso, como no de tantas outras (Deméter, Nisaba, etc), por serem Deusas ligadas ao que cresce da Terra, me parece razoável supor que tenham, como já comentado, profunda relação com a alimentação e suas ligaduras com os modos de ocupação dos territórios, tanto quanto com a fertilidade do útero. No entanto, em Ariadne, entendo ser apenas o primeiro caso, isto é: sua epistemologia se converte em uma manifestação diretiva às dinâmicas de alimentação para manutenção dos corpos.

Uma vez que não possui qualquer iconografia ou narrativa referente que indique que tivesse tido filhos (de forma sexuada ou não) antes do casamento com Dioniso, é improvável que tivesse em si elementos narrativos que a ligassem especificamente à fecundidade física, apenas, como atributo central. O que se evidencia pelo fato de que, mesmo depois da inserção da civilização minoica e seu patriarcado telúrico, ela não precisaria de nenhum Rei Divino. Portanto, não tem filhos associados a Ela como Deusa da Vegetação. Mesmo na versão do mito em que Ariadne engravidaria de Teseu, como vimos, seu filho morre junto a Ela e não renasce: a maternidade biológica e esta concepção, mais geral, de gestação, não parece ser o cerne de sua manifestação votiva.

Portanto, a fecundidade biológica do útero não se supõe aqui. O que me orienta para a ideia de que seu papel seja algo vinculado entre algum processo de ocupação do território que, também, se espelharia nos modos de alimentação de suas gentes. Mas de forma autônoma: um tipo de ciclo de Vida-Morte que se faça sozinho, com conexão profunda aos ciclos sazonais. Disto, me parece ser uma Deusa da Vegetação bravia, dos alimentos que nascem do solo sem que ninguém opere este milagre – ou, ao menos, de algum tipo de conhecimento ligado a estes.

Essa é mesmo a segunda informação que extraí deste cenário: é relevante que, ao contrário das demais Deusas desta faceta que conhecemos até aqui, Ariadne não pareça ter sido atualizada para um perfil agrícola ou, ao menos, sua fecundidade é manifestada em algum outro tipo de tecnologia e/ou de método, que não o vinculado necessariamente com a manipulação física humana sobre a terra. Isto, por si só, já daria matéria de tese para discussão. Vejam bem: ela é uma Deusa da vegetação, ligada aos ciclos de vida e morte *natural*, isto é, suponho reivindicar sua tutela sobre as plantas que nascem

pela premissa divina, bravia, sem direta intervenção humana. O que reafirmaria minha hipótese de ser uma Deusa (ou, ao menos um resquício de uma divindade) mais antiga nesses territórios do Egeu; remetendo mesmo ao tempo em que seres humanos coletavam o alimento do meio.

No entanto, o que é importante para este momento, é juntarmos as peças do quebra-cabeça mental que encontrei até aqui. Primeiro, o fato de não haver um Rei Divino associado a Ela. Isto expressaria, como coloquei, uma característica primordial: tal qual as Deusas antes da inserção da figura fálica em seus mistérios, Ariadne parece se manifestar, de forma autônoma, no ser humano (como acontecia com as gravidezes, do ponto de vista mítico-sagrado). Ela não precisa de mediador: é algo intrínseco da natureza humana. Ainda que seja quase abstracional: uma vez que parece dissociada dos processos físicos de manutenção do corpo de forma material; ao mesmo tempo que possui alguma influência nestes. No entanto, também pela sua natureza autônoma, Ela parece se expressar no interior do indivíduo, não como ordenação coletiva necessariamente. E esta expressão, de alguma maneira, influi nas dinâmicas como aquelas gentes se alimentavam e na vegetação que cresce sem intervenção humana. Três percursos narrativos aparentemente desconexos entre si.

Todo este escrutínio para decifrarmos quem de fato é esta figura ganha contornos ainda mais estranhos, pois, se Ariadne foi uma Deusa da Vegetação, é igualmente referenciada como *Senhora do Labirinto* (SEAFORD, 2006, p.90). Duas narrativas bem diferentes entre si; mas que vão se tocando à medida que deixamos o foco dos contornos mais óbvios. Isto porque é justamente a alegoria do Labirinto que nos permite entrar naquele buraco de Parmênides – aquela "boca da Verdade bem redonda--", e percebemos a sofisticação da epistemologia fêmea: onde todos esses três percursos – uma divindade da Vegetação, que está ligada aos modos de alimentação das gentes e atua no interior da natureza humana –, se juntam e, por fim, gozam de sua completude.

O tema do Labirinto foi explorado incontáveis vezes na literatura – acadêmica ou não –, então tomarei o cuidado de circundar minha análise em contextos que se exprimem diretamente sob o viés do rito, do Mito e do culto, que necessariamente devem refletir no contexto socio-histórico de desenvolvimento das sociedades: dos fragmentos que podemos compor a partir do pouco que sabemos. Para começar, o mistério se coloca já em sua etimologia: a palavra *Labirinto* é originária de *labrys* (BRANDÃO, 1992): a arma ritual

da Deusa-Lua; o machado da dupla lâmina, lunar, que corta a carne sacrificial para a perpetuação da comunidade em mais um ciclo de morte e renascimento⁶². Não à toa, era a casa do Minotauro, o filho-touro, que morre diante de seu sucessor – símbolo da longevidade do Rei Divino sobre a Terra.

Como a *casa do Labrys*, o Labirinto de Creta é o local sagrado onde ocorre a transmutação da Vida. Neste sentido, Seaford (2006) nos entrega um cenário muito interessante sobre os significados simbólicos do Labirinto de Ariadne: este seria, primeiro, uma comunicação, um meio, para perpetuar o ciclo de morte e renascimento. Partindo mesmo da arquitetura desta complexão que, sem portas aparentes, feita de meandros, tetos e um pátio central – é frequentemente representado na literatura especializada como local ritual. A própria Ariadne é retratada como uma deusa dançante, acompanhada por homens e mulheres, nestes pátios⁶³ (SEAFORD, 2006, p.90)! E Teseu, quando dança em simulacro à Ela em Delos, reproduz a dança da Deusa sob a alcunha do *grou*, o pássaro copulador. Como se ali, nas entranhas, ele tivesse se tornando, mais uma vez, um só com o princípio de fecundidade fêmea do qual se apropriou. Dançando o Mistério ao entregar a epistemologia da Deusa – o tótem de Ariadne –, ao patriarcado atmosférico apolíneo, Teseu mostra que dominou a mágica fêmea. Ele é o Rei sem Rainha, agora: conhece o Labirinto. A dança de Teseu, vai explicar Marcel Detienne (1991), é, de certa forma, uma mimetização do próprio Labirinto:

[...] a dança do grou imita ora a saída do labirinto, ora a entrada na morada do Minotauro. E nas descrições dos antigos, o

⁶² E o próprio Machado, defende Gimbutas (1982, p.181-190), parece ser uma iconografia da iconografia: antes, uma representação da Borboleta, a Deusa em sua matéria transformadora. Com o tempo, a Deusa-Borboleta, asas abertas no júbilo do renascimento, foi sendo incorporada à ideia do Machado na Creta minoica (GIMBUTAS, 1982). No entanto, a forma de Borboleta está presente também em todo o continente desde o Neolítico (provavelmente, de onde teve origem): encontrada especialmente em cerâmicas na região da Turquia (MELLAART, 1964) mas, curiosamente, se estende até as margens do Rio Danúbio, na Alemanha e até na República Tcheca. Segundo a pesquisadora: "O emblema da Grande Deusa em sua origem tem nada a ver com um machado; precede o aparecimento do machado de metal em muitos milhares de anos. No segundo milênio antes de Cristo, por conta da crescente importância dos machados, foram feitos à semelhança / imitando a borboleta (por isto, de lâmina dupla). Quando finalmente a borboleta se tornou um machado-duplo, a imagem da Deusa como Borboleta continuou a ser gravada no objeto" (GIMBUTAS, 1982, p.186, tradução minha). Já Robert Graves (2018a) diz que o machado-duplo imita a forma da Lua crescente e Minguante: mimetizando o poder da arma em ser mediador entre as fases de Vida (o Crescente) e Morte (o Minguante) da Deusa.

⁶³ Alfred Burns (1974) tem um interessante artigo sobre a análise da menção à dança de Ariadne no Labirinto, na *Íliada*. A dança de Ariadne no Labirinto foi retratada, dentre outras cenas, no escudo produzido pelo deus Hefesto ao Herói Achilles; a pedido de sua mãe, a Deusa Tétis (vv. 590-606). Esta é uma das duas únicas vezes que Ariadne é mencionada na obra de Homero.

movimento é especificado por dois aspectos. De um lado, suas figuras maiores são a paralaxe e a espiral (parállaxis e anêlixis), combinando num traçado helicoidal os movimentos alternados da esquerda para a direita. De outro, o movimento é conduzido por dois guias, cada um ocupando uma extremidade. Os dançarinos se alinham numa fila contínua, porém provida de dois guias, como uma fila cujo cerra-fila se metamorfoseasse em guia, num ponto e num tempo do percurso (DETIENNE, 1991, p.18).

O Labirinto, portanto, promove um percurso que evoca o mergulho do espírito nas profundezas, o encontro com as premissas do Sagrado e, por fim, a saída do ser modificado, espiritual e materialmente, para a luz novamente.

Ao mesmo tempo, promove uma ideia de continuidade infinita pois, tentar sair de um percurso pode mesmo significar começar outro, tema recorrente à filosofia Antiga. Não me parece coincidência que a imagem do submundo⁶⁴ construída por Sócrates em Fédon seja exatamente de um Labirinto: com voltas e voltas, cantos e meandros (PLATÃO, 2019). Aqui, o Labirinto seria um local de percurso árduo, mas que denota, sempre, um processo de iniciação (SEAFORD, 2006, p.93), de renascimento – mas não de desespero, de dor: "O Labirinto sugerido por meandros e espirais era um lugar de procissões e não de desesperança, embora fosse um lugar de morte". Ele só simbolizaria a morte total quando se encontra fechado, como no caso do Minotauro, afirma o autor.

No mesmo território e mais além, até os Balcans, na Hungria e mais acima, o Labirinto é motivo iconográfico do Sagrado desde, pelo menos, o período Calcolítico (entre o Neolítico e a Idade do Bronze) (GIMBUTAS, 1982, p.112-140): No sexto milênio AEC, bustos com Deusas de duas faces aparecem talhados com meandros em seus seios e dorso na Romênia; tótems e vasos zoomórficos e da Deusa como urso, vasos de uso ritual e modelos de templos adornados com motivos labirínticos prosperaram na Hungria, por exemplo. Suscederam emblemas da Deusa-Pássaro e da Deusa Serpente que, em suas imagens anacônicas, eram representadas, respectivamente, por grafismos de linhas paralelas, separadas com divisas em V e mais um par de paralelas – o ideograma da Deusa-Pássaro –; e meandros articulados entre si, evocando um continuum infinito – ideograma da Deusa como Serpente.

⁶⁴ No "Caminho de Hades", como cita o filósofo.

Juntos, os riscos, entrecortes e meandros representavam a continuidade – fragmentada em duas – de uma iconografia anterior, relacionada à Água como fonte de tudo, como a Deusa em seu estado puro: e, por isto, tanto o pássaro quanto a serpente eram evocadores da Chuva que fazia a vegetação crescer e, por fim, desenrolavam nas águas íntimas, no fluxo – ora violento, ora sutilíssimo –, do desejo e do sexo que precediam o renascimento da vida: o útero também era Labirinto, ao ponto de começarem a surgir imagens do Sagrado em formas inesperadas: de ovos uterinos, meandros de linhas; iguais em forma aos de outros tótems: ovos de pássaros fecundados, divididos em dois ou mais pedaços; numa representação da própria mórula, do útero germinado. Os meandros passaram a representar o meio pelo qual a vida se (trans)forma: o labirinto se faz como uma iconografia das águas primordiais.

Portanto, o que as iconografias mais antigas de representação do Sagrado naqueles territórios ao redor do Egeu e além parecem nos dizer é que, desde o (antes do) Neolítico, o Labirinto é a fonte dos Mistérios de renovação do todo: é a água, a fonte da vida.

O fato de Ariadne ser a Senhora do Labirinto, signo do processo de morte e renascimento, a coloca em um status de centralidade às manifestações votivas locais: o que me compele a supor que a epistemologia que lhe resguarda – a forma imaterial com que se manifesta em sociedade –, tenha sido de primordial importância para manutenção das comunidades humanas. Como A Grande Deusa, manifestada na vegetação nativa (seguindo a minha suposição), é Aquela que se apresentava, errante e onipresente na Natureza.

Ariadne é reportada em tabuletas encontradas em Knossos como aquela que recebe, sozinha, a mesma quantidade de mel⁶⁵ que todos os outros Deuses, juntos (SEAFORD, 2006, p.90): e isto talvez seja o maior indício de sua relevância para a cultura Antiga uma vez que o mel parece ser mesmo o alimento sagrado dos Deuses; originalmente coletado em sua produção selvagem.

A Deusa como Abelha chega a ser mencionada nos trabalhos de Gimbutas (1982), Cook (1895), Ransome (2004) e muitos outros como a principal manifestação de sua natureza fecunda na região, sendo associada à Lua e ao Touro, seu animal votivo: a relação entre ambos, abelhas e touros pode parecer desconexa para nós, no Ocidente, mas representava completamente o mistério da elevação, do ciclo de renascimento e morte. Os trabalhos mencionados identificam que o mel tem sido ligado à continuidade da vida após a morte e

⁶⁵ O mel parece ter sido o primeiro nectar dos Deuses em diversas culturas ao redor do Globo mas, sobremaneira, no eixo África-Eurásia.

aos signos de ressurreição desde o Egito Antigo, oferecido como oferenda divina (e, no caso egípcio, para toda a população) até a Era Romana (COOK, 1895). É uma conotação bem Antiga, anterior ao período minoico – provavelmente até antes, ainda nos primórdios das manifestações religiosas no território. O que sabemos é que, na Anatólia, dentre 3500 a 1750 AEC, a Deusa já era frequentemente retratada com uma tiara em forma de colmeia. E as representações da Deusa Abelha em comunhão com a Deusa Serpente comungam, segundo Gimbutas (1982, p.181), desde o período Calcolítico.

Entendo que a relação entre o Touro Lunar e o signo das Abelhas – evocando o princípio contínuo de morte e renascimento do Todo –, comunique a nós alguma estranheza. Mas, segundo Gimbutas (p.184-187, 1982), esta associação deriva do fato de que, pelo menos até 250 AEC, acreditava-se que abelhas nasciam dos bois; geradas pela decomposição de suas cabeças; além de seu ciclo reprodutivo – na região –, acontecer quando o Sol adentrava na constelação de Touro. A arqueóloga apresenta em *The Goddesses and Gods of Old Europe* não apenas a evolução das iconografias encontradas sobre a Deusa como Abelha, Cadela, Sapo e Borboleta, como também relatos que referenciam a relação entre o Touro-Lua e as Abelhas que remontam ao Antigo Egito: sobre um comentário de Antígono de Caristo, poeta grego do século III AEC, diz-se que no Egito Antigo, enterrava-se a cabeça do Touro/Boi decapitada em lugares específicos e, uma vez que os chifres saíssem da terra, a cabeça desintegrada teria se transformado em abelhas (GIMBUTAS, 1982, p.181). E Ovídio⁶⁶ teria narrado a história de como o Deus Proteu (irmão de Pasífae, aliás) teria instruído um apicultor como criar abelhas de uma carcaça de boi abatida onde "a morte de um geraria milhares de vidas"(GIMBUTAS, 1982, p.181)⁶⁷.

A Deusa como *Melissa*, *A Abelha*, nascia de sua transformação, de sua morte como Deusa-Touro: evocando um tempo em que nem mesmo aos reis eram atribuídos os animais votivos da Deusa. Nessa representação, ela se coloca como uma *Deusa da Regeneração Periódica*, como chama Gimbutas (1982, 182-183) e abraça a narrativa da própria morte, como Ariadne o faz.

Nessa complexão, Ariadne não encontra-se só; reforçando seu caráter primordial como

⁶⁶ Em *Fasto I*, de fato, é onde o conto de Proteu detalhando como criam-se as abelhas é narrado.

⁶⁷ Ambas as narrativas também podem ser encontradas no trabalho de Ransome (2004), *The sacred bee in ancient times and folklore*.

a Grande Mãe: Ártemis⁶⁸, Deméter⁶⁹, a deusa minoica Potnia (CHADWICK, 1976) e Cibele⁷⁰ também são exemplos de divindades ligadas à persona da Deusa Abelha que ordena os ciclos de morte e renascimento do Cosmos (até depois do período clássico). O filósofo neoplatônico Porfírio de Tiro teria, já na Fenícia romana, também incluído Perséfone (Coré), filha de Deméter, dentre os hall das divindades que se apresentam como a Abelha: Ransome (2004, p.107) transcreve um trecho do poeta em que se diz que Perséfone seria chamada de *Melitodes*, ocupando a posição de regeneração ctônica da Vida: onde a Lua-Touro se manifesta em Abelhas pela magia da terra ctônica.

A associação de Ariadne como aquela que têm mais *mel* do que as demais divindades; sua conexão com os rituais de dança – honorários nos cultos da Deusa como Abelha, mimetizando o comportamento do animal sagrado –; a narrativa ligada à morte de um Touro; o fato do mel ser uma substância que era coletada da natureza selvagem⁷¹; sua tutela sobre o Labirinto – signo dos Mistérios primordiais fêmeos –; sua prole Aquática como filha-irmã de Pasífae; e, também, o fato de encontrarmos representações de abelhas circundando uma cabeça de Touro em um túmulo em Malia que se atribui à morte de Ariadne-Afrodite (GIMBUTAS, 1982, p.182) me compelem a concordar que Ariadne pode mesmo ser a Grande Deusa em sua atribuição de morte e renascimento. E isto, provavelmente, é o maior indício da antiguidade absoluta de sua origem: o núcleo duro desta divindade remontaria aos primórdios da civilização humana naquele território. Pois:

A oferta de mel dada à "Senhora do labirinto"carrega o estilo de um período muito anterior: aquele estágio em que a cultura minoica ainda estava em contato com uma "Era do mel". Na história da civilização, as oferendas de mel e as danças andam de mãos dadas como formas de mito e culto, mesmo quando sobrevivem em uma Alta Cultura, mais madura. Essa cultura os preservou

⁶⁸ Em Éfeso, Ártemis era chamada de *Potnia Melissa* (*Senhora das Abelhas*); segundo Pausânias (2024a), em *Descrição da Grécia* (8.13.1). Também encontramos esta ideia (da associação de Ártemis em as abelhas como premissa sagrada) no *Hinos* (*Hino a Ártemis*, v. 110-120), do poeta alexandrino (Líbio) Calímaco (HASLAM, 1993); e em *Geórgicas* (4.149-150), do romano Virgílio (MUÑOZ, 2004, p.215-221)

⁶⁹ Tanto as sacerdotizas de Ártemis quanto as de Deméter eram chamadas de *Melissai*. Sobre a conexão de Deméter com a figura da Melissa, ver: *Teogonia* (v. 969-974), de Hesíodo (2007); em *Argonáutica* (4.1147-1160), de poeta Apolônio de Rodes (2021) (período helenístico da Grécia Antiga); e Estrabão (2008), historiador e filósofo do século I AEC, em seu *Geografia* (10.3.19).

⁷⁰ Diodoro Sículo menciona Cibele como a Deusa Abelha em sua *Biblioteca Histórica* (3.57.8)(DIODORUS; WELLES, 2001).

⁷¹ Embora, mais tardiamente, passou a ser cultivado também no território cretense.

desde seus primórdios. Os intervalos no Knossion, que, se era uma figura de dança, deve ter sido originalmente arredondado, eram os caminhos dos dançarinos que honravam a "dona do labirinto" com seus movimentos. O campo de dança, no qual a figura da dança foi desenhada, representava o grande reino da amante [A Deusa](SEAFORD, 2006, p.98, tradução minha).

Como comentado, uma outra Deusa que tem em si associada a figura da Abelha quando atribuída à sua natureza selvagem é Ártemis⁷² (GIMBUTAS, 1982, p.183) – em seu principal local de culto, Éfeso. Ali, o maior santuário da Deusa (e, provavelmente, o mais antigo) foi construído com muitos meandros e cômodos, à semelhança de uma colmeia. Pensando numa estrutura de colmeias (no geral), encontramos uma certa insipiação estética: colmeias são construídas como um espaço confuso e intrincado (para o observador externo), com reentrâncias formando corredores de passagem dos favos nas áreas mais periféricas que, se seguidos corretamente, desaguam num favo central, de onde são produzidos o Mel. Dentro deste favo, há a cavidade da Rainha.

De fato, pelo menos até onde posso assegurar, me parece existir um vínculo estético bem definido entre a ideia do Labirinto e a da Colmeia. O Palácio de Knossos, antes território de culto da Deusa local, é conhecidamente a hipótese mais popular para inspiração do Labirinto mítico (ZOIS, 1972): também formado de câmaras, meandros, cômodos e corredores intrincados em seu assentamento mais antigo; nos andares baixos. Ambos os símbolos, a Colmeia e o Labirinto, parecem ter nascidos como um só: interconectados pela faceta da Deusa como premissa interior de todo o ciclo de morte-renascimento do Mundo. Ambos são a casa do *labrys*: o inseto transformador, a ferramenta de perpetuação dos mistérios – simbolizada pelo Homem-Touro, cuja morte serviria à renovação da Colmeia, às forças de renegação aquáticas dos meandros e cantos da Deusa Serpente e Pássaro. Mas que, ao ser ruptorizado por Teseu, quebra o caminho de manutenção da Magia Fêmea.

⁷² Em Delos e em muitos lugares da Grécia continental, Ártemis também assumiu a forma de Deusa-Sapo nos territórios lacustres e pantanosos (MARQUETTI, 2006, p.3). É, das divindades olímpicas, Aquela mais explicitamente ligada às personas de transformação pela morte (ritual ou não) e consequente renascimento que temos notícias, assumindo todas as formas da Deusa da Regeneração. Ártemis, de fato, é intimamente ligada a Afrodite, conforme elabora a pesquisadora Flávia (MARQUETTI, 2006): ambas Deusas originalmente duais, cujos signos de embolam, fundem e se transgridem mutuamente como a Grande Mãe originária.

Por tudo isso, ganho alguma confiança para afirmar que Ariadne foi a Grande Mãe, filha-gêmea da Lua (Pasífae) aquática – Lembre-se que Pasífae é da linhagem do próprio Oceano e Afrodite, sua síncrone-gêmea, é a Deusa do Mar! –, Aquela que regenera a Vegetação bravia. Só precisamos articular, agora, qual seria a epistême que esta Deusa trouxe ao mundo. E, aqui, se coloca em evidência seu signo mais conhecido: o novelo.

Sem sombra de dúvidas, as representações mais conhecidas de Ariadne que temos são mais tardias, onde ela frequentemente encontra-se sob a posse de um novelo – o fio que teria entregue a Teseu para guiá-lo no percurso escuro e incognoscível do Labirinto. Na cerâmica ática, em moedas creto-micênicas, em afrescos romanos (posteriores) e mesmo em poemas, peças teatrais, filmes e etc – em todos esses emblemas, Ariadne aparece como portadora do Novelo que guia o Herói nos caminhos obscuros do Labirinto, nos mistérios fêmeos: do processo de Morte para o Renascimento; que altera sua identidade e o propósito do mundo.

É através da alegoria do novelo – cuja origem me parece bem incerta, pouco identificada –, que Ariadne se coloca no mundo clássico como esposa de Dioniso; mas sua representação nesta imagem parece tardia. É certo que encontramos menção do fio por Pseudo-Apolodoro⁷³ (Biblioteca, I.9.16⁷⁴), Higino (2000) (*Fábulas*, 40)⁷⁵ e Ovídio (OVID, 2002)(*Ars Amatoria* II, 24-29)⁷⁶; mas, no mito clássico, a maneira como a Deusa auxilia a jornada de transformação de Teseu não é consensual: e aqui chamo atenção para o fato de que Pseudo- Apolodoro, designa o nome de *mythos* ao ente que Ariadne entrega a Teseu (Biblioteca, I.9.16)⁷⁷ – o que não poderia ser mais apropriado para a discussão que estamos tentando compor nesta seção.

A princípio, a ideia de um novelo – como norteador do Destino humano –, não é algo novo; tampouco exclusivo de Ariadne. A ideia do fio da vida, composição da urdidora do Todo, está presente nas Deusas Velhas do Destino inescapável – as Moiras Cloto, Láquesis

⁷³ Pseudo-Apolodoro foi um autor misterioso, cujas obras *Biblioteca* (APOLLODORUS, 1997) foram anteriormente atribuídas ao filósofo Apolodoro; de Atenas. Estima-se que tenham sido escritas dentre os séculos I e II DEC.

⁷⁴ O trecho em questão pode ser traduzido como: “Ariadne, filha de Minos, apaixonou-se por Teseu e, ao lhe dar um conselho sobre como poderia sair do labirinto, entregou-lhe um mito (*mythos*), um fio.”

⁷⁵ Me refiro ao trecho: "Ariadne, filha de Minos, amou Teseu e, ao ver que ele enfrentaria o Minotauro, chamou Dédalo e pediu conselho sobre como escapar do labirinto. Dédalo deu-lhe um novelo de fio para que, ao desenrolá-lo atrás de si, ele pudesse encontrar o caminho de volta e sair corretamente."

⁷⁶ Além de mencionar Ariadne em seu *Fastos II* e, obviamente, em Heroides X (vv. 59-60). Mas é em *Ars Amatoria* II que ele descreve um "fio referre"(os fios que poderiam trazer de volta)(vv.29) que Teseu teria recebido de Ariadne.

⁷⁷ Em George e Douglas (2021).

e Átropos –; que, assim como a sumérica Mamitu⁷⁸, têm ligação com o aspecto de Morte, tecendo o fio que leva os humanos no percurso de vida e morte existencial. Mamitu parece ser, também, o aspecto de Morte ligado a um outro, de júbilo e fecundidade, representado pela Deusa mesopotâmica Uttu (STEINKELLER, 2013). Esta última, tal qual a Atena⁷⁹ grega, foi literalmente associada à tecelagem e ao conhecimento; vinculada em seus primórdios à condição fecunda da existência: sendo uma Deusa da Vegetação, tal qual Ariadne se apresenta. A egípcia Nit (Neit, Neith) adorada desde o início da era pré-dinástica (por volta de 3000 AEC) e mãe do próprio Rá (Re), também é denominada como a tecelã; senhora da criação, promotora de guerras e da Morte: tecendo o destino da humanidade (Budge (2023), Meyer (1999)). E, por último, não posso esquecer que a própria Inanna participa dos mistérios do fio, sendo a tecelagem uma alegoria de seu controle sobre o Cosmos, conforme discute Samuel Kramer (2010, p.245-250) em seu *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*.

Coincidentemente ou não, a faceta de Morte para o renascimento e de ordenação do Cosmos, ligadas às deusas do Fio, encontram-se conectadas justamente pelas narrativas iconográficas da Deusa Serpente que acompanha sua ressignificação em Começo-Ordem do Todo, a Deusa como Pássaro. Apregoando a metáfora do Labirinto construída a partir das representações iconográficas da Deusa em território Egeu – e, mais especificamente, em Creta –, não é absurdo supor que a ideia de um material que servisse literalmente para ordenar, guiar o ente humano nas entranhas do Labirinto, fosse mesmo uma alegoria da própria religiosidade: uma forma de se orientar nos Mistérios Fêmeos, navegar pela magia da morte e regeneração de forma a completar o Ciclo, de não se perder no processo. Neste sentido, o fio de Ariadne poderia ser mesmo a metáfora do conhecimento dos Mistérios, da religião enquanto epistême, na orientação no Ciclo; de forma a garantir a continuidade do mesmo pela elevação dos sujeitos envolvidos.

Nesse cenário dentre os anos de 4000 AEC e 30000 AEC, a figura do novelo assemelha-se muito à alegoria da própria Serpente: e creio ter sido mesmo daí que se originou o signo, muito embora este seja o único argumento especulativo que mostrarei deliberadamente neste trabalho. Em Creta, após anos e anos de aparente desaparecimento das iconografias aviárias/serpentárias, a Deusa volta a ser consistentemente representada nessas iconogra-

⁷⁸ Mamitu aparece na famosa *Epopéia de Gilgamesh* (Tábua X), repondendo como Nantar, sua contraparte masculina, que "decreta o fim dos mortais, fiando a vida como uma tecelã incansável".

⁷⁹ Atena era, inclusive, a Deusa patrona das fiandeiras e tecelãs.

fias a partir do quarto milênio AEC (GIMBUTAS, 1982, p.147); onde pássaros passam a ser representados em santuários minoicos pré-palacianos – mesmo gravados em templos de forma associada ao Machado-Duplo da Deusa (NILSSON, 1971, p.330).

A arte minoica desse período se centra na representação de corpos uterinos alados e, principalmente, com serpentes em suas cabeças, como diademas-vivos, adornando sua cabeça como cachos (à semelhança da Medusa); e/ou enroladas e caindo de seus braços (GIMBUTAS, 1982, p.146): nos mesmos motivos que se apresentam as representações de Ariadne mais tardias, com o Novelo. No mesmo território, a Deusa, já alguns séculos depois, foi representada na civilização palaciana como Deusa-Serpente, com meandros e colares formando motivos intrincados sobre sua pele, enaltecida como "Senhora das Águas", como expõe a arqueóloga ao mencionar o trabalho de Zervos (1956).

Na Mesopotâmia, Ninlil poderia ser chamada simplesmente de *Grande Mãe Serpente do Céu*, quando associada a Nisaba, e é retratada como uma serpente atmosférica de longuíssima cauda. A Deusa Inanna (como Innini) apresentava-se na forma de Serpente para se fazer *A Divina Mãe que revela as Leis* (LANGDON, 1922); colocando-se, nesta forma, como divindade oracular e orientadora das interpretações dos sonhos. Mais tarde, Inanna se tornaria Ishtar, condecorada com o título de *Senhora da Visão* e apresentada como segurando um cetro com cobras pendendo de seus braços. Tiamat, a Deusa integral do território babilônico-cassita, segundo Merlin Stone (2022), originalmente possuía as Tábuas do Destino: com conhecimentos orientadores da permanência dos seres no mundo⁸⁰. Mas, segundo Stone, é em Creta que a Serpente apareceria com mais fervor do que em qualquer outro território:

Na ilha de Creta, a cobra aparece na adoração à deidade feminina com maior frequência do que em qualquer outra parte da área mediterrânea. Em toda ilha foram desenterrados artefatos retratando a Deusa ou Suas sacerdotizas segurando cobras nas mãos ou trazendo-as enroladas no corpo, revelando que esse animal era parte integral dos rituais religiosos. Junto às estátuas, de sacerdotizas com cobras entrelaçadas, foram descobertos objetos cilíndricos em argila, também com cobras enroladas em volta.

⁸⁰ Tiamat virou mostro na mitologia indo-europeia e suas Tábuas foram reclamadas pelo herói masculino Marduque depois de assassinada.

Arthur Evans, o arqueólogo que escavou o palácio cretense em Cnossos, os decreve como "tubo de cobras" e sugere que eram usados para alimentar as serpentes sagradas mantidas nos santuários da Deusa cretense. As abundantes evidências da natureza sagrada da serpente de fato apareceram tão extensamente em Creta que muitos arqueólogos se referem à deidade feminina de lá como Deusa Serpente (STONE, 2022).

E como toda religião é, ao mesmo tempo, a sacralização de uma Lógica (SAMPAIO, 2000) e a promoção de uma epistemologia, a Deusa como Serpente seria promovedora de uma racionalidade que, orientadora dos modos de existência no Ciclo da Vida, implica em orientações de como sobreviver ao caos e perdurar no mistério da existência⁸¹: como esse fio é urdido, fortalecido, e entrelaçado com o todo. Daí, presumo, sua recorrente interpretação com a racionalidade em si: o pensamento humano, o desenvolvimento de critérios e regras para perdurar o futuro, o mistério do Tempo!

O fio, como a Serpente, seria aqui alegoria do conhecimento e da sabedoria Cósmica: ao ser sincretizado com o Labirinto, evolução do signo das Águas Sagradas, lugar de transmutação da Vida, tem paridade com o animal que significa o princípio desvelador da sabedoria ancestral da Deusa. Não à toa, a serpente foi considerada o primeiro animal ritual da Grande Mãe, em sua face oracular, por todo o globo e, especificamente, naquela região do Egeu. Os oráculos da Mãe Terra, em Delfos e Delos, por exemplo, eram oráculos de motivos serpentários. Em Delfos, a Deusa como Píton – a Grande Cobra –, entregava os vaticínios e conselhos da Terra sagrada por meio das Pitonisas⁸²; onde Gaia era venerada como *A Profetisa Primeva*.

A serpente, portanto, não era signo de fertilidade, era signo de orientação e sabedoria: por isso, tantas vezes associada às Deusas em sua terceira face, posteriormente.

⁸¹ Intercalando, assim, a ideia de destino por meio da poética (da urdidura) dos fios como processo de morte e renascimento, construção da Vida do indivíduo no Todo, a trama do universo, da sociedade, da estrutura da cultura.

⁸² Muito embora nos textos tardios do período clássico identifiquem os sacerdotes do templo de Delfos como homens, os primeiros relatos e retratos do templo mostram que, tal qual as sacerdotizas da Lua, ali os Mistérios do conhecimento eram ofertados por um corpo uterino: sendo o próprio nome do território sagrado, *Delfos, útero*, em português, uma marca da importância do corpo uterino nas esquemáticas simbólicas do lugar. O fato de Apolo ter se apropriado do Templo, instituído posteriormente uma mediação masculina e se tornado o Deus que controla os vaticínios – veja bem, ele não os profere: ele controla a prática! –, é substancial. O mito vai informar que Apolo matou a Píton (a Grande Serpente de Delfos), inclusive!

No entanto, temos pouquíssimos resquícios, de fato, sobre a evolução iconográfica de Ariadne – de quando começou a ser relacionada ao Labirinto e ao novelo. Como coloquei, uma falta de conexões, oriundas, provavelmente, das seguidas destruições culturais ocorridas nos territórios do Egeu, desde as primeiras invasões (seguidas de desastres naturais ocorridos de quando em vez). No entanto, pensei termos uma outra fonte, indiscutivelmente melhor documentada, cuja influência e partilha com Creta remonta a períodos pré-helênicos. Me refiro ao Egito Antigo.

4.3.2 O fio de Ariadne

A agricultura parece ter começado, de forma rudimentar e em baixíssima escala, em Creta⁸³ já no início do período Neolítico, por volta de 7000 AEC (Cherry (1981); Zois (1972)). Um pouco depois, dentre 6000 a 5000 AEC, o mesmo acontecia em terras Egípcias, segundo a maioria das fontes acadêmicas do Ocidente. Cheikh Anta Diop, intelectual senegalês, vai informar uma construção diferente, em que as terras Egípcias teriam desenvolvido a agricultura quase um milênio antes dos cretenses (DIOP, 1974) ou até mais⁸⁴. Felizmente, para esta análise a que me debruço, pouco da controvérsia entre a cronologia do desenvolvimento dos territórios importa – ao menos, neste momento.

O importante é que, no recorte de tempo que estabeleço agora – dentre 4000 a 3000 AEC –, os paralelos entre ambos os territórios são tão impressionantes que tanto em Creta, quanto no Alto Egito, encontram-se registros dos mesmos tipos de alimentos relacionados a esta época: trigo, cevada, lentilhas e ervilhas (em suas versões com certo grau de domesticação) são facilmente rastreáveis em Knossos, Festos e Malia – em Creta –; ao mesmo tempo que se encontravam nas cidades de Faium, Merimde Beni Salama e Nabta Playa –, no Alto Egito (WETTERSTROM, 2014); denotando um denominador comum⁸⁵.

Somado a esses alimentos, além do da atividade pastoral em ambas as localidades (centrada na criação de caprinos, bovinos, suínos e cães), percebemos que as aproximações entre Creta e o Egito vão além da esfera econômica; e perduraram no tempo. Vestígios

⁸³ E no Sudeste da Ásia, abrangendo todo a Mesopotâmia e o chamado Crescente Fértil.

⁸⁴ A partir dos estudos do arqueólogo e egiptólogo francês Émile Amélineau, do século XX; e de textos clássicos de Heródoto e de Diodoro Sículo, Diop (1974) desenvolve a teoria de que a agricultura poderia ter começado no Egito ainda em tempos pré-históricos, com chegada dos Anu – o povo da Antiga Etiópia.

⁸⁵ Se projetado pelo trânsito e/ou troca de recursos, pela colonização de um a outro, ou pela feliz coincidência na vegetação nativa; já não sei. Até onde sabemos, o trigo minoico e o farro, o trigo nativo da região do Nilo, me parecem alimentos diferentes.

de trocas materiais entre a civilização Minoica e o Egito vêm sendo consistentemente encontrados; cujas relações de trocas remontam, pelo menos, desde o Antigo Reino (dentre 2686 a 2181 AEC), de ambos os lados da travessia: com a aparição de objetos minoicos em tumbas e demais contextos funerários do período pré-dinástico e artefatos egípcios encontrados em Creta, por exemplo. Peter Warren (1995), arqueólogo britânico, em seu capítulo *Minoan Crete and Pharaonic Egypt* relata com preciosismo o relacionamento entre a Creta minoica e o Egito, apresentando evidências arqueológicas da XVIII Dinastia (entre 1550 e 1295 AEC) das trocas materiais, das influências artísticas (incluindo as iconografias) e, mais interessantemente, de culto⁸⁶ e religião entre ambos os territórios.

Gostaria de focar momentaneamente nos aspectos da Cultura em que ambos os territórios se conectam; com especial lócus nas dinâmicas mítico-religiosas. Em ambas as localidades, até pelo menos a primeira dinastia (em 3000 AEC), os corpos uterinos ocupavam a centralidade de todas os aspectos da Vida, inclusive o social: o que pode ser plenamente entendido dos tantos registros escritos, relatos orais e materiais iconográficos / monumentais que herdamos dos primeiros tempos das grandes civilizações egípcias. No entanto, diferentemente de Creta, ainda que vitimado por mudanças de organização política e econômica, este território não sofreu com apagamentos sucessivos (ao menos, não tão brutais) de seus registros históricos, de forma que conseguimos conduzir com mais firmeza uma investigação em torno do percurso narrativo das mitopoéticas que ali nasceram e conduziram as sociedades pelos milênios.

Antes, contudo, um posicionamento importante deve ser dado: tentarei, tanto quanto possível, estabelecer conexões em honestidade acadêmica dentre a controvérsia criada sobre a chegada dos indo-europeus no Egito. Este é um ponto importante pois, tendo assentamento afrorreferenciado, negligenciar sem qualquer contexto a revisão panafricanista de Cheikh Anta Diop sobre a construção da civilização egípcia – separando-a da narrativa

⁸⁶ Dentre as muitas similaridades nos aspectos ritualísticos, a que me chama mais atenção neste momento são as dos ritos funerários. Isto porque o tratamento de diferentes sociedades com os mortos exprimi com delicada clareza, quase sempre, os aspectos mais interiores da ontologia e da religião de um grupo: sua relação com a Morte é sempre reveladora de como percebem a Vida. Neste caso, os registros materiais nos mostram que ambas as sociedades possuíam concepções muito similares entre si: ambos expressam uma crença na ancestralização dos sujeitos, onde a preparação do morto para a vida no reino dos Mortos egípcio (Duat) se encontra com a narrativa do renascimento espiritual ou ancestralidade coletiva participe dos cultos minoicos. As iconografias fêmeas também estão presentes em ambos os territórios no resguardo ao caminho de renascimento, onde as deusas Ísis e Néftis participavam da orientação do morto no caminho obscuro, guiado por Maat, do Duat no Egito; e, em Creta, os ritos funerários, onde os falecidos se juntariam à composição da Grande Mãe, eram liderados pelas Sacerdotisas performando serpentes ou abelhas (NILSSON, 1971): signos do processo de morte e renascimento do Todo.

em favor de uma origem hitita e/ou indoeuropeia em favor de uma negro-africana – seria inoportuno e desonesto. Ao mesmo tempo que desqualificar os referenciais tradicionais da Academia euro-cristã arruinaria a proposta metodológica e discursiva deste trabalho; além de também carregar sua dose de desonestidade acadêmica também. Deste modo, quando houver divergências importantes e impactantes, como a seguir, elas serão salientadas – ainda que brevemente, pois o centro da questão aqui, como verão, inesperadamente, não se desloca muito com a mudança de narrativa sobre a identidade étnica dos fundadores do território.

Assim como em Creta, a chegada de invasores do Norte (segundo a Academia Ocidental), ou do Sul (segundo Diop (1991) e Diop (1974)), se constituiu na inserção de aspectos patriarcais / patriarcalizados nos territórios, institucionalizando aos poucos uma mudança de epistême; materializada nos campos religiosos e políticos. Supõe-se que estiveram ali não apenas pela evolução na mitopoética do território (como colocarei nesta seção); como pelos registros materiais que deixaram e/ou das práticas religiosas e culturais que ali se desenvolveram. O orientalista e classicista britânico Henry Saggs (1962) nos informa que em torno de 3000 AEC, na tumba de Osíris e diante de Ísis, foram sacrificados corpos fálcos de cabelos ruivos, por exemplo. E o arqueólogo britânico Walter Bryan Emery (1972) expõe no primeiro capítulo de seu *Archaic Egypt* a descoberta de sepulcros do final do período pré-dinástico no Egito cujas proporções e formas dos crânios são maiores que os dos nativos: teriam a estrutura braquiocéfala comum aos indo-europeus⁸⁷. Nestes casos, a existência de estrangeiros do norte, mesmo que em grupos pequenos, no Egito pré-dinástico se faz presente⁸⁸.

Disto, Merlin Stone (2022) identificará o sacrifício masculino (de estrangeiros, inclusive) como resultado da invasão dos grupos que posteriormente seriam conhecidos como a prole dos Shemsu-Hor – os reis pré-dinásticos, revestidos de memória e inspiração mítica⁸⁹. Para Stone, estes provavelmente podem ser identificados como de origem Mesopotâmica, oriundos de possíveis invasões ocorridas no milênio anterior. Neste sentido, o próprio Saggs (1962) dedicou parte de sua obra tecendo relações entre o influxo me-

⁸⁷ Entendo que estas sejam informações / descrições um tanto problemáticas, em algum nível. Afinal, não quero reforçar aqui as teorias de taxonomia racista. Apenas indico o que o autor informou, sob o contexto da troca étnico-biológica dos territórios.

⁸⁸ Mas isto, por si só, não quer dizer que tenham sido eles a conquistar o território enquanto povo, não é mesmo?

⁸⁹ Interessantemente, este nome – usualmente traduzido como *Seguidores de Hórus* –, seria o nome posteriormente dado à equipe de peregrinação feita pelo território na coleta de tributos.

sopotâmico e o Egito pré-dinástico; em especial entre Egito e Suméria: o autor afirma, inclusive, que o princípio da escrita foi tomado da Mesopotâmia pelos egípcios.

Já para Diop (1974, p.22-56), os invasores vieram do Sul, pertencentes a grupos étnicos de raízes no que hoje se considera a África subsaariana, especialmente nas regiões da Núbia, Sudão e Etiópia. Isto se comprovaria, segundo o autor, por meio da análise da religião⁹⁰, da língua⁹¹ e de práticas culturais⁹². O autor constrói uma outra narrativa para os seguidores de Hórus, em que viriam do Baixo Egito. E, conforme teria escrito Diodoro Sículo (DIODORUS; WELLES, 2001, 3.33), foi da Etiópia que os egípcios, na situação de colonizados, "aprenderam a honrar os reis como deuses e a enterrá-los com tanta pompa; escultura e escrita foram inventadas pelos etíopes"(DIODORUS; WELLES, 1963).

Emery (1972) vai situar a chegada destes povos no Egito pré-dinástico por volta de 4000 AEC, contextualizando com o surgimento de um casta sacerdotal e aristocrática masculina. O que me impulsiona a acreditar em algum nível do influxo, se não indo-europeu, ao menos de um patriarcado telúrico neste território pois, como espero já ter ficado evidente até aqui, a principal consequência da sacralização masculina nos modos de organização das sociedades é a instauração de hierarquias mais verticalizadas, com formações de castas excludentes.

É nesse contexto que, a princípio, a identidade étnica dos invasores pouco muda o cenário mítico-sagrado do recorte que faço aqui da religiosidade egípcia nos períodos dinásticos: me parece que tanto os indo-europeus quanto as etnias da África Sub-saariana possuíam os aspectos da inserção fálica no matriarcado nos seus processos religiosos (oriundos das miscigenação de suas práticas rituais pelos territórios por onde migraram), realizando tanto o ritual regicida para fertilidade e boa existência da comunidade; quanto as dinâmicas de sacralização real. James Frazer e Douglas (1978) escrevem em seu *O ramo de Ouro* sobre grupos étnicos que manifestavam estas práticas do Delta do Níger (Iorubás), de Buganda, de Bunyoro e dos chamados reinos nilóticos da Antiguidade; identificando

⁹⁰ Diop aponta que o Deus Osíris era originalmente venerado como um deus núbio, ligado à fertilidade e à ordem, o que sugeriria uma origem africana ao sul do Egito: "O que precisamente somos ensinados pela tradição egípcia, se a considerarmos a partir da época mais antiga a que podemos remeter? Esta tradição, expressa no *Livro dos Mortos*, de doutrina mais antiga do que qualquer outra já escrita na História do Egito, nos ensina que Ísis é uma mulher Preta, Osíris um homem Preto, um *Anu* (DIOP, 1974, tradução minha).

⁹¹ Ele demonstra similaridades entre línguas africanas (como o wolof) e o egípcio antigo.

⁹² Costumes como a circuncisão, o totemismo, e a própria existência do matriarcado (que também existiu na Creta minoica) seriam comuns tanto ao Egito antigo quanto a povos subsaarianos, de origem niolótica-etíope.

crenças segundo as quais o rei deveria ser morto ou substituído ritualmente se estivesse doente ou fraco, pois seu corpo era o espelho da fertilidade e da ordem cósmica. E Parrinder (1959) informa que em Dahomey, à mesma época, havia sacrifícios humanos durante rituais da realeza ligados à renovação da ordem cósmica e à fertilidade da terra.

Deste modo, pouco interfere – para este nosso momento –, de onde e por onde vieram os povos que formaram o Egito faraônico por meio da unificação. Da percepção da mitopoética, o que nos importa agora é o fato de que os deuses que são trazidos para este território admitem o poder real dos corpos fálcos; eram de origem matriarcal, mas já no estágio de inserção do poder político do Rei e, principalmente, também admitiam Reis Divinos para ordenação do Cosmos.

Não creio ser à toa que, justamente neste momento da história – a partir de de 4000 AEC até 3000 AEC –, em Creta, a Deusa volte a ser representada com sua iconografia de Deusa Pássaro e Deusa Serpente, à semelhança inegável com o Sagrado Fêmeo Egípcio⁹³. A iconografia de uma cobra é literalmente o hieroglifo que se coloca para indicar a palavra Deusa no Egito Antigo (STONE, 2022), sugerindo que a Serpente possa ser uma divindade tão antiga que, em si, encerra o Sagrado para a linguagem. E o *uraeus* egípcio – o símbolo da cobra que emerge da cabeça divina, denotando sabedoria, proteção e divindade; promovido pela Deusa-cobra Wadjet⁹⁴ –, também pode ser encontrado em representações na Creta minoica por volta do ano 3000 AEC: Arthur Evans (2013, p.430-467) os encontrou um um Repositório ilustrado com cenas que representavam idades sucessivas da civilização minoica em seus estágios iniciais, com a inclusão de representações da vida cotidiana do território cretense em tempos pré-helênicos.

As trocas parecem estar longe de serem unilaterais! E esta sequer é a única interrelação dos signos da Grande Deusa minoica e as Grandes Deusas egípcias. No Baixo Egito pré-unificação, donde reinava Ua Zit, a Deusa Serpente, as abelhas também se tornaram símbolo do território⁹⁵. Nos festivais egípcios a Harthor, do início dos anos 2700 AEC, alocados no templo da cidade de Dendera, fiéis (homens e mulheres) dançavam e bebiam

⁹³ Arthur Evans (2013, p.465), mais um arqueólogo britânico, vai mesmo sugerir que a Deusa Serpente em Creta é, originalmente, uma transmutação da Deusa Cobra egípcia; o que gerou (e gera) controvérsia no meio acadêmico. E Robert Graves (2018a, p.508) afirma que o desenho do labirinto que Dédalo constrói para Ariadne, com o pátio central de mármore branco, foi copiado dos egípcios.

⁹⁴ MerlinStone (2022) vai identificar o *uraeus* com a contraparte imaterial de Wadjet, a Deusa Maat, que apresentarei nesta sessão.

⁹⁵ Posteriormente, foram sincretizadas ao próprio Rá, justificadas pelo mito de terem nascido das lágrimas derramadas do Grande Sol.

vinho/cerveja (a depender da versão), lembrando a rituais minoicos nos quais sacerdotisas dançavam com cobras (GRAVES-BROWN, 2010, p.3)⁹⁶.

As iconografias – da Abelha e da Serpente – urdiam juntas os temas centrais de morte e renascimento da religião, que se embrenhou em todos os mais profundos aspectos da cultura e da religião egípcia até bem depois do período clássico. Já no Alto Egito, o tema da ordenação do Cosmo era matéria central através da Deusa Nekhebt original (já comentada). Unindo a ambas, suas filhas-irmãs gêmeas – Neith, Harthor, Ísis e Maat – surgiram na mitopoética pré-unificação: todas com início de culto (formal) que remonta a, pelo menos, os anos 2600 AEC.

Vemos que, assim como acontece quando os invasores indo-europeus chegam em Creta, a mitopoética Egípcia também dá sinais das mudanças dos tempos, comportando, agora, o falo como contraparte harmoniosa da Deusa autóctone. Ambos os processos carregam os signos e estigmas das culturas do Sagrado masculino que, da mesma forma que observamos até aqui na indo-Europa, usurpam e /ou remodelam o Cosmos para inserir um patrocínio fálico diante da Criação do Todo; com consequente rebaixamento da figura Fêmea⁹⁷.

No entanto, dentre o Egito e Creta há uma diferença importante; provavelmente, a mais solene de todas: enquanto em Creta (e nos territórios gregos como um todo) os Deuses masculinos tomam (primeiro) para si as tutelas do Céu, reorganizando o Cosmos em torno da figura de Zeus e seus filhos, no Egito roubaram o aspecto criador da Deusa, a terra fecunda, o útero germinado. A Terra passou a ser tutela do Deus masculino; ainda que permanecesse associado às divindades fêmeas: ganha uma identidade masculina na forma do Deus Geb, dissociado ao Céu distante, a Deusa Nut. Uma versão do mito egípcio da Criação, oriundo da cidade de Heliópolis, vai inaugurar a exclusão da figura uterina nas premissas da Criação: Rá (ou Ámun-Rá, mais especificamente⁹⁸) teria gerado todos

⁹⁶ Muito embora, a interpretação desses rituais fosse justamente a *domesticação* de Harthor que, em forma de Leoa, teria bebido imensas quantidades de cerveja (tingida de vermelho-sangue). Como Leoa, Harthor teria, a exemplo da Deusa indu Kali, promovido massacres violentíssimos para aplacar sua sede de sangue. Bêbada, caiu tranquilamente no sono; voltando à sua natureza pacífica; segundo (GRAVES-BROWN, 2010, p.3). Posteriormente, essa versão de Harthor como Leoa ganha identidade própria, onde passa a ser venerada como a Deusa Sekhmet, a *Senhora do Terror*, protetora de Maat.

⁹⁷ Lembrem-se, pelo exemplo que analisei da Deusa Hera (no Capítulo 3), que descaracterizar uma divindade fêmea entregando sua tutela ao deus masculino é o modo como se opera a instauração das epistêmes patriarcais nos territórios. Mesmo o Deus judaico-cristão, como também comentado na Parte I, virou responsável pela concepção da vida no útero, por exemplo!

⁹⁸ James Allen (1988), egiptólogo estadunidense, vai dizer que Ámun (Atum) e Rá (Re) são divindades que podem aparecer de forma distintas, separadas, mas conectadas. Foram sincretizadas em Heliópolis, seu principal centro de culto. Em versões mais tardias, quando Rá, Hórus e Ámun foram, de certa forma, sincretizados, uma outra divindade é criada para este papel de Criador: o Deus Ptá, originário

os elementos a partir de um ato de masturbação! E aqui talvez more a diferença mais proeminente entre os quadros mítico-Sagrados do Egito e de Creta: a ideia da Criação se coloca, desde então, apartada da gestação física em território egípcio; sendo matéria abstracional, autônoma e individual.

Isto significa que, em Creta, as premissas de ordenação do Cosmos parecem ter sido coaptadas pelos deuses masculinos, em algum nível. Estabelecem, com o tempo, um patriarcado telúrico motivado pelos aspectos de ordenação social indo-europeus, mas cujas dinâmicas de fruição da vida continuavam formatadas pela Deusa autóctone. Mas, no Egito, essas relações aparecem, de certa forma, invertidas: a nível psíquico e epistêmico, as Deusas permaneceram na constituição da organização psíquica das sociedades, atuando também de forma abstracional. Vigoram explicitamente na política, nas leis, na contagem do tempo, nos ordenamentos do sacerdócio, do ritualístico pós-morte, na Morte, na Violência, na Guerra como estratégia de manutenção do Estado, na ética e na filosofia. Os Deuses masculinos, no Egito, são quase sempre implicações materiais do processo de morte-criação do mundo: o Sol (Rá, Osíris), a morte material (ligado ao corpo que apodrece, o terrível Deus Anúbis orientava a mumificação dos mortos), o Pensamento consumado em teorias fechadas, cognoscíveis e aplicadas (Thot).

Com o tempo, uma espécie de matriarcado atmosférico se afirma no Egito, conformado apenas no eixo espiritual: onde reis governam, mas as premissas de ordenação do cosmos são fêmeas e as dinâmicas de fruição da vida são referenciadas aos corpos fálicos (como veremos, mais adiante, com a relação entre o Deus Osíris e o Trigo). O matriarcado matrilinear no Egito perduraria por longos milênios mais, na política e nas comunidades; até bem depois da queda da civilização minoica em Creta. Vide, como a reforçar esta minha ideia, o relato de Diodoro Sículo onde menciona que a posição de elevada importância das mulheres no Egito vinha do fato de Ísis, soberana local, ser uma divindade ainda mais importante do que seu marido (e irmão) Osíris – motivo pelo qual a Deusa seria chamada de O Trono, quem sustenta e edifica a realeza do Rei⁹⁹: responsável não apenas pela geração da vida no Nilo (não exatamente como útero, mas, a princípio, através das cheias do Rio) como, também, pela ressurreição/perpetuação da vida da Casa Real (DIODORUS; WELLES, 2001). Neste caso, "(...) o trono do Egito é a Deusa, e o deus encarnado se senta nele como seu agente", escreve Joseph Campbell (2021, p.129).

de Mênfis.

⁹⁹ O Rei, portanto, não possui realeza sozinho, como Zeus, ele sequer se justifica enquanto Rei sozinho.

Muito embora de formas um tanto distintas – mas, ainda assim, muito parecidas – as mesclas das culturas autóctones de Creta e Egito com as premissas patriarcais (mesmo que não tão formalizadas, talvez) dos invasores se conformam numa preservação do núcleo duro do passado fêmeo, mas materializado de forma distinta em ambos os territórios. Vide, por exemplo, a aparente indissociabilidade entre a Criação e a Terra em território cretense: todas as Deusas têm ligação à prerrogativa da Natureza como vegetação ou à vida selvagem em algum momento de sua evolução mítico-religiosa. No Egito, os termos da fecundidade do útero/solo acabaram não sendo alegorias explícitas¹⁰⁰ das intelectualidades do Sagrado; as deusas da vegetação em si se tornaram divindades menores com o passar dos anos¹⁰¹. E, diferente de Creta – onde a Criação de uma epistemologia / conhecimento está frequentemente associada à fecundidade do Todo –; no Egito este processo de fruição é afirmativo por si mesmo, como manifestação da ordenação do Cosmos, semelhante à prerrogativa ontofânica da linguagem que encontramos em diversas culturas Antigas, em África e no Mediterrâneo. Isto, me parece, é porque o patriarcado tomou o Céu da Deusa na Grécia; enquanto o fez com a Terra no Egito.

Mas, de todo modo, existe um fato inalienável: está posto a inserção das epistêmes de semente patriarcal (ainda que telúricas) no Egito, à moda indo-europeia ou à moda etíope. E, posteriormente, a mitopoética se (re)constrói no que poderíamos chamar de sagrado masculino:

No Egito, o deus que assumiu o papel de pai da antiga Deusa Nut era chamado de Shu, Senhor do Ar – comunicado também como o sopro vital de todas as coisas. Como já mencionei, no Egito o símbolo de ar é uma vela [de barco], enquanto o símbolo para a palavra deuses é uma série de bandeiras ou fios de prumo que podem ser vistos como a proa de um barco. A deidade masculina no Egito, que chegou com os invasores, foi retratada como um deus do Sol guiando o seu barco, aliás, como Enki era conhecido, "aquele que veleja"(STONE, 2022).

¹⁰⁰ Muito importante deixar claro que aqui me refiro às camadas mais exteriores de significados do Mito! O próprio símbolo do *ankh*, a *chave da vida* – representado por uma cruz laçada –, parece uma alegoria que interconecta o útero e o falo, incorporando os princípios feminino-masculino, a eternidade e o efêmero, o ciclo da vida em si.

¹⁰¹ Lembre-se que a própria Ísis é uma Deusa da agricultura, não a materialidade de algum grão ou qualquer signo semelhante.

Este costuma ser interpretado como um indício mais concreto de que indo-europeus chegaram ali em algum momento, mas sem ser significativo por si só. O deslocamento aquático já era plenamente realizado pelos cretenses: a navegação era especialidade de Creta; que se formalizou como uma potência marítima bem antes da chegada dos minoicos (GRAVES, 2018a). E os etíopes e núbios também já navegavam longas distâncias a barco, podendo mesmo ter chegado ao Egito pela navegação do Nilo! Pelo mito, não podemos informar quais invasores chegaram. A única certeza que posso entregar-lhes, no entanto, é a evidente promoção de uma ideo-lógica patriarcalizada, ainda que – diferentemente do que ficaria conhecido como Europa –, os invasores não tomassem com tanta ganância (me parece) o poder político-religioso do território como um todo, integrando-se às tradições locais de forma a manter os mistérios fêmeos mais explícitos por mais tempo.

É igualmente uma possibilidade que um grupo pequeno de indo-europeus tenha chegado na região – originalmente território de epistême negro-aficana –, e suas tradições mítico-sagradas / religiosas tenham sido sincretizado às locais; de forma que seus signos se misturassem às doutrinas religiosas africanas que se assentaram no território antes. O que a língua e a mitopoética nos informam é que os adoradores do Sol masculino chegaram de barco, assim como o Deus Rá (Re), o próprio Sol, navega de barco pelos céus.

O Mito diz que Rá se tornou velho e, por fim, decidiu ir para os céus – uma possível implicação de um Rei que completou seu Grande Ano e, por fim, abraçou ao sacrifício ritual – ou o equivalente disso¹⁰² –, e passou a integrar o ciclo de morte e renascimento do Mundo. Rá ascende aos céus em sua luta diária contra a escuridão, navegando pelo dia com sua cabeça de falcão – emblema da Deusa-Pássaro, organizadora e criadora do Cosmos. Dali, cai às profundezas da Terra pela noite, transforma-se no labirinto mágico da terra ctônica: veste sua cabeça de Rei divino, carne sacrificial, de Carneiro –, luta contra os terrores da morte dos mistérios protegido pela Deusa-Serpente (que passa a acompanhar o seu barco, em batalha cotidiana) e, guiado pela vitória sobre a Morte – o Mistério Sagrado vigora, mais uma vez! –, renasce ao Cosmos novamente.

Ao chegar em território egípcio, o Deus invasor faz o mesmo que em outros territórios: instaura uma nova mitopoética, em que se torna Pai e criador da Deusa de origem autóctone, Nut: que, como comentei, tem suas origens na própria Nekhebt, a Deusa-Abutre. Ao mesmo tempo, toma para si o domínio da Terra, da Deusa Serpente. No caso cretense,

¹⁰² Se considerarmos uma origem nas dinâmicas sub-saarianas, pode ser apenas um retrato da prática sacrificial do Rei quando chega a velhice.

o contrário se forma: Zeus-Pai (e, antes, Uranos foi proclamado como o Céu infinito) se apodera dos poderes celestiais e atmosféricos de ordenação do cosmos; manifestando-se como divindade paterna das potências da Terra.

Do lócus da ritualística religiosa, assim como aconteceu no Egeu e na Mesopotâmia, o sistema religioso fêmeo, portanto, já havia inserido a estrutura de manutenção da Vida pelo sacrifício do falo; de forma que o mito de origem desta nova mitopoética é facilmente reconhecível nas figuras de Rá e de Osíris. E Hórus: talvez o lugar em que o Sagrado mais expressa a mudança de organização socio-política se encontre na figura do Rei Resuscitado. Farei uma breve, porém necessária, atualização dessas divindades, de forma a entendermos seus papéis – sob a análise do papel do Rei Sagrado naquelas comunidades¹⁰³.

Estima-se que o templo de Rá, em Heliópolis tenha sido levantado em torno de 2700 AEC e que Osíris passou a ser nominalmente citado como filho de Ísis também por volta de 2600 AEC. Estes são os primeiros registros indubitáveis encontrados sobre esses Deuses. Rá, assim como Osíris, manifesta a potência de continuidade da Vida através do ritual regicida: sua óbvia significância com o Sol se fazendo até mais explícita do que os reis divinos pré-helênicos e posteriores; que, em Creta, detinham mais explicitamente a narrativa tauromórfica. Assim como Zeus foi Touro, Rá foi o Sol-Touro: em Heliópolis foi cultuado como o Touro Mnévis – um animal sacralizado pelo seu poder viril e significado pela mitopoética como Deus-Touro, hipóstase do próprio Rá, Ápis (cujo centro de culto era a cidade de Mênfis). Este último, atuando como intermediário entre os vivos e os mortos. Nitidamente, uma narrativa de Rei Divino, percebam. Inclusive, a mitopoética da unificação vai nos contar que Rá é morto pelas serpentes da Deusa – que claramente representam a conformidade ritual de seu sacrifício para a ordem do Todo.

Osíris é consorte de Ísis, o Deus que desce aos caminhos do labirinto e ali morre, sacrificado. Era, portanto, inicialmente ligado à fertilidade dos solos e das gentes, tal qual os Reis Divinos originários. Como Rei Divino, sucedeu o deus Rá no governo do mundo e foi assassinado pelo irmão-gêmeo, seu pretense sucessor: Set. Interessante que a palavra *sat*, em sânscrito, significa *destruir fazendo em pedaços* – revela Stone (2022) –; mas, também, pode significar *rainha* ou *princesa* em egípcio, segundo a autora: sendo

¹⁰³ Todas as referências míticas dos Deuses aqui apresentadas serão, em essência, baseadas no trabalho de Wasserman (2008), intitulado *The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day – The Complete Papyrus of Ani Featuring Integrated Text and Full-Color Images*; uma tradução adaptada do *Livro do Mortos* ou *Livro para Sair ao Dia*, coletânea de fragmentos de textos literários da tradição egípcia Antiga.

a própria Ísis conhecida sob o nome de *Au Set*¹⁰⁴ em terras egípcias.

Não me parece mera coincidência que assim o seja – pois o mito também se faz pela linguagem, lembrem-se! –, uma vez que o mais conhecido ritual sacrificial dos Reis Divinos pré-helênicos, mesopotâmicos e/ou mediterrâneos, no do período minoico (e antes) seja justamente o dilaceramento do corpo sacrificial do rei pela Ninfa Tribal e suas sacerdotizas (GRAVES, 2018a, p.221) – posteriormente, integradas como mênades no culto dionisíaco (GRAVES, 2018a, p.205). O ritual sacrificial regicida também parece envolver desmembramentos literais e/ou simbólicos em alguns lugares da África subsaariana, dentre eles, a Etiópia: onde mitos e relatos históricos e antropológicos em que figuras regentes se desmembram ou morrem para gerar fertilidade, sendo associadas a cultos agrários e cosmogônicos, foram registrados desde a antiguidade até a modernidade, pelo menos (FRAZER; DOUGLAS, 1978).

Aqui, o Deus (Set) poderia integrar todas as camadas de significados do mito – o que é sempre o mais provável, pela natureza confluyente da mitopoética: o processo ritualístico (desmembramento do Rei), a figura ritualizada da Deusa como Rainha (a Ninfa Tribal) – quem coordenada o processo sacrificial –; e, por fim, a síntese do processo ritual – a figura do Rei Divino sucessor, cuja existência promove a morte do Rei Divino vigente.

Osíris, no mito, tem seu corpo dilacerado por Set; é costurado com o fio da Ordem e da Vida por Ísis e, de certa forma, renasce após cópula sagrada com a esposa na forma de seu filho, Hórus. Por meio de Ísis, portanto, o Deus ressuscita para reinar sobre os mortos como operador da justiça divina, pela virtude do conhecimento dos Mistérios – representada pela Deusa Maat. Ao mesmo tempo, retorna ao Mundo pelo mistério do renascimento, expressando, tal qual os Reis Divinos originários, o renascimento da própria comunidade em si: alegoria do Todo, do Coletivo, Hórus nasce para cumprir seu papel na manutenção do ciclo da Vida. Osíris, o rei que desce ao Labirinto do Duat, o submundo, se torna, assim, uma divindade da ressurreição; participante dos mistérios de transmutação da vida, tal qual Dioniso em Creta. E Hórus se manifesta no corpo fálico que vigora a morte, perpetuando a Ordem Cósmica: a figura do faraó.

Temos, assim, a terceira geração do Rei ressuscitado: Hórus, o Rei que não mais morre pelos Mistérios, pois é encarnado em cada faraó que ascende ao trono. De fato, é Hórus que está predestinado a *vingar a morte do pai* (WASSERMAN, 2008), segundo o Mito:

¹⁰⁴ Ísis parece ser uma variante grega do nome da Deusa.

isto é, encerrar a dinâmica sacrificial do Deus em função de um reinado vitalício. Ele luta por quase um século inteiro¹⁰⁵ contra a sombra dos mistérios da morte, na figura da prerrogativa de um sucessor à moda sacrificial – o príncipe Set –, e vence. Hórus, assim, representa a vitória do falo na ordenação do cosmos – é a prole dos faraós masculinos que passam a existir a partir da primeira dinastia.

Stone (2022) indica que Set pode ter tido uma origem fêmea antes de ser formatado em um corpo fálico de Deus, pois, em algumas versões do mito, ele tenta relacionar-se sexualmente com Hórus. A negação do ato sexual com Set por parte de Hórus seria, nesta versão, a representação íntima do combate original entre ambos os deuses¹⁰⁶. A autora também relaciona o Deus Set com a serpente da escuridão, *Zet*. Nesta narrativa, Hórus rompe com o pacto da Magia Fêmea ao negar, como tantos heróis míticos¹⁰⁷, o casamento sagrado com a Deusa; rompendo com as premissas do matriarcado matrilinear do Sagrado Fêmeo.

Creditado como a origem de Dioniso por Heródoto, Osíris evoca pela primeira vez em território egípcio a narrativa de ressurreição do corpo fálico como integradora do Bem e da Virtude do mundo: simultaneamente com Maat e a própria Ísis. Vejam, portanto, que neste período dentre 3000-2000 AEC, temos a concretização de uma nova mitopoética para o Egito; motivada e motivadora do processo de unificação do território, como era de se esperar. Em torno de 3000 AEC, o Alto e o Baixo Egito se unem, formando o Antigo Império – aquele responsável pelas conhecidas pirâmides de Quéops, Quéfren e Miquerinos, em Gizé. E, como a literalmente materializar o que venho lhes dizendo sobre a natureza confluyente do Mito, as próprias pirâmides expressam a mudança da mitopoética do mundo (egípcio): materializam o corpo de Osíris, que morre e renasce, a cada ciclo de estiagem e cheia do Nilo. Joseph Campbell (2021), sobre o assunto, vai comentar que:

O simbolismo da pirâmide está ligado à cheia anual do Nilo, que,

¹⁰⁵ E aqui, penso ser este um indício, talvez, da duração do conflito surgido entre o culto de Hórus e as empreitadas político-militares de unificação do território por parte de seus seguidores e o momento da vitória: a unificação do Egito e a instauração da aristocracia unificada.

¹⁰⁶ No entanto, embora exista essa implicação do Rei que nega a cópula sagrada ao recusar o ato sexual com Set, preciso admitir que apenas isto não coloca Set numa figura fêmea. Não há registros de que nos tempos primitivos os reis divinos não pudessem se relacionar sexualmente com outros homens e, a exemplo do mito de Zeus e Ganimedes, entendo ser preciso ter cuidado com o apagamento das possibilidades homo-eróticas na pré-história. A serpente também, não esqueçamos, era o destino reencarnado de muitos reis divinos. Então, sobre esta interpretação da natureza primordial fêmea de Set, tenho ressalvas, ainda que esteja inclinada a aceitá-la.

¹⁰⁷ E entendo que a mais famosa narrativa neste meso contexto seja a do herói Gilgamesh, cujo enredo se faz basicamente sobre a sobrevivência do Herói ao negar o casamento sagrado com a Deusa.

por sua vez está associada à morte do deus Osíris, pois a unidade de seu corpo em decomposição fertiliza o solo. Quando a terra desaparece sob as águas da enchente anual, é como se o mundo tivesse voltado à sua condição inicial: tudo é apenas água. Quando baixa o nível do rio, aparecem outeiros primeos, símbolos da semente do universo, e isso é a pirâmide. O outeiro ou o monte primevo é a Deusa e contém todo poder generativo do universo, e dentro da pirâmide está o rei, enterrado como energia generativa dentro da pirâmide do mundo – ele é a contraparte de Osíris morto. A arquitetura egípcia tem um significado simbólico; o faraó é Osíris morto dentro do monte primordial, e esse outeiro é o primeiro sinal de vida que volta àquele mundo alagado no tempo de sua morte, e sua morte é o princípio fértil (CAMPBELL, 2021, p.127-128).

Os reinos foram unificados por Narmer (ou Menes) que, segundo Emery (1972)¹⁰⁸, seria na realidade chamado de Hor-Aha¹⁰⁹. Conforme colocado, o sincretismo de Hórus com os faraós expressa, agora, uma nova fase da organização política egípcia; com a inserção de figuras masculinas no poder como prerrogativa divina – ainda que orientadas e baseadas no sagrado fêmeo. E a este esquema mitogênico podemos ver mesmo na arquitetura, com o desenvolvimento das pirâmides: assim como o montinho triangular, cônico, era a primeira imagem anacônica da Deusa em Delfos e em diversos outros territórios da Mesopotâmia e do Egeu, também parece aqui estabelecer uma conexão entre o Fêmeo primordial e seu maior mistérios: o renascimento do Todo, perseverando no tempo. O ciclo da Vida, alegorizado pelo milagre do Nilo em meio ao deserto, era conformado e confirmado na figura do Faraó!

Apesar da mitopoética da unificação ter construído o ente familiar real como a prole de Ísis e Osíris, sintetizado em Hórus, isto não significa que Hórus não tenha sido cultuado antes da unificação dos dois Egíptos: ao contrário, seu culto remonta a períodos anteriores ao século XXX AEC. Emery (1972) e Diop (1974) nos informam que os adora-

¹⁰⁸ O autor se baseia em um relato de Maneton, sacerdote egípcio do período ptolomaico, em 270 AEC, para esta informação.

¹⁰⁹ Hor é o nome egípcio para Hórus. O nome conforme adotamos no português, Hórus, é uma adaptação da corruptela grega do nome da divindade.

dores de Hórus invadiram o Egito neolítico, sendo o nome Hórus incorporado como título do Rei – tal qual aconteceu com Zeus na Grécia. "As formas mais antigas do culto a Hórus podem ser traçadas até Nekhen, no Alto Egito, onde a iconografia do falcão aparece em artefatos oriundos do período de Nacada II¹¹⁰", sugere Wilkinson (2003, p.201, tradução minha). Mas Alexandre Moret e George Davy vão localizar a origem do culto a Hórus em Buto, no Baixo Egito, de onde Diop (1974) também o localiza como um culto em desenvolvimento ainda no Egito pré-dinástico. Independente (mas, neste caso, não tanto¹¹¹) de sua origem, Hórus, como aconteceu com todos os Reis que passaram a se recusar a morrer nos territórios da Mesopotâmia, apropria-se da episteme da Deusa – sua cabeça de Falcão –, e reorganiza o Cosmos, instaurando uma nova ordem das coisas para o seu território.

Tendo sido brevemente apresentado o contexto de evolução do Rei Divino no Egito, precisamos voltar ao elefante na sala – neste caso, no texto –, que é a construção da mitopoética de Ariadne. Provavelmente, a pergunta *por que raios estamos falando sobre Reis Divinos no Egito?* passou pelas mentes de quem leu este texto (com generosa paciência) até aqui – algum bocado de vezes, eu apostaria. Não pretendo postergar ainda mais esta resposta; especialmente em favor do longo trabalho que já fiz até aqui (e do grande esforço dos/das leitor(as) em seguir meus pensamentos nestas tantas páginas em busca de uma conclusão).

A questão começa a se resolver quando pensamos nos paralelos entre a evolução da mitopética egípcia e a cretense, partindo dos modos de ocupação do território. Ambos, seguindo determinado período da história, passaram por processos quase simultâneos de transformação dos modos de vida e conseqüente instauração de novas mitopoéticas: em grosso modo, podemos dizer que ambas as sociedades passaram a comer (mais ou menos) os mesmos alimentos, a ocuparem seus territórios quase da mesma forma (a transição para agricultura, os modos pastoris, as invasões estrangeiras, a arquitetura) e a louvarem ao Sagrado de maneira muito parecidas (enterravam-se os mortos de forma semelhante, apresentam ritos e cultos parecidos; as Deusas se conformavam entre si em vários aspectos mítico-religiosos; e até mesmo iconografias das Deusas apresentam semelhança). Até mesmo o mito cosmogônico da Criação Egípcia se assemelha ao dos pelasgos: com o

¹¹⁰ Nacada II foi o período do Egito pré-dinástico compreendido entre 4000 e 3100 AEC.

¹¹¹ Isto porque, a depender do território, o mito de origem e sistema de cultos do Deus muda drasticamente.

mundo surgindo das águas primordiais, posicionadas acima e abaixo do Todo (ALLEN, 1988, p.3-4). Todos esses fatores indicam não um estado de colonização cultural, de influência unilateral, mas, sobremaneira, um cenário de trocas incessantes e profícuas em todas as esferas de importância social.

Tenho tentado, ao longo dessas páginas, explicar-lhes que a epistemologia é resultado inequívoco das dinâmicas mítico-religiosas – pois são estas que, no íntimo, formam nossa ontologia. Isto significa que não há outro caminho possível a ser percorrido aqui do que entender que ambos os territórios possuem relações estreitas do ponto de vista epistêmico e epistemológico, ao ponto de podermos construir seus percursos religiosos em paralelo um ao outro; no sentido de se aproximarem de maneira mitogênica. E a isto se comprova quando analisamos a mitopoética de forma a não se esquivar da natureza confluyente dos mitos.

Para entendermos melhor o papel que Ariadne exerce na ordenação do mundo grego ao ascender ao Olimpo, entrecruzarei seus signos com os de outra divindade, nascida no Egito, cujo papel na ordenação do novo mundo (de seu território) é substancial: a Deusa Maat.

Maat (Mayet, Ma'at) é uma divindade primordial, cuja origem parece remontar ao período pré-dinástico (5000 a 3000 AEC)(KARENGA, 2003). Nasceu junto a Shu, seu irmão gêmeo. A mais antiga menção a Maat ocorre nos *Textos das Pirâmides* do fim da quinta dinastia (por volta de 2345 AEC), onde ela já aparece como princípio organizador da criação e atributo da realeza divina; mediando as dinâmicas sociais e religiosas (WILKINSON, 2003, p.150-151). À época da terceira dinastia egípcia (dentre os anos de 2686 AEC e 2613 AEC), os faraós chegavam a se proclamarem como *neb Maat*, os *senhores de Maat*: Ela aparece como um tótem, uma imagem, oferecida por eles aos deuses (especialmente, Rá) como sinal de legitimidade e equilíbrio cósmico no ritual de coroação; e a consequente canonização do novo Faraó(KARENGA, 2003)¹¹². Este era um dos rituais mais importantes de adoração Antigo Egito, onde um totem da Deusa ajoelhada era literalmente oferecido pelo novo regente às imagens dos deuses¹¹³.

A princípio, Maat parece ter sido referenciada apenas de forma conceitual. De fato, Ela aparece mencionada como um atributo da Deusa Tefnut, indicada com a intrigante icono-

¹¹² Este ritual comumente denominado como *apresentação de Maat*, segundo Maulana Karenga (2003)

¹¹³ E, aqui, a semelhança da apresentação do totem de Ariadne feita por Teseu no templo de Apolo aos Deuses Olímpicos é inegável.

grafia de um vaso de água; sendo identificada como a "umidade da atmosférica" (ALLEN, 2000): o que considero interessantíssimo! Até onde posso supor, Maat originalmente estava vinculada às premissas aquáticas da Criação, mas aparece no período da unificação como divindade atmosférica: portanto, manifestava-se de forma abstracional. Tanto assim o é que, conforme informa James Allen:

A *Ordem* ('Maat') é o conceito egípcio do arranjo e relacionamento que fundamenta e governa todos os aspectos da existência, de certa forma semelhante à noção ocidental de lei natural. Ela se estende dos elementos da natureza (o mundo dos deuses) ao comportamento moral e social da humanidade (ALLEN, 1988, p.28, tradução minha).

Ou seja: assume um princípio abstrato em forma de divindade – como a Peithó ou a Diké gregas. Representa, ao mesmo tempo, uma lei cósmica e uma ética social: estabelece critérios para as ações humanas individuais que influenciam no Todo a partir da demanda coletiva. Nos textos sapienciais¹¹⁴ do Egito Antigo, conhecidos como *sebayt*, *ensinamentos*, em português (como as Instruções de Ptahhotep¹¹⁵ ou de Amenemope¹¹⁶), Maat é exaltada como o caminho da sabedoria e da conduta virtuosa, frequentemente reverenciada como a Verdade. É um tipo de racionalidade que se coloca da ordem coletiva para a ação individual, portanto. Ela é o princípio cósmico e social fundamental, integrada / manifestada na comunidade por meio da figura do Rei: Ela parece, de fato, ser uma divindade bem mais antiga do que sua menção no Texto das Pirâmides evoca, uma vez que está ligada à fundação das monarquias egípcias que, sabemos, antecedem a Era dos Faraós.

Nesse sentido, do ponto de vista da epistemologia do Mito, Maat possui uma relação profunda com as estéticas¹¹⁷ e as éticas de inserção dos Reis Divinos. De forma que a

¹¹⁴ A referência usada neste sobre os textos sapienciais é reportada ao trabalho de Miriam Lichtheim (2019).

¹¹⁵ Foram escritas pelo vizir egípcio Ptahhotep, por volta de 2375–2350 AEC, compilando orientações para se viver uma boa vida. A única versão completa que chegou a nós encontra-se no *Papyrus Prisse*, descoberto em 1847 pelo egiptólogo francês Prisse d'Avennes, na cidade de Tebas. O texto encontra-se em posse da Biblioteca Nacional de Paris.

¹¹⁶ As Instruções de Amenemope são escritos de filosofia ética, na forma de um conjunto de conselhos para uma vida bem sucedida, escritos no Antigo Egito na XVIII Dinastia (1300–1075 AEC).

¹¹⁷ No *Texto das Pirâmides*, o Rei literalmente veste-se de Maat para se tornar meio material, visível, da ordem cósmica e social da Deusa (ALLEN, 1988, p.38); da mesma forma que, sob uma epistemologia telúrica na Mesopotâmia, o Rei passou a investir as vestes e ornamentos da Deusa para manifestar seu poder político-ritual nas comunidades.

parte de sua mitopoética que melhor nos interessa neste momento é a de sua ligação com Rá, Osíris e Hórus – motivo pelo qual detalhei os mitos de ressurreição das três divindades aqui. O ritual regicida ou sua simulação funciona, por essência, como forma de restaurar o equilíbrio cósmico, a manutenção do Ciclo da Vida, da Ordem do Todo: o que a Deusa, em si, representa.

Numa cosmopercepção em que a epistemologia fêmea se perpetua pelas dinâmicas atmosféricas – afinal, Maat é um princípio divino abstrato, *a priori* –, a forma dela operar em sociedade se conforma na sua ligação com os corpos fálicos; à diferença da Ariadne original, que nasce como uma Deusa telúrica da Vegetação (portanto, já presentificada no Todo, de forma material, por si mesma¹¹⁸). Inclusive, nas performances de ressurreição que estes desenvolvem nos Mistérios. Assim, Maat está presente em todos os signos de ressurreição ou do processo de regeneração da Ordem do Cosmos, do Ciclo de Morte e Vida, imprimido-se no mundo (ao menos, neste contexto de iminente unificação dos territórios) através da mitopoética desses Deuses masculinos.

Com Rá, Maat significa o princípio norteador do Ciclo da Vida em si: a racionalidade que possibilita a navegação do Deus (portanto, da comunidade!), no labirinto simbólico do reino pós-morte como percurso de retorno à Vida – isto é, no ciclo de Morte e Vida solar. É Ela quem sustenta a barca solar de Rá na travessia pelo céu e pelo submundo: é a orientadora no Labirinto ritual; a força ordenadora que permite a regeneração do Deus-sol no ciclo de Vida e Morte sagrados e permite que ele se transforme novamente diante da Deusa-Serpente *Zet*, com quem luta diariamente como um processo iniciático, um rito de passagem.

E, quando me refiro à narrativa do Labirinto aqui, sequer o faço exclusivamente de maneira metafórica. Rá, ao morrer, adentra no Duat: as águas-ctônicas dos Mistérios em que o Sol navega durante sua jornada de morte e renascimento. *Duat* é o nome dado ao mundo subterrâneo (ou o reino dos mortos) na religião egípcia antiga. A ideia de *inferno* ou mesmo *paraíso* não se supõe aqui, obviamente. É, antes, um espaço ritual, cósmico e mitológico, por onde passam tanto as almas dos mortos quanto Rá durante a noite, em sua jornada de renascimento. No entanto, como possível alegoria das Águas primordiais, o Duat também pode ser interpretado como este lugar, que "Não é nem

¹¹⁸ Ariadne vai se assumindo de forma mais deslocada às premissas materiais com o passar dos anos, como bem mostrei com a evolução de sua tutela e iconografia desde Deusa da Natureza, da Vegetação, até ligar-se ao novelo.

terra, nem céu"(ALLEN, 1988, p.5), configurando numa espécie de "mundo paralelo, não simplesmente inferior ou subterrâneo, mas um espelho dinâmico do cosmos, onde as forças do caos e da regeneração se enfrentam"(HORNUNG, 1999, p.25).

A semelhança do Duat, neste contexto de local de transformação – da transmutação da Vida em Morte e da Morte em Vida –, com o conceito do Labirinto que apresentei aqui nesta dissertação não termina aí. A estrutura textual e iconográfica dos chamados *Livros Funerários*¹¹⁹ sugerem que o Duat era considerado um percurso iniciático cheio de voltas, câmaras, meandros, desafios e segredos – conforme expostos no *Livros das Portas* e no *Amduat*; semelhante à ideia do Labirinto como passagem da alma que encontramos no sentido minoico dos rituais iniciáticos de transformação do ser.

Seja como Labirinto, seja como Água ctônica que guarda a Serpente – isto é, o Mistério Fêmeo original –, Maat, no Duat, guia o Rei Divino na continuidade da existência; tal qual Ariadne guia Teseu pelo Labirinto de Creta.

Os entrelaces com os signos de regeneração minoicos a que incorporamos também a Ariadne não terminam aí. No Baixo Egito, as Abelhas se tornaram símbolos de Rá, segundo um breve relato ritual do século VII AEC¹²⁰. Segundo a fonte, o Deus Rá estava já há muito velho e cansado e, preocupado com a humanidade, derrama lágrimas de compaixão que, ao caírem, se transformavam em abelhas.

Identifico neste mito o aspecto ritual do regicídio fálico, tanto na figura de Rá, quanto na de Osíris. Rá não foi representado como um Touro, mas seu animal sacrificial, sim: o touro sagrado Mnéves, conforme comentado, era o animal de sacrifício anual em Heliópolis

¹¹⁹ Maat aparece de forma ativa e central em todos os Livros funerários conhecidos. Os *Textos funerários* são os textos encontrados em contextos funerários – de sepulcro, tumbas e mesmo em caixões –, comuns no Antigo Egito. Provavelmente, o próprio *Livro dos Mortos* é o mais conhecido deles. São textos datados do ano 1550 AEC, usados em sarcófagos de nobres e altos funcionários, apresentando feitiços funerários. Mas existem também outros, comumente colocados enrolados junto aos mortos embalsamados, em seu sepultamento, inscritos nas paredes dos templos e/ou ornamentando sarcófagos e tumbas. Os que foram usados para compor o argumento desta etapa do trabalho foram: (i) *Textos das Pirâmides*, datado da V a VII dinastias (2400–2100 AEC) – mas com conteúdo estimado dos anos 3000 AEC. Tratam da ascensão do Rei ao pós-vida e sua união com os deuses. Eram usado para endossar sepulcros reais na pirâmide de Sakkara, dispostos na parede da pirâmide que circundavam os sarcófagos. Para as afirmações e contextos que aqui brevemente menciono, me baseei novamente na tradução de James Allen (2005) das fontes. (ii) O *Livro do Amduat*, de 1475 AEC, usado nos sepulcros do Vale dos Reis, fala sobre a viagem noturna do Sol através do submundo (Duat). (iii) *Texto dos Sarcófagos*, escritos por sacerdotes, com feitiços mágicos. Datam de 2400 AEC. Os textos utilizados para referência dessas fontes neste trabalho foram os de Wasserman (2008), Budge (2023), Lichtheim (2019) e Faulner (2005).

¹²⁰ Me refiro à passagem no *Papiro do Sal* (HORNUNG, 1999, p.171), de posse do Museu Britânico, em que se lê: "Quando Rá chorou, suas lágrimas caíram na terra e se tornaram abelhas"(Salt Papyrus 825, 10051, coluna XV, linha 5).

–, provavelmente, ocupando o lugar dos *nterrex* mais Antigos. Mnéves era tido como um aspecto encarnado do próprio Rá, tanto como associado a Osíris – este, de fato, representado como um Touro branco com o Sol entre os chifres¹²¹: os reis divinos da fertilidade. Stone (2022) revela placas babilônicas em que o sofrimento do Deus sacrificado era um apelo importante no ritual de transformação da Morte em Vida, cujo signo se aproxima da Abelha e sua regeneração da Vida através da cabeça (e, particularmente, dos buracos dos chifres e dos olhos) do Touro sacrificado. Segundo a autora, nestas placas foram marcados os dizeres: "Se o rei não chorar quando for golpeado, é mau augúrio para o ano". No contexto egípcio, as abelhas surgem do choro do Deus: a renovação do todo se dá pelo sofrimento do Rei Divino.

Não somente isto, mas os signos se encaixam à perfeição quando notamos que, não apenas da análise do ritualístico, as lágrimas do Rei que se entrega em sacrifício (lembrem-se que Rá escolhe *ir para o Céu* quando se torna velho!) significam a consumação dos mistérios fêmeos de regeneração do Todo, do ciclo de fertilidade natural. Aqui também, pela epistemologia do mito, temos o Deus-Rei da fertilidade, o Touro-sagrado Rá/Mnéves, gerando abelhas de seus olhos ao ser entregue ao mecanismo de perpetuação da vida pela sua morte – o Rei idoso que se sacrifica em compaixão pela comunidade. Não me parece mera coincidência que, nos *Hinos a Rá e a Amon-Rá* (datados do Império Novo, dentre 1300–1200 AEC), a Deusa foi sincretizada como o *Olho de Rá* (KARENGA, 2003), o disco solar¹²²: meio transformador que, assim como seu papel como orientadora da barca de Rá pelo Duat, promove a transformação da Morte em Vida.

O mistério da regeneração da síntese Touro-Abelha era bem conhecido no Egito, conforme comentei na sessão anterior. As abelhas e o mel eram sagrados na região desde períodos pré-históricos; tornando-se posteriormente símbolo do Sagrado nas regiões cuja Deusa autóctone assumia a forma de Serpente mítica, divindade labiríntica das águas. O princípio fêmeo da transformação era, assim, espelhado no signo de regeneração da Abelha e da Ordem, como navegadora e orientadora da sociedade pelo Labirinto-colmeia

¹²¹ E, aqui, o comparativo com iconografia da Deusa Vaca-Lua / Touro-Lua cretense é impressionante, não é mesmo? Osíris é o Touro-Solar, Rei Divino desmembrado pelo Labirinto e regenerado pelo fio, pela ordenação do Cosmos: Maat, a Deusa orientadora do processo de regeneração.

¹²² Dependendo da localização, Maat foi entendida como O Olho de Hórus, de Rá ou de Ptá – o Deus surgido em Mênfis para ocupar o lugar de Deus primordial quando Rá e Hórus passaram a ser associados como um só. Segundo Stone (2022), "Olho em egípcio é *uzait* – semelhante a Ua Zit", a Deusa Cobra autóctone. A autora também informa que no grego indo-europeu, a palavra para olho é *mati*; indicando que a afinidade do conceito da Deusa Maat chegou, de forma ou outra, em território grego.

do ciclo da vida.

No Egito de falo telúrico, as abelhas tornaram-se o signo do Rei (Texto das Pirâmides, Utt.269) e o mel, a substância da Vida: muito porque a cera e o mel tinham um papel primordial na preservação dos corpos embalsamados, pois garantiam sua prerrogativa de imortalidade (RANSOME, 2004, p.37)¹²³. Nesse cenário, o simbolismo – muito embora, indireto –, se faz presente: Maat representa o princípio cósmico da regeneração, a Deusa que orienta o mistério da transformação da Morte em Vida para o todo, um espelho e um modelo para a sociedade. Hilda Ransome (2004, p.24) também faz essa conexão, pois afirma: "A colmeia, ordenada e autossustentável, espelhava o equilíbrio cósmico mantido por Maat".

A relação de Maat com Hórus se coloca na formalização de sua epistemologia atmosférica, diante do Deus-Faraó encarnado. Seu relacionamento atravessa tanto os mitos cosmogônicos quanto os fundamentos do poder político e da justiça no Egito Antigo; evocando relações profundas com a mitopoética do Deus-Rei, bem como seu papel na religião política dos territórios. Isto porque, o rei é identificado com Hórus vivo, nascido do milagre de regeneração do Mundo, ao mesmo tempo em que relaciona-se com Osíris morto. A morte de Osíris, explicará Hornung (1999), evocará o princípio desordenado do caos em todo o território; onde a Deusa como Maat encontra-se apartada, portanto, do Todo, da sociedade. Somente a reencarnação de Osíris, personificada por Hórus, seria capaz de cumprir o ciclo – evocar a Ordem do Cosmos novamente, restaurar a fertilidade do mundo com sua natureza fálica telúrica.

No entanto, Hórus renasce para romper com os princípios da terra, por fim: não mais morre, ascende ao status de Rei sem Rainha, deixa o Touro para trás. Depois, tomara Harthor, em sua faceta de Deusa-Vaca Celeste, antes companheira de Rá, como sua esposa. O Deus, assim, se apropria da epistemologia atmosférica/aviária da mãe, Ísis, controla o signo da Deusa-Vaca¹²⁴ autóctone e re-ordena o Cosmos ao ruptorizar a

¹²³ O próprio mel é uma substância longeva, demorando muitos anos para se deteriorar. Além disso, era usado para fins medicinais e curativos, devido a sua ação cicatrizante; capaz de regenerar a pele ferida.

¹²⁴ A pré-história egípcia nos deixou registros realmente antigos das divindades autóctones, especialmente em formas de Deusa-Vaca. Algumas dessas figuras são apresentadas no trabalho de Wilkinson (2003, p.15). É também importante destacar que o Egito unificado é uma criação bem posterior à ocupação primeva do território pelos autóctones; que possuíam diversas cosmogonias distintas. Na região, temos notícias, por exemplo, de cultos antiquíssimos que levavam em consideração nove divindades diferentes (Wilkinson (2003, p.17), Allen (2000, p.8-9)) no Médio Egito – de onde, inclusive, Maat se destaca por ser a Mãe dessas oito divindades: são divindades tauromórficas fêmeas, como podemos perceber por Harthor (e, mais antiga ainda, a Deusa Bat – de onde a representação táurica de Harthor parece se originar); e muitas outras.

narrativa solar: representa a medida de um novo tempo ao demarcar sob sua tutela o Sol nascente e Poente; e o Céu como um todo – antes, território fêmeo.

Hórus, diferentemente de Osíris e Rá, é um deus atmosférico, de poderio fálico: ele apresenta a prova de que possui investidura da Deusa Maat, agora materializada sob a forma antropomorfa de Deusa-Pássaro, ao assentá-la diante dos Deuses: da mesma maneira que Teseu apresenta o tótem de Ariadne no templo de Apolo.

A oferenda de Maat simboliza o reconhecimento do rei como sustentador da Ordem – antes, prerrogativa tão indissociável da Deusa Fêmea que Ela nem sequer possuía uma narrativa física que a dissociasse da potência de Ordenação do Pensamento nos corpos das gentes. O Faraó apresenta Maat a Rá como símbolo do equilíbrio restaurado, mas um novo equilíbrio – em que Ele, vencendo a mágica fêmea, se entende conhecedor da Mágica da Vida: um novo mundo se ergue, onde Reis são Deuses que não morrem; cujas palavras, agora, se perfazem pelos métodos da Verdade do Cosmos.

Em estelas do Império Novo, Hórus aparece como o falcão solar, carregando a pena de Maat dentre as suas garras, ou com Maat voando à frente dele (WILKINSON, 1994, p.90): como a corroborar seu novo status de possuidor da Ordem da Vida, do Cosmos; onde sua prerrogativa real é conduzida e reafirmada pelos princípios racionais e éticos da justiça cósmica. A posse de Maat pelo faraó pode ter um significado ainda mais profundo, ligado à consolidação do Estado: a subjugação final da população autóctone às novas mitopoéticas. Merlin Stone comenta que A Deusa possuiria uma natureza primeva telúrica e que esta é justamente sua manifestação originária. A faceta telúrica da divindade remete à Deusa Cobra original:

Maat era a corporificação da antiga cobra do ornamento da testa, o ureu. Aparentemente, ela tivera permissão de manter as qualidades e natureza Dela contanto que ficasse na posse de uma das deidades masculinas. (...) Isso indica que a Lei e a Ordem, na percepção dos seguidores de Hor, Rá ou Ptá, só eram possíveis enquanto a Deusa Cobra fosse controlada pelo Rei. A estranha combinação de qualidades atribuídas à cobra do ureu –, sugere que ela simbolizava para os reis do Egito a sociedade de adoradores da Deusa que Ela originalmente representava (STONE, 2022).

Nesse sentido, Maat originalmente seria uma Deusa Cobra, de natureza telúrica/ctônica, cuja epistemologia manifestada seria a manutenção da Ordem do Todo através dos mistérios de morte e renascimento: o que faz muito mais sentido. A cooptação dos signos telúricos da Terra pelos invasores patriarcais provavelmente foi responsável por transformar essa Deusa em divindade atmosférica.

Na mitopoética da unificação, Maat aparece já como uma Deusa alada/aviária, antropomorfa, com pena de avestruz em sua cabeça e, obviamente, com um marido oficial¹²⁵: um Deus, atmosférico como Ela – Thot. A representação iconográfica desse Deus é de um homem adulto com cabeça de Íbis; apresentando-se como uma espécie de deus da inteligência. Mas, uma inteligência conformada: criando conhecimentos por meio da Deusa, de sua orientação epistêmica, performando os critérios e métodos de Maat na produção de conhecimentos diretivos. Era mestre das leis físicas e morais, da astronomia e da Escrita. Isto é, performava a concepção epistêmica de Maat – e, conseqüentemente, do Egito –, como forma de construir conhecimento sobre o mundo.

No entanto, a menos que uma Deusa escolha a sua própria morte – como aconteceu com Ariadne –, recusando-se a associação com Reis Divinos e/ou corpos fálicos, a relação com um corpo fálico sempre acarreta numa espécie de transformação na forma como Ela e sua epistemologia opera no mundo. Isto se dá porque as divindades fêmeas são sempre representantes e mantenedoras de uma episteme como triunfo da Vida – não foi Bergson quem disse que o Triunfo da Vida é a Criação? –, e os corpos fálicos são alegorias do coletivo, das sociedades que criam e são criadas pelo mítico-sagrado. Afinal, nos Sagrados Fêmeos, ao contrário do que a construção de gênero Ocidental impôs à concepção de Sagrado Feminino, os corpos fálicos têm papel vital. De forma que a relação da nova mitopoética dos territórios com as naturezas de ordenação cósmica – dentre princípios telúricos e atmosféricos –, se materializa de maneiras muito interessantes.

Como comentado, toda religião é a sacralização de uma lógica e o Sagrado masculino se perfaz no mundo fêmeo como operadores. Ao se associar a Rá/Osiris, Deuses telúricos, mantenedores da Fertilidade do Todo, Maat não transforma a sua natureza imaterial, metafísica, abstracional e misteriosa; permanecendo como conceito ordenador do Cosmos, promovedor da Ordem do Todo, do Ciclo de Morte e Ressurreição do mundo, como Deusa

¹²⁵ Que, em algumas versões mais tardias, é identificado também como seu irmão. Sem nenhuma surpresa, as Deusas manifestadas das epistemologias mais interiores (e antigas) dos territórios foram unidas ao novo regime pelo Casamento.

expressiva da continuidade Pássaro-Serpente que é. Os mistérios de renovação da vida se conformam em Rá: não há ruptura aqui que a obrigue a mudar de forma. Pois, sob o aspecto da ressurreição, como Pássaro-Serpente, inaguram-se as regras de ordenação cósmica: os dias e noites se sucedem, a vegetação cresce, as águas fluem. Touros se convertem em abelhas: a narrativa mágica segue em operação. Ela age em conjunto com a Serpente no Labirinto mítico e aquático – o Duat – para a instauração da Ordem do Todo, a manutenção do ciclo da Vida operacionado pelo Deus telúrico da fertilidade.

Ou seja: o Rei Divino a significa enquanto divindade integral – como acontece nos casos que apresentei na Mesopotâmia e no Egeu. Como a ratificar a minha análise das epistemologias do Sagrado Fêmeo, essa relação é tão radical que Maat e Osíris também a imprimem a partir da dinâmica de ocupação do território. Afinal, o Touro branco acaba por ser intermediário na concepção de epistemologias que se manifestam nos modos de alimentação das gentes – os reis divinos da fertilidade sempre operacionam a epistemologia da Deusa em meios conscientes e/ou performados de manutenção dos corpos (como no caso das técnicas de agricultura). No entanto, a Deusa aqui é abstracional, pois a prerrogativa da Terra fecunda foi ligada ao falo, ao Touro, e não à Deusa – e, de todo modo, Maat não é a Rainha de Osíris: esta é Ísis que, aqui, não se manifesta no grão que nasce do solo – prerrogativa masculina da Terra fálica –, mas na técnica de plantio, ceifadura e colheita: a agricultura. Maat, como operadora da Deusa fêmea no processo de perpetuação dos mistérios (pela regeneração de Osíris), aqui se faz no manifesto do conhecimento criado pela epistemologia fêmea de Ísis para o nascimento do Trigo-Osíris. Ela é a abstração do poder fêmeo: por isso é o vaso de água, uma metáfora do útero, do meio pelo qual a Magia acontece¹²⁶.

De forma que o próprio Rei se manifesta no mundo material e a Deusa, neste caso, é o meio pelo qual o mistério acontece. Podemos ver esta relação pelo fato de que Osíris foi sincretizado com o trigo: o primeiro alimento conhecido da região, simbolizando o renascimento de seu corpo desmembrado. No *Livro dos Mortos*, editado por Wallis Budge (2023, p.251), especialmente na tradução baseada no *Papiro de Ani*, encontramos passagens em que Maat aparece associada ao pão, à farinha, ao trigo ou à terra fértil, sempre como elemento que sustenta a vida dos vivos e dos mortos. E Osíris, como Deus da Vegetação,

¹²⁶ De outro modo, também podemos colocar que ela não é representação da Água Primordial, de Mistérios de perpetuação da Vida, mas a "umidade do ar" resultante da criação; isto é: o meio pelo qual esta água se engendra no mundo, seu eco criador.

materializa o ciclo de renovação da existência ao crescer, estação a estação, como o trigo da Terra para alimentar as gentes. Por isso, sempre será o Deus-morto: ceifado da Terra para perpetuação da vida da comunidade.

A mesma lógica opera em sua manifestação ao ser coaptada por Hórus e casada com Thot – deuses atmosféricos. Maat se personifica, reafirma seu caráter material de Deusa-Pássaro (de epistemologia), mas formatando-se em aspectos de repercussão no coletivo material da sociedade: ela representa, mais do que a orientação à sobrevivência dos mistérios de ressurreição do espírito, a coesão interna do universo, sustentada pela harmonia entre os elementos cósmicos, sociais e espirituais. Harthor, como Vaca Celestial, é a Deusa que estrutura a sociedade e o cosmos. Na mitopoética da unificação, "como Vaca Celestial, Hathor não é apenas geradora de vida, mas estrutura física e espiritual do universo, onde o ciclo solar e a vida humana se entrelaçam"(WILKINSON, 2003, 143-145). Sua totalidade, enquanto divindade, se manifesta nos próprios limites de existência do faraó que, ainda que fosse como o "mais alto Deus", encarna "o mais alto poder da divindade, (...) [onde] Harthor é o horizonte pelo qual ele habita, é o poder aglutinador"(Campbell (2021, p.126)). A relação manifestada entre Hórus e Harthor, coloca Maat como manifesta na consolidação do Estado e do Direito ao impor os mesmos critérios de manutenção do ciclo da Vida e de Ordenação do Cosmos para a reorganização do coletivo.

Com Hórus – que deveria existir como Rei Divino para Hathor –, essa estrutura é criada e se manifesta materialmente na figura do Faraó, do governante, que mantém a estrutura do cosmo-reino a partir dos princípios ético-políticos da Vaca Celestial: de fertilidade, justiça, amor, ordenação e abundância. Maat, mais uma vez operadora das dinâmicas (pretensas¹²⁷) Terra fálica / Céu Fêmeo, se coloca como perpetuadora da episteme da Deusa-Vaca Harthor na figura política do faraó; propiciando a invenção dos princípios mantenedores do Estado e do Direito.

Por fim, com Thot, sua relação é direta. Em seu relacionamento com esta divindade, Maat não é mediadora, mas par-complementar (pois, percebam, a mitopoética egípcia é construída com base nos sistemas de pares-complementares que espelham a relação feminino-masculino, a exemplo das religiosidades patriarcalizadas): por este motivo, Ela é exatamente a si mesma; performando a natureza atmosférica de sua contraparte mascu-

¹²⁷ Coloco aqui como uma relação aparente dessas ordens cosmogônicas porque Hórus não é um Deus telúrico: ele não se manifesta na sociedade, ele a alegoriza por meio de uma premissa de controle, hierarquia e poder; tal qual qualquer sagrado masculino atmosférico.

lina. Thot performa, como coloquei, a inteligência para fins materiais – pois, aqui, simula um Rei Divino ao se conectar com uma Deusa autóctone¹²⁸. Por isto, performa a produção de conhecimento nas áreas das ciências, da filosofia, da língua e da escrita. E Maat é a epistême que torna isto possível. Nesse sentido, Maat é aquilo que nos permitiu, enquanto gente, pensar o mundo: uma racionalidade que estrutura a realidade, possibilitando que ela seja conhecida, reconhecida e transmitida.

Vocês percebem onde quero chegar? Maat é a Epistemologia.

Creio que, até aqui, alguns pontos do paralelo que desejo construir já tenham se feito óbvios. Maat e Ariadne possuem muitas similaridades, onde mesmo as faltas de compreensão entre ambas se convalidam pela diferença que ocupam na ordem cosmogônica da Criação: onde Uma representa o princípio atmosférico, abstracional, de forma evidente enquanto a Outra está manifestada em sua complexão telúrica – e vice versa. Ariadne começa sua mitopoética, nos primórdios de seu culto, como uma deusa material, de representação iconográfica terrena – uma Deusa da Vegetação. Evolui para uma representação abstracional com o passar dos anos: o novelo, o fio, o Labirinto, ligando-a aos processos abstratos característicos da epistême da Deusa Serpente, às Águas sagradas. Os signos de Ariadne vão de uma manifestação física para uma conceitual.

Maat, no sentido oposto, começa (levando-se em conta a oficialização do seu culto em 2400 AEC) como um conceito abstrato e evolui para signos rituais e iconográficos materiais, ligados a Deusa-Pássaro: a pena que se faz a medida da boa virtude do indivíduo, por exemplo. Mas também aparece ligada às águas, ao Labirinto mítico do submundo, ao processo de morte e ressurreição. Vemos, por Maat, que as atribuições pássaro-serpente formam de fato um continuum; da mesma forma que as iconografias e mitopoéticas telúricas-atmosféricas se fazem presentes em Ariadne.

Ambas participam da mesma alegoria, como Deusas promovedoras do ciclo da Vida. Na dinâmica da ressurreição do Todo, Ariadne entrega o novelo (a princípio, um atributo abstrato) que orienta o Herói no Labirinto dos Mistérios fêmeos, orientando-o para que saia do percurso regenerado. Maat faz o mesmo com Rá, literalmente (personificada) guiando o Deus no percurso do Duat, em meio à Serpente da Escuridão. O Labirinto, a Serpente e as Águas, lembrem-se, são um signo só: no início do Tempo, representavam ao Sagrado bruto, Fêmeo, incorruptível. De um tempo em que o falo não era admitido nos

¹²⁸ Mas, da mesma forma que Hórus, se faz presente no controle de seus atributos, não na manifestação dos mesmos de forma material

mistérios da Criação. Sob uma influência de uma mitogênese ancestral ou não, podemos facilmente identificá-las como Deusas-irmãs, ainda que somente no campo das ideias¹²⁹: correspondendo, para suas comunidades (que, por sinal, mantinham contato intenso) o que há de mais Antigo possível do Sagrado precedente humano.

Gostaria de chamar atenção para o fato de que a Maat da mitopoética da (quase) unificação também não tinha reis divinos associados a Ela. Thot é um simulacro do Rei Sagrado, não realmente um: não há a Ele associada qualquer narrativa de morte e ressurreição. Outras divindades fêmeas possuíam seus consortes (antes da unificação): Ísis e Hathor, em especial – como coloquei aqui –, mas não Maat. Por isto, assim como interpretei com Ariadne, pensei ser esta uma divindade que se manifesta de forma autônoma, como característica intrínseca do humano sem, todavia, deixar de ter sua manifestação social.

Pela ordem cósmica invertida (em relação à realidade cretense), o sentido de fruição da epistemologia da Deusa vem do Todo, o conceito abstrato, para o humano: é baseado em códigos e processos de falseamento, cancelamento e afirmações sociais que guiam a renovação e a altivez do espírito. No que sua contraparte masculina necessariamente deveria manifestar-se no caminho inverso para que, ambos, dêem conta do Todo, da Ordem, do percurso da Vida. E minha análise continua nesta direção: vejam que, de forma independente a esta hipótese, concluí que Maat é a epistemologia de seu(s) povo(s): abstrata e material, individual e coletiva, ao mesmo tempo. E Thot, sua contraparte fálica, é o conhecimento produzido pelo indivíduo que serve à sociedade.

Da mesma forma, percebo ser também Ariadne. Antes do casamento com Dioniso, Ariadne se manifestava de forma autônoma no mundo. Sua faceta telúrica, personificada na Vegetação nativa, bravia, é ligada aos ciclos de regeneração mágicos, das estações e dos dias. Também como sua faceta telúrica, penso se vincular aos modos de alimentação dos cretenses justamente por oferecer, de forma natural, os meios de subsistência alimentar para seus povos: o alimento coletado, com baixa ou nenhuma manipulação, da natureza. Comunga o continuum da Deusa, mas assentada nos signos de conhecimento, sabedoria e renovação da Deusa-Serpente: suas iconografias são relacionadas aos símbolos serpentários do novelo e do Labirinto; coadunando com as experiências manifestadas da Terceira Face da Deusa Tríplice, posterior a Ela. É mesmo venerada como uma divindade mais velha,

¹²⁹ E quem diria que eu acabaria por me render, em alguma medida, aos métodos da mitologia comparada, não é mesmo?

em sua faceta divina, quando associada a Dioniso¹³⁰!

Assim como acontece com Maat e Hórus, Ariadne vira instrumento de instituição e manutenção da soberania de um novo tipo de Rei: um Herói, carregador da epistême atmosférica, que se recusa a morrer a morte sacrificial e, dali, rompe o pacto com Terra. Teseu é o sucessor do Rei Egeu, que se atira no Mar Mediterrâneo (que levou seu nome por tanto tempo), uma das mortes sacrificais do Rei Divino que sobrevive as 100 lunações¹³¹.

Ao sobreviver e vigorar a empreitada da conquista (simbólica e material) da civilização minoica, os aqueus levam de Creta tecnologias importantes, como a navegação, a astronomia, o calendário ritual luno-solar, a arquitetura palaciana, a tecnologia de manejo dos metais como ouro e, principalmente, a escrita. Por este motivo, penso, o novelo dado a Teseu suplantou a iconografia serpentária: uma forma de acrescentar a mensagem de que, não apenas os aqueus foram guiados nos mistérios de transmutação da vida e depois A negaram (Teseu abandona Ariadne em Naxos depois de prometer aderir ao casamento real) – a religião da Deusa –, como suplantaram a Mágica (mataram o Minotauro) e se apropriaram de sua correspondência epistêmica: os conhecimentos produzidos pelo coletivo, mantidos e revigorados pelos mistérios, foi também roubado. O novelo e Ariadne são um só, separados por performance de materialidade, tal qual a serpente e a Deusa são uma só. Teseu segue o fio-serpente que o guia nos Mistérios fêmeos do renascimento do espírito e transmuta a Vida, vence e, ao roubar os segredos da mágica fêmea – a Criação, as tecnologias, o conhecimento –, também rouba do território a epistême que possibilitou tudo isso: Ariadne sai de Creta e é abandonada para morrer em Naxos.

Percebam, caros e caras: Ariadne é a Epistemologia fundada por aquele território! É a produção e perpetuação, a partir dos critérios de racionalidade da cultura, de conhecimento sobre o mundo. E a Grécia deu-lhe um nome para sua forma de se manifestar nas mentes humanas: *Logos*, a Razão grega.

Só há mesmo uma única falta: o que teria a ver a epistemologia com a Vegetação Nativa, afinal? Como a produção e perpetuação criteriosa de conhecimento se vincularia com os modos de alimentação das gentes naquele território, por meio de sua materialidade como vegetação nativa?

¹³⁰ Sua persona ressuscitada em glórias não é a da jovem que Teseu abandona, como os festivais em Creta e Naxos podem comprovar.

¹³¹ A relação de Egeu com o Sagrado Fêmeo fica explícita a partir da sua relação com uma das Deusas locais, protetora das costas e portos da região de Atenas: a Deusa-Cabra Egis – posteriormente, sincretizada com a ninfa Almateia, que teria alimentado Zeus com o leite de sua cabra quando menino (GRAVES, 2018a). Egeu era o Rei Divino que, para glória da Deusa do Porto, era atirado ao mar.

Ora, pela epistemologia construída e perpetuada pelas *Avós*, herdeiras da epistême serpentina! Penso que a resposta a essa pergunta já tenha sido dada há muito; embora irreconhecível até que se faça relevante para esta narrativa: conforme análise que detalhei na Parte II, em verdade. Ariadne, apesar de ser uma Deusa da Vegetação, ligadas ao ciclo natural de renovação do solo (BURKERT, 1987, p.185) não foi atualizada para qualquer tipo de perfil agrícola – no que sua associação à Deusa como Abelha nos compele a estimar que seu culto, de fato, é muito, muito antigo. Tão antigo que remete aos tempos em que a humanidade coletava os alimentos do meio: de onde o cérebro humano extraiu sua capacidade de desenvolvimento que nos faria evoluir enquanto espécie de forma racional e racionalizada.

Foram os cereais e frutos ricos em carboidrato, crescidos e oferecidos à revelia pela Terra fecunda e ctônica (cereais e raízes) – unindo os domínios da Vegetação e da Serpente oracular, tal qual Ariadne –, que fizeram nossa capacidade de raciocínio se desenvolver. Nós começamos a produzir sentidos sobre o mundo porque comemos da Terra, porque nos direcionávamos, por desejo biológico inalienável, às possibilidades de perpetuação da vida pela nutrição. Em busca do alimento que a Terra dava, nos tornamos quem somos e evoluímos enquanto espécie. E passamos, a partir do Ariadne nos dava, a *pensar*, produzir Palavra: tecnologia ordenadora e coordenadora dos nossos modos de Vida.

Foi o alimento que nos deu a Razão – este Sagrado fêmeo, aquático, responsável pelos ciclos de regeneração do Todo (a chuva e os rios que nutriam o solo), as formas como nos orientávamos pela incerteza dos territórios inexplorados do Labirinto-mundo (seja na medição do tempo, seja na percepção do espaço, seja nos critérios para distinguir quais alimentos podem e devem ser consumidos para a manutenção da Vida, do corpo que luta diariamente contra o estigma da Morte). Foi a Palavra que nos performou seres coletivos: é pensamento que vai do espírito para a comunidade; organiza padrões de comportamento, nos conforma em ética social, nos molda numa identidade que, ainda que composta por seres individuais, volta-se ao comum, ao Todo e a Todos. Ariadne, o pensamento ordenado, racional, foi quem nos fez gente. E Ela existe, parece, desde de que nos formamos enquanto espécie social: é Mítica, Sagrada e Fêmea – como, aliás, acontece com a epistemologia de todos os demais seres do mundo.

É o que venho tentando dizer-lhes desde o início: o Mito não mente. É como as minhas avós contam:

Diz o Mito que Oxum – a Deusa aquática da Intelectualidade política, coletiva, dos iorubás-nagôs –, se recusou a ser mantida em casa, perfomando na poética do lar, os tais afazeres domésticos que o patriarcado estabeleceu como sua prerrogativa. Diante disso, o Rei Xangô, esquecendo-se de si mesmo – uma comunidade corrompida nos mistérios de perpetuação da Vida é algo perigosíssimo! –, prende a Deusa em cárcere, para que ela manifeste-se apenas na conformidade controlada do Lar. Mas Esú, Deus do falo fêmeo, viu o que acontecia, pediu que Oruminlá ajudasse e recebeu o preparo mágico que libertaria a Deusa. Ele, a Linguagem e o Caminho, vai então até a fresta da janela que se abria no cárcere masculino, sopra o pó da Terra na Cabeça de Oxum e ela voltou a ser Pomba – ordenadora e fomentadora do Cosmos –, voando livre para o Todo.

Sopremos o pó, senhoras e senhores: libertemos Ariadne!

[Laroyé!! Oore yèyé oò!Evoé!]

4.4 UMA MITOPOESE PARA A RAZÃO?

Voltemos de onde paramos: Dioniso não chega ao Olimpo só. Ele leva Ariadne ao centro mítico-psíquico de poder da Grécia patriarcal olímpica.

Ariadne, ao casar-se com Dioniso, reintera o pacto Antigo com a Comunidade. Ele opera sua manifestação material nos corpos, influenciando nos modos de organização das sociedades e de ocupação dos territórios. A Palavra mantenedora do discurso, da ordem das coisas, toma os trâmites comunitários, reorganizando o cosmos social – como é próprio da Primeira Face da Mãe, imaterial, organizadora transcendente. As práticas para manutenção da boa saúde e fertilidade da comunidade voltam a se erigir como motivo central dos ritos – que, no patriarcado atmosférico, muitas vezes se reduziram aos caprichos e honras das divindades olímpicas, apenas.

Com a chegada de Dioniso no Olimpo, o cenário religioso das comunidades muda drasticamente. Abrindo caminho dentre o político e o psíquico das comunidades, faz perpetuar as epistemologias fêmeas com cada vez mais eficácia. Sua epidemia invade, de dentro para fora, os *genos* que se encontravam no meio-do-caminho entre o privado e o público. Com o renascimento das epistemologias fêmeas, orientadoras ao coletivo e à Palavra Racionalizada como tecnologia social, as comunidades vão se politizando cada vez

mais; diluindo as hierarquias diante da orientação ao coletivo nos territórios simbólicos de controle social – processo inerente às demandas da Terra-fêmea (como o foi desde os primórdios).

O processo é paulatino e eficaz ao ponto de ser naturalmente aleatório. Espalhando as epistêmes fêmeas como a uma epidemia, aos poucos, essa Grécia homérica (dentre 1100 e 800 AEC) vai se reconciliando com seu passado matriarcal: o que a faz voltar para sua ancestralidade e para os arredores; no que a literatura acadêmica registrará como sua aproximação com o Oriente – um rememoração de uma cultura, ancestral, comum. As consequências deste movimento "ultrapassa(m) largamente (...) o domínio da história política e social. Ela repercute no próprio homem grego; modifica seu universo espiritual, transforma algumas de suas atitudes psicológicas" (VERNANT, 2000, p.12). Portanto, como comentei em um trabalho anterior, no meio sociopolítico:

o dionisismo como religiosidade parece incorporar as principais heranças das religiões de inspiração e cerne nas práticas antigas; como a preocupação com o bem-estar e a fertilidade da comunidade e a constante necessidade do expurgo de males que podiam adoecer a (meta) sociedade. Olhando para as práticas rituais públicas que começam a surgir no período e seu papel central nas relações socioculturais de organização política, percebemos que esta necessidade de boa saúde do todo parece influenciar na construção do todo social em si. Dessa maneira, influenciando os modos de organização coletiva, a ascensão das práticas antigas parece ter formado as poleis como conhecemos hoje – e não o oposto (ASSIS, 2021, p.11).

Os modos de existir em sociedade se modificam tão logo a Cidade se forma, iniciando um resgate ao papel mais antigo dos corpos fálicos nas dinâmicas sociais. Há muito, em um passado distante, os Reis Divinos disputavam pelo direito ao trono sacrificial por critérios de *virtude* que espelhassem os poderes regenerativos da divindade masculina, muitas vezes manifestos de sua beleza, força, habilidades mágicas ou intelecto (FROBENIUS, 1909, p.277). Eram escolhidos através de corridas, testes, conquistas do campo de batalha, eminência política na sociedade e uma série de outros critérios de disputa que se provassem

valorativos para sua comunidade¹³².

A virtude, *areté*, para os gregos não se conecta com os sistemas de valoração modernos de pureza, tampouco são rejeitados por estes em sua completude. Werner Jaeger, classicista alemão, explica

Os gregos entendiam por *areté* sobretudo uma força, uma capacidade. Às vezes definem-na diretamente. Vigor e saúde são **areté** do corpo, sagacidade e penetração, a *areté* do espírito.(...) É ver-derer que *areté* tem, com frequência o sentido de aceitação social, significando então "respeito", "prestígio". Mas isto é secundário e deve-se à grande influência social de todas as valorações do homem nos primeiros tempos. Originalmente a palavra designava um valor objetivo naquele que qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição (JAEGER, 2020, p.24-25).

No entanto, um detalhe se faz importantíssimo: esses Heróis, os consortes sacrificiais, assim como o Faraó Hórus, devem mostrar-se imbuídos da sabedoria da Deusa; usualmente confirmados por meio de suas comunicações com o mundo material. Sua relação com Maat era sua *areté*, da mesma forma que a relação do Rei Sagrado com a Deusa implicava na existência de uma *areté* precedente. Assim, a escolha de um Rei Divino demandaria que sua *areté* fosse confirmada via sinais divinos ou oráculos, além da aprovação da sacerdotisa principal (GRAVES, 2013, 130-145). Como Hórus, cuja investidura ao trono deve implicar em um compromisso incorruptível com a ética-política de Maat e as dinâmicas sagradas de ordenação do Cosmos, o Herói também deve conformar os princípios das epistemologias fêmeas da Deusa como premissa de sua identidade.

É preciso, contudo, não cometermos anacronismos desonestos, no sentido de entendermos que "em Homero, *areté* não significa virtude num sentido moral, mas a excelência da performance. Cada homem pode ser julgado segundo sua função específica", comenta Bruno Snell (2001, p.21, Tradução minha). Daí surgem as iconografias e tantas histórias dos primeiros Heróis que, por definição, eram sujeitos que possuíam, por meio de sua virtude, uma conexão especial com o Sagrado (mas com pleitos morais, muitas vezes,

¹³² Robert Graves (2018b) faz um trabalho primoroso relacionando os muitos rituais de escolha de reis divinos com as pelejas e trabalhos dos Heróis gregos; correlacionando geograficamente os processos rituais com o Mito.

bastante duvidosos – mesmo à época e para sua sociedade): pois excediam a performance humana e, de todo modo, modificavam suas comunidades por meio disto. Através desses Heróis, a Deusa se manifestava em comunidade: eram eles, como Reis Divinos, que traziam sua epistême fecunda ao meio material a nível socio-político.

Com a proximidade do período Clássico, agora, terminada a Era dos Heróis e performados de forma interior com Dioniso, cada cidadão incorporava a mágica da Palavra – a Razão se operacionava através de cada um para a restauração da harmonia do Cosmo. Como resultado, a mitopoética vai nos revelar um Herói Político – simbolizado na figura do próprio Odisseu (NUNES et al., 2015).

No meio social, os critérios fêmeos para o nascimento de uma nova comunidade passam a perseverar as práticas de ética comunitária: a *areté*, a virtude, antes conceito vinculado ao critério de escolha do Rei Divino, agora passaria a ser entendida como uma virtude de construção cidadã pelo autodomínio, assegurada pela apropriação individual da epistême para formação política. Não bastava, portanto, desenvolver uma virtude que o promova à condição política (e, portanto, humana) mas, sobremaneira, exceder sua função e sempre construir meios de superar-se neste desenvolvimento: o processo de construção ético-político, portanto, é interminável e inesgotável.

O desenvolvimento da educação política (o Herói que fala e performa pelo coletivo) perpassa pelo desenvolvimento da Razão (a epistême da Deusa), e seu constante aprimoramento: retomando, neste ínterim, os processos formativos do espírito; de sua elevação. Este é o critério primeiro para a manutenção da comunidade, a perpetuação da Ordem do Cosmos – afinal, é esta mesmo a função do Herói que, dissociado do favoritismo do Olimpo, volta-se às dinâmicas cotidianas da existência. Nas epistêmes fêmeas, o objetivo nunca será ter uma relação especial, individual, com o Sagrado; mas manter a comunidade viva, a perseverar no Tempo por meio da elevação dos corpos que a constituem. Assim, o retorno à epistême fêmea expressa as bases ético-filosóficas da *Paideia*.

Mais do que um mecanismo de aprendizado e perpetuação do conhecimento, a *Paideia* é um percurso de elevação da virtude humana através da formação do caráter e do senso de justiça; motivado por uma certa ascensão da alma ao Bem e ao Saber por meio do partícipio da magia fêmea do pensamento. E tudo isto para valorar, assegurar, a comunidade.

Somente pelas epistemologias da Deusa, afinal, que o ser humano e a comunidade per-

severam no labirinto da morte, do caos desordenado, das políticas destrutivas, e alcança a regeneração: do indivíduo para o Todo. Por isso mesmo, a *Paideia* é um fenômeno educativo: compreendendo e perpetuando os modos psico-sociais necessários à perseverança do sujeito e da cultura.

Das percepções da língua, como a demarcar esse retorno às premissas do humano que, ao ser centralizado nas práticas psico-sociais, responde ao coletivo (manifestação da estética do Rei Divino), a Palavra manifesta este estado de espírito, novo, ordenador das dinâmicas sociais do novo mundo. A estética do Rei Divino (um indivíduo cujas ações políticas reverberam no Todo; elevado à sua condição social por meio de seu caráter e suas virtudes particulares) vai promover uma revolução etimológica: pela primeira vez nesse proto-Occidente, teremos registro de um estado psíquico que evoca uma autonomia do Eu – heróico, porque sagrado, imerso na Deusa: as noções de autonomia e individualidade desse indivíduo político se manifestam no surgimento de palavras enunciadoras do *espírito humano* e de *caráter* (SNELL, 2001) . Marcam, na psiquê coletiva das *poleis*, por meio da língua, essa atualização do Rei Sagrado para os novos tempos; a condição fronteira de que cada cidadão se coloca – entre o Eu e o Todo. É literalmente a epistême da Deusa, em sua alteridade brutal, quebrando os sistemas de hierarquias do patriarcado ao respeitar a integridade importantíssima da alteridade ente o Eu e o Todo.

Em sua monológica pretensamente des-espiritualizada, a literatura acadêmica vai expressar esse momento, pelo afastamento da religião política olímpica, como um processo de dessacralização da Palavra e das gentes. Um processo curioso e, por contexto, violento pois esta narrativa se faz na composição de um discurso promovedor de um novo tipo de ontologia, um novo tipo de humano: uma gente que, ainda que consiga se dissociar dos processos religiosos – enquanto ritualística –, teria mesmo a capacidade de existir sem interrelações com suas dinâmicas espirituais! Como podemos notar pela passagem de *As Origens do Pensamento Grego*, onde Jean Pierre Vernant comenta que:

O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade do Estado, o meio de comando e de domínio de outrém. Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: *Peithó*, a força da persuasão – lembra a eficácia e

fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuídos a "ditos" do rei quando dita sobrenaturalmente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre dois partidos que lhe são apresentados; é essa a escolha puramente humana que mede a força de persuasão (VERNANT, 2000, p.41).

No entanto, este tipo de análise só pode ser corroborada por uma localização psíquica onde o humano não é via de manutenção do Sagrado e vice-versa; onde Deuses e Deusas precisam ser acessados por instituições formais e os "instrumentos de poder", associados, numa ideo-lógica individualista, às formas de manutenção de privilégios materiais. Isto não ocorre na maioria das religiões telúricas, não foi assim que o ser humano construiu o seu Sagrado durante sua trajetória enquanto espécie.

Os ritos mudam, as divindades mudam, as magias mudam. Tudo se transforma na dança do tempo, mas a essência de quem somos diante do Sagrado – o relacionamento intrínseco da Lógica diante do Nume –, demonstra que as relações mítico-sagradas se sobrepõem e se perpetuam, separadas mesmo da religião (a prática consciente, ritualística, de éticas e valores religiosos por meio do rememoração do Mito).

Pois, por contrário, estou tentando expressar que a coletivização daquela comunidade, na formação – enfim! – de um *dêmos*, um povo autoconsciente de si, tem seu fundamento no Sagrado Fêmeo: sendo mesmo orientado pela disseminação da Razão, a Deusa na forma de Ariadne, que, revestida da epistême imaterial do novelo, organiza a sociedade e as regras de manutenção do coletivo pela Palavra. Esta relação construída entre religiosidade e coletivo, sem intermédio direto com a religião oficial olímpica, resulta numa materialidade política: a associação do *dêmos* – via regras comuns para manutenção dessa *areté* fêmea, compondo o princípio primeiro do Cosmo Social, sua *arché* –; com uma *demokratia* que antagonizasse com a política feita em ordem dos *geno*. Estes últimos, conceitos primeiramente originados no campo religioso (inclusive, em forma de divindades). Popularizados pelas religiosidades dionisíacas rurais – a exemplo explícito do orfismo –, foram posteriormente reivindicados pelo pensamento político (e acadêmico) grego dos contextos

urbanos, principalmente depois das reformas constitucionais de Sólon, no século VI AEC (VERNANT, 2000).

Este processo não deteriorou o discuro mágico-religioso: era manifestação de um! O que decaiu foi a influência da religião política, espiritualizada, hierárquica, do patriarcado Olímpico. O embate aqui não era e nunca foi entre *mythos* e *logos*, mas sim entre o patriarcado atmosférico e o matriarcado fêmeo. Pois é Dioniso e Ariadne quem, juntos, constroem a semântica psíquica daquela sociedade: representantes do *mythos* e da *logos* original.

Mardones (2005, p.65) descreve os limites dentre o *mythos* e a *logos* em termos de horizonte de afetos: não no sentido emotivo mas, sobremaneira, de sua atuação incorporada à linguagem. O primeiro, delimita os horizontes de compreensão dos mundos – Dioniso operando na formação do perímetro de ação da Deusa, de sua comunidade e dos corpos que ali existem –, enquanto o segundo corresponderia a cada uma das reflexões, compreensões e interpretações possíveis que vivenciamos e extraímos deste perímetro delimitado pelo horizonte dionisíaco: Ariadne, como racionalidade, atua no campo simbólico delimitado por Dioniso, seu Rei Divino ao revés. Não são e nunca foram manifestações opostas, nem mesmo em conflito, uma com a outra: por contrário, criteriosamente implicadas, simbióticas, costuradas em si de forma inconsútil, para e na construção contínua de novos sentidos para o mundo pelo lócus de enunciação de cada comunidade. Juntos, são a base da epistemologia das gentes gregas e de seus territórios ancestrais.

Advogo aqui, portanto, o que afirmei no início deste capítulo: é a epistemologia que cria os modos de organização social, não o contrário. E é o Sagrado a base de todas as epistemologias – se não, de forma explícita, numa teologia da Palavra, ao menos na sua faceta interior que se traduz na ontologia das gentes. É por este motivo que a Mitopoética nos coloca neste lugar, tão rico, de confluência irrestrita, inegociável, entre o psíquico, o histórico, o político e o cultural.

A análise das mitopoeses do período clássico grego nos mostram que o quadro espiritual da Cidade responde às mudanças promovidas pelo fervor da confluência religiosa com grande fertilidade. Preciso deixar evidente que é exatamente este sujeito – este homem que pensa e vive e reza e constrói seu mundo –, localizado e construído diante deste quadro de furor espiritual e religioso, que forma sua identidade em relação a todos esses fatores. Se o Mítico expressa, como a literatura acadêmica diz, todas essas dimensões da

experiência humana, como não haveria de expressar, também, sua principal tecnologia de ser gente, de formar sociedades: a forma como usa e cria o discurso, como processa e cria conhecimento sobre o mundo. Inclusive, sob os preceitos da lógica, de uma racionalidade orientada e orientadora das narrativas construídas acerca do mundo, do real e/ou da própria conceituação dos mesmos? ¹³³

Será mesmo que a narrativa mais provável para o nascimento da Cidade e da Filosofia grega é o declínio do discurso-mágico religioso? E isto em uma única região do planeta, apenas um único povo, escolhido, superior: tal qual a monológica excludente que o Ocidente construiu para se exaltar, diante da perspectiva do domínio, em meio a todas as outras gentes do mundo!

Curioso pensar que, no seio mesmo do discurso que se diz apartado do religioso, a religião política grega criou novas divindades para formalizar e inaugurar a nova sociedade que, pela espiritualidade, vai surgindo. Ao ser operador da Razão, da Palavra racional, de origem oracular¹³⁴, Dioniso promove um novo tipo de organização social. E, é do encontro de Dioniso com a Razão, significado nesta nova forma das gentes gregas se organizarem em sociedade, que nasce a *polis*: o coletivo ressignificado. Da mesma forma que no *hieros gamos* original.

Nas religiosidades fêmeas ancestrais, o casamento ritual da Deusa encarnada com o Rei Divino foi chamado, pela literatura acadêmica, de *hieros gamos* (Frazer e Douglas (1978), Eliade (1992)): a união sagrada entre a Terra-Lua e o Coletivo. Envolveria um casamento encenado, mas consumado, entre a sacerdotiza da Lua local – a Ninfa Tribal, a Deusa encarnada –, e o Rei Divino para conceber nova vida para a comunidade; renovando-a em fertilidade, trazendo equilíbrio ao Cosmos.

¹³³ E, sobre o emprego dos mecanismos do contraditório como critério de operação lógica para criar conhecimento, só posso lembrar-lhes que o sistema oracular da Deusa Serpente, tomado por Apolo, já expressava mecanismo de contraditório, verossimilhança e exclusão para a mais correta (mas, nem sempre, eficaz) interpretação dos enigmas – a base da Lógica que, nomeada a Apolo, depois surgirá na filosofia aristotélica como critérios para construção de um conhecimento *verdadeiro*. A investigação dos enlaces entre a lógica oracular e a lógica formal fará parte, espero, de uma próxima etapa de desenvolvimento desta pesquisa – em um possível doutoramento. Por este motivo, não me debruçarei sobre este assunto neste trabalho. No entanto, o assunto já é mencionado na literatura acadêmica e recebeu algum escrutínio por parte de Aristóteles (1964) em seu *Organon*; tendo algum lugar também nas análises entregues por Marcel Detienne (2013) em seu *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, quando discute o princípio da Verdade, sob locus filosófico-religioso, nas personagens do *aedo*, do adivinho e do justiceiro. E, também, Eric Dodds, Carvalho e Santos (2002, p.55-70) vai analisar os vaticínios de Delfos como forma de conhecimento, sugerindo a existência de uma lógica operacional que, operando de maneira simbólica e moral, teria sido a base argumentativa para o nascimento da filosofia.

¹³⁴ Lembrem-se que Dioniso nasceu, pelo mito, com coroas de serpentes na cabeça: é portador do Fim para a continuidade, da desordem como ordem: instaurador de novos mundos!

Nos rituais de ascensão do Rei, o *hieros gamos* confluenciava toda a comunidade em furor sexual; de forma que não apenas um futuro simbólico do coletivo talvez pudesse ser gerado, via cópula da Rainha e do Rei, mas, também de forma literal, a comunidade se renovasse como um todo. As orgias rituais, motivadas pela epistême fecunda, garantiriam que, do estado de espírito oriundo desta união sagrada, novos pilares para a perpetuação da comunidade se erigissem.

Do lócus da Mitopoética, isto também é verdade. O casamento de Dioniso e a Razão promoveu uma parúsia espiritual tão potente que, inundando as comunidades da epistemologia fecunda, o cenário mítico-sagrado se altera no nascimento de novas divindades; espelhando as instituições que ali nasciam da Razão. O furor sexual, epidêmico, toma de assalto mesmo a espiritualidade oficial – que pairava ao redor do casamento sagrado, criando instituições que agiriam, enunciando as relações entre *mythos e logos*, os novos modos de ocupação do território:

As instituições criadas no século V AEC parecem transparecer esta nova busca por uma consciência autônoma de organização social e, não obstante, todas as invenções que surgiram na Grécia neste momento histórico têm participação mítica de algum deus ou deusa telúrico, direta ou indiretamente, a exemplo do Direito, representado na figura de Dikè. A disciplina, o chamado “direito novo”, diké, também é representada como uma divindade, uma filha de Têmis, deusa telúrica que representa uma das facetas da Justiça antiga e da ética-, e de Zeus – o soberano dos deuses atmosféricos. A *polis* exigia uma nova forma do homem grego se colocar diante do mundo e, para isso, esta nova consciência tinha que encontrar respaldo em algum lugar (ASSIS, 2018, p.51).

Assim, Zeus, o grande copulador – representante da sociedade formal –, é profundamente afetado por esta epistême. Da mesma forma, acontece com o Olimpo como um todo. Não obstante, todas as instituições geradas neste século de culminância – o chamado século de Ouro Grego, quando Atenas floresceu sob o governo de Péricles –, são frutos da união do Rei dos Olímpicos (ou sua hipóstase, Apolo) com uma Deusa de ancestralidade fêmea: surge o Teatro grego e suas Deusas: as Musas Melpomene e Thalia (HESÍODO,

2007, vv. 75-80) – frutos de Zeus com Mnémósine (a Deusa como Memória). Com Thêmis, o Direito da Justiça Antiga, Zeus faz a Dikê (HESÍODO, 2007, 901-906), a nova Justiça, que – ao lado de suas irmãs, Eunômia (a Disciplina) e Irene (a Paz) –, orientará o Direito Novo em detrimento das Velhas Leis. De Athena-Corônis, conforme já comentado, Apolo reivindica Asclépio, o Deus da cura. Todas essas divindades (e algumas outras!¹³⁵) se inserem na nova ordem das coisas pela religião oficial, política, dos olímpicos.

Nascida a Cidade, o quadro político social muda também na inserção de novas religiosidades que respondem às potências da Terra; oriundas dos meios *incivilizados*, estrangeiros às *poleis*: rurais. Não são, portanto, religiosidades abstracionais, atmosféricas, voltadas à separação entre os mistérios e os elementos práticos da vida comum (onde está a dessacralização desta Palavra, afinal?). Muito pelo contrário: essas religiões marginais adentram os territórios da Cidade levando as epistemologias telúricas, das religiões egeias, ancestrais. Invadem a disputa pela nova ordem do mundo grego ao lado do dionisismo; muitas vezes referenciando-se nas práticas Antigas dos Mistérios do Deus.

Como marca profunda de suas epistêmes e cultos, as religiões marginais se destacam pela retomada da narrativa *Ariadníca* de Morte para ressurreição; de evolução do espírito a partir dos Mistérios labirínticos de regeneração das Deusas Terra / ctônicas; operacionados pelo desmembramento sacrificial do Rei Divino. O orfismo, a partir do século V AEC¹³⁶, insere no seio obscuro do Todo, dentro das *poleis*, o culto do Dioniso Cretense, o Zagreu, e de Ariadne como Perséfone.

Os Mistérios de Elêuses, outro exemplo importante neste contexto, eram centrados no júblio e terror de Deméter, guiados pelo Zagreu ressuscitado¹³⁷, ao ver sua filha capturada por Hades. Ambas as religiões possuem a motivação da morte e ressurreição de Dioniso como performance catártica da existência, guiadas pelo desmembramento e ressurreição

¹³⁵ As manifestações no par Sophrosyne (um domínio de si em, de significação moral e política) e a Homónoia (a uniformidade do coletivo), nascidas do campo religioso do orfismo e dos Mistérios, são dois bons exemplos disso.

¹³⁶ Segundo (GUTHRIE, 1955, p.322), muito embora tenhamos suspeitas de que seja uma religião ainda mais antiga, nascida por volta do século VII AEC. No orfismo, Dioniso possui uma relação íntima com o percurso de transmutação da Vida de Orfeu/Dioniso. Segundo o mito, Dioniso foi ao Hades e retornou, pois ressuscitou em todas as suas versões do mito; após desmembrado e consumido pelos titãs. Da mesma forma, o único humano capaz de realizar tal feito foi Orfeu, o poeta, alegoria dos próprios fiéis. Simulando o percurso catártico de ressurreição pelo Labirinto do Hades, os fiéis performavam os processos de evolução do espírito ao serem iniciados no mundo-ritual.

¹³⁷ Pouco sabemos sobre os rituais eulesianos, mas nota-se a narrativa de justaposição entre os ciclos de manutenção e triunfo da vida – as estações do ano –, e o mito do rapto de Perséfone por Hades¹³⁸. O Dioniso desmembrado, Zagreu/Íaco, conduz o caminho da ressurreição (a Deusa voltando ao mundo e Deméter se refazendo em glórias novamente, para júblio das forças fecundas) (ELIADE; COULIANO, 2009, p.167)

do Deus pelo Hades, pelo Labirinto dos mistérios no espaço ritual (físico e simbólico); ligados pela Deusa ctônica (Perséfone).

Não me parece ser coincidência que ambas as religiões, em especial o orfismo, têm ligações profundas com a filosofia pré-socrática – como ilustra o pensamento artemísio de Heráclito e dos pitagóricos –, exercendo papel importante na estruturação do pensamento platônico (Torrano (2013); Bernabé (2011)). Da mesma forma, não me parece ser coincidência que estas religiões pareçam, literalmente, no seu escopo ritualístico e argumento espiritual, um ritual do Rei Divino atualizado para a narrativa individual: de salvação e elevação do espírito através da ressurreição da alma para disseminação do Bem e da Saúde para sua comunidade.

Todo este cenário me compele a afirmar: A Razão é essa Deusa que Dioniso traz à Cidade, que persevera um novo tipo de organização social – pela Palavra! –, e modifica completamente os modos de ocupação do território, da língua, da religião e dos costumes locais. E, a despeito de milênios de análises promovidas pelo Ocidente euro-cristão sobre este período fascinante e desafiador da história do *pré-Ocidente* – ainda que aqui não estejamos falando de Ocidente, em absoluto –, é estranho constatar que:

Conquanto que se tenha descrito frequentemente o desenvolvimento do Estado e da sociedade, da literatura e da religião e a filosofia dos gregos, ninguém até hoje tentou evidenciar a ação recíproca entre o processo histórico pelo qual se chegou à formação do homem grego e o processo espiritual através do qual os gregos lograram elaborar o seu ideal de humanidade. (JAEGER, 2020, p. 12).

Se confio em minhas éticas ancestrais, de seio e complexão fêmeas, entendo que o triunfo da Vida – como criação de mecanismos de manutenção da existência pelas gentes humanas –, é sempre matéria espiritual. Neste sentido, não há nenhuma outra escolha, nenhuma hipótese possível além da existência de uma mitopoética para a Razão. No entanto, decifrá-la diante do quadro da mitopoética grega acaba representando, pelas vias narrativas formais da Academia, uma impossibilidade: pois, se não é a Razão (conforme o Ocidente a conceitua), mesmo e intrinsecamente, a régua da medida dos limites do discurso mágico-religioso?

Este me parece ser mais um exemplo do influxo da ancestralidade científica do Ocidente na composição das narrativas sobre si mesmo. E, tal qual aconteceu no exemplo do *mito desintegrado* de Hera na *Ilíada*, temos aqui uma supressão da espiritualidade fêmea que só serve mesmo para alternar a dinâmica de poder a favor do patriarcado atmosférico; sem qualquer crédito pela grande querela ancestral entre o Triunfo da Vida e o Ego Controlador (Europeu), como classificaria Marimba Ani (1994).

E, para aqueles que se perguntam: creio que esta nova Titanomaquia resultou... na Paz. Primeiro, por meio de um consenso que implicou, como os consensos fazem, na vitória parcial de um dos lados: envolvendo, de cima, todas e cada uma das manifestações da Deusa em seus sistemas formais de hierarquias, Apolo – o verdadeiro Senhor do Ocidente –, conteve as epistêmes fêmeas de sua manifestação epidêmica. Depois, aos poucos, Apolo faz com a Deusa exatamente o que seu pai fez: apropria-se de sua epistemologia, formatando-a em camadas de hierarquias; voltando-as aos mecanismos violentos.

Envolvidas pela teia delicadíssima do apolíneo, as epistemologias fecundas, re-conduzidas ao povo pelos corpos fálicos, jamais chegaram a conseguir reintegrar o status Sagrado imamente dos corpos uterinos. Tampouco impedir que, ao ser aglutinada pelo patriarcado, mais uma vez, os frutos da epistemologia fêmea fossem reinterpretados, assumidos e aglutinados na construção de mais sistemas elitistas, mais hierarquias violentas. Estas serveriam somente, a nível psíquico, ao fortalecimentos de um Sagrado Masculino, abstracional¹³⁹.

Este processo tem sua manifestação máxima no nascimento da Academia: uma formatação da Palavra; em servidão às lógicas do pensamento racional justificado como dinâmica de formação de alteridade, de hierarquias. A Academia coloca a Razão, de forma consciente, para fora da espiritualidade (embora ancorado nesta, como o platonismo deixa óbvio); a serviço de seus protocolos de autoafirmação dos sujeitos; implicando mesmo, de forma definitiva, na prerrogativa de sua posse aos corpos e maneiras masculinos: os únicos cidadãos possíveis. É por este tanto que Lopes (2014) identifica o começo do fim do *mythos* como mecanismo psíquico validado de organização do mundo formal justamente com Platão. A institucionalização da Palavra incorporou sentidos binários, hierárquicos,

¹³⁹ Não creio ser ao acaso que o rechaço explícito do *mythos* na construção de discursos sobre a natureza, produzindo um argumento para a criação de um estudo da *physis*, tenha começado com os milésios. Mileto era uma cidade que, segundo a história mítica, foi fundada por um cretense, filho de Apolo com a Deusa como Dione ou Aria (Pseudo-Apollodorus (1997) em *Biblioteca*, 3.1.2) – provavelmente, uma faceta da própria Ariadne. Era a cidade da Grécia continental onde Apolo se apropriou do oráculo da Mãe Terra e, no século III AEC, tornou-se a principal divindade local; sendo cultuado como Apolo Didimaios (Pausânias (2024b), *Descrição sobre a Grécia*, 7.2.5).

do que é o conhecimento e de como ele deve operar no mundo, produzir sentidos, discernir e dominar homens e coisas.

Nesse sentido, não posso ignorar todo o grande papel que, me parece, o platonismo exerceu, ao longo dos milênios, neste processo de dessacralização da palavra – agora, sim, em seu real sentido. Não porque não exista o influxo mítico na obra de Platão e nos temas socráticos - no que mesmo sua aproximação com os temas do orfismo¹⁴⁰ sejam gritantes em muitos momentos, moldando elementos cruciais de sua filosofia¹⁴¹. Os próprios diálogos do seu período médio, onde retrata os passos finais da vida de Sócrates, parecem ser verdadeiros tratados sobre os embates espirituais implicados, na mente cidadã, pela batalha entre as epistêmes masculinas e fêmeas: o debate da justiça individual que leva à construção da Cidade (A República); as narrativas sobre o Amor, onde Eros é um ser entre o humano e o divino (O Banquete, Fédon)¹⁴², resultando na busca incessante por aquilo que nos falta como fruição da vida; e a própria noção de pureza da alma, em Fedro. Coincidentemente ou não, todos parecem carregar em si sua boa dose de pensamento órfico envolvido.

Como breve exemplo: no livro X da República, o filósofo chega mesmo a expressar que quando o homem desafia aos deuses, imita a natureza titânica – expressando um nítida ideia de contraposição entre o que já se viveu (a natureza do *homem* nas sociedades passadas e o que está se vivendo agora (a identidade cidadã): as revoluções na ordem vigente.

(...) Platão não está se referindo a um comportamento, mas a uma natureza. O problema poderia pôr a referência a que estariam "imitando", visto que se poderia argumentar que se a natureza titânica está nos seres humanos, porque procedem dos Titãs, os homens não poderiam imitá-la. (...) A sua expressão se explica perfeitamente se recordarmos que a natureza humana não

¹⁴⁰ Especialmente ao tratar da imortalidade da alma, sobre reencarnação e purificação do espírito; e punição após a morte: assuntos levantados em vários dos seus diálogos. Aqui destaco *Fédon*, donde discorre sobre a imortalidade da alma, trazendo mesmo o conceito órfico de *soma sema* – o *corpo como túmulo*; e *Fedro*, onde a jornada da alma em busca pela divinização reflete primorosamente todo o percurso espiritual do orfismo; baseado na dualidade entre mundo perfeito (espiritual) e mundo imperfeito (mundo físico-material). Ambas as traduções lidas para estudo foram as encontradas em (PLATÃO, 2019), com tradução de Edson Bini.

¹⁴¹ Sobre este assunto, recomendo o trabalho primoroso de Alberto Bernabé (2011), intitulado *Platão e o Orfismo*.

¹⁴² E aqui, em Fédon, Sócrates é mesmo inspirado por uma sacerdotiza!

é apenas titânica, mas dual, mistura de um elemento titânico e de outro, dionisíaco. As pessoas que obedecem à lei são as que levam adiante a sua parte dionisíaca; enquanto que os seres que degradam se aproximam cada vez mais da natureza titânica em estado puro (...) a natureza malvada em estado puro (BERNABÉ, 2011, p.237).

Aqui, vemos não apenas um conflito interno sobre a natureza do homem diante das Leis, do poder coletivo (ditado por quem? operacionado por quem? Pelos Deuses olímpicos!); como também um claro entendimento de que Dioniso provoca uma ordem *diferente* do que existia – os deuses do Passado. Agora, se esta ordem se assemelha aos trâmites políticos oficiais do Olimpo ou, em realidade, age contra eles, já tenho dúvidas: pois Dioniso, sob a tutela oficial de Apolo, serviu mesmo para ajudar a direcionar os excessos e desmedidas a fins socialmente aceitos; enquanto, nas regiões políticas obscuras, orquestrava revoluções nas religiosidades marginais. Nesse revés, alheio à percepção do filósofo, os titãs poderiam ser tão mais representantes da ordem dos deuses olímpicos (pois se assemelhavam a ele em muitas medidas, no sentido de organização política) do que o próprio Dioniso – um desorganizador de qualquer ordem por definição. Em todo caso, a passagem expressa a total posição limítrofe em que o filósofo se encontrava, enquanto corpo que pensa, na sociedade diante das novas leis.

O caso é que Platão, mesmo nitidamente imerso no conflito espiritual do seu tempo, ao formalizar as doutrinas da *doxa* – o conhecimento impreciso, subjetivo, não qualificável/verdadeiro –, em contraposição à *epistême*; estabelece os moldes para uma formatação da Razão aos moldes da ética religiosa patriarcal¹⁴³; culminando, na *República* e em *Leis*, com mesmo a ideia um tanto assustadora, elitista, dos Filósofos-reis (PLATÃO, 2021): os governantes ideais de uma *kallipolis* – a cidade ideal¹⁴⁴.

Vejam se não é justamente o discurso mágico-religioso apolíneo tomando forma, implicando hierarquias em cima da Palavra, tal como ocorreu na civilização micênia.

Neste ponto, à Paideia socrática sucedeu a Paideia platônica e sua Academia: uma institucionalização da Razão, uma formatação de seus meios. Era o início das grades de Apolo-Febo, o que molda o futuro, no movimento final da nova Titanomaquia. Muito

¹⁴³ Sendo esta dualidade *doxa-epistême* claramente um espelho da pretensa dualidade entre *mythos-logos*.

¹⁴⁴ Não é à toa que Lopes (2014) começa a encontrar usos distintos, em nível de hierarquia, entre os termos *mythos* e *logos* a partir de Platão.

embora o pensamento fêmeo esteja no cerne do coração da filosofia platônica, diria que o filósofo e seus seguidores iniciam o mesmo ciclo que seus ancestrais: negam-se a morrer – a contradição e a alteridade não podem existir para eles. Buscam um renascimento espiritual, mas não um do corpo, da matéria, dos meios de manutenção das hierarquias: estas mantêm-se, estruturam-se, formam correntes inalienáveis em torno da epistemologia fêmea que, num golpe final, é acorrentada ao Olimpo. Institucionalizam suas ideias, formatam um *conhecimento verdadeiro*, inerente à sua própria ontologia.

E, assim, moldam o mundo; sufocando o meio pelo qual a Deusa se manifestava no herói ordinário, o cidadão comum. Com o passar do Tempo, Aristóteles encerraria de vez os grilhões em torno da Deusa, tornada prisioneira compulsória no Olimpo. Não porque não mais vivesse o Sagrado: mas porque o vivia em imanência absoluta à espiritualidade apolínea; ao ponto de incorporar sua lógica ritual em seu método – sua lógica dedutiva.

Sentando-se no trono que Dioniso lhe entregou, no Olimpo, na disputa de forças –, a Razão-Ariadne tornou-se prisioneira de Zeus. O Teatro, O Direito, a Política, a Religião e a Medicina se espiritualizaram ainda e mais, ao ponto de dissociar cada vez mais o plano espiritual da Palavra. As hierarquias, como no passado, implicaram em projetos de militarização, na intensificação da alteridade hierárquica – representada mesmo nas práticas de escravização!¹⁴⁵ –, e na elitização do conhecimento.

A Razão sobreviveu ao Tempo, pois desde o nascimento da Cidade, é experienciada como Divindade: absoluta e transcendente. Perpetuou culturas, sociedades, territórios. Como *mythos*, toma corpo e forma significativa de cada povo-território que existe. Imortalizou-se, conforme prometeu-lhe Dioniso. No entanto, como da primeira vez, o patriarcado vence. Os reis divinos, agora filósofos profanos, não mais repercutem as epistemologias fecundas, de saberes relacionais, de envolvimento coletivo: institucionalizada a Palavra, nunca mais pereceram, recusando-se a deixar-se morrer nas ambiguidades do discurso, no Mistério da alteridade intrínseca da existência. Apolo agrilhoou Ariadne em seu trono da mesma forma que havia feito com Héstitia. Os Heróis agora deixaram de morrer e não mais retornam ao povo, à terra, aos campos e aos rios – ordinários. Agora ascendem aos Campos Elísios – são filósofos, depois intelectuais, cientistas: somos mestres e doutores. Vivem para sempre em sua notoriedade e fazem banquetes em honra a si

¹⁴⁵ A escravidão, embora não fosse um regime, está presente na Grécia desde a instauração do patriarcado Minoico. E tornou-se estruturada como modo-de-vida, transfigurando-se numa prática comum no período Clássico.

mesmos.

Pela teia luminosa de Apolo, reverberando sua espiritualidade patriarcal, nasce a Academia científica. E ela irá dizer, ainda hoje pelos corredores universitários, que não há Deuses sussurrando-lhes vaticínios nos ouvidos!

Junito de Souza Brandão (1985), classicista brasileiro, uma vez publicou em seu *Teatro Grego* o modo como se constrói a estética trágica, explicando que o fenômeno trágico implica numa ritualização que reinvidica o mortal comum (Anthropos) à sua própria condição humana: a tragédia se dá quando o humano escapa dos interditos éticos, políticos e sociais diante de sua condição subalterna em relação ao divino e torna-se Herói – excedendo a performance humana, baixa, da existência. Essa excepcionalidade do ser, marca de comunhão do humano com o Divino, quando incorre em desmedida por meio de uma arrogância descomedida de si mesmo (a *hybris*), é punido pela nêmesis divina com a *Até*, a *Cegueira da Razão*. Desconhecido de sua própria natureza, tudo o que o Herói fará desde então será apenas para guiá-lo à queda, ao destino inescapável. Sua queda acontece ao enfrentar sua própria arrogância diante da sua própria natureza: o quadro trágico é, de certa forma, um rememoração de sua natureza original, intrínseca, diante do Sagrado.

Da mesma forma, este trabalho é como mais um quadro trágico exemplar, não é mesmo? Estamos nós, Heróis acadêmicos, após milênios de *hybris*, diante da percepção da chegada da nêmesis: estes tantos movimentos surgidos nas últimas décadas a disputarem as narrativas acerca das teorias de conhecimento, incluindo no debate cosmopercepções outras que não as do Ocidente euro-cristão. Diante da nêmesis cada vez maior, nossa *Até* nos coloca à sombra do pórtico de Delfos, diante da Deusa, para rememorar quem somos. Mais uma vez – pois já fiz isto antes, acreditem!¹⁴⁶ –, a cientista-eu adentra nas profundezas ctônicas das cavernas de ancestralidade fêmea. Chegando onde os vapores sobem do chão, na penumbra formada pela terra interior, ouço o sibilar da Pitonisa, entoando a voz etérea de Ariadne a nos dizer, cientista-eu-somos: *Conheça-te a ti mesmo!*

¹⁴⁶ Em um trabalho anterior, analiso o nascimento da Academia platônica por meio da relação entre Apolo, Dioniso e Prometeu (ASSIS, 2018).

DEPOIS DO TEMPO
SOBRE O SONHO

(Da Pedra)

*A noite não adormece
nos olhos das mulheres
a lua fêmea, semelhante nossa,
em vigília atenta vigia
a nossa memória.*

Conceição Evaristo¹⁴⁷

¹⁴⁷ *A Noite não adormece nos olhos das mulheres (EVARISTO, 2008b).*

5 PELA PAZ

5.1 PAZ PARA QUEM?

Bi... Faz aquele seu feitiço de novo? Aquele que cura tudo?

Carolina de Assis

Dizem as Mais Velhas que *Exú matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje*. Este popular *òwe yorùbá*¹ tem sua origem em um *itan*² antiquíssimo; em que o deus teria salvo uma aldeia destrocada por um terrível pássaro preto, no dia anterior, ao atirar uma pedra por trás dos ombros no tempo presente. Enuncia, simultaneamente, a potência de Exú de re-organizar o Tempo e, por sua vez, a própria concepção de Tempo iorubana. Passadas de geração em geração às pessoas de localização psíquica africanizada nos terreiros, Ilês e axés do Brasil, essas onze palavras estão imbuídas do fundamento primeiro do ritualístico das diversas vertentes de religiões de matrizes africanas que criamos nesta terra: o Tempo é retornável. E reversível, inclusive, ao atravessar os corpos que nele dançam. Esse é o significado primeiro de todo o ritualístico dessas religiões: de Ogum – o mais novo –, a Oxalá – o mais velho de todos –, um a um, os deuses, em retorno espiral no Tempo, dançam para a harmonia do Universo³.

Sendo este o deus *Africana*⁴ do Movimento e das Trocas, Exú subverte o Tempo com este simples arremesso. E, ao fazê-lo, modifica o Todo e a Todos: ao jogar uma pedra por trás dos ombros, mata o pássaro terrível no momento em que assolava aquela comunidade, no dia anterior. Ao liderar e liberar o caminho do retorno até o tempo dos primórdios, flui o Axé do mundo e renova a confraria com energia vital, retirando dos corpos os pesos

¹ Provérbio iorubá

² Conjunto de mitos iorubanos orientadores dos princípios civilizatórios e religiosos, dos contextos rituais, dos saberes e conhecimentos, das premissas sociais, psíquicas e de organização socio-política das tradições iorubanas.

³ De fato, todo o xirê, o cortejo ritualístico dos Orixás, parece manifestar este retorno ao tempo dos primórdios; cujo objetivo é justamente re-energizar a comunidade com energia vital (axé). Esta análise dos ritos públicos do candomblé foi feita em um trabalho anterior, intitulado *A hiperdialética nas experiências ancestrais Africana: um olhar para o tempo-espaço histórico ritual do kêtú* e foi baseada no sistema lógico criado pelo filósofo Luiz Sérgio Sampaio (ASSIS, 2021)

⁴ "O uso qualitativo da palavra *Africana* é coerente com a prática de nomear tradições e práticas intelectuais em termos de expressão ou identidade nacional, geográfica, cultural, racial e/ou étnica das pessoas que iniciaram e foram/são os praticantes básicos – e/ou são sujeitos e objetos – das práticas e tradições em questão" (OUTLAW, 1997, p.64 apud RABAKA, 2009, p.142)

das violências impensáveis do sistema colonial. Muito embora costume evitar o olhar patriarcalista brancocentrado a que o sociólogo francês Roger Bastides dirige às religiões de matrizes africanas no Brasil, eis um trecho de uma de suas obras mais conhecidas – *O Candomblé na Bahia (rito nagô)* – que é ilustrativo do poder da ritualização do Tempo para cura das chagas coloniais:

os gestos, porém, adquirem maior beleza, os passos de dança alcançam uma estranha poesia. Não são mais costureirinhas, cozinheiras, lavadeiras que rodopiam ao som dos tambores nas noites baianas (...). Os rostos se metamorfosearam em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desapareceram os estigmas dessa vida de todos os dias, feita de preocupações e de miséria. (...) Por um momento, confundiram-se África e Brasil; aboliu-se o oceano, apagou-se o tempo da escravidão (BASTILDE, 1961, p.30).

Tal é a potência de Exú: re-contando o ido, altera o que foi. Re-cria a Memória. Reverte o Tempo. Conserta as injustiças passadas. "Não há início, meio ou fim, mas a ação determinada. E mesmo o passado pode ser reinventado"⁵ (PRETO, 2020).

No entanto, o fato desta dissertação se abrir ao mundo pela presença deste *itan* não se justifica somente por esse tanto. Iniciei este trabalho enunciando Exú porque, como o leitor atento poderá notar, essas centenas de páginas que se seguiram só podem ser compreendidas em totalidade se visitadas sob o movimento de transe criativo-científico, constante e integrador, produzido ao nos posicionarmos entre a exterioridade histórica e o caminho do Mágico-Sagrado em que esta se manifesta ao compor a experiência humana na Terra –; no que Exú comunica e revela ao congregar, nas corporalidades dos seus, os preceitos da Memória, do Ido e do Tempo como câmbio entre o Sagrado e o Profano.

Mesmo porque alguns dos principais traços deste trabalho, como um todo, se manifestaram pelas interseções entre a potência criadora (a que chamerei aqui de *poiese*, em concordância com os gregos clássicos), a questão da Palavra e os caminhos do Sagrado. Por este motivo, a metodologia de análise proposta se compôs por e como uma certa *epistemologia da encruzilhada*, território de antropofagia do Deus.

⁵ Frases ditas pelo rapper e pensador paulista Emicida [Leandro Roque de Oliveira] no documentário *Amarelo – é tudo para ontem*, dirigido por Preto (2020).

E, também, porque este movimento se desdobra em outros três – simultâneos, complementares e, ao mesmo tempo, paralelos –, formando a encruzilhada psíquica em que este trabalho se constrói enquanto obra autoral: a enunciação do Sagrado Fêmeo, a conceituação da ancestralidade científica, a investidura de Ariadne *Logos* e, na culminância dos todos estes, a exposição da *Até*, desta cegueira da Razão. Encruzilhada esta onde se entrecruzam a história das religiões gregas, a epistemologia do Mito e a história da filosofia para entendermos o nascimento do fenômeno filosófico grego como fruto das relações da cultura grega clássica com seus mitos de soberania e com sua espiritualidade – trazendo à tona o instigante contexto do Sagrado Fêmeo, origem de toda a poiese existente.

Mas, se prestarem atenção nessas páginas, verão que essa reinvenção proporcionada pela epistemologia de Exú, o falo-fêmeo, não se trata precisamente da narrativa do nascimento da Razão, o parto da filosofia, como o retorno da Deusa em forma de Ariadne nas *poleis*. Embora tenha me esforçado muito em contruir esta narrativa – que, a mim, que sou feita de fábulas, faz total e completo sentido –, não é ela que faz deste trabalho oferta para Exú transformar o Tempo. Este trabalho cumpre mesmo seu papel por se assumir *fábula*, no sentido que apresentei nestas páginas. Isto é: o gozo e o preciosismo de se colocar o conhecimento produzido acerca de um tema científico como *narrativa*.

Pensei muito em como estruturar um trabalho que desse conta da demanda de, diante do pássaro imenso, obscurantista, da colonialidade, demonstrar, com alguma eficácia e verdade, o poder da ancestralidade científica na produção de conhecimento. Um erro, um excesso, seria fatal: não poderia cruzar as linhas do esteriótipo, tampouco navegar por percursos que não se enquadrassem nos termos da temida *civilidade acadêmica*: um trabalho com início, meio e fim, mas sem ser linear. Que obedecesse as ferramentas de discurso da minha ancestralidade, respeitando os princípios afrocentrados dos *Nguzo Saba*⁶, fundados por Maulana Karenga, de prerrogativa ética Africana (GOSSE, 2005)⁷: *Umoja*⁸ (Uni-

⁶ Os Sete Princípios fundamentais formulados por Maulana Karenga em 1966 como base filosófica e ética da celebração de Kwanzaa, uma festividade afro-americana que ocorre entre os dias 26 de dezembro e 1º de janeiro. Karenga, ativista e acadêmico, fundou os *Nguzo Saba* a partir de valores centrais das culturas africanas tradicionais, usando a língua comum do leste africano – o suaíli –; buscando promover a reconstrução cultural, a unidade da diáspora africana e a autodeterminação negra. Eles servem tanto como princípios para o Kwanzaa quanto como uma filosofia de vida aplicável ao cotidiano, especialmente para comunidades negras engajadas em processos de resistência, emancipação e fortalecimento identitário.

⁷ O único dos sete *Nguzo Saba* que aqui não foi explicitamente incorporado foi *Ujamaa* (Cooperação socio-econômica), cuja enunciação é "Construir e manter nossas próprias lojas, lojas e outros negócios e lucrar com eles juntos".

⁸ "Lutar e manter a unidade na família, comunidade, nação e raça".

dade); *Kujichagulia* (auto-determinação)⁹, *Ujima*¹⁰ (trabalho coletivo e responsabilidade para com nossa comunidade), *Nia*¹¹ (Propósito) e, por fim, *Kuumba*¹² (Criatividade).

Mas, ao mesmo tempo, era essencial que este fosse um trabalho inteligível aos estrangeiros de minha localização; tanto quanto reconhecível aos meus como *nosso*. Que não fugisse dos ebós de conduta e que fosse fiel às demandas e ferramentas discursivas negras: a semântica da identidade do Eu respeitada, para não haver ruídos da minha localização; os processos do discurso coligados com a narrativa mítica, sem trair a potência e as particularidades do Mito. Respeitando e honrando a ancestralidade fêmea da Deusa Tríplice, ao incorporar suas epistêmes mesmo na composição da narrativa, cada face com seu quinhão, sua proporcionalidade respeitada no peso dos parágrafos, no ritmo da escrita e na forma de apresentação do conteúdo.

Nas minhas éticas ancestrais, pagamos o preço por enunciar as divindades, sejam elas quais forem, e este preço é a correspondência absoluta, coisa de conduta e responsabilidade, para com a forma com que essa divindade se expressa no mundo. Afinal, são delas que vêm a força coletiva, dirá Xangô – o Senhor da Justiça – que faz com que nos reconheçamos gente.

Para enunciar o Mito da Razão, Ariadne-*Logos*, precisei assentar a localização afrocentrada nas minhas ferramentas de discurso, pois é a epistemologia – não o conteúdo – que carrega o DNA ancestral: a epistemologia denota uma ontologia, eu lhes disse tantas e tantas vezes ao longo dessas páginas todas. Sem me colocar nesta localização, este mito jamais seria enunciado; porque, corroborando a ontologia acadêmica, originária das religiões patriarcais abraâmicas, o feminino jamais poderia ser transformado em Fêmeo: portanto, o papel real de Dioniso como Rei Divino jamais seria entendido; a natureza epistêmica da Deusa não poderia vir à tona; sua natureza gemelar a Ma'at e ao Egito jamais emergiria – pois, o Ocidente fixou, para ratificar suas próprias performances de gênero – a sacralidade fêmea exclusivamente em sua capacidade biológica de gestar.

Este trabalho é sobre o Nascimento da Razão, sobre a mitopoética dos gregos clássicos e sobre a epistemologia do Mito, tudo junto e de uma vez. É verdade. Mas, também

⁹ "Nos definirmos, nomearmos a nós mesmos, criarmos para nós mesmos e falarmos por nós mesmos".

¹⁰ Construir e manter nossa comunidade unida e tornar os problemas de nossa comunidade nossos problemas e resolvê-los juntos.

¹¹ "Fazer de nossa vocação coletiva a construção e o desenvolvimento de nossa comunidade, a fim de restaurar nosso povo à sua grandeza tradicional".

¹² "Fazer sempre o máximo que pudermos para deixar nossa comunidade mais bonita e benéfica do que a herdamos".

e principalmente, é um trabalho sobre e para o campo das epistemologias das ciências pensar sobre si mesmo: motivo pelo qual o coloquei sob o Altar Acadêmico do programa de Pós graduação em história das ciências, das técnicas e da(S) Epistemologia(S) da UFRJ (HCTE-UFRJ). Aqui, caros colegas, uso a língua de vocês, os dados e fatos assentados em sua literatura acadêmica, os seus autores, fontes e referenciais: fazendo mesmo questão de basear minha análise partindo do mesmo material que o Ocidente tem usado para contar histórias sobre si mesmo. Os meus, pouco aparecem: o *pretuguês*¹³ nem cheiro se sente, e, quando os trago à tona, quase sempre é para situar o/a leitor(a), sem grandes alardes, de onde falo. Ainda assim, a narrativa que aqui compus para o fenômeno filosófico do Ocidente é bem diferente das que foram produzidas nos últimos milênios no Ocidente patriarcal.

Isso se dá porque é um corpo diferente do de vocês que a está entoando. Vejam bem, é isso que venho lhes falando nessas páginas: a saliva que conta importa – e muito –, na rítmica dos fatos: não há sequer um auto que não possa ser subvertido de coordenadas. A cantiga soou diferente, pois o sotaque é estrangeiro: porque, sob as percepções deste muriquinho fugido, herdeiro também de uma espiritualidade fêmea, sua narrativa desespiritualizada da Lógica não coaduna com a experiência humana na Terra. E, mais grave ainda (para nós): ainda que baseada na sua própria saliva, sua premissa de neutralidade mítico-sagrada, de espiritualidade, na forma como se produz conhecimento no Ocidente tem sido usada, ao longo dos últimos milênios – mas, especialmente, ao longo dos últimos (quase) seis séculos –, para destruir a minha Aldeia.

Entendo que este trabalho, sob um olhar desatento, poderia não parecer "africano o suficiente", ao ponto de colegas (talvez) duvidarem mesmo de sua localização afrocentrada: pois, percebo, esperariam encontrar nessas páginas uma narrativa do parto da Razão sob referenciais negro-africanos – ainda que obediente às normativas de discurso hegemônicas do Ocidente euro-cristão. Como se, para marcar o posicionamento Afrodiaspórico diante do Ocidente, eu devesse munir-me das mesmas normativas de discurso que o mesmo tem feito desde que nasceu das entranhas do patriarcado greco-romano / judaico-cristão.

Mas, não se enganem: uma antropologia ao revés, não serviria à causa posta – isto

¹³ Segundo Lélia Gonzalez (2020), o *pretuguês* é o português falado no Brasil atravessado por marcas afrodescendentes e indígenas, especialmente pelas estruturas linguísticas oriundas das línguas bantu, iorubá e outras língas africanas; assim como de línguas nativas das Américas. É a língua falada pelo povo negro brasileiro, especialmente nas periferias urbanas, nos quilombos, nas ruas, nos terreiros e nos espaços populares, que foi e continua sendo estigmatizada como erro, ignorância e/ou "fala errada".

é: a tentativa de corroer (ao menos, um pouco) as entranhas da narrativa de uma Razão dessacralizada, não-mítica, no seio da complexão epistemológica do Ocidente¹⁴.

Isto porque não se desconstruía a premissa de neutralidade diante do mítico e do Sagrado da racionalidade acadêmico-científica (ou, melhor dizendo, seu cerne), reduzindo o problema a uma questão de referencial. A disputa de narrativa se torna, assim, uma disputa de quem fala sua verdade mais alto, pautada num relativismo severo e raso; onde um lado diz-se neutro a partir do seu referencial e o outro, nega que o seja – olhando de sua própria perspectiva. E, nestas querelas, temos perdido – todos –, faz muito tempo.

Por este tanto, que me importa evidenciar aqui que esta é uma questão, sobre e antes de qualquer coisa, de assentarmos a *localização* afrocêntrica: não é uma problemática necessariamente de referencial, mas de sistemas de coordenadas. É preciso ferramentas analíticas para derrubar o argumento desigual – de que existe neutralidade da Razão diante do mítico –, usando os próprios referenciais que foram usados para erigí-lo. Por este motivo, a criação de uma encruzilhada discursiva é tão importante. Entrecruzar a epistemologia com a ancestralidade do seu território – sobre os mesmos critérios e argumentos levantados há milênios –, é a única forma de produzir, a partir de um novo discurso, uma narrativa racializada para a Razão do Ocidente.

É por isso que, como portador dos caminhos de toda a criação e, portanto, da Palavra e do Mágico, reverencio Exú ao me impelir nesta empreitada de gestar e trazer esta dissertação para este lado do mundo, fora da minha Cabeça: é preciso criar esta encruzilhada prmovedora de novos discursos. Voltar no Tempo, refazer a história e conciliarmos a Razão com sua ancestralidade espiritual, mítica e sagrada. Sem isso, não adiantará esbravejarmos aos quatro ventos, o mais alto que nossas cordas vocais conseguirem, os logros e a veracidade de nossa experiência ancestral de produzir e existir em/com conhecimento nesta terra: estaremos gritando contra o ouvidos moucos pela retórica da neutralidade epistêmica da Academia euro-cristã. Seguiremos, portanto, implorando aprovação por quem se considera diferente e superior – aquele tipo de humano que acha que conseguiu apartar sua Lógica do Nume quando, em realidade, somente teve êxito em performar as premissas de suas religiosidades¹⁵. Não há mais como sustentarmos uma epistemologia das ciências que não se reconheça matéria da ontologia de seus povos: e se reclamam destes

¹⁴ Além mais, já Marimba Ani (1994) dedicou anos descrevendo em *Yurugu*, o nascimento e perpetuação da Razão a partir do referencial negro-africano, por que haveria eu de repetir-lhe o feito?

¹⁵ Que são, em essência, epistemologias de domínio.

meus venenos em seu banquete é porque não percebem que a universalidade de narrativas sobre o mundo é o que nos mata, enquanto produtores de conhecimento, realmente.

Ademais, aqui referenciei primeiro Exú porque neste trabalho discuti também sobre a potência dos sonhos de liberdade do meu sangue; e como a ancestralidade se coloca como fator decisivo na produção acadêmica enquanto fundamento epistemológico. E, ainda, seguindo a tradição, dedico uma porção deste trabalho – cujos afetos estão radicados no período histórico-cultural da Grécia Clássica – aos afetos do meu próprio sangue. Ao ofertar-lhes este fim-começo, agradeço e honro as ancestrais que, divinizadas ou não, me fizeram chegar até aqui por meio de resistência e re-existência incessantes.

E é em nome da minha ancestralidade que, diante destas páginas, lhes pergunto: quais narrativas poderíamos ter criado, diante da epistemologia e da lógica, se assumíssemos a espiritualidade da Razão, dessa racionalidade, como mecanismo de criação intelectual do Ocidente? Qual seria nosso posicionamento, enquanto Academia Científica, diante do epistemicídio, da escassez de diversidade e da morte das espiritualidades diversas que perduram tanto ao redor quanto à parte dos muros das universidades: das Casas Grandes intelectuais? E, por fim, quando vamos assumir que o íntimo do embate entre conhecimento válido e saberes étnico-referenciados são também expressões das manifestações excludentes do patriarcado atmosférico das religiões abraâmicas sobre os seres-naturezas, de epistemologias fêmeas?

As sacerdotizas da Deusa dançavam entusiasticamente. Quem as olhasse, ao longe, reconheceriam um transe efusivo, orgânico, corporificado em movimentos estranhos e incompreensíveis. Não veriam que seus pés e pernas se moviam daquela maneira pois deixavam-se morder e morder pelos dentes afiados das serpentes oraculares abaixo; as mesmas que elas tão diligentemente alimentaram por anos e anos. A dança existia justamente porque o veneno lhes trazia clareza de espírito, lucidez para além dos sentidos, ao ponto de vislumbrarem o futuro das gentes. Mas, para isso, precisavam sobreviver ao processo; resistirem à toxina estrangeira tomando-lhe o corpo: incorporando-a à sua corrente sanguínea, fazendo-a parte de seus órgãos, de seu funcionamento íntimo e anterior. É do veneno que vem a certeza do futuro e a cura da sua comunidade: dali que se extraíam os fluídos para a manifestação da sabedoria de suas Deusas.

De certa forma, este trabalho me coloca neste lugar que a Deusa Tríplice me mostrou, entre o continuum do Pássaro e a Serpente: no sentido de tentar derrubar um para erigir

a outra. É meu veneno, como também é minha pedra: é preciso derrubar o pássaro que o patriarcado atmosférico têm usado para reorganizar o cosmos em função de suas prerrogativas espirituais de poder e domínios sobre os demais. É a minha tentativa de dançar no Tempo e de plantar, no íntimo do corpus acadêmico, um gota minúscula de dúvida – portanto, de cura. Para, quem sabe, um dia contribuir para que alguém sobreviva ao processo, renovando o pacto com a Vida na nossa comunidade: A verdadeira Paz só se fará com a cura de todos nós. Só assim, em outra localização psíquica, longe da Casa Grande, algum muriquinho há de chegar a Dumbá.

Mas, por enquanto, sigo dançando enquanto sirvo venenos no banquete.

Afinal, também tenho chagas coloniais para sarar. E a salvação da minha comunidade depende, como aquela mítica, de re-contar o ido – para que se altere o que foi. Diante disso tudo, vocês ainda acreditam ser estranho que eu envenene aqueles que convidei a comer?

[Afinal, o que esperar de uma Estrangeira, se não incivildades?]

[*Mojubá, Esù! Laroyê!*]

REFERÊNCIAS

- ADOVASIO, J. M.; SOFFER, O.; PAGE, J. **The invisible sex: uncovering the true roles of women in prehistory.** [S.l.]: Routledge, 2016.
- AKOTIRENE, C. Interseccionalidade. In: **Feminismos Plurais.** São Paulo: Pólen, 2019. p. 150. Djamilla Ribeiro (Org.), selo Sulei Carneiro.
- ALLEN, J. P. (Ed.). **Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts.** New Haven, Conn.: Yale Egyptological Seminar, Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, Graduate School, Yale University, 1988.
- ALLEN, J. P. **Middle Egyptian: An introduction to the language and culture of hieroglyphs.** [S.l.]: Cambridge University Press, 2000.
- ALLEN, J. P. (Ed.). **The Ancient Aegyptian Pyramids Texts.** Houston: Society pf Biblical Literature, 2005.
- ALMEIDA-Júnior, J. B. de. **Introdução à Mitologia+**. Rio de Janeiro: Editora Paulus, 2014. 200 p. Edição Kindle.
- ANDRADE, A. F. . M. V. de. **O Canto dos Escravos.** 1982. Estúdio Eldorado. Disco LP. Acesso em: 13 mai.2022.
- ANGEL, J. L. Paleoecology, paleodemography and health. **Population, ecology and social evolution**, p. 167–190, 1975.
- ANI, M. **Yurugu — An African-centered critique of European Cultural thought and behavior.** 1. ed. Michigan: African World Press, 1994. 621 p.
- ANI, M. **Let the Circle be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora.** Nkonimfo Publications, 1997. ISBN 9781602810235. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=Vo8YPwAACAAJ>.
- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feminista**, v. 8, n. 1, p. 229–236, 2000.
- APOLLODORUS. **The library of Greek mythology.** Translated and Notes by Robin Hard. [S.l.]: (No Title), 1997.
- AQUINO, S. T. de. **Suma de Teología I.** Trad. José Martorell Capó. Madrid: Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, 2001. 992 p. Parte I.
- ARISTOTELES. **A Política.** Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985. 318 p.
- ARISTOTELES. **Metafísica.** Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Editora Loyola, 2002. 695 p.
- ARISTÓTELES. **Organon: Primeiros Analíticos.** Porto Alegre: Editora Globo, 1964.
- ARMSTRONG, D. Effects of maternal age on oocyte developmental competence. **Theriogenology**, Elsevier, v. 55, n. 6, p. 1303–1322, 2001.

ASANTE, M. K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, E. L. (Ed.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93–110.

ASSIS, G. d. O teatro como saúde: um paralelo entre o mundo pandêmico e a grécia clássica. **Revista Scientiarum Historia**, v. 1, p. 17, jun. 2021. Disponível em: <https://revistas.hcte.ufrj.br/index.php/RevistaSH/article/view/313>.

ASSIS, G. de. **Prometeu Acorrentado: possíveis interfaces entre Mito, Teatro e Natureza das Ciências**. 89 f. Monografia (Especialização) — Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz, Rio de Janeiro, 2018.

ASSIS, M. G. Gabriela de. A hiperdialética nas experiências ancestrais africanas: um olhar para o tempo-espaço histórico ritual do kêtú. In: . Rio de Janeiro: UFMG, 2021. p. 276–292. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/357097550_A_hiperdialectica_nas_experiencias_ancestrais_Africana_um_olhar_para_o_tempo-espaço_historico_ritual_do_ketu.

AUBIN, J. A.; MICHAUD, R.; WAL, E. V. Prospective evolutionary drivers of allocare in wild belugas. **Behaviour**, Brill, v. 158, n. 8-9, p. 727–756, 2021.

BARNES, J. **Early Greek Philosophy**. London: Penguin Books, 2001. 282 p.

BARTHES, R. **Mitologias**. [S.l.]: Siglo xxi, 1999.

BASTILDE, R. **O candomblé na Bahia (rito nagô)**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 1. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. 370 p.

BENTO, M. A. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. ISBN 978-65-86224-74-1.

BERNABÉ, A. **Platão e o Orfismo**. Tradução de Dennys Gracia Xavier. Brasília: Annablume, 2011.

BRANDÃO, J. d. S. **Teatro grego: tragédia e comédia**. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

BRANDÃO, J. d. S. Dicionário mítico-etimológico. vol. ii. **Editora Vozes, Petrópolis**, p. 153, 1992. Minos e Minotauro.

BROWN, W. E. Land tenure in mycenaean pylos. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, JSTOR, n. H. 4, p. 385–400, 1956.

BUDGE, E. W. **O Livro dos Mortos: Antigo Egito**. [S.l.]: Camelot Editora, 2023.

BURKERT, W. **Ancient mystery cults**. [S.l.]: Harvard University Press, 1987. v. 1.

BURLEY, N. The evolution of concealed ovulation. **The American Naturalist**, University of Chicago Press, v. 114, n. 6, p. 835–858, 1979.

BURNS, A. The chorus of ariadne. **The Classical Journal**, JSTOR, v. 70, n. 2, p. 1–12, 1974.

CAMPBELL, J. **Deusas: os Mistérios do Divino Feminino**. Trad. de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2021. 350 p.

- CAMPBELL, J.; MOYERS, B. **O poder do Mito**. Tradução de Sérgio Flaksman. São Paulo: Palas Athena, 2009. 372 p. Org. Betty Sue Flowers.
- CANT, M. Menopause in chimpanzees. **Science**, American Association for the Advancement of Science, v. 382, n. 6669, p. 368–369, 2023.
- CAO, X. et al. The correlation of sperm morphology with unexplained recurrent spontaneous abortion: a systematic review and meta-analysis. **Oncotarget**, v. 8, n. 33, p. 55646, 2017.
- CASKEY, J. L. Excavations in keos, 1963. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, JSTOR, v. 33, n. 3, p. 314–335, 1964.
- CASSIRER, E. **Linguagem e Mito**. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman; [revisão de Mary Amazonas Leite de Barros]. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. 127 p. Coleção Debates.
- CASSIRER, E. **O mito do Estado**. [S.l.]: Conex, 2003.
- CHADWICK, J. **The Mycenaean World**. [S.l.]: Cambridge University Press, 1976.
- CHAN, S.; GOMES, A.; SINGH, R. S. Is menopause still evolving? evidence from a longitudinal study of multiethnic populations and its relevance to women's health. **BMC women's health**, Springer, v. 20, p. 1–15, 2020.
- CHERRY, J. F. Pattern and process in the earliest colonization of the mediterranean islands. In: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. **Proceedings of the Prehistoric Society**. [S.l.], 1981. v. 47, p. 41–68.
- CIVIL, M. Enlil and ninlil: the marriage of sud. **Journal of the American Oriental Society**, United States, v. 103, n. 1, p. 43–66, 1943. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/601859>. Acesso em: 05 de Jul. de 2024.
- COL, N. F. et al. In the clinic. menopause. **Annals of internal medicine**, v. 150, n. 7, p. ITC4–16, 2009.
- COOK, A. B. The bee in greek mythology. **The Journal of Hellenic Studies**, Cambridge University Press, v. 15, p. 1–24, 1895.
- DESERTO, J.; PEREIRA, S. d. H. M. **Estrabão. Geografia. Livro III: Introdução, tradução do grego e notas**. [S.l.]: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2016.
- DETIENNE, M. **Dioniso a Céu Aberto**. Trad. Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. 152 p.
- DETIENNE, M. **A escrita de Orfeu**. São Paulo: Zahar, 1991. 192 p.
- DETIENNE, M. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. 173 p. Prefácio Pierre Vidal-Naquet.
- DEVEREUX, G. **Mito e Mulher**. São Paulo: Papyrus, 1990. 328 p.
- DIODORUS, S.; WELLES, C. B. **Library of History, Volume VIII: Books 16.66-17**. [S.l.]: Harvard University Press, 1963.

- DIODORUS, S.; WELLES, C. B. **Biblioteca Histórica: Libros I-III**. traducción y notas de Francisco Parreu Alasà. Madrid: Editorial Gredos, 2001.
- DIOP, C. A. **The African Origins of Civilization**. Trad. de Mercer Cook. New Jersey: Lawrence Hill, 1974.
- DIOP, C. A. **Civilization or barbarism**. [S.l.]: Chicago Review Press, 1991.
- DODDS, E. R.; CARVALHO, L. S. B. de; SANTOS, J. T. **Os gregos eo irracional**. [S.l.: s.n.], 2002.
- DRAVET, F. M.; OLIVEIRA, A. S. de. Relações entre oralidade e escrita na comunicação: Sankofa, um provérbio africano. **Miscelânea: revista de literatura e vida social**, v. 21, p. 11–30, 2017.
- DURKEIM Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 433 p. Trad. Eduardo Brandão.
- DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLASCO, 2005. p. 25–34.
- DYBLE, M. et al. Engagement in agricultural work is associated with reduced leisure time among agta hunter-gatherers. **Nature human behaviour**, Nature Publishing Group UK London, v. 3, n. 8, p. 792–796, 2019.
- ELIADE, M. **Mito e Realidade**. Tradução de Polla Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. 183 p.
- ELIADE, M. **Aspectos do Mito**. Tradução de Manuela Torres. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986. 174 p.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 180 p.
- ELIADE, M.; COULIANO. **Dicionário das Religiões**. Tradução de Ivone Castilho Benedeth. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 2 ed.
- ELLIS, S. et al. The evolution of menopause in toothed whales. **Nature**, Nature Publishing Group UK London, v. 627, n. 8004, p. 579–585, 2024.
- EMERY, W. B. **Archaic Egypt**. [S.l.]: Penguin, 1972.
- EMICIDA et al. **Mandume**. 2015. Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa... Laboratório Fantasma. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OBSSGs4a0a0>. Acesso em: 10 mar.2025.
- ESTRABÃO. **Geografia**. Madrid: EDITORIAL GREDOS, 2008. TRADUCCIÓN Y NOTAS DE JUAN JOSÉ TORRES ESBARRANCH.
- EURÍPEDES. **Íon**. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- EVANS, A. **The palace of Minos: a comparative account of the successive stages of the early Cretan civilization as illustrated by the discoveries at Knossos**. [S.l.]: Cambridge University Press, 2013. v. 4.

- EVARISTO, C. Da calma e do silêncio. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.
- EVARISTO, C. A noite não adormece nos olhos das mulheres. In: **Cadernos Negros: melhores poemas**. São Paulo: Quilomboje, 2008. p. 42–43.
- FAULNER, R. (Ed.). **The Ancient Egyptian Coffin Texts**. Warminster: Aris & Phillips, 2005.
- FELIU, L. A new fragment of nisaba a. **Altorientalische Forschungen**, Akademie Verlag GmbH, v. 37, n. 1, p. 27–37, 2010.
- FITZPATRICK, J. L. et al. Chemical signals from eggs facilitate cryptic female choice in humans. **Proceedings of the Royal Society B**, The Royal Society, v. 287, n. 1928, p. 20200805, 2020.
- FOX, R. L. **Bíblia: verdade e ficção**. Tradução de Sérgio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 432 p.
- FRAZER, J. G.; DOUGLAS, M. **O ramo de ouro**. [S.l.]: Círculo do Livro, 1978.
- FREUD, S. **O Ego e o Id**. São Paulo: Imago, 1996. v. 19. (Obras Completas, v. 19). Obra original de 1923.
- FREUD, S. **Totem e Tabu**. São Paulo: Imago, 1996. v. 13. (Obras Completas, v. 13). Obra original de 1913.
- FROBENIUS, L. **The childhood of man: a popular account of the lives, customs and thoughts of the primitive races**. [S.l.]: Seeley limited, 1909.
- GANGESTAD, S. W.; THORNHILL, R. Human oestrus. **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, The Royal Society London, v. 275, n. 1638, p. 991–1000, 2008.
- GEORGE, J.; DOUGLAS, M. **The Library Illustrated Greek mythology**. [S.l.]: Strelbytskyy Multimedia Publishing, 2021.
- GIMBUTAS, M. **The Goddesses and Gods of Old Europe - Marija Gimbutas**. Berkeley: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 1982. 304 p.
- GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: GONZALEZ, F. R.; LIMA, M. (Ed.). **Primavera para as rosas negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 35–45.
- GONZÁLEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALES, L. (Ed.). **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzales em primeira pessoa**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018. p. 190–215.
- GOSSE, V. Maulana karenga. In: _____. **The Movements of the New Left, 1950–1975: A Brief History with Documents**. New York: Palgrave Macmillan US, 2005. p. 111–112. ISBN 978-1-137-04781-6. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-1-137-04781-6_30.

- GRAVES-BROWN, C. **Dancing for Hathor: women in ancient Egypt**. [S.l.]: Bloomsbury Publishing, 2010.
- GRAVES, R. **The White Goddess**. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2013. 520 p.
- GRAVES, R. **Os Mitos Gregos**. Tradução de Fernando Klabin. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. 552 p. Vol. I.
- GRAVES, R. **Os Mitos Gregos**. Tradução de Fernando Klabin. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. 527 p. Vol. II.
- GRAVES, R. P. R. **Hebrew Myths: The Book of Genesis**. New York: Rosseta Books, 2014. 290 p.
- GRAY, J. P.; WOLFE, L. D. Human female sexual cycles and the concealment of ovulation problem. **Journal of Social and Biological Structures**, Elsevier, v. 6, n. 4, p. 345–352, 1983.
- GUTHRIE, W. K. C. **The Greeks and their Gods**. Boston: Beacon Press Books, 1955. 388 p.
- GUZMÁN, R. A.; WEISDORF, J. The neolithic revolution from a price-theoretic perspective. **Journal of Development Economics**, Elsevier, v. 96, n. 2, p. 209–219, 2011.
- HALL, S. Cultural studies: two paradigms. **Media, Culture & Society**, v. 2, n. 1, p. 57–42, 1980.
- HARRISON, J. E. *Prolegomena to the study of greek religion*. Princeton University Press, 2021.
- HASLAM, M. H. Callimachus' hymns. In: HARDER, M. A.; REGTUIT, R. F.; WAKKER, G. C. (Ed.). **Callimachus**. [S.l.]: Groningen, 1993. p. 111–125.
- HAWKES, J. H. Dawn of the gods. (**No Title**), 1968.
- HAWKES, K. The grandmother effect. **Nature**, Nature Publishing Group UK London, v. 428, n. 6979, p. 128–129, 2004.
- HESÍODO. **Teogonia: a Origem dos Deuses**. São Paulo: Iluminuras, 2007. 159 p. Estudo e Tradução de Jaa Torrano.
- HESÍODO. **Trabalho e os dias**. São Paulo: Martin Claret, 2010. 142 p. Tradução de Sueli Maria de Regino.
- HEWLETT, B. S.; MACFARLAN, S. J. Fathers' roles in hunter-gatherer and other small-scale cultures. In: **The Role of the Father in Child Development**. New Jersey: John Wiley & Sons, 2010. p. 413–434.
- HIGINO. **Fábulas**. Madrid: Editorial Gredos, 2000. v. 380. (Biblioteca Clásica Gredos, v. 380). Edición bilingüe latino-española.
- HILLMAN, J. **Psicologia arquetípica**. Tradução de Pedro Ratis e Silva. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981. 234 p.

- HILLMAN, J. **O pensamento do coração e a alma do mundo**. Tradução de Gustavo Barcellos. Campinas: Verus, 2010. 420 p.
- HOMERO. **Ilíada**. Trad. de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Martim Claret, 2010. 532 p.
- HORNUNG, E. **The ancient Egyptian books of the afterlife**. [S.l.]: Cornell University Press, 1999.
- HRDY, S. B. Mothers and others. **Natural History**, American Museum of Natural History, v. 110, n. 4, p. 50–62, 2001.
- JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Arthur M. Parreira;; [adaptação do texto para edição brasileira por Monica Stahel; revisão do texto grego de Gilson César Cardoso de Souza. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020. 1431 p.
- JAPIASSU, H. A crise da razão ocidental. **Revista Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 1, n. 1, p. 27–41, 2006.
- JOHNSON, A. W.; EARLE, T. K. **The evolution of human societies: from foraging group to agrarian state**. [S.l.]: Stanford University Press, 2000.
- JOHNSTONE, R. A.; CANT, M. A. Evolution of menopause. **Current Biology**, Elsevier, v. 29, n. 4, p. R112–R115, 2019.
- KARENKA, M. **Maat, the moral ideal in ancient Egypt: A study in classical African ethics**. [S.l.]: Routledge, 2003.
- KONRAD, C. **Kinship in Sperm Whale Society: Effects on Association, Alloparental Care and Vocalizations**. Tese (Doutorado) — Dalhousie University, 2017.
- KRAMER, S. N. **The Sumerians: Their history, culture, and character**. [S.l.]: University of Chicago Press, 2010.
- KUBRUSLY, R. Costurando uma fita na cabeça. um ensaio sobre a invenção da pessoa. In: FRADE, C. P. e. R. M. C. (Ed.). **Ética, Ciência e Filosofia/**. Rio de Janeiro: DEULT, 2013. p. 75–88.
- KUBRUSLY, R. **O Calendário**. 2023. Acervo pessoal do autor.
- LACHMANN, P. J. The grandmother effect. **Gerontology**, v. 57, n. 4, p. 375–377, 2011.
- LACY, S.; OCOBOCK, C. Woman the hunter: The archaeological evidence. **American Anthropologist**, Wiley Online Library, v. 126, n. 1, p. 19–31, 2024.
- LAHDENPERÄ, M.; MAR, K. U.; LUMMAA, V. Nearby grandmother enhances calf survival and reproduction in asian elephants. **Scientific reports**, Nature Publishing Group UK London, v. 6, n. 1, p. 27213, 2016.
- LAMBOLEY, J.-L. **Migration and Greek civilization**. [S.l.]: na, 2007.
- LANGDON, S. Hymn concerning the cohabitation of the earth god and the earth goddess, the begetting of the moon god. **Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale**, JSTOR, v. 19, n. 2, p. 67–77, 1922.

LARAIA, R. de B. O jardim do Éden revisitado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 40, n. 1, p. 149–164, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616209>. Acesso em: 02 de Jul. de 2024.

LAZARIDIS, N. Bastet. **The Encyclopedia of Ancient History**, Wiley Online Library, 2013.

LEÃO, D. F.; FIALHO, M. d. C. et al. **Vidas Paralelas: Teseu e Rômulo**. [S.l.]: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

LEE, P. Allomothering among african elephants. **Animal behaviour**, Elsevier, v. 35, n. 1, p. 278–291, 1987.

LEVI-STRAUSS, C. Structuralism and ecology. **Social Science Information/sur les sciences sociales**, v. 12, n. 1, p. 7–23, 1973. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/053901847301200101>. Acesso em: 02 de Jul. de 2024.

LICHTHEIM, M. **Ancient Egyptian Literature**. [S.l.]: University of California Press, 2019.

LOPES, R. **A tensão mythos-logos em Platão**. Tese de doutorado — Universidade de Coimbra, Coimbra, jul 2014.

LOPES, R. Usos e sentidos de mythos e logos antes de platão. **Prometeus Filosofia**, 2015.

LORDE, A. **Sister Outsider: essas and speeches**. New York: The Crossing Press, 1984. 110-113 p. Feminist Series.

LOURENÇO, D. B. A textura aberta da linguagem e o conceito jurídico animal. **Revista Internacional de Direito Público**, v. 2, n. 4, p. 2015–3035, 2013.

LOURENÇO, F. P. da S. . P. B. . B. Colonialidade do saber, dependência epistêmica e os limites do conceito de democracia na américa latina. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 12, n. 1, p. 68–87, 2018.

MACALISTER, R. A. S. **Lebor Gabála Éirenn: The Book of the Taking of Ireland**. Dublin: Irish Texts Society, 1938–1956. v. 1–5. (Irish Texts Society, v. 1–5). Edition and translation of medieval Irish text.

MACHADO, A. da M. **O negro e o garimpo em Minas Gerais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. 131 p.

MALDONATO-TORRES, N. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 1, n. 80, p. 71–114, 2008.

MARCONDES, D. **Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 7 ed.

MARDONES, J. M. **O Retorno do Mito**. Tradução do Castelhana por Anselmo Borges. Coimbra: Editora Alta Books, 2005.

- MARKALE, J. **The great goddess: reverence of the divine feminine from the paleolithic to the present.** [S.l.]: Inner Traditions/Bear & Co, 1999.
- MARLOWE, F. W. Is human ovulation concealed? evidence from conception beliefs in a hunter-gatherer society. **Archives of Sexual Behavior**, Springer, v. 33, p. 427–432, 2004.
- MARQUETTI, F. R. Limite e transgressão: os caminhos que levam de ártemis a afrodite. **Revista Ártemis**, Universidade Federal da Paraíba, Revista Ártemis, v. 5, 2006.
- MARQUETTI, F. R. O fio de ariadne e o touro do ida. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica**, v. 7, n. 1, 2011.
- MARTINEZ, F. Militantes e radicais da quarta onda: o feminismo na era digital. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, p. e70177, 2021.
- MARTINS, L. M. **Afrografias de memória: o Reinado do Rosário no Jatobá.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. 194 p.
- MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela.** Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021.
- MAURER, R. O que existe de propriamente escandaloso na filosofia da técnica de heidegger. **Natureza humana**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 403–427, 2000. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302000000200006#1b. Acesso em: 05 de Ago. de 2024.
- MAZAMA, A. A afrocentricidade como um paradigma. In: NASCIMENTO, E. L. (Ed.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 111–127.
- MBEMBE, A. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de excessão e política de morte.** Trad. Renata Santine. São Paulo: N-1, 2018. 80 p.
- Melamed, Y. et al. The plant component of an Acheulian diet at Gesher Benot Ya'aqov, Israel. **Proceedings of the National Academy of Science**, v. 113, n. 51, p. 14674–14679, dez. 2016.
- MELLAART, J. A neolithic city in turkey. **Scientific American**, JSTOR, v. 210, n. 4, p. 94–105, 1964.
- MEYER, M. W. **The ancient mysteries: A sourcebook of sacred texts.** Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1999.
- MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287–324, 2008.
- MIGNOLO, W. **Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020. 482 p.
- MILTON, K. Hunter-gatherer diets—a different perspective. **The American Journal of Clinical Nutrition**, v. 3, n. 71, p. 665–687, 2000.

- MOORE, C. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza edições, 2007. 320 p.
- MORTON, R. A.; STONE, J. R.; SINGH, R. S. Mate choice and the origin of menopause. **PLOS Computational Biology**, Public Library of Science San Francisco, USA, v. 9, n. 6, p. e1003092, 2013.
- MUÑOZ, J. P. **Bucólicas y Geórgicas de Virgilio, presentadas, anotadas y traducidas por Julio Picasso Muñoz**. [S.l.]: Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2004.
- NAGY, G. Homeric poetry and problems of multiformity: The "panathenaic bottleneck". **Classical Philology**, University of Chicago Press, v. 96, n. 2, p. 109–119, 2001.
- NASCIMENTO, A. do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 1. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1978.
- NIETZSCHE, F. **O anticristo e ditirambos de Dionísio**. [S.l.]: Editora Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou zaratustra**. [S.l.]: Minerva Heritage Press, 2024. v. 32.
- NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. [S.l.]: Minerva Heritage Press, 2024. v. 21.
- NILSSON, M. P. **The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion**. [S.l.]: Biblo & Tannen Publishers, 1971. v. 9.
- NILSSON, M. P. **Greek folk religion**. [S.l.]: University of Pennsylvania Press, 1972.
- NUNES, C. A. et al. **Odisseia**. [S.l.]: hedra, 2015.
- OVID. **The Art of Love**. Translated by James Michie. Notes by David Malouff. New York: Modern Library, 2002.
- OYĚWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **CODESRIA Gender Series**, Codesria Dakar, v. 1, p. 1–8, 2004.
- OYEWUMI, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. New York: Editora Bazar do Tempo, 2021.
- PARRINDER, E. G. Islam and west african indigenous religion. **Numen**, JSTOR, v. 6, n. Fasc. 2, p. 130–141, 1959.
- PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia**. Introdução, Tradução e notas de Maria de Fátima Souza e Silva. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2022. 236 p. Vol. II.
- PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia**. Introdução, Tradução e notas de Maria de Fátima Souza e Silva. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2022. Vol. III.
- PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia**. Introdução, Tradução e notas de Maria de Fátima Souza e Silva. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2022. 392 p. Vol. I.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia**. Introdução, Tradução e notas de Maria de Fátima Souza e Silva. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2024. 246 p. Vol. 8.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia**. Introdução, Tradução e notas de Maria de Fátima Souza e Silva. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2024. 158 p. Vol. 7.

PELLAR, B. R. **On the Origins of the Alphabet**. Philadelphia: University of Pensilvania, 2009.

PETTAZZIONNI, R. **Essays on the History of Religion**. Leiden: Brill Archive, 1954. 225 p.

PLATÃO. **Diálogos: Teeteto-Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora universitária UFPA, 2001. 194 p. Coordenação de Benedito Nunes.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora universitária UFPA, 2011. 198 p. Coordenação de Benedito Nunes.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. 1. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. 264 p. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/363788/mod_resource/content/0/Platão_Timeu-Completo.pdf. Acesso em: 29 ago.2021.

PLATÃO. **As Leis (ou da legislação): Incluindo Epinomis**. Tradução de Edison Brini. São Paulo: Edipro, 2021.

PLATÃO. **Diálogos III – Fedro (ou Do Belo), Eutífron (ou Da Religiosidade), Apologia de Sócrates, Críton (ou Do Dever), Fédon (ou Da Alma)**. Tradução de Edson Brini. São Paulo: Edipro, 2019. 280 p.

POLO-KANTOLA, P. et al. Gender differences in actual and preferred nocturnal sleep duration among finnish employed population. **Maturitas**, Elsevier, v. 94, p. 77–83, 2016.

PORTOGONÇALVEZ, C. Apresentação. In: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLASCO, 2005. p. 3–5.

PRETO, F. O. **Amarelo: é tudo pra ontem**. 2020. Netflix. Documentário. 89 min. Acesso em: 13 mai.2022.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en américa latina. **Anuario Mariateguiano**, v. 9, n. 9, p. 227–238, 1997.

QUIJANO, A. Colonialidad do poder, eurocentrismo e américa latina. In: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLASCO, 2005. p. 107–130.

RANSOME, H. M. **The sacred bee in ancient times and folklore**. [S.l.]: Courier Corporation, 2004.

RASHED, M. G.; SHARKAWY, B. E. The goddess bat and the confusion with hathor. **The Horizon, studies in Egyptology in Honour of MA Nur El-Din**, American University in Cairo Press., p. 335–348, 2009.

- RENDELL, L. et al. Causes and consequences of female centrality in cetacean societies. **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, The Royal Society, v. 374, n. 1780, p. 20180066, 2019.
- RENEHAN, R. Hera as earth-goddess: A new piece of evidence. **Rheinisches Museum für Philologie**, J.D. Sauerländers Verlag, v. 117, n. 3/4, p. 193–201, 1974. ISSN 0035449X. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41244783>.
- RODES, A. D. **Argonáuticas**. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2021. Tradução, texto e notas de Fernando Rodrigues Junior.
- ROUNTREE, K. The case of the missing goddess: Plurality, power, and prejudice in reconstructions of malta's neolithic past. **Journal of Feminist Studies in Religion**, [Indiana University Press, FSR, Inc], v. 19, n. 2, p. 25–43, 2003. ISSN 87554178, 15533913. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25002473>.
- SAGGS, H. W. F. **The greatness that was Babylon : a survey of the ancient civilization of the Tigris-Euphrates Valley**. [S.l.]: London : Sidgwick I& Jackson, 1962.
- SAMPAIO, L. S. C. de. **Lógica Ressucitada: sete ensaios**. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2000. 220 p.
- SANTOS, A. B. dos. **A terra dá, a terra quer**. 1. ed. São Paulo: Ubu, 2023.
- SANTOS, J. E. dos. **Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia**. Petrópolis: Editora Vozes, 1997. 240 p.
- SANTOS, J. E. dos Santos; Descoredes Macimiliano dos. **Esu**. Salvador: Corrupio, 2014.
- SAPOLSKY, R. M. **The trouble with testosterone: And other essays on the biology of the human predicament**. [S.l.]: Simon and Schuster, 1998.
- SCHOLEM, G. **O Livro do Esplendor, Zohar**. Rio de Janeiro: Renes, 1977. Seleção de Gershom Scholem.
- SEAFORD, R. **Dionysos**. [S.l.]: Routledge, 2006.
- SERRA, O. **O poder do Mito**. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra. São Paulo: Odyseus Editora, 1991. 220 p.
- SHARMA, R. et al. Effects of increased paternal age on sperm quality, reproductive outcome and associated epigenetic risks to offspring. **Reproductive Biology and Endocrinology**, Springer, v. 13, p. 1–20, 2015.
- SILVA, A. N. e Mário André Coelho da. As línguas maxakalí e krenák dentro do tronco macro-jê. **Cadernos de Etnolinguística**, Brasília, v. 8, n. 1, 2020. Disponível em: <https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/article%3Avol8n1-1/vol8n1-1.pdf>. Acesso em: 24 Maio 2024.
- SILVA, L. L.; LACHANCE, V. G. Peri tyxhs, sobre a fortuna, de plutarco. **A Palo Seco – Escritos de Filosofia e Literatura**, n. 11, p. 77–86, fev. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/apaloseco/article/view/10756>.

- SIMONS, F. The goddess kusu. **Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale**, Cairn/Softwin, v. 112, n. 1, p. 123–148, 2018.
- SINGH, A.; SINGH, D. The paleolithic diet. **Cureus**, Cureus, v. 15, n. 1, 2023.
- SNELL, B. **Gesammelte Schriften: (Mit einem Vorwort von Hartmut Erbse und einem Verzeichnis der Schriften des Verfassers)**. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1966. 230 p.
- SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. [S.l.]: Ed. Perspectiva, 2001.
- SORABJI, R. **Animal Minds & Human Morals. The Origins of the Western Debate**. Nova York: Cornell University Press, 1995. 256 p.
- STEINKELLER, P. A note on lines 168–169 of enki and ninhursag. **Journal of Cuneiform Studies**, The American Schools of Oriental Research, v. 65, n. 1, p. 69–71, 2013.
- STERLING, K. Man the hunter, woman the gatherer? the impact of gender studies on hunter-gatherer research (a retrospective). **The Oxford handbook of the archaeology and anthropology of hunter-gatherers**, Oxford University Press Oxford, p. 151, 2014.
- STONE, M. **Quando Deus era mulher**. São Paulo: Aleph, 2022. 389 p. Trad. Angela Lobo de Andrade.
- SUCH-GUTIÉRREZ, M. Beiträge zum pantheon von nippur im 3. jahrtausend/1. **Beiträge zum Pantheon von Nippur im 3. Jahrtausend**, Univ. degli Studi di Roma, 2003.
- TORRANO, J. **O pensamento mítico no horizonte de Platão**. 1. ed. São Paulo: Annablume Clássica, 2013. 178 p.
- TORRANO, J. Três fases e três linhas. In: _____. **Teogonia**. [S.l.]: Iluminuras, 2015. cap. 4.
- TRIOMPHE, R. **Le lion, la vierge et le miel**. [S.l.]: Belles lettres, 1989.
- TUCÍDIDES. **A História da Guerra do Peloponeso**. Tradução e apresentação de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 228 p. Livro I.
- TYLDESLEY, J. Hathor: The golden one. **Ancient Egypt Magazine**, v. 13, n. 3, 2012.
- ULJASZEK, S. J. Influence of birth interval and child labour on family energy requirements and dependency ratios in two traditional subsistence economics in africa. **Journal of biosocial science**, Cambridge University Press, v. 25, n. 1, p. 79–86, 1993.
- UNGAR, P. S. The evolution of human diet: The known, the unknown, and the unknowable. **Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews: Issues, News, and Reviews**, Wiley Online Library, v. 13, n. 2, p. 45–46, 2004.

- UNTERMAN, A. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. 282 p.
- VERNANT, J.-P. Hestia-hermes. sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos. **Mito e pensamento entre os gregos**, p. 151–192, 1990.
- VERNANT, J. P. **O universo, os deuses e os homens**. Trad. de Roa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 209 p.
- VERNANT, J. P. **Mito e religião na Grécia Antiga**. Trad. de Joana Angélica D’Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93 p.
- VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Trad. de Bertha Halpem Gurovitz. São Paulo: Brasiliense, 1991. 298 p. Vol. II.
- WAGUESPACK, N. M. The organization of male and female labor in foraging societies: Implications for early paleoindian archaeology. **American Anthropologist**, Wiley Online Library, v. 107, n. 4, p. 666–676, 2005.
- WARREN, P. Minoan crete and pharaonic egypt. In: _____. **Egypt, the Aegean and the Levant. Interconnections in the Second Millennium BC**. [S.l.]: British Museum Press, 1995. p. 1 – 18. ISBN 0714109878.
- WASSERMAN, J. **The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day-The Complete Papyrus of Ani Featuring Integrated Text and Full-Color Images**. [S.l.]: Chronicle Books, 2008.
- WETTERSTROM, W. Foraging and farming in egypt: the transition from hunting and gathering to horticulture in the Nile valley. In: **The archaeology of Africa**. [S.l.]: Routledge, 2014. p. 165–226.
- WHITMAN, C. H. Hera’s anvils. **Harvard Studies in Classical Philology**, Department of the Classics, Harvard University, v. 74, p. 37–42, 1970. ISSN 00730688. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/310995>.
- WILKINSON, R. **The Complete Gods and Goddess of Ancient Egypt**. [S.l.]: Thames and Hudson, 2003.
- WILKINSON, R. H. **Symbol & magic in Egyptian art**. [S.l.]: Thames and Hudson, 1994.
- ZERVOS, C. L’art de la crète néolithique et minoenne. Ed. Cahiers d’Art, 1956.
- ZIHLMAN, A. L. Women in evolution, part ii: Subsistence and social organization among early hominids. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, University of Chicago Press, v. 4, n. 1, p. 4–20, 1978.
- ZNAIECKI, F. Cultural reality. In: _____. Chicago University, 1919. cap. 1. Culturalism, p. 1–23. Disponível em: https://brocku.ca/MeadProject/Znaniecki/1919/1919_1.html.
- ZOIS, A. A. **The Foundations of Palatial Crete. A Survey of Crete in the Early Bronze Age**. [S.l.]: JSTOR, 1972.
- ÉSQUILO. **Oresteia: Agamenon, Coéforas, Eumênides**. Tradução do grego e apresentação de Mário da Gama Kury. São Paulo: Zahar, 1991. 200 p.