

ENTRELAÇAMENTOS ENTRE SIMBÓLICO E IMAGINÁRIO: SACRIFÍCIO RITUAL E SIMBOLIZAÇÃO DO FEMININO

*Marilande Martins Abreu**

Resumo: O presente artigo aborda os elos entre o simbólico e o imaginário a partir do sacrifício ritual, instituição que em correspondência com a estrutura social estabelece imagens míticas e rituais que superpõem homem, deus e o animal em dependência de uma forma específica de simbolização do feminino. Nessa simbolização, imagens do feminino se reproduzem numa dualidade na qual imagens míticas e rituais da mulher como mãe, origem da vida, se associam a imagens da mulher sensual, que em decorrência dos seus atributos sexuais é assimilada pela justaposição entre homem, deus e o animal.

Palavras-chave: Sacrifício ritual; Simbolização do feminino; Cultura.

Entanglements between symbolic and imaginary: ritual sacrifice and female symbolization

Abstract: This article discusses the links between the symbolic and the imaginary from the ritual sacrifice, an institution that in correspondence with the social structure establish mythic images and rituals which juxtaposes man, god and the animal in dependence on a specific form of symbolization of the feminine. In this symbolization, feminine images reproduce themselves in a duality in which mythical images and rituals of woman as mother, origin of life, juxtaposes itself to images of the sexy woman, who as a result of their sexual attributes is assimilated by the juxtaposition between man, god and the animal.

Keywords: Sacrifice ritual; Symbolization of the feminine; Culture.

* Universidade Federal do Maranhão – UFMA, São Luís-MA, Brasil (landeabreu@hotmail.com).

Recebido em: 26/11/2014 – Aceito em: 15/06/2015.

Entrelazamientos entre simbólico y imaginario: sacrificio ritual y simbolización de lo femenino

Resumen: Este artículo aborda los vínculos entre el simbólico y el imaginario desde el sacrificio ritual, institución que en correspondencia con la estructura social establece imágenes míticas y rituales que superponen el hombre, dios y el animal en dependencia de una forma específica de la simbolización de lo femenino. En esta simbolización, imágenes de lo femenino se reproducen en una dualidad en la cual las imágenes míticas y rituales de la mujer como madre, origen de la vida, se asocian a imágenes de la mujer sensual, que como consecuencia de sus atributos sexuales es asimilada por la yuxtaposición entre el hombre, dios y el animal.

Palabras clave: Sacrificio ritual; Simbolización de lo femenino; Cultura.

Introdução

Lévi-Strauss (1962), com sua teoria estrutural indica que o sujeito é marcado por signos, símbolos e significantes que se arrumam e desarrumam conforme a organização de uma estrutura simbólica que não se institui sem o imaginário, lugar ontológico de fantasias coletivas e subjetivas. É para compreender, numa perspectiva estruturalista, alguns elos entre o simbólico e o imaginário que neste artigo¹ se aborda a questão da simbolização do feminino na estrutura do sacrifício ritual.

Seguindo nas trilhas de Weber (1904-1905), pode-se afirmar que o conceito de sacrifício ritual dá sentido às ações humanas; é uma instituição que se torna importante ponto de junção e disjunção entre o simbólico e o imaginário, por isso é objeto de questionamento em pensamentos clássicos e modernos. O que se

¹ Este artigo se originou de discussões realizadas na tese “Sacrifício ritual, laços sociais e sexualidade” (2013), orientada pelo professor Dr. Osvaldo Giacóia Júnior no Doutorado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. E é fruto também de trabalho de pesquisa etnográfica realizada atualmente no Terreiro de São Benedito \ Justino em São Luís \ MA. Agradeço as pertinentes sugestões propostas pelos pareceristas da Revista Ideia.

repete na ação do sacrifício ritual? Quando escrevi sobre o tema do sacrifício ritual e seus elos com a simbolização do feminino na tese de doutorado, ainda não havia aprofundado a problemática da diferença sexual na perspectiva dos laços entre o simbólico e o imaginário. Este artigo, assim, é uma tentativa inicial de abordar alguns laços entre o simbólico e o imaginário a partir da estrutura ritual do sacrifício em correspondência com uma forma específica de simbolização do feminino.

O sacrifício ritual, como indicou Freud (1913) absorve “a sexualidade, normatizando-a através de interdições sexuais que são também proibições sociais”. Nestas interdições sociais e sexuais estão presentes os laços entre o imaginário e o simbólico. Estudo como “Sexo e Temperamento”, de Mead (1935) problematiza questões sobre a diferença sexual e indica a normatização do desejo do menino e da menina a partir dos elos entre o simbólico e o imaginário, que se cruzam nos rituais de passagem e nas formas de normatização que cada cultura institui as crianças desde o nascimento.

Normatização e desejo se constituem como pólos antagônicos associados as imagens rituais de deus-pai e deusa-mãe, imagens presentes na estrutura do sacrifício ritual. A partir desses significantes se constituem laços de sangue e símbolo; há uma pluralidade de formas culturais que correspondem a diversas formas de subjetivação de sujeito. Isso pode ser demonstrado com as teorias dos sistemas de parentesco, que são variados, se constituem com diversos arranjos simbólicos e firmam laços de aliança, filiação, matrimônio, entre outros.

Esse sutil entrelaçamento entre o simbólico e o imaginário costura as teias nas quais, como indica Geertz (1983), o indivíduo tece os fios de sua cultura e simultaneamente é por eles tecido como sujeito. O sacrifício ritual talvez tenha se tornado um objeto de análise de pré-socráticos e socráticos, evolucionistas e positivistas, por que com essa estrutura ritual se deslindam imagens do simbólico em seus laços com o imaginário, algo que pretende-se demonstrar neste artigo a partir da análise da estrutura mítica e ritual do sacrifício.

O sacrifício ritual, como indicam os estudos de Hubert e Mauss (1899), ocupa um lugar ontológico porque estrutura diversas práticas religiosas e culturais; para esses autores é possível analisá-lo como puro conceito, abstraindo seus elementos materiais apreende-se uma organização social duradoura, fundamentada na repetição ritual, na mitologia e no entrelaçamento com o transcendente, simbolizado como origem e finitude da vida humana e cultural.

Desse modo, como estrutura simbólica e imaginária, o sacrifício ritual remete ao transcendente, ele institui formas específicas de simbolização. Devido a isso, Hubert e Mauss (1899, p. 205) definiram “o sacrifício ritual como um ato religioso que pela consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o executa ou de alguns objetos aos quais ela diz respeito”. O sacrifício ritual institui um ato violento de morte como ação sagrada que atualiza os laços sociais e constitui coesão social em diversas realidades sócio-culturais, como afirmam esses autores:

De resto, podemos ver, ao longo do estudo, quantas crenças e práticas sociais que não são propriamente religiosas se encontram em relação com o sacrifício. Tratamos sucessivamente da questão do contrato, da redenção, do castigo, da dádiva, da abnegação, das idéias relativas à alma e à imortalidade que são ainda a base da moral comum (HUBERT & MAUSS, 1899, p. 19).

Quais interpretações são possíveis de se realizar sobre o simbólico e seus laços com o imaginário a partir da estrutura do sacrifício ritual? A simbolização do homem na estrutura do sacrifício ritual, se institui na justaposição homem, deus e o animal sacrificial. Essa estrutura mítica e ritual se organiza em relação à simbolização do feminino, que justapõe imagens da mulher numa dualidade que de um lado expressa a figura mulher como mãe, origem da vida; do outro institui imagens do feminino em decorrência dos seus atributos sexuais.

Em diversas estruturas simbólicas é notável que as mulheres e a normatização do desejo infantil se estruturam através de laços sociais que se instituem como sistemas de parentesco, nessas estruturas criam-se diversas imagens míticas e rituais do feminino. A presença do feminino nas figuras superpostas da mulher como mãe interdita e amante sensual e perigosa, indica os elos entre a simbolização do feminino e a justaposição entre homem, deus e o animal.

Este artigo pretende destacar algumas características dessa simbolização do feminino que se liga à justaposição entre homem, deus e o animal na ordem do sacrifício ritual. Para isso, no primeiro item deste artigo, passamos em revista a algumas ideias sobre o sacrifício ritual, a partir de teóricos como Burkert (1978), Freud (1913), Girard (1978) e Hubert e Mauss (1899). Após essa digressão teórica, nos deteremos em imagens míticas e rituais de divindades femininas como Démeter, a deusa-mãe da terra cultivada, Barba Soeiro e Iansã, entidades femininas que descem em terreiros de Mina, Umbanda e Candomblé.

Em seguida, iremos nos deter numa análise da justaposição entre homem, deus e o animal em seus elos com a simbolização do feminino. Para isso, busca-se apreender a função ritual de Démeter nos rituais de iniciação dos “Mistérios de Éleusis”, sociedade de mistérios da antiguidade grega. E, por fim, faz-se algumas considerações finais das questões aqui apresentadas, que visam encerrar este artigo, mas não as questões explicitadas aqui, que apenas se iniciam nesta tentativa de apreender os laços entre o simbólico e o imaginário a partir da simbolização do feminino nos seus elos com a justaposição entre homem, deus e o animal.

1 – Elos entre simbólico e o imaginário na estrutura do sacrifício ritual

Para Hubert e Mauss (1899) o sacrifício ritual é uma ação, um ato de morte sagrada que transforma aquele que executa a ação e modifica ainda os objetos relacionados ao executor dessa

ação. A escolha da vítima sacrificial é arbitrária (GIRARD, 1978), o que interessa é ação da morte sagrada, que define os laços de um grupo social. A violência é destruidora e perigosa, mas, através do sacrifício ritual torna-se uma violência fundadora, origem dos laços sociais, uma vez que atualiza a coesão social.

A construção imaginária e simbólica do sacrifício ritual assimila a sexualidade, implicada na conformação dos laços sociais. Assim, em *"Totem e Tabu"*, Freud (1913) retoma a noção de sacrifício ritual e suas correspondências com os laços sociais a partir de um diálogo com a antropologia. Suas análises remontam aos trabalhos de um primeiro grupo de autores considerados clássicos como Robertson Smith, Joseph De Maistre, James Frazer, Émile Durkheim (FREUD, 1913) entre outros que tratam da origem do totemismo e seus elos com a exogamia, lei de casamento de culturas totêmicas.

O que se repete na experiência do sacrifício ritual? A força da refeição totêmica se sustenta na ideia de que os atos de comer e beber juntos estão imbuídos de significação, é uma ação coletiva que expressa companheirismo e obrigações sociais mútuas, por isso, instituem laços invioláveis. Ora, o que chama a atenção de Freud (1913) "é que entre os clãs havia apenas um só tipo de laço possível de se identificar como laços invioláveis, os laços de parentesco, que instituem simbolização, valores e leis". Nesse sentido, a obrigatoriedade de participação na refeição coletiva tem um mesmo significado – compartilhar um pedaço da carne e beber o sangue do animal sacrificial em refeição sagrada – é uma ação coletiva que confirma os laços entre o indivíduo e seu grupo.

A análise da justaposição entre homens, divindades e animal totêmico indica que deus, homem, animal e comunidade sacrificante contêm o mesmo sangue e são feitos de uma só substância. Esses são laços intrínsecos entre o simbólico e o imaginário na estrutura do sacrifício ritual, que atualiza a cada vez que se repete como ação sagrada, os laços do grupo que se organiza em torno dessa ação (FREUD, 1913).

O mistério da morte sacrificatória "é justificado pela consideração de que apenas desta maneira pode ser conseguido

o vínculo sagrado que cria e mantém ativo um elo vivo de união entre os adoradores e seus deuses” (FREUD, 1913: p. 165). Nessas definições, percebe-se que o sacrifício ritual estabelece hierarquização que se tornam fontes de reconhecimento social, classificação e identificação, mas, acima de tudo como afirma Burkert (1978), o sacrifício ritual é uma importante instituição associada a diferentes e diversas práticas religiosas.

Essas são algumas ideias gerais presentes em “Totem e Tabu”, obra que se tornou um emblemático ponto de divergência e união entre a Antropologia e a Psicanálise. Seguindo nos passos dessas discussões, Burkert (1978) e Girard (1978), cada um ao seu modo, busca compreender o sacrifício ritual, explicitando a existência de elos entre o simbólico e o imaginário na estrutura do sacrifício ritual.

A justaposição entre homem, deus e o animal sacrificial institui uma imagem ritual na qual o homem é ora vítima sacrificial, ora o homem que comete a ação de morte sagrada, ora filho que se torna a própria divindade, como na narrativa mítica e ritual do cristianismo. É nesse entrelaçamento entre homem, divindade e vítima sacrificial, que se impõe e se institui a correspondência com a simbolização do feminino. Essa correspondência une o homem a mulher arbitrariamente e assimila a diferença sexual como uma dualidade a ser controlada, normatizada e simbolizada através do sacrifício ritual.

O sacrifício ritual transmite uma mesma simbolização do feminino, na qual a figura da mulher como mãe interdita e amante sensual em consequência dos seus atributos sexuais, rivalizam entre si. Essa simbolização é marcada por uma suposta dualidade: de um lado a mulher como mãe, aqui a maternidade é naturalizada como inerente ao feminino; do outro, a imagem da mulher em consequência dos seus atributos sexuais, aqui ela se torna a amante sensual de homem, divindade e animal sacrificial.

Para problematizar um pouco mais a estrutura sacrificial e seus elos com a simbolização do feminino, passemos no próximo item, a apreender algumas características da dualidade do feminino na estrutura mítica e ritual de divindades como Deméter, Barba

Soeiro, Santa Bárbara ou Iansã. Santas e feiticeiras são características atribuídas a imagens míticas e rituais dessas divindades, que se constituem em contínua correspondência e polarização com a justaposição entre homem, deus e animal sacrificial.

2 – Simbolização do feminino e estrutura ritual

A partir da estrutura mítica e ritual que vincula a simbolização do feminino à justaposição de homem, deus e animal sacrificial, é possível observar que a mulher é simbolizada e imaginarizada a partir da dualidade da mulher como mãe e amante. O feminino, associado a natureza e ao transcendente, é origem da vida, mas, em decorrência de seus atributos sexuais, também seduz e enlouquece homens e divindades.

Nesse sentido, a história de Santa Bárbara, santa do cristianismo popular do Império Romano, apresenta características comuns a divindades femininas como Démeter, Hera e Atena, deusas do politeísmo grego, ou ainda com Barba Soeiro e Iansã, divindades de religiões de matriz africana. Bárbara era uma bela jovem, filha única de um rico habitante do Império Romano. Dióscoro, seu pai, era um homem duro e moralista. Ainda menina Bárbara fora trancafiada por ele no alto de uma torre.

Enquanto crescia, tutores ligados às práticas religiosas do pai subiam a torre para transmitir conhecimentos a Bárbara, quando jovem o pai decidiu casá-la, mas ela recusou todos os pretendentes; envergonhado por tais recusas, o pai atribuiu esses gestos aos anos passados no aprisionamento e libertou Bárbara, que passou a andar pela cidade e seu entorno. Nessas andanças, Bárbara conheceu cristãos antigos que transmitiram a ela a narrativa mítica e ritual de nascimento e morte de Jesus, ela converteu-se a essa prática religiosa, o que deixou seu pai mais enfurecido.

Dióscoro, temente de suas práticas religiosas politeístas, denunciou a filha ao Império Romano e solicitou que os governantes a torturassem até ela renunciar essa nova fé. Bárbara não renunciou

e fora condenada à morte, antes de ser morta fora arrastada pelas ruas de Nicomédia em meio aos gritos de raiva da multidão, e teve os seios cortados antes de ser assassinada. Mas, em meio a esses acontecimentos ocorreu uma reviravolta, pois, quando Dioscóro decapitou a filha, um trovão caiu sobre a terra e um raio atingiu o corpo do pai de Bárbara, matando-o impiedosamente. Esse acontecimento mítico e ritual simboliza os poderes sobrenaturais associados a imagem da mulher. Seus laços de ordem simbólica e imaginária com a natureza demonstram que o feminino tem poderes divinos e está mais próximo do transcendente.

Essa narrativa mítica e ritual associada à Bárbara apresenta semelhança com divindades femininas do politeísmo grego e do panteon de religiões de matriz africana. Nesse sentido, essa narrativa mítica e ritual sobre o feminino se expressa nas canções entoadas em terreiros de tambor de mina do Maranhão:

Onde vai Barba serena?
Vou abrandar os trovão,
Vou abrandar os trovão,
Que não caia nos cristão.

Nessa canção, entoada ao som de tambores, nota-se a mesma simbolização presente na narrativa mítica e ritual de Bárbara, a relação do feminino com o transcendente e com a natureza. Nessa estrutura mítica e ritual, Barba, mulher serena, abrandando o trovão, fenômeno da natureza que causa medo e assusta os cristãos. Assim, a mulher, força indomável, está associada a natureza e ao mistério da vida. Com isso, simbolicamente Bárbara não é mãe, mas tornou-se mãe dos cristãos e tem o domínio de raios e trovões.

Barba Soeiro está associada à Iansã nas religiões de matriz africana, suas aparições em terreiros são frequentes, se dá pela incorporação em filhos e filhas-de-santo, ela incorpora em homem ou mulher, “desce” nova ou velha, a depender da inspiração. É cheia de candura e paciência, mas tem arroubos de paixão e ira. Essas características estão presentes também em Iansã, orixá poderosa,

tão importante quanto o marido Xangô, importante divindade do panteon das religiões de matriz africana que simboliza a criação do mundo.

Iansã percorreu vários reinos em busca da sabedoria de outros orixás e quando necessário utilizou sua capacidade de despertar amores e conviveu com os homens. Ela aprendeu habilidades de divindades masculinas e femininas, tem um espírito guerreiro e em vários embates foi importante para Xangô vencer batalhas, como fora também Atena, a deusa da guerra, ou ainda Bárbara, cujo sacrifício contribui para consolidar o cristianismo na antiguidade grego-romana.

Iansã e Atena são jovens, destemidas, belas e sensuais. Simbolizam deusas da guerra e estão associadas à figura da mulher em consequência dos atributos sexuais, enquanto Démeter e Bárbara são divindades femininas cheias de pudores e moral. Essas divindades simbolizam imagens da mãe protetora, origem da vida. Essa imagem, contudo, se constitui numa dualidade em relação à mulher sensual, provocadora de desejo, um ser indomável e misterioso.

Xangô é uma poderosa entidade masculina, detentora de poder, riqueza e glória, ele tem o controle da natureza, dos raios e trovões, qualidades que dividiu com Iansã, sua esposa e amante mais amada. Iansã, antes de casar com Xangô, trabalhou na terra para Ogum, um orixá ferreiro, senhor dos metais, deus da guerra, da agricultura e da tecnologia, que trabalhava intensamente na terra para atender as solicitações de Xangô.

Iansã ajudava Ogum na fabricação das armas, soprando o fogo, era seu sopro que dava vida ao metal, transformando-o em arma. Essa simbolização é análoga àquela na qual Barba Soeiro é a divindade serena que abranda a fúria dos trovões. Além disso, Iansã como Coré, filha de Démeter que circula entre o Monte Olimpo e o mundo subterrâneo, nas profundezas da terra, circula entre os vivos e os mortos. Iansã aprendeu a fazer roupas especiais para os mortos, são chamadas egungum e com elas os mortos adquirem a capacidade de entrar em contato com os vivos.

Na mitologia jeje, associada ao povo fon e ao tambor de mina, Barba Soeiro é uma deusa suprema, que criou a terra e os seres vivos. Ela é associada a Lissá e Badé, entidades masculinas que simbolizam a origem, ambas são entidades que expressam a força de Oxalá, criador do mundo. Para Iansã, Barba Soeiro e Sobô, homens e mulheres devotos entoam cantos para afastar a ira das divindades sobre a terra. Ao som de tambores e atabaques descreve-se Barba Soeiro, serena e bondosa, sensual e alegre.

As características dessas divindades femininas se coadunam, se unem e desunem na figura da mulher sensual, capaz de grandes arroubos de paixão e na figura da mulher como mãe, origem da vida. Nesse sentido, a imagem mítica e ritual de Barba “desce no terreiro”, esbanjando sensualidade, bebe, fuma, diverte-se, apaixona-se por espectadores e adoradores, mas também “desce” nas características de uma mulher idosa, que sentada e contemplativa assiste aos rituais.

Essa mesma dualidade se apresenta na imagem mítica e ritual de Démeter justaposta a sua filha Coré, ambas implicadas nos rituais da Festa de Démeter. Do mesmo modo, Iansã é uma das mais apaixonadas amantes de Xangô, que se apaixonou perdidamente pela senhora do vento e das tempestades. Nos terreiros, ela surge como uma guerreira brandindo sua espada, sabe amar e gosta de mostrar sua alegria, mas da mesma forma desmedida com que apaixona-se exterioriza sua ira. Essas características aproximam Iansã de Afrodite e Hera, divindades femininas cujas imagens míticas e rituais também circulam na figura dual, a mulher como mãe, associada à natureza e ao mistério da vida, e a mulher sensual, dotada de desejo.

As imagens míticas e rituais de Iansã, Barba Soeiro e Atena não estão associadas ao lar, à família e ao mundo interior como estão Herá, Maria ou mesmo Afrodite. Iansã, como Atena, é uma divindade do mundo exterior, está mais próxima do campo simbólico consagrado tradicionalmente aos homens, o campo de batalha, nos quais se resolvem as lutas e conflitos políticos.

Porém, Iansã, ao contrário de Atena que abomina os arroubos de paixão, é sensual, apaixona-se com frequência,

entrega-se aos seus amores, mas como divindade íntegra e moral, entrega-se a um amante de cada vez, é fiel às suas paixões. Nada em Iansã é medíocre, regular, discreto, suas zangas são terríveis, seus arrependimentos dramáticos, seus triunfos decisivos, ela é irrequieta, autoritária, sensual, e tem o temperamento forte, dominador e impetuoso, características comuns também as divindades femininas do politeísmo grego.

Entre os orixás femininos, Iansã simboliza o desejo incontido, se expressa na sensualidade que a acompanha e nas paixões que ela desperta provocando ciúmes, rivalidades e disputas entre as divindades e seus filhos, atributos comuns a divindades femininas gregas como Afrodite e Hera. Essas divindades femininas fazem o impossível para proteger seus filhos e adoradores, como se observa na imagem mítica e ritual de Barba Soeiro, para a qual se entoam canções em terreiros de tambor de mina do Maranhão:

Pecadô disse que Santa Barba era uma santa feiticeira
Ela é uma santa, ela é uma santa
Ela é uma santa poderosa, verdadeira
Ela é uma santa, ela é uma santa

Santa Barba bateu pedra grande,
Santa Barba bateu pedra grande no fundo do mar
Aê Santa Barba, Santa Barba é rainha do mar

Lá vem Barba no rolo do mar,
Barba vem rolando no rolo do mar.
Barba Soêro, Barba Soêro
Barba Soêro, Maria Barba Soêro

Nessa canção se destaca a dualidade associada ao feminino, Barba é santa e feiticeira, está novamente associada à natureza e aos mistérios da vida. Ela sai das profundezas do mar para proteger “pecador”. Essas analogias mostram o entrelaçamentos entre o simbólico e o imaginário, assim, Mãe Barbara ou Barba Soeiro é chefe de muitas gumas/terreiros de São Luís/MA. Ela é chefe e guia desses terreiros do mesmo modo que Démeter ocupa importante

lugar no cultos dos “Mistérios de Éleusis”. Ambas são deusas-mães que exercem poder sobre as forças da natureza e sobre os elementos cosmôgnicos que constituem a ordem do universo.

No terreiro de São Benedito/Justino, casa de tambor de mina fundada em 1896, Barba Soeiro é descrita a partir de diferentes características; segundo dona Mundica, chefe do terreiro, “Mãe Barbara desce velha ou nova”. Quando desce velha passa a noite sentada assistindo o tambor, quando desce nova, dança, bebe e brinca com pessoas presentes na casa. Dona Mundica atualmente com 86 anos, “recebe” Barba Soeiro desde os 13 anos, idade em que visitou pela primeira vez esse terreiro.

Segundo descreveu Dona Mundica, desde a primeira vez que recebeu “Mãe Barbara” essa entidade “desceu velha”, e até os dias atuais ela desce nas características de uma mulher idosa, que passa a noite sentada assistindo o tambor, silenciosa. Dona Mundica relembra a primeira vez que chegou ao terreiro, sentou num baú de dona Maria Cristina, fundadora da casa, e “isso foi a última coisa que eu lembro daquela noite, pois foi ela, Mãe Barbara, que assistiu ladainha, viu tambor abrir, eu não vi nadinha, ela não deixou, eu fui pra casa era tarde, tambor tava fechando quando ela subiu” (entrevista em 19/11/2014).

Em outros terreiros, e mesmo em outras filhas-de-santo do Terreiro de São Benedito/Justino, Barba Soeiro desce com outras características, ela desce jovem, faceira, dançante alegre, sensual, bebe e fuma, transgredindo assim a imagem da santa doce e serena que assiste aos rituais de forma contemplativa. Nessas duas simbolizações, ela é a chefe ou guia da casa, como diz uma canção entoada nas noites de rituais para mãe Barba no terreiro de São Benedito\Justino:

Ela é Maria Barbara
Ela é Barba Soeiro
Ela é dona dessa casa
Ela é mãe desse terreiro.

Nessa canção Santa Bárbara é invocada como mãe do terreiro, chefe da guma, imagem mítica e ritual que, como indicou Burkert (1978), se constitui também em relação às divindades femininas do politeísmo grego. Nesse sentido, ela simboliza o poder divino como Gaia, mãe-terra cosmogônica ou Démeter a deusa-mãe da terra cultivada. Mas, enquanto nessa imagem, “mãe Barba” desce velha ou nova, idosa ou sensual, Démeter é justaposta a imagem de Coré, sua filha raptada por Hades, o deus das profundezas subterrâneas.

Essas imagens míticas e rituais de Barba Soeiro ao lado de Démeter permitem apreender formas culturais de uma simbolização do feminino que reúne contrários. A dualidade comum a essas divindades se associa à justaposição entre homem, deus e o animal e para problematizar um pouco mais esse entrelaçamento deter-nos-emos a seguir na imagem mítica e ritual de Démeter, justaposta à imagem de sua filha Coré, deusas assimiladas e cultuadas nos rituais de iniciação dos jovens efebos nos “Mistérios de Éleusis”, sociedade de mistérios da antiguidade grega.

1. 2 – Imagens míticas e ritual de Démeter nos “Mistérios de Eleusis”

Para compreender alguns aspectos da simbolização do feminino e seus elos com a justaposição entre homem, deus e o animal na estrutura do sacrifício ritual passa-se, então, a descrever uma instituição social masculina da Grécia antiga chamada os “Mistérios de Eleusis”. Essas práticas rituais religiosas mantêm laços rituais com Deméter e sua filha Coré, implicadas nos rituais de iniciação que definem a entrada dos jovens efebos na ordem política de cidades da antiguidade grega.

Deméter, cujo nome em grego significa Δημήτηρ, deusa maternal da terra, pertence à segunda geração divina dos deuses do Olimpo, é a segunda filha do casal Cronos e Rhéa. Sua personalidade é descrita como simultaneamente religiosa e

mística, ela está associada à terra como Gaia, mas enquanto esta simboliza a terra como elemento cosmogônico, Démeter simboliza a terra cultivada.

Deméter é associada ao cultivo de vegetais como o trigo, que se tornou um importante elemento no simbolismo ritual que caracteriza os cultos e rituais do “Mistérios de Eleusis” em cidades da antiguidade grega (BURKERT, 1978). O trigo, planta simbólico-ritual de Deméter, está associado à civilização do mundo antigo e segundo Grimal (2007) Deméter está estreitamente associada a sua filha Coré/Perséphone, as duas formam um par denominado as deusas, que eram cultuadas nos “Mistérios de Eleusis”.

Segundo Grimal (2007), que descreve inumeras versões di mito de Deméter, uma legenda tradicional diz que essa deusa teve uma filha, Coré, que cresceu feliz e alegre entre as ninfas e em companhia das irmãs Atena e Artémis, ela pouco se preocupava com casamento, mas Hades apaixonou-se por ela e com a ajuda de Zeus raptou-a na ausência da mãe. Outras lendas, dizia que « no instante em que estava sendo engolida pela terra, Perséphone deu um grito assustador e Deméter escutou, a partir daí a angústia entrou no seu coração de mãe e ela passou a peregrinar pela terra em busca da filha desaparecida”.

Esse acontecimento, o rapto, mortificou Démeter, que vagou errante pelo mundo, com duas tochas de fogo nas mãos, à procura da filha. De acordo com o Mito de Coré (GRIMAL, 2007), a filha de Démeter fora condenada à má sorte quando Hades, com a ajuda do irmão Zeus, levou a jovem para o seu reino maldito. Em torno desse acontecimento ocorreu a passagem da deusa-mãe pela terra, onde vagou durante nove dias e nove noites, andando errante pelo mundo sem se alimentar, tomar água, dormir, tomar banho ou arrumar-se. Deméter ao permanecer na terra abdicou de suas funções divinas e adquiriu o aspecto de uma mulher idosa e sofrida, ela permaneceu na cidade de Éleusis, onde começou a frequentar os cultos dos “Mistérios de Éleusis”.

De início, descreveu um dos seus adoradores, ela sentava em uma pedra que carregava consigo, denominada “pedra sem alegria” (BURKERT, 1978). Mas o exílio voluntário de Deméter

tornou a terra estéril, a ordem do mundo se transformou, a terra secou e não mais serviu para plantar, as fontes de água secaram e o gado morreu. Diante disso, Zeus ordenou a Hades que levasse Perséphone de volta ao Olimpo, mas isso não fora mais possível, pois a jovem havia rompido seu jejum comendo sementes de romã durante sua estadia no mundo de Hades, essa refeição ligou-a definitivamente a essa divindade.

Zeus, então, entrou num acordo com Hades e Deméter, instituindo que a bela e alegre Perséphone habitasse o mundo subterrâneo durante seis meses; após esse período ela retornaria para o Monte Olimpo para ficar ao lado da mãe, durante os outros seis meses do ano. E assim, firmou-se um acordo simbólico, uma espécie de contrato social entre a deusa-mãe, Deméter, Zeus, deus-pai do céu e seu irmão Hades, o deus-pai do inferno. Nessa aliança instituíram-se laços de filiação e matrimônio que unem perpetuamente a terra-mãe cultivada e sua filha a Zeus e Hades.

A cada primavera Coré escapa da sua morada subterrânea ao lado de Hades e sobe ao Monte Olímpo, sua chegada vem acompanhada de flores e sol, é alegre e coincide com período da colheita. Ao final desse período, ela retorna para a morada de Hades, seu retorno ao inferno coincide com a chegada do inverno e do frio. Em torno dessa narrativa mítica se organizam alguns rituais dos “Mistérios de Éleusis”, que realizava importantes rituais de iniciação dos jovens efecos para entrarem na vida política, esses rituais se encerravam com uma festividade chamada Festa de Démeter.

O “Mistérios de Eleusis” se constituía de atividades políticas e aspectos místicos, a iniciação dos jovens efecos exigia um sacrifício de um porco para a deusa-mãe. Esses rituais eram cercados de interdições e privações que antecediam o momento mais importante, o sacrifício do animal; e após a ação de morte, encerravam-se os rituais com a Festa de Deméter. Segundo Burkert (1978), essa festa se desenrola sob a égide dos divinos poderes da deusa mãe e sua filha Coré, implicadas no sacrifício ritual dos cultos eleusianos.

As descrições dos rituais eleusinianos foram realizadas tanto por pré-socráticos como socráticos. Assim, tanto Platão como Diágoras de Mélos descreveram os cultos rituais eleusianos. Diversos poetas e pensadores trágicos que descreveram esses cultos eram unânimes em afirmar que seus rituais se constituíam em rituais abertos, descritos de forma minuciosa; e rituais fechados, restritos somente aos iniciados nesses cultos (GRIMAL, 2007).

Na cidade de Atenas, os cultos eleusianos classificavam seus membros em místicos e iniciados, essa era uma forma de distinção social. Do mesmo modo, na cidade de Mykonos, as relações entre cidadãos e estrangeiros se definiam a partir da iniciação nesses cultos. Desse modo, os estrangeiros eram considerados cidadãos somente após se iniciarem no “Mistérios de Éleusis”, ofertando um animal sacrificial a Deméter. Para Burkert (1978, p. 320):

Esse simbolismo ritual demonstra que a Festa de Deméter é uma espécie de festividade de auto-regeneração de uma sociedade masculina, que se institui e se mantém através dos rituais de iniciação que assimilam a deusa-mãe ao jogo de superposições entre homem, deus e o animal.

Pode-se afirmar que, simbolicamente, o “Mistérios de Éleusis” se instituem em correspondências aos mitos e rituais que justapõem Deméter e Coré/Perséphone, o trigo e o porco, Zeus e Hades, o céu e o inferno, a vida e a morte. Essas correspondências tornam-se visíveis nas assimilações entre os rituais ofertados à deusa-mãe e os rituais de iniciação dos cultos eleusianos dos jovens efebos. A estrutura ritual dessa iniciação se institui no ritmo do sacrifício ritual. Dessa forma constitui-se de um início, cercado por interdições sociais, que antecedem a ação na qual se sacrifica o animal e, por fim, encerra-se a iniciação do jovens efebos com a “Festa de Deméter”.

Essa estrutura ritual corresponde a imagens da renúncia e restituição, destruição e novo início, comuns aos rituais de iniciação associados ao sacrifício ritual, instituição que tem uma

função de atualizar a coesão social e transformar os seres, signos e objetos aos quais ele diz respeito (HUBERT; MAUSS, 1899). O sacrifício de animais ofertados pelos candidatos a iniciados nos “Mistérios de Éleusis” em homenagem a Démeter era tão comum que aparece num jogo de palavras descrito por Aristofânes, cujo anti-herói Trygée responde com provocações à ameaça da morte que Hermés fez-lhe, dizendo-lhe “empreste-me então três dracmas para comprar um leitão, preciso ser iniciado antes de morrer” (BURKERT, 1978, p. 322).

De acordo com Burkert (1978), o sacrifício dos porcos em homenagem a Deméter era um ato preliminar, um ritual de preparação dos jovens efesos para entrarem na ordem política e religiosa, cuja organização depende dos poderes divinos de deusa-mãe. De acordo com Grimal (2007), Deméter ao saber que a filha foi engolida pela terra, proclamou: “Ingrato solo, que tornei fértil e cobri de ervas e grãos nutritivos, não mais gozará de meus favores!”

Segundo Burkert (1978, p. 324):

Desde a antiguidade grega, os poetas e escritores explicam o Mito de Coré a partir de suas correspondências com o calendário agrícola. Nesse simbolismo, Coré simboliza o grão enterrado na terra, o novo fruto que germina após a descida às profundezas da terra.

Contudo, esse simbolismo ritual não se explica unicamente pelas interpretações naturalistas que tentaram fixar os acontecimentos do Mito de Coré e a Lenda de Deméter aos rituais anuais da agricultura. Ele permite ainda apreender laços entre o simbólico e imaginário a partir da simbolização do feminino em correspondência com a justaposição entre homem, deus e o animal.

A “Festa de Deméter” não é relativa somente a um ciclo agrícola ou vegetal, como afirma Burkert (1978) ao dialogar com autores que interpretam a peregrinação de Deméter/Coré pelo mundo em correspondência com a conservação e implementação

da cultura do trigo. Para esse autor, uma interpretação puramente naturalista dessa festa, não permite explicitar as correspondências entre o rapto, o sacrifício do porco, a festa do trigo e a violência simbólica que une esses elementos míticos e rituais na estrutura do sacrifício ritual.

Esse simbolismo ritual demonstra não somente que o ir e vir de Coré entre o Monte Olímpo e o mundo subtterrâneo corresponde às estações do ano diretamente implicadas no cultivo das sementes do trigo, mas remete também aos conflitos e disputas de poder entre Zeus e Hades. O simbolismo ritual da Festa de Démeter não transmite somente um ciclo vegetal, mas reproduz também uma narrativa mítica e ritual da vitória da vida sobre a morte.

Deméter está associada a diversos episódios e diferentes lendas locais em decorrência de suas andanças pelo mundo à procura de Coré. Na cidade de Sycione, por exemplo, se atribuiu a ela a invenção do moinho², além de ter fabricado esse instrumento de moer grãos, Deméter ensinou os habitantes de Sycione a manuseá-lo. Além do trigo, outros vegetais e frutas como a fava e a figo estão ligados a Deméter, cujas estatuetas reproduzidas e esculpidas em diversos templos a reproduzem com foice numa das mãos, um punhado de espigas ou sementes de papoulas em outra.

Essa estrutura mítica e ritual demonstra a importância social dos laços instituídos através do “Mistérios de Éleusis” e seus laços com a deusa-mãe Deméter. Existiam inúmeros santuários em homenagem a essa divindade e segundo Grimal (2007) “esses templos foram fundados por pessoas que hospedaram a deusa durante sua peregrinação pela terra”. Os rituais de Deméter existiram por vários séculos e somente no século VI o santuário dos “Mistérios dos Eleusis” fora destruído por bárbaros e invasores que dominaram e colonizaram cidades antigas da Grécia (BURKERT, 1978).

² Moinho: objeto feito de madeira e ferro que serve para moer grãos como o trigo. Diversas lendas míticas da antiguidade grega descrevem o moinho movido a água como uma importante invenção da cultura helênica (GRIMAL, 2007).

Os rituais eleusianos demarcavam fronteiras entre cidadãos e não-cidadãos, diferenciavam jovens efebos iniciados, preparados para a vida pública daqueles não iniciados. Daí, advêm inúmeras descrições e reproduções estéticas de jovens efebos portando seus animais sacrificiais, principalmente o porco, já que este era o animal sacrificado em homenagem a Démeter. Mas, por que esse animal? Segundo Grimmel (2007) os porcos foram engolidos pela terra com Persephone. Mas, segundo Burkert (1978), o porco por ser domesticado e facilmente encontrado, era ofertado em diversos rituais da antiguidade grega.

De algum modo, essa simbolização do porco remete ao animal sacrificial que alimenta a coesão social e a fome dos adoradores, saciada com a carne do animal sacrificial. Essa vítima expiatória se justapõe à imagem mítica e ritual do homem e da divindade, imagens em constante circularidade na estrutura simbólica do sacrifício ritual.

Considerações Finais

Neste artigo buscou-se apreender alguns elos entre o simbólico e o imaginário a partir da imagem especular que une ordem sacrificial à ordem social. As normas religiosas, morais e sociais impostas através da ordem sacrificial instituem laços sociais de repressão e liberação da sexualidade. Nesses laços, imagens míticas e rituais da justaposição entre homem, deus e o animal se repetem compulsivamente em correspondência com uma simbolização do feminino.

Com a encenação de um ato de morte um grupo social transforma o homem em animal, vítima sacrificial em divindade ancestral. Esse simbolismo ritual encontra correspondências com imagens míticas e rituais de divindades femininas, que estruturam figuras da mulher como mãe e mulher sensual. Esse modelo de ordem sacrificial reproduz o conflito da diferença sexual através de imagens justapostas de divindades femininas como Deméter,

Iansã, Barba Soeiro e Santa Bárbara, divindades femininas que conjugam também dualidade e justaposição.

Mas, afinal o que se repete nessas imagens míticas e rituais que justapõem homem, deus, animal e simbolização do feminino? Os elementos míticos e rituais da estrutura sacrificial e social comprovam a inter-dependência entre imaginário e simbólico, constituídos de representações, sentidos e sensações, ações de vida e morte, origem e finitude. Atráves da estrutura do sacrifício ritual, práticas religiosas e técnicas científicas se “instituem saberes sobre o feminino” (BURKERT, 1978).

Diante disso, resta-nos indagar sobre os laços intrínsecos que unem a imagem especular do sacrifício ritual à ordem cultural, fundada para ser transformada num constante movimento de renúncia e restituição, dom e contra-dom, destruição e novo início. Pode-se afirmar, assim, que o sacrifício ritual empresta sua imagem a estrutura social. O inverso também enuncia uma verdade, a estrutura social empresta sua imagem ao sacrifício ritual; nessa simbiose, os laços entre ambos se evidenciam pelos elos entre simbólico e imaginário, ou ainda, pelas fantasias estruturantes e estruturadas que sustentam um pensamento dialético como este do sacrifício ritual, dotado de sentido, repetição, signos e significados, que repetem compulsivamente um discurso normativo que assimila a polarização da diferença sexual.

Bibliografia

- BURKERT, W. [1978] *Homo necans: rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*. Paris: les Belles Lettres, 2005.
- FREUD, S. [1913] *Totem e tabu e outros trabalhos* v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Coleção de Obras psicológicas completas de Sigmund Freud)
- GEERTZ, C. [1983]. *O saber local*. Rio de Janeiro: editora Vozes, 1989.

- GIRARD, R. [1978] *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1998
- GRIMAL, P. [2007] *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- HUBERT, H. & MAUSS, M. [1899]. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício. In: MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1962] *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- MEAD, M. [1935] *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Editora perspectiva, 2011.
- WEBER, M. [1904-1905] *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1999.