



Mitocrítica

Volumen I - N° I - 2024



Florence Dravet

Doctora en Didáctica de las Lenguas y Culturas por la Universidad Paris 3 Sorbonne Nouvelle. Es profesora de la Universidad Católica de Brasilia, en cursos de Comunicación y en el posgrado de Innovación en Comunicación y Economía Creativa. Es investigadora nivel 2 del CNPq/Brasil. Es presidente de la Red Latinoamericana de Mitocrítica Pachamama. Dedicó sus investigaciones al estudio del mito, de los imaginarios y de las epistemologías del Sur en una perspectiva compleja y transdisciplinaria.

Florence@p.ucb.br / flormd@gmail.com

Resumo

Este artigo intenta pensar as condições necessárias para uma sociedade em que as mulheres sejam livres das estruturas do patriarcado, donas do seu próprio desejo e participante de uma sociedade equânime. Partindo do mito afro-brasileiro da pombagira, pergunta-se como as propostas ecofeministas poderiam transformar suas narrativas. Cabe aqui, após expor as principais ideias do que tem sido chamado de ecofeminismo, tentar identificar as maneiras de narrar e viver uma perspectiva sobre o feminino, seu ritmo, suas possibilidades de criar e cuidar, que respeite a vida que nos atravessa e a Terra de quem somos filhas. As reflexões apontam para uma necessária releitura dos mitos do feminino, mas também para uma revisão epistemológica da relação entre natureza e cultura e uma revalorização da dimensão simbólica da linguagem.

Palavras chave: Ecofeminismo - Mito - Pombagira - Mitocrítica - Mãe-terra

Abstract

This article attempts to think about the necessary conditions for a society in which women are free from the structures of patriarchy, owners of their own desires and participants in an equitable society. Starting from the Afro-Brazilian myth of the pombagira, we ask how ecofeminist proposals could transform their narratives. It is appropriate here, after exposing the main ideas of what has been called ecofeminism, to try to identify ways of narrating and living a perspective on the feminine, its rhythm, its possibilities of creating and caring, that respects the life that passes through us and the Earth, whose daughters we are. The reflections point to a necessary re-reading of the myths of the feminine, but also to an epistemological review of the relationship between nature and culture and a revaluation of the symbolic dimension of language.

Key words: Ecofeminism - Myth - Pombagira - Mythcriticism - Mother-earth.

A pombagira e o ecofeminismo: a urgente releitura dos mitos femininos

Introdução

De onde provém o parentesco entre a mulher, a natureza e o mal, senão de uma causa diabólica? A idade média cristã levou essa angústia até o ódio. «Os primeiros cristãos, no conjunto e no detalhe, no passado, no futuro, amaldiçoam a própria Natureza» (Michelet, 1966: 45) e declaram a morte dos deuses. Mas o mundo natural, obstinado pela vida, demora a morrer. Seus deuses se escondem no oco dos carvalhos, no fundo dos rios, nas cavernas obscuras, nas florestas, mas não só. «Eles se mantêm no mais íntimo dos hábitos domésticos. A mulher os guarda, os esconde na intimidade e até na cama. Eis que encontram ali o melhor dos mundos, o lar» (Michelet, 1966: 47). E o historiador nos conta uma tragédia, cuja heroína foi a mulher, ao mesmo tempo admirada e odiada. Logo, as fadas viraram bruxas e foram perseguidas, torturadas, condenadas à fogueira ou ao degredo.

A portuguesa Antonia Maria aportou no Brasil, em Pernambuco, no ano de 1715, em uma embarcação portuguesa vinda de África. Havia passado dois anos em Angola, onde fora condenada a três anos de degredo. A sentença fora pronunciada em Lisboa, pelo Santo Ofício, quando estivera sob inquérito, acusada de feitiçaria. Os registros da história de Antonia Maria estão guardados na Torre do Tombo (Mello e Sousa, 1987).

À época, entre muitas outras orações e invocações demoníacas, registrou-se que as feiticeiras portuguesas usavam do sortilégio da peneira, rezando: «Por São Pedro e por São Paulo, por Jesus crucificado, por Barrabás, Satanás, Caifas, e por quantos eles são, por Dona Maria Padilha e toda sua quadrilha, me digas, peneira, se as ditas duas pessoas estão presas». (Mello e Sousa, 1987: 198).

Ao chegar em Pernambuco com sua amiga Joana de Andrade, a feitiçeira Antonia Maria foi morar na rua das Trincheiras. Logo, teve desavenças com a vizinha que a acusou de ter com seu marido, o pedreiro João Pimentel, tratos ilícitos; também foi acusada de lançar feitiços sobre as mulheres e escravas do seu amante. Desentendeu-se com Joana que considerou que ela ia longe demais em matéria de feitiços. Antonia Maria havia aprendido muita coisa na colônia com outra feitiçeira, Páscoa Maria. «O mundo colonial acentuava as vocações demoníacas», escreve Mello e Sousa (1987: 201). A feitiçeira portuguesa era um verdadeiro repositório de orações que invocavam toda qualidade de demônios e suas mulheres. Em algumas dessas orações, a «mulher do demo» era substituída por «Dona Maria Padilha e toda sua quadrilha».

Quem era essa Maria Padilha que não constava de nenhum tratado de magia medieval e de nenhum compêndio de demonologia? A estudiosa do imaginário popular brasileiro, Marlyse Meyer, identificou no romanceiro espanhol do século XIV a presença da memória de uma feiticeira espanhola de nome Maria de Padilla que estaria na origem da invocação das orações das portuguesas. De fato, não apenas no romanceiro popular, mas também nas crônicas históricas, consta que uma mulher de grande beleza e poder, de nome Maria de Padilla, viveu em Sevilha na corte do Rei de Castela, D. Pedro o Cruel. A cortesã era amante do rei cruel que, segundo narra o romanceiro, teria sido por ela enfeitiçado e levado a matar sua esposa, a rainha Branca (Meyer, 1993). Do imaginário medieval espanhol, o nome evocatório da feiticeira Maria de Padilla teria ido parar nos repertórios da feitiçaria portuguesa com uma leve adaptação linguística: Maria Padilha.

De acordo com Marlyse Meyer (1993), foi pela boca das feiticeiras portuguesas Antonia Maria e Joana de Andrade que a entidade Maria Padilha fez sua entrada no Brasil e veio parar nos terreiros afro-brasileiros.

**O discurso dessas
novas divas é de que a
expressão do desejo
feminino não estaria mais
a serviço do masculino
e sim, das mulheres
elas mesmas**

Ambas as mulheres gozavam de muito prestígio em Pernambuco provavelmente pelo conhecimento de uma magia mista, de tradição medieval europeia, mas também demonológica, acrescida dos saberes indígenas e africanos adquiridos nas colônias.

De origem espanhola, portanto, essa figura feminina emblemática do imaginário ibérico transitou pela África, nas rezas de Antonia Maria e Joana, antes de chegar ao Brasil e ser invocada nos feitiços, adaptados à natureza e aos hábitos do Brasil Colônia, a «terra dos mil povos» indígenas (Wera Jecupé, 2020), mas também dos escravos vindos de diversas partes da África.

Fruto de um imaginário arquetípico atravessado por séculos de expressão de um medo histórico, a pombagira¹ Maria Padilha se faz presente em pleno século XXI nos terreiros brasileiros, com «toda sua quadrilha». Ela é vista como prostituta, feiticeira, ao mesmo tempo, bela, sedutora e perigosa. A ela se recorre quando de problemas sentimentais, afetivos, sexuais e de feminilidade. É recebida com alegria. Também com um certo temor, pois com o feminino, todo cuidado é pouco. Todas as expressões do medo lhe servem: de um lado, a relação com a morte, o pacto com o diabo, a luxúria; do outro, a alegria, a liberdade, o amor. Seu riso é inquietante; seu sorriso dúbio; seu giro, desestabilizante. O feminino que ela representa carrega consigo uma carga terrificante: amada, escrava, bela, monstruosa, bruxa, maga, fonte de vida ou de destruição, tudo indica que, aos olhos do homem, a mulher é sempre, intrinsecamente, motivo de medo. É que, na idade moderna, a mulher permanece herdeira do Gênese, bruxa em potencial, possuída, pertencente ao odiado mundo da natureza. Ela sofre violência todos os dias. Trabalha em dobro. Ganha menos. Quando se eman-

¹ Entidade espiritual das religiões afro-brasileiras (umbanda, candomblé e outras) que se apresenta como uma mulher livre, insubmissa e sedutora.

cipa, é criticada, mal vista. Um antigo perigo que renasce, inquietante, ao mesmo tempo familiar e infamiliar (Freud: 2010).

A pombagira, embora seja expressão da voz feminina, de seus saberes e de seu movimento, carrega a narrativa de milhares de anos de opressão das mulheres pelo patriarcado: narrativas de violências e humilhações acompanhadas de desejos de vingança e liberdade. Protetora dos que sofrem por amor e assumem, ainda que às escondidas, suas práticas pagãs, a pombagira dos terreiros não deixa de ser temida e rejeitada pelo discurso oficial da maioria.

Versões contemporâneas da figura da pombagira, as artistas pop que giram e gargalham nos palcos da indústria mediática (Dravet e Oliveira, 2015) proferindo discursos de empoderamento feminino, também não parecem ter se livrado do estigma de «noivas do diabo» (Laurens, 2011)². O discurso dessas novas divas é de que a expressão do desejo feminino não estaria mais a serviço do masculino e sim, das mulheres elas mesmas. Saber viver sua própria histeria, sua própria sensualidade, sua própria sexualidade e ser, finalmente, um ser criativo e livre: esta seria a injunção feminina contemporânea das mulheres midiáticas. A história do patriarcado, porém, continua pesando como chumbo sobre seus corpos à mostra, exibidos à exaustão, cujas imagens circulam infinitamente. Corpos espetaculares cujas danças se repetem a cada novo clipe, cada novo sucesso. Há muito dinheiro em jogo para alimentar a indústria, várias cirurgias plásticas e sempre essa mesma exigência pela sexualização do feminino, libidinoso, fascinante. Enquanto as pombagiras dos terreiros gargalham, fumam e lançam feitiços de amor, as estrelas pop dos palcos midiáticos dançam, exibem seus corpos e cantam letras de empoderamento feminino.

Ao indagar, porém, o que seria uma pombagira feminista, perguntamo-nos se existe alguma possibilidade para o feminismo de escapar à lógica do patriarcado, atuando dentro de seu sistema. É possível pensar uma mulher livre das estruturas do patriarcado, dona do seu próprio desejo e participante de uma sociedade equânime, em que as pessoas, independente de seu gênero e sexualidade, possam construir juntas um mundo no qual as mulheres não seriam mais vítimas da violência masculina em todos os níveis?

Proponho pensar essa questão à luz do ecofeminismo, movimento que considero ainda pouco estudado enquanto tal nas ciências humanas, embora suas práticas já tenham se espalhado pelo mundo, em vários nichos da vida social. Cabe aqui, após expor as principais ideias do que tem sido chamado de ecofeminismo, tentar identificar as maneiras de pensar e viver uma perspectiva sobre si, sobre o corpo, seu ritmo, suas possibilidades de criar e cuidar, que respeite a vida que nos atravessa e a Terra de quem somos filhas.

O ecofeminismo: um pensamento-ação

O ecofeminismo se apresenta como uma forma de dar valor à força feminina, de encontrar a coragem de agir em conjunto para mudar e transformar a política do dia a dia, de maneira

² Nesse livro, Camille Laurens reúne uma série de representações femininas por meio de duzentas pinturas, esculturas, fotografias, textos literários, lembranças de leituras e de notas sobre psicanálise que convidam a ver o irrepresentável: ou seja, a mulher como o outro, com tudo o que essa alteridade pressupõe de estranho e hostil. Laurens elabora uma análise fina das diferentes construções de um imaginário coletivo, em sua grande maioria masculino, da mulher como origem de todos os males humanos, de sua animalidade e sua capacidade de submeter-se à tirania de Satã.

não-violenta. Costuma-se afirmar que a primeira a usar o termo foi Françoise d'Eaubonne, em sua obra de 1974, *Le féminisme ou la mort*. Nele, a ensaísta associa a ecologia ao feminismo na medida em que a dominação destrutora do meio ambiente está ligada ao modo de desenvolvimento conduzido pelos valores dominantes do patriarcado. A perspectiva ecológica pensa as relações entre as partes e não a sua fragmentação, busca preservar o equilíbrio entre exploração e regeneração, relaciona ciclicamente presente, passado e futuro e não estabelece hierarquia entre as espécies vivas nem relações de poder e dominação com a natureza e sim, relações de respeito e cooperação. Tal perspectiva parecia condizente com a reação feminista contra todas as formas desiguais de relação entre gêneros, todas as relações de dominação que geram assujeitamento e violência e foram impostas pela estruturação social patriarcal.

Françoise d'Eaubonne também questionou, no ensaio *Les femmes avant le patriarcat* (1976), a afirmação corrente de que não haveria outras formas de organização social anteriores ou mesmo contemporâneas às que se baseiam no patriarcado. Sua hipótese é de que havia durante o período paleolítico um sistema de subsistência baseado na atividade coletora-caçadora das mulheres que só teria se modificado com o uso da força animal e de meios mecânicos de cultivo no meio do período neolítico. As relações entre machos e fêmeas à época teriam sido de cooperação e de interdependência e não de assujeitamento de um gênero sobre o outro. O ensaio foi visionário, se considerarmos as recentes afirmações de Harari (2015) que evidenciam a queda drástica do papel das mulheres quando do desenvolvimento da agricultura e as transformações em sua própria biologia: a mudança na alimentação e no tipo de atividade física estimulou a produção de estrogênio e provocou nas mulheres um aumento da fertilidade e do número de filhos. Gravidez e maternidade se tornaram a atividade principal daquelas que até então haviam se dedicado majoritariamente à coleta e caça de alimentos. Com o trabalho de D'Eaubonne, as bases para um pensamento ecofeminista estavam lançadas no meio intelectual. Todavia, foi na década de 1980 que os movimentos feministas ativistas manifestaram o vínculo intrínseco entre as questões feministas e as da ecologia.

No Ocidente, foi o movimento *Women Pentagone Action* iniciado em 1980, nos Estados Unidos, que representou a primeira grande mobilização feminina em torno da questão ambiental: no dia 17 de novembro de 1980, duas mil mulheres se dirigiram ao Pentágono. Emilie Hache, organizadora de uma coletânea de textos sobre o ecofeminismo (2016), em sua introdução, descreve a manifestação e cita um trecho do discurso das mulheres:

Nós nos reunimos no Pentágono, neste dia 17 de novembro, porque tememos pelas nossas vidas. Tememos pela vida do nosso planeta, nossa terra, e pela vida dos nossos filhos que são o porvir da humanidade (...) estamos nas mãos de homens que o poder e a riqueza apartaram não somente da realidade cotidiana, mas também da imaginação. Temos muitas razões de ter medo. (citado em Hache, 2016: 13-14)

Durante mais de dez anos, milhares de mulheres fizeram parte de sucessivas mobilizações contra a guerra e contra o nuclear, movidas pelo contexto da corrida armamentista durante a guerra fria, pelas notícias de fome no continente africano e de desmatamentos massivos

em várias áreas. Suas origens políticas eram diversas. Eram mulheres do movimento Wicca³, do movimento ecologista e do movimento de liberação das mulheres, mas também pessoas mais ou menos politizadas, ativistas *ad hoc* que, de acordo com Hache, «resistiram ao desespero por meio da alegria e da potência de agir proporcionada pela ação política» (2016: 15). Foram bloqueios a centrais nucleares, invasões de sítios de experimentação, acampamentos, rituais, danças, feitiços, declarações, poemas, canções e todo tipo de manifestações de protesto, mas também de união, apoio e cooperação entre mulheres.

Muitos textos foram lidos e publicados durante e depois da década de 1980. Não se tratava de textos acadêmicos, mas políticos, muitas vezes poéticos, embasados na experiência empírica das ações, reflexões por vezes teóricas, mas sempre formuladas a partir da concretude da realidade social e política. Somente mais tarde, quando findaram as manifestações anti-nucleares no alvorecer dos anos 1990, a discussão ecofeminista fez sua entrada na academia por várias portas disciplinares: Literatura, Ciências Sociais, Arte, Política, Filosofia... E como muitas vezes acontece, a busca por criticar, definir, delimitar, categorizar, diferenciar os ecofeminismos e suas diversas origens, perspectivas e formas de atuação findou por gerar uma pluralidade de tentativas de definições e categorizações a nosso ver pouco frutíferas e muito abstratas. Opta-se aqui por não adentrar essas discussões e por tratar de ecofeminismo em uma perspectiva plural e aberta ao diverso.

Nesse sentido, é importante frisar que o ecofeminismo, enquanto ativismo político, envolve pessoas de todas as origens sociais e raciais e de todas as categorias de gênero, o que permite afirmar que se trata de um movimento interseccional, de proposta inclusiva, cuja insurgência se dirige a todas as formas de exercício de poder e violência. As comunidades rurais de mulheres, por exemplo, estabelecidas no final dos anos 1970 no Oregon, foram formas inspiradoras para o ecofeminismo, por estarem situadas em áreas rurais tradicionalmente associadas ao machismo e à homofobia e por se dedicarem ao desenvolvimento de formas de espiritualidade femininas e à reinvenção da sexualidade lésbica. Mas não só. Houve também uma série de movimentos de mulheres negras e latinas nos Estados Unidos, de mulheres indígenas de vários continentes que hoje são associadas ou incorporadas à proposta ecofeminista.

No entanto, é preciso ser justo e deixar explícito que os vários movimentos estadunidenses de protesto contra a poluição ambiental devida aos lixos tóxicos de indústrias químicas instaladas nas periferias das cidades e em regiões povoadas por pessoas de baixa renda foram sustentados por mulheres negras e latinas que nada tinham a ver com o ecofeminismo. Eram mulheres que temiam pela saúde de seus filhos e pela qualidade da terra da qual extraíam sua subsistência e protestavam. Do mesmo modo, as lutas das mulheres indígenas na América Latina nunca foram explicitamente ecofeministas, embora possam ser incorporadas ao ecofeminismo enquanto modelos de vida com e na natureza que sempre sofreram com a violência colonial diretamente vinculada à estrutura social patriarcal. Nesse sentido, é a problemática do ecofeminismo que se vê atravessada pelas questões sociais e raciais e não o contrário. De fato, as mulheres negras e indígenas de que estamos tratando não se dizem

³ A Wicca é uma denominação moderna dada a uma religião neopagã fundamentada no sagrado feminino, que teve seu surgimento na Inglaterra entre os anos de 1940 e 1950, com o seu início marcado pelas obras de Gerald Gardner (1884-1964). O movimento se difundiu primeiro nos países britânicos e nos Estados Unidos, chegando na América Latina mais tarde e, no Brasil, nos anos de 1980.

nem feministas nem ecologistas, porque esses termos dizem respeito a uma história ocidental que não lhes pertence. Essas mulheres já dispõem em suas culturas de formas de articulação à natureza viva e sagrada, na qual elas ocupam um lugar muito mais importante do que na cultura que se convencionou chamar de ocidental.

Percebe-se que o ecofeminismo, por ser um movimento complexo, apresenta várias problemáticas, mas o que interessa aqui, é refletir sobre a dimensão epistemológica desse pensamento-ação, na expectativa de que ao repensar a episteme, seja possível sair da lógica fundamental da nossa cultura e do nosso modo de organização social, a lógica patriarcal e masculina, baseada no monoteísmo da razão, nas relações de poder e na imposição da lei pela violência. Mais do que criticar o logocentrismo, o ecofeminismo exige que até os mitos sejam reconsiderados, narrados a partir de uma perspectiva feminina.

Narrar e mudar os mitos

«É preciso mudar não apenas as leis, mas também os mitos» diz Françoise d'Eaubonne (2021:114). A injunção parece ousada, quicá impossível. Mas é preciso ter esperança nas mudanças e agir, reinvestir e reinventar os mitos, aproveitar o poder da poesia, das palavras, para apreender e distorcer a realidade. Derrubar a ordem estabelecida envolve atuar com o poder da imaginação e livrar-se dos imaginários que já não servem.

É certo que após Beauvoir e D'Eaubonne, o feminismo já produziu várias críticas a interpretações misóginas de alguns mitos que representam a mulher relacionando-a, reiteradamente, à monstruosidade. Destaca-se o trabalho da filósofa italiana Adriana Cavarero e sua revisão do mito do canto das sereias, na narrativa homérica. Não!, diz a filósofa, as sereias não são cantoras sedutoras que atraem os homens para o fundo do mar para matá-los. As sereias são sábias e conhecem a narrativa de Homero, o nome de Ulisses, seus feitos e quem ele é. O canto das sereias não é apenas melodioso, ele é poético e criativo, ele é narrativo, mas também discursivo. É um canto que diz, um canto que revela verdades.

Como registra Adriana Cavarero (2011: 129), elas «cantam palavras, vocalizam histórias, narram cantando». A tradição, porém, se encarregou de dar relevo, no canto da sereia, ao som desprovido de lastro semântico: «Graças a uma traição reservada às sereias homéricas, tem início uma história menor — confiada à fábula e à lenda — em que a pura voz prevalece sobre a palavra e a contrasta». (Cavarero, 2011: 131). Na iconografia dessa história menor, diz Cavarero, a maioria das sereias ainda canta, mas não narra:

Sinuosas, despenteadas e pisciformes — como os monstros homéricos nunca foram —, elas seduzem os homens por seu canto e por sua beleza. O fascínio da voz, tornado ainda mais inquietante pela ausência de palavras, e o apelo aos homens para o gozo letal, não raro abertamente erótico, orientam ainda a cena marinha da sedução, de tal forma que o resultado das metamorfoses históricas das sereias homéricas acaba por coincidir com aquele que o discurso de Circe parecia preanunciar. Há uma voz feminina que seduz até a morte e que não tem palavras. (Cavarero, 2011: 131)

Cavarero acrescenta que a recepção do mito conduziu as sereias do ar para o mar, e que essa transformação de pássaros em peixes «é acompanhada por sua transformação em mu-

lheres belíssimas». (Cavarero, 2011: 132). Em Homero, as sereias suscitavam fascínio pelo caráter monstruoso do hibridismo mulher-animal, não pela beleza — eram monstros mortíferos rodeados de cadáveres. «Seu aspecto repelente tem inclusive uma função precisa na poética homérica. Ele certifica que o fascínio vem somente do canto, ou seja, da competência épica. A obra sedutora não tem nada a ver com a beleza das divinas cantoras, e o poeta faz questão de enfatizá-lo». (Cavarero, 2011: 133).

A leitura que Cavarero faz dessa deformação, em síntese, é de que as sereias, criaturas femininas monstruosas, de bela voz e de grande saber e capacidade narrativa, foram embelezadas e, em paralelo, tiveram seu poder discursivo esvaziado. Cabe às mulheres e às feministas recontarem essa história e atentar, por exemplo para as versões indígenas, africanas e afro-brasileiras do mito da sereia, as da cobra grande, de Iara, Oxum ou Yemanjá que podem inspirar novas interpretações (Dravet e Brandão, 2022).

Destaca-se também o trabalho de Maureen Murdock (1990) que propõe uma jornada de transformação da heroína com aspectos diferentes da jornada do herói anteriormente descrita por Joseph Campbell (1949). As mulheres têm suas buscas psíquicas e seus percursos transformativos. Elas lidam com seu duplo pertencimento ao masculino e ao feminino e necessitam integrar a ambos para interagir com um mundo complexo que inclui a heroína, mas é maior do que sua vida pessoal ou seu meio geográfico e cultural. Porém, uma vez que está trabalhando com o princípio do feminino e não com uma perspectiva puramente biológica, a autora pontua que a jornada da heroína não é só para mulheres, pode se aplicar a outros gêneros. Sua proposta considera a maneira como se pode encontrar equilíbrio, indo além do que é propagado cultural e socialmente na estrutura da sociedade patriarcal. Pois, sobretudo, «a Jornada da Heroína é um ciclo contínuo de desenvolvimento, crescimento e aprendizado» (Murdock, 1990: 4).

Ademais, se as narrativas míticas e modernas contaram mitos de heróis nos quais as qualidades femininas encontradas no caminho se apresentam como monstros (os instintos) ou deusas e ninfas encantadoras (a sensibilidade), há, porém, mitos femininos que atestam da transformação necessária às mulheres. O próprio mito de Deméter e Perséfone, em torno dos quais se organiza a tradição eleusina⁴, expressa as várias transformações pelas quais as mulheres necessitam passar para se realizar enquanto pessoas. Transformações profundas associadas a um processo alquímico que vai do desespero da fase ‘nigredo’, à purificação da fase ‘albedo’, passando pela ação física da “citrinitas” até à regeneração da “rubedo”⁵ (Mesquita, 2022).

A participação da velha Baubo nas versões mais antigas da narrativa trata do aspecto mais profundo da noção de geração para as mulheres, associada não apenas ao sofrimento e à dor das sucessivas separações, mas à regeneração e à renovação da alegria e à eterna capacidade de gerar, inclusive na idade madura (Devereux, 2011; Estés, 2014). Diante da estig-

⁴ Os Mistérios de Elêusis, da cidade grega do mesmo nome, eram ritos de iniciação e festivais praticados na Grécia entre os séculos VI a. C e IV d. C. baseados nos mitos de Demeter e Perséfone. “O pouco que se conhece das cerimônias secretas deixa claro que o mistério central envolvia a presença das duas deusas, e que sua fundamentação era a morte simbólica, a descida de Perséfone e seu retorno triunfante, como a semente que morre no seio da terra e se transmuta em novos rebentos”. (Brandão, 1999: 293)

⁵ Em sua tese de doutorado, Luciana Aires Mesquita aproxima os ritos de transformação dos Mistérios eleusinos das fases alquímicas da transformação. A nigredo, associada ao reino de Hades, trata da primeira fase de transformação alquímica: morte e putrefação; a albedo, da fase de purificação, a citrinitas da fase do despertar e a rubedo da fase da realização.

matização da velhice na mulher e todo o sofrimento que tal estigma lhe impõe, é urgente revisitar o mito de Baubo e reaprender a alegria e a sabedoria do envelhecer. Apenas a velha Baubo tem o poder de curar a grande deusa da fecundidade de seu desespero, um segredo feminino que a pombagira pop dos palcos midiáticos parece desconhecer. Um segredo antidepressivo natural, hoje substituído por pílulas.

As ecofeministas parecem ter percebido antes de todos a necessidade de ter novas imagens e contar novas histórias. Uma das figuras de proa do ecofeminismo americano atual, Starhawk, que se autointitula bruxa e reivindica que as mulheres se reapropriem e narrem do ponto de vista feminino a história da erradicação das mulheres curandeiras e feiticeiras no momento da emergência da ideia de capitalismo, afirma «A cultura é um conjunto de narrativas que contamos sem trégua» (Starhawk, 2015: 60). O que significa que é preciso opor às narrativas dominantes do patriarcado instituído, as outras, as que incomodam, as que têm o poder de deslocar o imaginário e de renovar a imaginação. É preciso combater também a falsa oposição entre realidade e ficção, oriunda de um regime de verdade logocêntrico, ele mesmo vinculado ao patriarcalismo.

Implicações epistemológicas: sair da dualidade

Recontar os mitos, fornecer novas versões e compreensões não apenas do feminino e das mulheres, mas sobretudo das relações entre feminino e masculino (intrínsecas a todo o gênero humano), entre homens e mulheres ou entre pessoas diferentes, só poderá ser feito na medida em que formos capazes –também e ao mesmo tempo– de sair das dualidades e do princípio aristotélico da não contradição. Sair, portanto, da dualidade masculino/feminino que tende a limitar as possibilidades de identificação de gênero a duas, supostamente diferentes e excludentes: homens de um lado, mulheres do outro. Trata-se muito mais de pensar as relações possíveis entre categorias (aqui, “entre” é a palavra central) do que de focar a atenção nas categorizações enquanto tais. Não interessa tanto identificar as mulheres ou os homens, o feminino ou o masculino e sim, pensar as relações entre esses termos tanto na teoria como na prática social, pensar as passagens, os trânsitos, as transformações oriundas de todas as travessias. Por isso mesmo, o ecofeminismo não prescinde de uma reflexão sobre transsexualidade e transgeneridade, mas também sobre outras formas possíveis de reconhecer-se masculino ou feminino nas mais diversas fases ou circunstâncias da vida.

A ecofeminista Julie Cook, ao tratar do que ela chama de «colonização do ecofeminismo pela filosofia» afirma que «A crítica ao dualismo está no âmago da teoria ecofeminista» (Cook, 2016: 285) e ao longo do texto, desmonta o argumento segundo o qual o ecofeminismo, ao associar mulher e natureza, retomaria o essencialismo histórico que causou –como vimos com Michelet– a tragédia do feminino. O grande argumento levantado contra a acusação essencialista é que também a dualidade natureza versus cultura deve ser combatida. É ela que está na origem da pretensão humana por dominar, conquistar e controlar a natureza, inclusive a mulher. Sendo assim, não parece sensato acusar o ecofeminismo de repetir o erro da história contra as mulheres e contra a natureza. A associação das questões feministas com as questões ecológicas e a natureza implica, necessariamente, na revisão da dis-

tinção natureza/cultura e na reintegração de ambas na vida e no corpo da humanidade enquanto pertencente ao mesmo tempo à natureza e à cultura. Implica em admitir que não existem posições hierárquicas e de dominação entre esses termos, nem oposição. Aqui, a noção transdisciplinar de terceiro incluído⁶ pode ser valiosa.

As posturas ecofeministas que consistem em valorizar o corpo da mulher e associá-lo ao corpo da natureza –a Mãe Terra– não prescindem de uma perspectiva amorosa e inclusiva para com a humanidade, a terra, a vida; uma perspectiva que se dirige tanto aos nossos corpos como às nossas almas; uma perspectiva coletiva, capaz de responder à catástrofe misógina da civilização. É preciso ler o ecofeminismo como busca por cura e emancipação, tentativas políticas e pragmáticas de reparação cultural após séculos de denegação do feminino e de reparações ambientais que se revelam mais que nunca necessárias.

De acordo com Emilie Hache, «O ecofeminismo passa por dife-

rentes epistemologias, construtivistas ou não, diferentes re-

gistros, argumentativos, poéticos, descritivos, etc. que

convém manter unificados assim como ele mesmo

sempre se apresentou, porque é desta forma que ele

é vivo, potente, incômodo, político» (2016: 32).

Diante dessa pluralidade de pensamento e de for-

mas de ação, fica evidente que o argumento es-

sencialista dos acadêmicos contra supostas

vertentes equivocadas do ecofeminismo não passa

de uma criatura quimérica. Uma criatura que as-

sombra as lógicas acadêmicas, muitas vezes ainda

presas ao paradigma simplificador da prevalência da

razão logocentrada por sobre outras formas de saber. Ora,

a força do ecofeminismo reside justamente em sua plurali-

dade: diálogos entre disciplinas, entre pensamento, poesia e terapia,

entre história, política e ficção. Tal dimensão experimental e criativa, estranha porque apa-

rentemente pouco acadêmica, é, no entanto, fundamental. Trata-se de romper com os códigos

tradicionais, dando lugar aos corpos, à imaginação, à estética, às emoções, à magia.

«Não há relação de causa a efeito, mas uma multitude de interações afetivas, biológicas,

espirituais, materiais e políticas que nos unem umas com as outras, sem hierarquia, sem

poder» (Thiébaud, 2022: 36).

Na ótica de Vandana Shiva, ativista indiana do movimento Chipko⁷ dedicado à defesa das

florestas, os meios ecológicos de conhecer a natureza são necessariamente participativos e

são as mulheres, enquanto agentes silvícolas, agrícolas e gestoras dos recursos em água

**As posturas
ecofeministas que consis-
tem em
valorizar o corpo da
mulher e associá-lo ao
corpo da natureza
–a Mãe Terra– não
prescindem de uma
perspectiva amorosa e
inclusiva para com a
humanidade**

⁶ No ocidente, foi Stéphane Lupasco (1951) o primeiro a desenvolver uma concepção da ciência baseada na lógica do terceiro-incluído. Para tanto, ele confrontou a lógica dita aristotélica, que fundamenta toda a filosofia dialética, segundo a qual se A é A, A não é não-A e não existe um terceiro termo que seja ao mesmo tempo A e não-A. Lupasco utiliza o termo *tridialética* para caracterizar a estrutura de seu pensamento filosófico, termo que exprime a estrutura ternária, tripolar (homogêneo- heterogêneo-estado T) de toda manifestação da realidade, a coexistência dos três aspectos inseparáveis em todo dinamismo acessível ao conhecimento lógico, racional. Segue-se, portanto, a lógica proposta por Lupasco: A é A, A não é não-A e existe um termo T que é ao mesmo tempo A e não-A. Mais tarde, Basarab Nicolescu avança na teoria transdisciplinar do terceiro-incluído, introduzindo a noção de “níveis de realidade” (Nicolescu, 2009).

⁷ O movimento Chipko é um movimento ecológico indiano que data dos anos 1970, liderado majoritariamente por mulheres e que atua por meio do princípio da não-violência.

com finalidade doméstica de garantir o bem-estar das suas comunidades, que possuem o conhecimento ecológico. É por essa razão que o simbolismo da Terra-Mãe (*Prakiti* na cultura popular indiana), grande mãe criadora e protetora, compartilhado de formas variadas por sociedades diversas ao longo do tempo e do espaço, se torna hoje um conceito ecológico fundamental (Shiva, 2016). A Terra-Mãe garante o vínculo entre as coisas, entre o humano e o natural e entre todos os seres vivos. Por isso mesmo, não havendo ruptura entre a humanidade e a natureza, a Terra-Mãe não é recurso, também não é ambiente. Ela é símbolo e é enquanto tal que ela possui um valor peculiar para o ecofeminismo.

O símbolo pode ser interpretado semioticamente, isto é, como representação de algo. Todavia, ao olharmos o símbolo globalmente, por meio do sentido espiritual e do instinto natural que a humanidade confere às coisas que vive e experimenta, ele adquire novos valores.

Tornando-se aberto, o símbolo da Terra-Mãe estiliza a realidade objetiva ou imediata (Eliade, 1988) e faz a terra ganhar sentido através do denso sistema de associações, correspondências e assimilações da linguagem poética.

**Os símbolos
possuem ao mesmo
tempo um efeito
psicológico e político
sobre as
pessoas**

Os símbolos possuem ao mesmo tempo um efeito psicológico e político sobre as pessoas.

Nesse sentido, a Terra-Mãe, em se tratando de um símbolo feminino, permite o reconhecimento da legitimidade do poder feminino na sociedade, tanto no sentido político do poder, quanto no seu aspecto psicológico. Psicologicamente, o poder feminino deixa de ser perigoso para se tornar aquele da mãe que nutre, cuida e protege (lembrando que sendo um símbolo sempre duplo, ele também contém potencialmente o aspecto negativo da mãe que castra e pune, mas esta é uma outra questão).

As mulheres, que foram privadas de um sistema de símbolo religioso feminino durante séculos, são quanto a isso, perfeitamente capazes de reconhecer o poder e a primazia dos símbolos. Acho que as mulheres devem desenvolver uma teoria do símbolo e uma teologia⁸ que esteja em harmonia com sua experiência e que devem, simultaneamente, ‘lembrar e inventar’ novos sistemas simbólicos. (Christ, 2016: 92)

Para além dos dogmas e dos dados, das informações e esquemas lógicos dominados por divindades masculinas, é preciso também que os sistemas simbólicos abertos ao poético possam vigorar. Pois o poético não cria apenas na palavra, mas também e sobretudo na ação, no fazer cotidiano, no transformar a matéria e o espírito, no imaginar e criar a realidade.

⁸ Termo inventado por Naomi Goldenberg para tratar da reflexão em torno do símbolo da deusa.

Considerações finais

Retomemos a pergunta inicial: De onde provém o parentesco entre a mulher, a natureza e o mal, senão de uma causa diabólica? Para respondê-la ao fim deste percurso, cabe lembrar que, etimologicamente, a palavra ‘diabo’ remete àquilo que separa. Sendo assim, a causa diabólica é aquela das separações entre os termos. Aqui, o que associa a mulher à natureza e ao mal é a própria lógica da separação. É na medida em que se separa as mulheres dos homens, a natureza da cultura e o mal do bem, ou seja, na medida em que se estabelece dicotomias e oposições, que a causa é diabólica e gera ódio. O ecofeminismo propõe um pensamento amoroso e poético capaz de integrar os contrários, superar as tensões que os opõem e alcançar uma harmonia entre contrários por meio do simbólico.

O que falta, então, para as pombagiras se reconhecerem como filhas de Gaia, da Mãe-Terra, de Prakiti ou da Pachamama e se tornarem realmente livres do grilhão da tragédia misógina? A conexão das mulheres com o próprio corpo e deste com a natureza é uma evidência que se materializa ao longo dos ciclos da vida. Mas a conexão das mulheres entre si, sua capacidade de união, cooperação, de formação de redes, tecidos, tramas ainda é pouco abordada entre elas. A grande maioria das narrativas trata de suas relações com os homens, geralmente do ponto de vista deles. Narrativas de mulheres rivais abundam. Também aquelas que narram as relações mãe-filho, ou pai-filho, como no próprio texto bíblico. Mas, e a relação mãe-filha? Infelizmente, na narrativa corrente, a mãe entrega a filha ao poder patriarcal e a pombagira continua vinculada, com seus gestos, suas gargalhadas e seu cigarro ao imaginário do puteiro. Sua revolta continua motivada pela vingança contra o poder masculino que a violentou.

Necessitamos de pombagiras mulheres capazes sim de expressar seu próprio desejo nos palcos midiáticos, mas também de pombagiras mães que falem a suas filhas, que lhes ensinem a amar seus corpos sem vinculá-los ao desejo do outro, mas à sua própria natureza e seus inevitáveis ciclos. Dito de outra maneira, precisamos lembrar que somos todas filhas de Gaia, a Mãe-Terra, Terra-Mãe de todas. Precisamos de pombagiras pop que dancem para suas filhas, que cantem e lutem como Deméter lutou por Perséfone, para que nenhuma Antonia ou Joana seja mais enviada aos infernos do degredo. Precisamos de pombagiras sábias como as sereias, que recuperem os antigos símbolos do feminino, os símbolos matriarcais, do tempo mítico em que as mulheres dividiam com os homens o poder de ordenar o caos.

Referências

- Brandão, J. S. (1999). *Mitologia Grega*. Vol. I. Vozes.
- Campbell, J. (1949). *O herói de mil faces*. Cultrix.
- Cavarero, A. (2011). *Vozes Plurais: Filosofia da Expressão Vocal*. UFMG.
- Christ, C. P. (2016). Pourquoi les femmes ont besoin de la déesse: réflexions phénoménologiques, psychologiques et politiques. En E. Hache (Ed.) *Reclaim*. Recueil de textes ecoféministes (pp. 83-104). Cambourakis.
- Cook, J. (2016). La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie. En E. Hache (Ed.) *Reclaim*. Recueil de textes ecoféministes (pp. 285-318). Cambourakis.
- D'eaubonne, F. (1974). *Le féminisme ou la mort*. Le passager clandestin.
- D'eaubonne, F. (1976). *Les femmes avant le patriarcat*. Payot.
- D'eaubonne, F. (2021). *Le complexe de Diane: érotisme ou féminisme*. Julliard.
- Devereux, G. (2011). *Baubo: la vulve mythique*. Folio.
- Dravet, F. & Oliveira, L. B. (2015). Novas imagens da pombagira na cultura pop: símbolos, mitos e estereótipos em circulação. *Comunicação Midia e Consumo*, 12(35), 49–70.
- Dravet, F. & Brandão, T. (2023). O mito das Sereias e as derivas do imaginário. *Diálogos*, 26(3), 16-38.
- Eliade, M. (1988) *Aspects du mythe*. Gallimard.
- Estés, C. P. (2014). *Mulheres que correm com os lobos: Mitos e histórias do arquétipo da Mulher Selvagem*. Rocco.
- Freud, S. (2010). “O inquietante”. *Obras completas*. Vol. 14. Companhia das Letras.
- Hache, E. (Ed.) (2016). *Reclaim*. Recueil de textes ecoféministes. Cambourakis.
- Harari, Y. (2015). *Sapiens: uma breve história da humanidade*. L&PM.
- Laurens, C. (2011). *Les fiancées du diable: Enquête sur les femmes terrifiantes*. Toucan.
- Mello e Sousa, L. (1987). *O diabo e a terra de Santa Cruz*. Companhia de Santo Cruz.
- Mesquita, L. (2022). *Mater Alquimia: A Mitologia e Alquimia de Deméter & Core e os Mistérios de Elêusis*. [Tese de doutorado, Universidade de Campinas].
- Meyer, M. (1993). *Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda*. Duas cidades.
- Michelet, J. (1966). *La sorcière*. Flammarion.

- Murdock, M. (1990). *The heroine's journey*. Shambhala.
- Nicolescu, B. (2009). Contradiction, logique du tiers inclus et niveaux de réalité. Ateliers sur la contradiction. École des Mines. Saint-Etienne.
- Shiva, V. (2016). Éteindre les arbres. En E. Hache (Ed.) *Reclaim*. Recueil de textes ecoféministes (pp. 183-210). Cambourakis.
- Starhawk. (2015). *Rêver l'obscur*. Femmes, magie et politique. Cambourakis.
- Thiébaud, E. (2022). *Les écoféminismes*. Le comptoir des mots.
- Werá Jacupé, K. (2020). *A terra dos mil povos*. Peirópolis.