

O violador, a fúria e o golpe emasculador sob um olhar durandiano

The violator, the rage and the emasculator jab under Durandian vision

*Carlos André Macêdo Cavalcanti¹
João Florindo Batista Segundo²*

Resumo

Dentre os mitemas que compõem os mitos presentes em diversas civilizações, encontra-se o da personagem masculina – mortal ou imortal – que tem sua coxa ou sua região genital golpeada por uma espada, lança ou raio no momento em que é dominado por uma violenta emoção (em geral, um desejo luxurioso). Tal ferimento não chega a ser fatal, mas o emascula e, em certos casos, até o impede de concretizar atos impensados que ousava praticar. Seja na tradição judaica, nas mitologias grega e irlandesa, na demanda do Santo Graal ou nas religiões de matriz africana, há o registro dessa ferida na virilidade, que degrada e paralisa. Pela mitanálise e com base nas Estruturas Antropológicas do Imaginário, de Gilbert Durand, procuraremos a origem comum deste mitema e seu impacto em culturas tão dessemelhantes.

Palavras-chaves: Mito; Pessoa com Deficiência; Sexualidade.

¹ Professor Doutor Associado da UFPB desde 1991, onde atua no ensino e na pesquisa nos níveis de Graduação e Pós-Graduação nas áreas de Ciências e História das Religiões. É líder dos Grupos Videlicet Religiões, de Estudos em Intolerância, Diversidade e Imaginário (CNPq) e Officium, de História da Inquisição, das Religiões e do Sagrado (CNPq). Mestrado (1990) e Doutorado (2001) em História pela UFPE com Dissertação e Tese sobre História das Religiões/História da Inquisição. Cursa Pós-Doutorado em Ciências da Religião na PUC-GO. Membro fundador do Comitê Nacional da Diversidade Religiosa da SDH/Presidência da República. Atuou como titular na coordenação nacional do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso – Fonaper (2011 a 2014) e é membro das seguintes ONGs: Soter, ABHR, ISERTH e Anpuh. Está lotado no Departamento de Ciências das Religiões da UFPB. E-mail: carlosandrecavalcanti@gmail.com.

² Doutorando em Ciências das Religiões (PPG-CR / UFPB), Mestre em Ciências das Religiões (PPG-CR/ UFPB), Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais (UFCEG), membro do Grupo de Pesquisa Videlicet – UFPB. E-mail: jf.segundo@gmail.com

Abstract

Among the mythemes that make up the myths present in various civilizations, is that of the male character – mortal or immortal – who has his thigh or genital region struck by a sword, spear or lightning when he is dominated by a violent emotion (usually a lustful desire). Such an injury is not fatal, but it emasculates him and, in some cases, even prevents him from performing unthinking acts he dared to do. Whether in Jewish tradition, Greek and Irish mythologies, the demand of the Holy Grail, or African-matrix religions, there is a record of this wound in manhood, which degrades and paralyzes. Based on the mythanalysis and based on Gilbert Durand's *Anthropological Structures of the Imaginary*, we will look for the common origin of this mitema and its impact on such dissimilar cultures.

Keywords: Myth; Disabled Person; Sexuality.

Introdução

Interpretar os mitos é penetrar no íntimo da mente humana e entendê-los enquanto tentativa de nossos ancestrais de compreenderem a psicologia das profundezas, a noite do inconsciente onde também opera o psiquismo humano. Assim, mitos guardam íntima relação com os símbolos, os ritos e as religiões, sendo, por óbvio, objeto de análise do cientista das religiões.

É através da sensibilidade que as acomodações anteriores do sujeito ao meio objetivo provocam as representações subjetivas, donde nasce o símbolo, que “é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio” (DURAND, 2012, p. 41). Segundo o antropólogo e sociólogo francês Gilbert Durand, para compreender os sentidos profundos das imagens arquetípicas oriundas dos processos matriciais se faz necessário organizá-las sistematicamente no que ele denominou – ao longo de livro homônimo – de estruturas antropológicas do imaginário, dispondo-as em dois regimes antagônicos – diurno e noturno –, de onde emanam três classes polarizantes da sensibilidade: a) **mística** (inclusiva); b) **heroica**, ou diarética (separadora); e c) **cíclica**, ou disseminatória (dramatizadora). (DURAND, 2012).

Pertinente recordar que o mito é “[...] um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e Schèmes. Início da racionalização.” (CAVALCANTI, C.; CAVALCANTI, A., 2015, p. 37). Durand (2000, p. 86), citando Lévi-Strauss, recorda que o mito é um fio permanente que acompanha a alma de um povo e no qual se objetivam os acontecimentos. Todo mito decompõe-se em alguns mitemas ou mitologemas, sincronicamente responsáveis por lhes conferir o sentido arquetípico e diacronicamente constituído por lições (DURAND, 1996).

Por mitema devemos entender a menor unidade semântica do mito; são “[...] sequências de cenas, personagens, situações e cenários geralmente não naturais que compõem aquele. Disseminação diacrônica das sequências responsável pela coerência sincrônica do discurso mítico”. (DURAND, 1985, p. 244-245). Deste modo, quanto maior for a escala de amplitude do objeto analisado, maiores chances teremos de identificar o material mítico e de captar a redundância, qualidade medular do mito.

Outro conceito apreendido por Durand é o de mitologemas, para quem se tratam de “(estruturas quase formais de um mito ou de uma sequência de mitos), que, fora do seu contexto histórico-cultural adquirem o aspecto redutor de estereótipos” (DURAND, 2000, p. 86). Temos fortes evidências de que esse conceito sofreu influências tais como a de Jung, do “tema” de Raymond Trusson e da ‘ideia-força’ de Bronislaw Baczko (ARAÚJO; ALMEIDA, 2018, p. 23)

Deste modo, o mitologema é o mitema empobrecido, narrativa resumida e abstrata de uma situação mitológica, tema composto por unidades menos significativas e menos redundantes que o mitema, de que são exemplos a descida aos infernos, a eterna juventude, a culpa ou o progressismo prometeico.

Isto posto, nos estudos do imaginário – “trajeto [antropológico] no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito” (DURAND, 2012, p. 41) –, a atividade hermenêutica

aplicada aos mitos para alcançar sua finalidade carece de método. Dentre tantos teóricos que se destacam na hermenêutica mítica, assumindo nuances diferentes de interpretação, escolhemos para este trabalho Gilbert Durand, que se destacou pela aplicação de dois métodos em especial, que são a mitocrítica e a mitanálise, teórico que acreditamos melhor se adequar à nossa abordagem.

A mitocrítica é uma técnica de investigação que se dedica a interpretar os mitos e suas figuras patentes e latentes a partir de obras literárias, artísticas, dos relatos, histórias de vida, documentos e narrativas de modo geral; ou seja, estuda o mito de uma obra. Enquanto a mitanálise – conceito criado por Denis de Rougemont e depois desenvolvido pelo próprio Durand (ARAÚJO; ALMEIDA, 2018, p. 28) – empenha-se em delimitar os mitos diretores de uma sociedade num determinado lapso temporal e recorte espacial.

Ao aplicarmos a mitocrítica no exame de determinada obra, caminhamos em direção a uma mitanálise, pois aí ocorre a interpretação de imagens, de símbolos e de mitos estabelecidos no campo de pesquisa desta, do imaginário cultural. (DURAND, 1996)

Tecidas estas considerações iniciais é chegado o momento de expormos a problemática que deu origem a essa pesquisa, que foi a constatação de que dentre os mitemas que compõem os mitos presentes em diversas culturas, pode-se destacar o mortal ou imortal que tem sua coxa ou região genital golpeada quando dominado por uma violenta emoção. Tal ferimento não chega a ser fatal, mas o emascula e repele comportamentos ultrajantes. O autor da lesão, em geral, reage em defesa própria ou de outrem sob agressão injusta, atual ou iminente.

Quais seriam as razões para este mitema ser recorrente em culturas distantes entre si no tempo e no espaço? Teria este mitema sempre a mesma significação em todas as culturas?

É pela mitanálise que esperamos verificar se a redundância dessa imagem dispõe de coerência sincrônica significativamente pregnante sob o véu da narrativa diacrônica. Nossa proposta é tornar mais audíveis e mais inteligíveis as figuras que habitam o imaginário mítico.

O golpe emasculador

Iniciemos nossa jornada pelo combate entre Jacó e o anjo. Soube este que seu irmão Esaú vinha a seu encontro com 400 homens e temeu que pretendesse agredi-lo e à sua família, pelo que clamou a Deus que os salvasse. Na noite anterior à inevitável reunião, um ser celestial apareceu a Jacó em forma de homem e ambos começaram a lutar. Depois de combater até a véspera do amanhecer e vendo que perderia sua força e não venceria o patriarca, o anjo deslocou o nervo ciático do neto de Abraão. Ainda assim, Jacó agarra a entidade e insiste que só a libertará após receber sua bênção. O anjo pergunta-lhe o nome e ante a resposta, afirma que a partir de então passaria a ser Israel (ישראל; “homem que luta com Deus”) e o abençoa.

Em razão da lesão que Jacó sofreu, a Torá prescreve ao povo judeu a proibição do consumo deste nervo (הנשה דיג; *gid hanashe*) de um animal *kasher* (כשר; “próprio” [para consumo, segundo a lei judaica]), como se lê: “Por isso os israelitas, até hoje, não comem o nervo ciático que está na articulação da coxa [...]”. (Gn 32, 33) Para Gaster, é admissível que este tabu alimentício se baseia em magia por contato (CHWARTS, 2019, p. 69): consumir o animal “manco” tornaria o homem impotente; e inversamente, em vários povos, “**a posse do troféu do inimigo, do seu escalpo, do seu falo, da sua mão ou da sua cabeça confere ao guerreiro um acréscimo de potência.**” (DURAND, 2012, p. 143; grifos nossos).

O drama do terceiro patriarca bíblico é representativo da diminuição das potencialidades físicas e marca a transição de guerreiro defensor da família e da

propriedade para a de velho sábio (*senex, sage* ou *sophos*), aconselhador de seus familiares, mas dependente de seus cuidados.

Desde o momento em que Jacó obtém a benção do anjo (*brakhah; ברכה*), a narrativa bíblica sofre uma transição de história patriarcal para a história do povo de Israel: Jacó diminuiu para que sua progênie ascendesse; fora fértil e chegara o momento de seus sucessores se alçarem à condição de protagonistas. E por outro lado, na medida em que Deus cumpriu com a promessa de tornar fecundos os herdeiros do patriarca, através do golpe do anjo também evitou que aquele conduzisse qualquer ataque a Esaú e à sua prole. A lesão também indicou uma limitação divina ao desejo de ascensão do homem, como no mito da torre de Babel. (Gn 11, 4-9)

Nos primórdios das civilizações, a infertilidade era vista como uma maldição e a contracepção como uma afronta à “lei natural”. Ainda em Gênesis lemos a história de Er – neto de Jacó, primeiro filho de Judá e primeiro esposo de Tamar – que “[...] durante o ato sexual, fez algo que desagradou a Deus, tão perverso que foi fulminado onde estava” (HADJAD, 2017, p. 139). Por ordem de Judá, Tamar contraiu segundas núpcias com o irmão de Er, Onã. “Entretanto Onã sabia que a posteridade não seria sua [mas do primogênito] e, cada vez que se unia à mulher de seu irmão, derramava por terra [o sêmen][...] O que ele fazia desagradou a Iahweh, que o fez morrer também.” (Gn 38, 9-10) Percebe-se que a primeira benção divina foi também o primeiro mandamento – “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a [...]” (Gn 1, 28) – e por consequência, a automasturbação masculina (onanismo), o sexo não vaginal e o coito interrompido foram interditos e severamente punidos pelo Deus de Israel.

Os mitos e regulações que versam sobre a moral sexual contidos no *Pentateuco* também contemplavam o aumento da taxa de natalidade dos hebreus. Ao menos teoricamente, as famílias componentes das tribos saídas em êxodo do Egito tinham em comum a descendência dos filhos de Jacó (PIXLEY,

1992, p. 24) e numa época em que ainda se constituíam as identidades nacionais, de acordo com o *Êxodo*, crescer em número é aumentar o poder (Ex 1, 7 e 20), razão porque seus guerreiros voluntários foram essenciais nos confrontos para a reconquista e preservação da soberania da “terra prometida” ao patriarca Abraão (Gn 12, 1-2).

Desde a Antiguidade, a fecundidade era considerada de origem especialmente divina e a coxa era o sítio da procriação; desse modo, supunha-se que um homem gravemente ferido nesta parte do corpo se tornava incapaz de produzir sucessores (CHEYNE; BLACK, 1902, p. 3453; GASTER, 1981, p. 210-211). No mito de Jacó, sua lesão é semelhante ao desjarretar (*la'aqor*; לַעֲקוֹר), pelo qual o tendão da pata posterior é seccionado e o animal se torna “manco”. Isso implicou na diminuição da potência sexual, vez que assim como o animal desjarretado não possui apoio suficiente nas patas posteriores para acasalar, o homem também poderá não ter suporte para o coito.

Na condenação ao pecado original, Deus disse a Eva: “Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará” (Gn 3, 16). A palavra תְּשׁוּקָה (*têshuwqah*) aqui significa desejo sexual (STRONG, 2002) e segundo o relato, a partir de então a mulher dependeria do apetite do homem para desfrutar da sexualidade, ainda que de modo mais complexo que nos demais animais:

[...] a verticalidade de nossa postura faz eclodir *ao mesmo tempo* a novidade de nossa palavra e a originalidade de nosso amplexo. [...] o fato de que ficarmos de pé também faz com que a vulva venha de trás para a frente. Não há mais uma fêmea a ser atacada por trás. Há uma mulher a ser afrontada de cara. Os lutadores estão em igualdade de armas. Expõem um ao outro uma vulnerabilidade igual. **Cada qual avança e faz seu avanço, e só se retira para um avanço ainda maior.** (HADJADJ, 2017, p. 82; grifo nosso)

Temos aqui, conforme Morgan (*apud* DURAND, 2012, p. 49), a dependência dos “esquemas motores do acasalamento” à “erotização do

sistema nervoso””, de modo que o ato sexual, “em certas espécies [de vertebrados superiores], [é] precedido de verdadeiras danças nupciais. É portanto sob o signo do ritmo que se desenrola o ato sexual” (DURAND, *idem*). A fêmea procura e deseja ser procurada. Deste modo, sob a ótica judaica, das prontidões física e psicológica masculinas também dependem os fins reprodutivos e a manutenção de vínculos sociais, supõe-se à época – astutamente – que a minoria de homens claudicantes não poderia dar prazer a uma mulher, defendê-la de uma agressão e provavelmente não seria o pai dos filhos que ela gerasse.

Esta aversão à pessoa com deficiência física – e ao homem [supostamente] impotente sexual – também se refletia na vida religiosa, com a proibição do sacerdócio ao descendente de Arão “se tiver algum defeito” (Le 21,16-23). “O homem com testículos esmagados ou com o membro viril cortado não poderá entrar na assembleia de Iahweh” (De 23, 2). Nem mesmo os animais oferecidos em sacrifício poderiam ser claudicantes. (De 15, 21; Le 22, 19-20) Além de diminuir a “concorrência” pela mão das mulheres, é de se supor que um povo que lutava por hegemonia temia que a “proliferação dos coxos” superasse a de guerreiros. Igualmente, em Esparta a criança com deficiência, segundo Plutarco, era lançada em um abismo pelo conselho dos anciãos, e em Atenas o próprio pai deveria matá-la (ADAMI *et al*, 2006, p. 104).

Sob a hegemonia cristã, conservam-se interditos que tacitamente alcançavam o homem com deficiência física: no *De planctu ecclesiae*, era um vício a mulher colocar-se sobre o homem no ato sexual (foi a causa do dilúvio bíblico!) ou “unir-se a seu marido à maneira dos animais” (DELUMEAU, 1989, p. 323). “A única posição admitida era aquela em que o homem cavalga sua parceira, a fim de nunca perder o sêmen, mas também para evitar uma ruptura da ordem natural” (MUCHEMBLED, 2007, p. 180). Em verdade:

Diversos estudos realizados em diferentes países do mundo evidenciam violações dos direitos sexuais e reprodutivos das pessoas com deficiência. Há indicações de que as barreiras tanto arquitetônicas como, principalmente, atitudinais (**mitos**, tabus e preconceitos) são elementos que corroboram a constituição desse fenômeno. (GESSER; NUERNBERG, 2014, p. 853; grifo nosso)

De acordo com o Mestre de Chambéry, são as reservas mitológicas dos nossos antepassados culturais greco-latinos que “[...] fornecem praticamente todo o arsenal mitológico encontrado em nossa cultura com outros nomes e com outros conteúdos culturais, mas cujos esquemas – os mitologemas – são idênticos” (DURAND, 1982, p. 74). Assim, recordemos que na tradição greco-romana a coxa provavelmente era considerada tanto um vaso gestor, quanto símbolo de uma ação não concluída. É na coxa que se deposita “o incubado, o grão reclamante de continente, [...] exposto e carente de abrigo”. (ALVARENGA, 2007, p. 160)

Foi da coxa que nasceu o prematuro Hefesto, filho de Hera. Ele cobiçou Atena, e na luta que se seguiu, o deus *faber* derramou seu sêmen sobre a coxa da filha de Zeus. Senhor do fogo e das forjas, é semelhante ao deus eslavo Svarog, também forjador de metais e patrono do fogo do coração; Hefesto é “aquele que não envelhece”, atributo do psicopompo Agni, deus védico do fogo: *yavishtha* (DURAND, 2004, p. 88). Nestes mitos, o calor do fogo nos lembra a paixão erótica – capaz de “queimar” os corações – e que a “dança” dos corpos durante a cópula se assemelha à das labaredas de uma fogueira. Um furor tão intenso que desenfreado pode ser causa de violência, razão porque, inclusive, sempre foi alvo de tentativas de controle pela sociedade, temerosa de que novos Páris e novas Helenas incendeiem todo o mundo.

Num dos relatos da guerra de Tróia, o deus Ares – habitual representante da virilidade e do amante perfeito: por sinal, também senhor da dança – foi vencido em combate por sua meia-irmã Atena, ao tentar defender

seu filho Cicno na luta com o semideus Hércules. Vendo que Cicno estava à beira da morte, a deusa da guerra justa e estratégica disse ao enfurecido Ares que não interviesse no fado. Intransigente, o entusiasta das guerras e da violência imprevisível lançou-se na refrega com uma lança e recebeu uma pedrada de Atena para que sua arma errasse o alvo (Hércules). Enquanto ele estava combalido e aturdido, Hércules feriu-lhe na coxa. Desesperado, Ares foge para o Olimpo, em busca da acolhida do pai, porém Zeus o trata como o “pior dos olímpicos”. (ALVARENGA, 2007, p. 159)

Ares representa o inconformismo e a luta impensada contra os obstáculos que se interpõem em nosso caminho. É aquele que sai aflito em defesa dos que lhe são caros, sem um plano, e que por conta desse descuido, acaba sendo ferido. O mitema aqui também é componente de uma outra advertência: há situações em que devemos viver a perda e acolher com determinação o destino, liberto de inquietação pela ventura ou pela desdita. Patente também a semelhança com o conceito de *hybris* da mitologia grega (*petulantia*, entre os romanos), abstração relativa à prática do orgulho imprudente, da lascívia e da violência, que rotineiramente acaba subjugada pela *nemesis* e sofrendo punição. (BRANDÃO, 1991)

Entre os mitos irlandeses, encontramos o de Diarmuid Ua Duibhne, um habilidoso guerreiro, filho adotivo do deus celta do amor e da criatividade, Aengus Og. O herói possuía em seu rosto a mancha do amor, ali colocada por uma fada (personificação da juventude) e que provocava a imediata paixão de toda mulher que a visse.

É graças a essa marca que Grainne, noiva de Fionn MacCumhaill, o líder de Diarmuid, encantada, escolhe-o por marido e foge com ele. Porém, Diarmuid resiste em tomar Grainne por esposa, pois quebraria o código de honra que ele tinha em relação a Fionn. Isto deixa a jovem impaciente, o que a leva a flertar com outro homem, para provocar ciúmes em seu pretendente. No calor da

discussão que se segue, Diarmuid mata o estranho e Grainne crava uma faca na coxa do amado.

Com a arma ainda cravada em seu corpo, o herói se retira, a fim de meditar sobre as vicissitudes da vida, sobre a relevância de seguir regras sem questionar e é quando decide tornar-se senhor de si. Ao retornar deste período de reflexão, Grainne lhe pede desculpas. Ela descobre que a faca ainda não foi removida e o faz sozinha. As núpcias então são consumadas e eles se tornam um verdadeiro casal. (O’SULLIVAN, 2019, p. 37)

As dificuldades pelo caminho transmudam a jovem e inexperiente dupla em pessoas maduras e sábias; para a evolução do masculino Diarmuid a associação com o feminino Grainne foi indispensável: é graças a ela que ocorre a jornada e até o episódio da facada na coxa, o cavaleiro dependia da opinião da jovem para tomar qualquer decisão. (CALDECOTT, 1992)

Assim como no mito de Jacó, o golpe na coxa serve de divisor de águas; todavia, em Diarmuid o ferimento é uma alerta, um chamamento para que um jovem assuma a sua natureza sexual até então reprimida. E providencialmente, o golpe não deixa sequelas e o enlace se concretiza, para benefício de ambos. Aqui, a mulher é responsável por dirigir o homem à efetivação de sua masculinidade física e espiritual.

Ainda na Europa, na *Demanda do Santo Graal*, em *Parsifal*, poema de Wolfram von Eschenbach, encontramos o caso do rei Amfortas, que escolheu como grito de guerra a divisa “Amor, que não concorda muito com a humildade” e se pôs a serviço de Orgeluse de Logrois, realizando ousadas façanhas. Porém, numa dessas aventuras, ele foi ferido nas partes viris pela lança envenenada de Crudel, um rei inimigo dos cristãos. Amfortas conseguiu aniquilar o adversário, mas a ferida permaneceu e a sua força esvaiu-se, deixando-o impossibilitado de exercer satisfatoriamente o mandato de rei do Graal, o que causou a desolação do reino.

Eis o tipo do rei ferido e impotente, à espera do herói (Persifal, Percival) que o há de curar da chaga e ao qual cederá o encargo de guardião do Graal. Para ele, a salvação é sinônimo de desaparecimento, pois sua cura, “que se fará pela vinda do eleito, acarreta obrigatoriamente a substituição deste mesmo rei: Amfortas só se conserva no trono porque continua enfermo, é a sua danação que o mantém vivo”. (AMORIM, 2009, p. 62)

Pertinente recordar que em Eschenbach (2015), os reis do Graal podem contrair núpcias com uma mulher, escolhida pela pedra preciosa – não um vaso ou taça, como em Chrétien de Troyes – confiada a Titurel, pai de Amfortas; mas nem os reis, nem os cavaleiros podem unir-se a qualquer mulher, o que é indicativo de cobiça e de orgulho: distingue-se então a “cavalaria terrestre”, cujo fundamento é a mulher, de uma “cavalaria celeste”, cujo objeto é o Graal, arquétipo exato do religioso (DURAND *apud* ARAÚJO; RIBEIRO, 2014, p. 28). Mas, simultaneamente, o próprio objeto sagrado está fortemente relacionado com as mulheres, vez que é sempre conduzido por virgens reais e mulheres coroadas, o que representa o domínio dos instintos, a superação do *eros* heroico em busca da *unitas spiritus* e projeta também a questão da feminilidade interior do homem, o encontro do herói com sua alma. (JUNG; FRANZ *apud* ARAÚJO; RIBEIRO, 2014, p. 24)

Originalmente, o ciclo arturiano e o mito do Graal, que integram muitas crenças célticas, não defendiam a moralidade cristã, mas foram ressignificados para tal (ELIADE, 1994, p. 150). E ao longo do Medievo, a sexualidade se tornaria o pecado por excelência da história cristã, com a virgindade e a castidade exaltadas como essenciais para o retorno ao paraíso e a mulher geralmente reduzida a um obstáculo no caminho, contra o que pouco fez o *amor cortês* ante uma cultura hegemonicamente clerical e celibatária. Reflexo também de um medo masculino da mulher, que se converte em bruxa castradora no

Malleus maleficarum, em *vagina dentata* entre os índios da América do Norte, ou em vagina lotada de serpentes, na Índia (DELUMEAU, 1989, p. 316-327).

É no sincretismo religioso tão característico do Brasil que nos deparamos com a lenda que faz de Santa Bárbara/Iansã a mulher de São Jerônimo/Xangô. Uma versão mais ousada era contada pela Mãe de santo Bibilina (Umbelina de Araújo), de Laranjeiras, Sergipe:

Santa Bárbara era donzela, e filha de São Jerônimo. Ele queria possuí-la. Ela fugiu, escondeu-se e ele seguiu-a, de espada na mão. Ele queria trespassá-la e estava furioso por ela ser donzela. Mais tarde, foi castigado: a tempestade desabou e ele escondeu-se debaixo de uma árvore, sendo atingido por um raio que lhe cortou uma perna. Os urubús (abutres) precipitaram-se sobre ele, mas ela defendeu-o. Foi ela que o salvou. Depois, ele tornou-se santo. (...) essa devoção nos foi dada por Deus, e por Santa Bárbara, que pertence a Xangô, e é amada e venerada pelas três pessoas da Trindade. (DANTAS *apud* DURAND, 1997, p. 80)

De acordo com Durand, em Xangô/Jerônimo, “a tentação como que ‘retrocedeu’”. O comportamento do orixá é violento e obsceno como o de Hefesto tentando possuir Atena: em ambos os mitos, ausentes a promoção da misoginia e o desejo mútuo de intimidade sexual. E isomorfismo dos símbolos de inversão, assim como no mito de Grainne e Diarmuid, masculino e feminino fazem as pazes, esta toma de conta dele e ainda ocupa-se do ferimento (DURAND, 2012, p. 367). Do mesmo modo, perfazendo o arquétipo que interliga a formulação simbólica do feminino à natureza, a importunada Atena assume os cuidados de Erictônio, menino com cauda de serpente, nascido do sêmen que o deus ferreiro ejaculou sobre a coxa dela e que caiu na terra mãe Géia. Foi o mítico primeiro rei de Atenas e como todo herói, teve um nascimento reduplicado – nunca simples –, tal qual Moisés, Jesus, Ulisses, Rômulo e Remo, entre outros (DURAND, 2013, p. 199).

No regime noturno do imaginário, há o empenho de fundir e harmonizar, e assim o fez Atena quando tomou aos seus cuidados o indesejado, o filho de uma tentativa de estupro – literalmente, um órfão da terra. É o mitologema da mãe, que na sensibilidade mística acolhe, aconselha e perdoa, donde em várias culturas a representação da Grande Mãe com o véu (Nut, Ísis, Iemanjá, Nossa Senhora), sabiamente pronta para amparar os suplicantes. Nestes mitos, após a redução da hostilidade e da animalidade à impotência, a mulher atua para repor a ordem ao mundo e às funções perturbadas por uma queda.

Afirma Durand que “nas lendas cinegéticas, o mito do caçador caçado é frequente” (DURAND, 2004, p. 92). É o que podemos observar com Ares, com Diarmuid e na “dramaturgia de Parsifal, explorada por Richard Wagner”, que se baseia “na cura do rei ferido pela mesma lança que provocou o ferimento...” (*id.*) Enquanto os dois primeiros foram feridos por mulheres, o último o foi por causa de uma, Orgeluse, a “Orgulhosa”.

Ferimentos penetrantes e golpes contundentes podem, enquanto a amputação ou o esmagamento total dos testículos causam esterilidade (respectivamente, pela retirada ou compressão das gônadas, que impossibilita a espermatogênese) e também prejudicam a produção da testosterona, hormônio responsável pela virilização – características físicas sexuais secundárias, ou seja, para além da genitália externa, que distinguem os corpos adultos do homem e da mulher – e pelas funções sexuais, tais como a libido, a ereção e a fertilidade.

Dos estudos sobre a relação testosterona/competições esportivas depreende-se a importância daquela para o guerreiro, pois o esporte é uma metáfora da guerra, da qual herdou uma série de rituais e símbolos – bandeiras desfraldadas, tambores a rufar, clarins a soar, gritos, medalhas, coroas de louro – que compõem um substituto simbólico elementar na sublimação das pulsões de violência e de morte.

A testosterona surge também como uma hormona com relação direta com o exercício físico (Wood & Stanton, 2012)

[...]

Um estado anabólico favorável, resultante de um aumento na razão testosterona/cortisol, parece ser essencial para a performance desportiva (Gleeson, 2002), sendo indicativo de uma resposta positiva ao treino. (CASANOVA, 2016, p. 3)

Relativamente à testosterona os estudos parecem indicar um aumento de concentração antes da competição nos **atletas praticantes de desportos coletivos**, designadamente no rugby (Bateup et al., 2002), no hóquei (Carré et al., 2006) e no basquetebol (Arruda et al., 2014). (CASANOVA, 2016, p. 21; grifo nosso)

Compreensível a melancolia do rei Amfortas – provável corruptela de *amor fortis*, sexo forte –, guerreiro mutilado sexualmente em idade fértil e que perdeu progressivamente sua energia vital, sua disposição para o combate e seu prazer pela vida. Isso porque, como ser gregário e preso à procura de reconhecimento por outros sujeitos, o guerreiro agora sem forças perde o assentimento fornecido pelo grupo.

Nos primórdios das civilizações, o homem fértil era um adversário de peso, pois possuía seu “pequeno exército” de filhos e netos. E ainda que fosse morto à traição, poderia ser vingado. Logo, numa perspectiva macro, a fertilidade do governante era sua maior garantia de perpetuação do legado e de estabilidade do reino.

À diminuição progressiva da produção de testosterona, a Deficiência Androgênica do Envelhecimento Masculino (DAEM) – um estágio natural do ciclo da vida –, vêm sendo associados vários problemas do envelhecimento masculino, com ênfase na sexualidade (perda da libido, disfunção erétil e depressão). Para a “cura” desta “doença”, a reposição hormonal é hoje amplamente indicada, numa releitura do mitologema da juventude eterna a alimentar a lucrativa indústria farmacêutica (ROHDEN, 2011). Na testosterona,

o homem contemporâneo busca o combustível para manter sua “chama” sempre “acesa” e como Hefestos e Agni se jactar de que “nunca envelhece”.

Considerações finais

Ao longo deste artigo procuramos analisar as redundâncias síncronas do mitema do golpe emasculador nos diversos contextos sócio-culturais, a fim de identificar os operadores sociais que difundem os mitos correlatos. Para isto, revisitamos os seguintes mitos: Jacó *versus* o anjo, Hefesto *versus* Atena, Ares *versus* Atena, Diarmuid *versus* Grainne, Amfortas *versus* Crudel e Xangô *versus* Iansã.

Foi possível averiguar que o mitema se vincula a mitologemas distintos, sendo um grupo voltado ao controle social em questões religiosas (Jacó *versus* o anjo), um segundo sobre as consequências do caráter irracional e desequilibrado (Ares *versus* Atena) e outro dedicado à moral sexual (demais casos), condutora de sensibilidades a modelos estanques, numa acentuada tentativa de harmonizar ação heroica e paixão erótica.

Pela região do corpo observada, inviável a compreensão deste mitema sem trazer a sexualidade a compor alas junto à religião, pois esta exerce impacto sobre o social e sobre a personalidade. E ainda que as “verdades eternas” que os mitos analisados retraçam pareçam ilusões de uma cultura que já se foi, as pulsões subjetivas e assimiladoras que os motivaram ainda estão vivas nos meios cósmico e social, a fomentar o imaginário para constituir um *ethos* particular e assim reduzir a angústia provocada pelas paixões, pois, sem controle dos próprios impulsos, o indivíduo pode ser consumido inteiramente.

Se a transição do homem da animalidade à racionalidade se dá obrigatoriamente pela via da educação da mente e dos sentidos, desde as primeiras civilizações tornou-se lugar comum que o sexo deve ser disciplinado

para que se converta de desejo em amor. Pela arte, literatura e religião, herdamos o empreendimento cultural de tentar dar ao amor sexual humano o modelo de uma consagração, tributária da estabilidade social, por controlar as disputas masculinas através de um código de conduta.

Em alguns dos mitos citados, onde o masculino anseia por um laço obsessivo e sem fins reprodutivos, ocorre mesmo a inversão da heroicidade mítica, que torna as personagens falsos heróis, cuja ação contesta a heroicidade tradicional e seus esquemas míticos. Tanto é assim que os relatos aqui listados são pouco conhecidos do público, ainda que os nomes de algumas personagens gozem de fama.

Os apetites direcionam o corpo e por vezes superam os limites morais, e os mitos representam os anseios da mente humana e as consequências do desregramento como método de preservação do cosmos, ameaçado de retorno ao caos. Por isso, fizemos uma breve incursão a outras áreas do saber pertinentes ao tema – especificamente, sobre a demanda fisiológica do homem –, rumo a uma abordagem múltipla, na busca dos mecanismos que exercem regulação da sexualidade masculina. E é o desejo, não a sexualidade, o componente humano que privado de razão, irá contra a ordem, de modo que tais mitos ressaltam o amor erótico não como um instinto próprio dos animais, mas um ato de livre escolha.

Nas estruturas antropológicas do imaginário, para sagrar-se vitorioso no combate contra o destino é necessário fazer uso da espada, da flecha, da lança ou do gládio, divididos entre o esquema ascensional e o esquema diairético. No combate à “ameaça noturna”, o fardo recorrente do amor erótico é ser convertido de força subversiva em idealização do impulso sexual.

Apesar da correlação do combate Ares *versus* Atena com a *hybris*, todavia, a ultrapassagem do *métron* (da justa medida) provocada pelo desprezo ao espaço pessoal alheio é uma característica inata do gênero humano, que, em sua

oposição aos deuses, percorre a jornada do herói, o “semideus” da tradição homérica. Logo, levando em consideração o liame do mitema do golpe emasculador, o mito de Jacó é o que se enquadra no mitologema da advertência de não competição com a divindade. O golpe que sofre Jáco, associado às armas dos contendores, remonta à limitação das potências humanas em vista da infabilidade da divindade, de que o mito da espada flamejante no portão do Paraíso é excelente representante. (Gn 3, 24)

As armas que são símbolos ascensionais auxiliam a vitória do justo e do indefeso (a mãe desesperada, a donzela cobiçada) contra o ímpeto do megalômano e do incontente sexual, ainda que os relatos indiquem que o desejo é um destino corporal contra o qual é quase impossível uma escolha racional. O agressor é sempre dotado de uma expansiva e excessiva confiança, que acaba sendo limitada ao se deparar com outrem que considera um obstáculo. Na esperança de sobrevivência, o subjugado adota uma atitude heroica e uma conseqüente ascensão.

Quanto às intimações objetivas que emanam dos mitos, por uma hermenêutica extensiva, é perceptível também a repressão da representatividade social dos homens com deficiência física, sob o véu da conversão arbitrária de aventuras em rígidas convenções sociais. Historicamente, a pessoa com deficiência foi vítima de isolamento social, taxada como incapaz e alvo de comportamentos preconceituosos em razão de um discurso que lhe rotulava como assexuada e indiferente ao sexo. Desse modo, uma vez que a intolerância às minorias enraizada em várias culturas por vezes é representada/mantida através de mitos, fica patente que a inclusão social só se efetiva plenamente se, para além da mudança legal da estrutura social vigente, ocorra a ruptura de velhos paradigmas em relação ao outro.

Neste particular, ainda que a religião seja fenômeno cultural e enquanto sistema estructure subjetividades, é impossível reduzir o seu rico cabedal a uma

global compreensão de todas as pulsões humanas. Todavia, ao conhecer a base religiosa dos fenômenos das civilizações, expressados inclusive através das artes, amplia-se a compreensão do lugar da razão e do arbítrio na luta pela renovação dos padrões de existência.

Referências

- ADAMI, Anacleide Sobral; KREMER, Juçara; PAGANI, Nilton; SILVA, Marizete T. Nascimento. *Aspectos históricos da pessoa com deficiência*. In: *Educere et educare*. v. 1, n. 1. jan./jun. 2006. p. 103-108. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/educereeteducare/article/view/1013>. Acesso em: 20 jun. 2019.
- ALVARENGA, Maria Zelia. (coord.) *Mitologia simbólica: estruturas da psique & regências míticas*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007. p. 159-160.
- AMORIM, Orlando Nunes de. *Da vida como espera e peregrinação: Julien Gracq revisita a literatura arturiana*. In: *Olho d'água*. São José do Rio Preto, 1 (1). 2009, p. 57-63. Disponível em: <http://www.olhodagua.ibilce.unesp.br/index.php/Olhodagua/article/viewFile/9/7>. Acesso em: 05 jun. 2019.
- ARAÚJO, Alberto Filipe; Ribeiro, José Augusto. (2014). *Del sentido iniciático en el Parsifal de Richard Wagner*. In: *DEDICA*. Revista de Educação e Humanidades, 5 (2014) março. p. 17-41.
- ARAÚJO, Alberto Filipe; ALMEIDA, Rogério de. *Fundamentos metodológicos do imaginário: mitocrítica e mitanálise*. In: *Téssera*. v.1. n.1. Uberlândia, jul.-dez. 2018, p. 18-42. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/tessera/article/view/42944>. Acesso em: 10 jun. 2019.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Editora Paulus, 2015.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CALDECOTT, Moyra. *Women in Celtic myth*. Rochester, Vermont: Destiny Books, 1992.
- CASANOVA, Natalina Maria Machado Roque. *Monitorização dos estados de humor, das concentrações de cortisol e testosterona salivar e do desempenho individual de jogadoras profissionais de futebol durante jogos oficiais consecutivos*. Tese para obtenção do Grau de Doutor em Ciências do Desporto. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2016.
- CAVALCANTI, Carlos André; CAVALCANTI, Ana Paula. *O que é o imaginário? olhar biopsicossocial da obra transdisciplinar de Gilbert Durand*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

CHEYNE, T. K.; BLACK, J. Sutherland. *Encyclopaedia Biblica*. A critical dictionary of the literary political and religious history the archeology geography and natural history of the Bible. v. III. Toronto: George N. Morang & Company Limited, 1902.

CHWARTS, Suzana. *O desjarretamento de Jacó*. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/viewFile/11215/8911>. Acesso em: 20 maio 2019.

DELUMEAU, Jean. *O medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada*. Maria Lúcia Machado (tradução); Heloísa Jahn (tradução da notas). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DURAND, Gilbert. *Mito, Símbolo e Mitodologia*. Hélder Godinho; Vitor Jabouille (tradução). Lisboa: Presença, 1982.

_____. Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário, métodos e aplicações transdisciplinares: mito, mitanálise e mito crítica. In: *Revista da Faculdade de Educação*. v. 11, n. 1-2. São Paulo: USP, 1985. p. 243-273. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rfe/article/view/33348>. Acesso em: 02 abr. 2019.

_____. *Champs de l'imaginaire*. Danièle Chauvin (organizadora). Grenoble: Ellug, 1996.

_____. *Imagens e Reflexos do imaginário português*. Cristina Poença et all (tradução). Lisboa: HUGIN, 2000.

_____. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Renée Eve Levié (trad.) 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

_____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*. Gilbert Durand. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2013.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 4. ed. Pola Civelli (tradução). São Paulo: Perspectiva, 1994.

ESCHENBACH, Wolfram von. *Parsifal*. A. R. Schmidt Patier (trad.). 4. ed. São Paulo: Editora Antroposófica, 2015.

GASTER, Theodore H.. *Myth, legend and custom in the Old Testament – a comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's folklore in the Old Testament*. Vols.1,2. Gloucester: Peter Smith, 1981.

GESSER, Marivete; NUERNBERG, Adriano Henrique. *Psicologia, Sexualidade e Deficiência: Novas Perspectivas em Direitos Humanos*. Psicologia: Ciência e Profissão. 2014. 34(4). p. 850-863. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pcp/v34n4/1982-3703-pcp-34-4-0850.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2019.

HADJADJ, Fabrice. *A profundidade dos sexos: por uma mística da carne*. São Paulo: É realizações, 2017.

MUCHEMBLED, Robert. *O orgasmo e o Ocidente: uma história do prazer do século XVI aos nossos dias*. Monica Stahel (trad.) São Paulo: Martins Fontes, 2007.

O'SULLIVAN, Sheryl. *Women In Celtic Mythology*. Disponível em: <https://s2.docgo.net/uploads/DP2017/03/05/7Lal7QxD77/8a6fe762cbcf8aa7e3e62db2ebf2e0d.pdf>. Acesso em: 20 maio 2019.

PIXLEY, Jorge. *Biblical Israel, a people's history*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

ROHDEN, Fabíola. "O homem é mesmo a sua testosterona": promoção da andropausa e representações sobre sexualidade e envelhecimento no cenário brasileiro. In: *Horizontes antropológicos*. v. 17, n. 35. Porto Alegre. jan./jun. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-71832011000100006&script=sci_arttext#1b. Acesso em: 12 jun. 2019.

STRONG, James. *Dicionário Bíblico Strong*. 2002. Disponível em: <http://livred.info/dicionrio-bblico-strong-lxico-hebraico-aramaico-e-grego-em-por-v2.html>. Acesso em: 12 abr. 2019.

Recebido em: 30-01-2020.

Aprovado em: 29-07-2020.