

## A VIRGEM E O DEUS DE JUDÁ

### THE VIRGIN AND THE GOD OF JUDAH

#### **Resumo:**

O presente artigo é fruto de minha pesquisa de pós-doutoramento financiada pela FAPESP e aborda as relações existentes entre a Deusa Mãe e as narrativas bíblicas sobre a Virgem Maria, bem como as transformações ocorridas na figurativização do tema. A abordagem é feita com base na antropologia, na helenística e na semiótica greimasiana.

**Palavras-chave:** Deusa Mãe. Paganismo. Cristianismo. Narrativa. Virgem Maria.

#### **Abstract:**

The present article results from my post-doctorate research financed by FAPESP, and it presents the existing relations between the “Mother God”, and the biblical narratives concerning the Virgin Mary. It includes as well the transformations that have occurred in the figurativization of the theme. The approach is based in Anthropology, Hellenism, and Greimasian Semiotics.

**Keywords:** Mother God. Paganism. Christianity. Narrative. Virgin Mary.

---

#### **Flávia R. Marquetti**

Grupo de Pesquisa Arqueologia Histórica – UNICAMP e Grupo LINCEU/UNESP – FCLAR (Faculdade de Ciências e Letras). Araraquara. São Paulo, Brasil.

E-mail: flaviarm@fclar.unesp.br

O presente artigo tem como proposta explorar as relações existentes entre a iconografia e as narrativas míticas concernente às deusas mães, como Deméter e Perséfone, e suas conexões com os relatos bíblicos referentes à Virgem Maria e o nascimento de Jesus. A abordagem é multidisciplinar e tem por base a análise semiótica, o aporte da antropologia e dos estudos de religião.

O mito da Deusa Mãe assume no período da Grécia Clássica um contorno definido, fundindo várias narrativas orientais e se adequando às estruturas sociais do período. É perceptível na narrativa da Deusa Mãe uma estrutura de base que, nascida nos primeiros tempos da humanidade<sup>1</sup>, perdurará nos séculos seguintes, a saber: a jovem *Koré* é violada por um deus, junto a uma fonte ou rio. Dessa violação nasce um filho, ou uma filha, de grande beleza que será criado até a adolescência junto do grupo da mãe. Ao atingir a idade “adulta”, ele é sacrificado em benefício do grupo. O jovem desce ao reino dos mortos, ou ao ventre da Terra-Mãe, após esse período, que é marcado no mundo dos homens pela dor da Deusa e, conseqüente esterilidade da terra e dos animais, ele renasce sob nova forma. Se a criança nascida da primeira violação for uma mulher, ela sofrerá, igualmente, uma violação e dessa união nascerá um filho varão, que será sacrificado.

Assim foi com Deméter e Perséfone, Afrodite e Adônis, Liríope e Narciso, Cibele e Átis, Sêmele e Dioniso, Istar e Tammuz e a própria Innana, deusa suméria que, como as demais, é associada à lua e voluntariamente desce ao reino dos mortos para depois renascer.

A morte e renascimento da jovem, ou do jovem filho da Deusa, indicam uma visão cíclica do tempo, que está associada à renovação da natureza. Sob essa perspectiva, o jovem deus(a) sacrificado é um avatar da vegetação ou da semente, que morre sob a terra

1 Desde o século IV a.C. em Çatal Hüyük, civilização da Turquia, e posteriormente na Síria, Egito, Irã e Europa encontra-se a narrativa e o culto da Deusa Mãe e de seu filho e amante que morre e renasce na primavera

para depois renascer.

Nos relatos de Ana e Isabel, as duas mulheres são fecundadas por Deus e, dessa união, nascem filhos que serão sacrificados pela e em prol da comunidade. João Batista, filho de Isabel, será aquele que veio para anunciar o Messias e, como ele, será sacrificado em nome da nova fé.

Maria, filha de Ana, é consagrada a Deus por sua mãe, antes mesmo de seu nascimento; sendo a consagração a um deus, uma das formas de sacrifício praticadas na Antiguidade. Geralmente, as jovens consagradas tornavam-se prostitutas sagradas dos templos de Afrodite, Ártemis<sup>2</sup>, Ísis, entre outras, sacrificando sua virgindade às deusas. Prostituído-se a estrangeiros, as jovens gregas entregavam-se ao “deus” – consorte da Deusa, revivendo a hierogamia fundadora do mundo.

Semelhante ao mito de Deméter, que é violada por Zeus (ou Posidão) e gera Perséfone, a bela *Koré*, que será raptada por Hades, mas ao contrário destas, cuja união não é consentida, decorrendo da violação uma violenta irritação, Ana e Isabel aceitam a união com Deus, submetendo-se ao seu poder.

É no relato sobre o nascimento e a vida de Maria, no entanto, que se encontra maior proximidade com a estrutura narrativa das antigas deusas, cabendo a Ana o papel de Deusa Mãe antecessora e cujo drama é um prenúncio do que será vivido pela filha<sup>3</sup>. O relato do nascimento de Maria mostra sua ligação com Deus, desde a concepção.

Como ocorre com Perséfone, Maria é criada na comunidade de sua mãe, junto de jovens virgens,

2 Apesar de serem tidas como deusas virgens, Atena e Ártemis também presidem ritos de fertilidade. Em certas regiões da Grécia, as sacerdotisas de Atena realizavam orgias com máscaras de Górgonas, tal como Ártemis costumava presidir a festas orgiásticas, e, de modo geral, as sacerdotisas da deusa imitavam mais sua faceta de prostituta do que a sua natureza virginal (Husain, 2001: 116).

3 Cf.: Richardson, Nicholas James (1974). *Commentary of The Homeric hymn to Demeter*. Oxford, at the Clarendon Press.

como vemos em Ps. Mateo e Santiago<sup>4</sup>:

Cumplidos nueve meses después de esto, Ana dio a luz una hija y le puso por nombre Maria. Al tecer año, sus padres la destetaron. Luego se marcharon al templo, y, después de ofrecer sus sacrificios a Dios, le hicieron donación de su hijita Maria, para que viviera entre aquel grupo de virgenes que se passaban día y noche alabando a Dios... (Ps. Mateo, IV)

Al llegar a los tres años, dijo Joaquín: Llamad a las doncellas hebreas que están sin mancilla y que tomen sendas candelas encendidas [para que la acompañen], no sea que la niña se vuelva atrás y su corazón sea cultivado por alguna cosa fora del templo de Dios...

Entonces la hizo sentar sobre la tercera grada del altar, El Señor derramó gracia sobre la niña, quien danzó com sus piecitos, haciéndose querer de toda la casa de Israel. (Santiago, VII. 2-3)

Nas passagens, Maria é levada em um cortejo à casa de Deus, acompanhada por seus pais e por outras virgens, que é seguido pela dança da jovem. A descrição deste cortejo é muito semelhante ao cortejo nupcial grego (Sissa, 1987). Apesar da tenra idade, Maria é dada em casamento ao Deus de Israel, mas a união não pode ser consumada no templo<sup>5</sup>. Tal qual Perséfone, a jovem é descrita cheia de graça, mas se em Perséfone a graça é física, indicando seus belos traços, seu corpo perfeito, pronto a gerar, em Maria esta graça é do espírito. A superioridade espiritual desta, em relação às demais virgens, chega ao ponto dela não receber alimento de mãos humanas e, sim, divinas, de um anjo, o que marca ainda mais a distância de Maria para com o corpo físico e sua condição humana (Santiago, VIII. 1). Em Ps. Mateo (VI. 1-3), Maria, em criança, já possui um brilho celeste, dificultando

que a olhem demoradamente. A interdição do olhar é também um motivo recorrente no mito de outras deusas, como Afrodite, Ártemis e Medusa. Olhá-las nos olhos, frente a frente, ou ver a sua verdadeira face/aparência, é perder-se, como demonstra o despertar de Anquises, junto de Afrodite, no *Hino a Afrodite*, de Homero, (*Hino a Afrodite I* v. 168-199); ou a morte de Ácteon ao surpreender Ártemis nua no banho; ou a petrificação decorrente da visão de Medusa. Em todas elas o brilho resplandecente da face e o olhar serpentino são uma constante. Maria é, em Ps. Mateo, descrita como possuidora desse brilho.

No *Talmude*, nos textos judaicos sagrados e místicos, além da Bíblia aramaica, encontra-se uma “esposa” de Jeová que traz claramente a marca da Deusa, ela é Shekhina, ou Sofia, a sabedoria, e, tal qual Maria, em Ps. Mateo, seu brilho é intenso: “as suas dimensões físicas atingiam os milhões de milhas e seu brilho obrigava os anjos a taparem os olhos<sup>6</sup>, mas podia tornar-se minúscula e invisível” (Husain, 2001: 90). Tendo em vista a influência dos textos judeus na Bíblia cristã e em toda a religião, é plausível a associação desse brilho de Maria ao da antiga Deusa pagã.

Assim como as jovens ursos aos cuidados de Ártemis, Maria fica no templo até completar seus 12 anos de idade, segundo Santiago VIII. 2-3, ou 14 anos (Ps. Mateo VIII.1), quando deve abandonar o templo e se unir a José<sup>7</sup>, o escolhido do Senhor para seu marido. Tanto em Santiago, quanto em Ps. Mateo observa-se a referência ao tecer, e ao esplêndido trabalho realizado por Maria. Apesar da tenra idade, cabe a ela fiar, ou bordar, a cor púrpura e a cor escarlate do manto sagrado. O tecer e o fiar estão intimamente relacionados ao gerar e ao parir. Perséfone, numa versão sobre o nascimento de Dioniso, é engravidada por Zeus, sob forma de serpente, enquanto fiava numa

<sup>6</sup> Grifo nosso.

<sup>7</sup> José é, na maioria das narrativas bíblicas e apócrifas, caracterizado como um ancião, um homem já de idade, afastando, desse modo, definitivamente, a possibilidade de uma união carnal entre José e Maria, além de acentuar, ainda mais, a espiritualidade desta, completamente distante do mundo humano.

<sup>4</sup> Todas as citações de Ps. Mateo e Santiago foram retiradas de Otero, Aurélio de Santos (Org.). (1988). Los Evangelios Apócrifos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

<sup>5</sup> A violação das Kórai sempre ocorre junto à natureza, mesmo quando o panteão já é dominado pelos senhores, o motivo desse deslocamento para junto da natureza pode ser explicado como um resquício dos cultos à Deusa Mãe, sempre realizados em cavernas ou grutas (símbolos do útero desta), nos bosques, ou ainda nos campos cultivados, áreas nas quais o poder da deusa se fazia sentir (Marquetti, 2000, cap. I).

gruta, junto a uma fonte, sob os cuidados de Atena.

Maria recebe a incumbência de fiar o fio púrpura e o escarlate depois de ir para junto de José e antes de receber a visita do anjo da anunciação. Ao retornar ao templo, para entregar o tecido, ela já se encontra grávida do Senhor. Há em Ps. Mateo (VIII. 5), bem como em Santiago (X.1-2), referência à “disputa” por fiar o púrpura e o escarlate entre as jovens virgens. A escolha é feita por meio da “sorte”, cabendo a Maria, a honra de fiá-los.

A cor púrpura, ou o vermelho-escuro que tende ao violeta, é um dos símbolos de poder e realeza da Antiguidade. Segundo Chevalier & Gheerbrant (1989), é, ao mesmo tempo, a cor do sangue e da temperança, feita de uma proporção igual de vermelho e azul, de lucidez e de ação refletida, de equilíbrio entre terra e céu, os sentidos e o espírito, a paixão e a inteligência, o amor e a sabedoria. A púrpura é o resultado da troca perpétua entre o vermelho ctoniano, da força impulsiva, e o azul-celeste. Como o violeta, a púrpura é a cor do segredo, uma vez que atrás dela realizar-se-á o invisível mistério da reencarnação ou, ao menos, da transformação. Na Idade Média, a púrpura era usada por Cristo nas representações da paixão, demonstrando, aos fiéis, que ele assumia completamente sua encarnação, e dirigia-se para o sacrifício. O púrpura/violeta é ainda a cor da obediência e da submissão.

O escarlate, vermelho intenso e rutilante, é universalmente considerado como símbolo fundamental do princípio da vida. Com sua força, seu poder e seu brilho, o vermelho, cor do fogo e do sangue, possui, entretanto, a mesma ambivalência simbólica do vermelho intenso. O vermelho-claro, brilhante, centrífugo, é diurno, macho, tônico, lançando, como um sol, o seu brilho sobre todas as coisas, com uma força imensa e irredutível. Ao contrário, a púrpura, é noturna, fêmea, secreta e, em última análise, centrípeta, representando não a expressão, mas o mistério da vida. Este vermelho noturno e centrípeta é a cor do fogo central do homem e da terra, o do

ventre. Nele se dá o amadurecimento, a geração ou regeneração do homem ou da obra<sup>8</sup>.

A púrpura, segundo Artemidorus, *Mistérios do paganismo*, citado por Portal<sup>9</sup>, tem relação com a morte, ao passo que o vermelho vivo é a imagem do ardor e da beleza, de força impulsiva e generosa, de juventude, de saúde e de riqueza. O vermelho e o branco são as duas cores consagradas a Jeová, como Deus do amor e da sabedoria.

Quando cabe fiar a cor púrpura, na narrativa bíblica, à Maria, tem-se um prenúncio da encarnação de Jesus em seu ventre, da sua submissão e obediência aos desejos de Deus, bem como, de sua futura dor, uma vez que a púrpura está ligada ao outono e à morte. Como mediadora entre o espírito divino e a carne, Maria é aquela que unirá os dois fios, o da vida e o da morte num só tecido, Jesus. Já o escarlate anuncia a força renovadora de Deus, seu poder guerreiro e solar que se fará sentir no jovem Cristo encarnado. A escolha dos fios de cor púrpura e escarlate para Maria indica ainda o seu elo especial com a divindade, reforçando os outros motivos da narrativa: sendo mortal, foi criada/gerada por ordem divina; sua consagração a Deus, antes do nascimento; sua espiritualidade elevada; seu afastamento do mundo e das coisas terrenas, até mesmo dos alimentos, que fazem dela um modelo feminino do espírito, a eleita de Deus, a eterna Virgem. Maria assemelha-se assim a outras divindades pagãs que, mesmo desfrutando do sexo, permanecem eternamente virgens, pois conseguem renovar-se, regressando a um estado primitivo quer por vontade própria quer na sequência de cerimônias ou festividades. Isto ocorre com Istar, Anath, Ártemis, Perséfone e Afrodite, que mesmo sendo virgens, possuem uma estreita ligação com a prostituição e o sexo. Representantes da renovação cíclica da natureza e de sua capacidade de se regenerar, as deusas também a experimentam, recobrando eternamente a virgindade.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Portal, Frederick. (1837). *Des couleurs symboliques dans l'Antiquité, le Moyen Age et les Temps Moderns*. Paris: Payot.

Dentre as Deusas virgens, Maria foi, no cristianismo primitivo, associada principalmente à imagem de Ártemis, deusa protetora das crianças e do parto. A elas são consagradas as rosas brancas, as duas são ladeadas por leões e/ou cervos, e ambas estão ligadas à estrela e à lua crescente. Além disso, a festa principal de Ártemis ocorria a 13 de agosto. A passagem do dia 13 ao dia 15 de agosto (data bizantina para a comemoração da assunção da Virgem Maria) corresponde aos três dias necessários à Virgem, como ao Cristo, para passar da morte à ressurreição. A Virgem, ao ressuscitar, manifesta-se no céu e precede o signo estelar de seu homólogo zodiacal<sup>10</sup>. O aspecto estelar da Virgem é ilustrado, na mesma época, pelo Hino de Venatius Fortunatus, *Ave Maria stella*. O epíteto de *Stella Maris*, usado para Maria, por Marbode de Rennes, século XI (Duby, 1991: 40), bem como por Venatius, associa-a a estrela de Sírius, ligada ao mito de Ártemis, mas também pode conotar uma confluência de Maria com Afrodite, “estrela do mar” (Triomphe, 1989: cap. IV), ou ainda como “porta do céu”.

Como à Perséfone ou às sacerdotisas da Grande Mãe, cumpre à Maria realizar a união com o Deus, reviver a hierogamia primordial e gerar um novo fruto. A violação em local alagadiço é uma constante nos mitos das deusas. Líriope, mãe de Narciso, é violada por Céfiso junto ao curso do rio; Deméter é violada por Posidão num charco; Perséfone, tanto na versão em que é violada por Zeus, quanto na versão em que é raptada por Hades, encontra-se junto a fontes de água. No primeiro caso é uma fonte, uma cisterna; no segundo, o prado verdejante fica junto ao mar. Também Maria se une a Deus junto a uma fonte<sup>11</sup>, na

10 O signo da virgem, na roda zodiacal, corresponde à estação das colheitas, ocasião em que a evolução primaveril já se realizou, e vai ceder lugar à involução outonal. O signo da Virgem é um signo centrípeto como a cor azul, e que vai despojar a terra de seu manto de verdura, desnudá-la, dessecá-la. É o momento da celebração da Assunção da Virgem-Mãe, festa que se realiza sob um céu sem véus, onde o ouro solar se faz fogo implacável e devora os frutos maduros da terra, é o período da Canícula, regido pela virgem caçadora, Ártemis (Chevalier, op.cit.:1989).

11 A fonte, como a árvore da vida, representa um elo entre os três

versão apócrifa do *Protoevangelho de Santiago*<sup>12</sup>, ao retornar desse encontro, ela recebe a visita do anjo Gabriel que lhe anuncia sua gravidez. Apesar de certa ambiguidade no texto com relação ao momento em que se teria dado a fecundação de Maria, é possível estabelecê-la como anterior à visita do Anjo, ou seja, junto à fonte:

Cierto día cogió Maria un cántaro y se fue a llenarlo de agua. Mas he aquí que se dejó oír una voz que descía: ‘Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tú entre las mujeres’. Y ella se puso a mirar en torno, a derecha e izquierda, para ver de dónde podía provenir esta voz. Y, toda temblorosa, se marchó a su casa, dejó el ánfora, cogió la púrpura, se sentó en sua escaño y se puso a hilarla.

Mas de pronto un ángel del Señor se presentó ante ella, diciendo: ‘No temas, Maria, pues has hallado gracia ante el Señor omnipotente y vas a concebir por su palabra’. Pero ella, al oírlo, quedó perpeja y dijo entre sí: ‘Deberé yo concebir por virtud del Dios vivo y habré de dar a luz como las demás mujeres?’

A lo que respondió el ángel: ‘No será así, Maria, sino que la virtud del Señor te cubrirá com su sombra<sup>13</sup>; por lo cual, además, el fruto santo que há de nacer de ti, será llamado Hijo del Altísimo ...’ Entonces dijo Maria: ‘He aquí la esclava del Señor en su presencia:

---

mundos, o superior, a terra e o inferior, ligando, desse modo, o homem e o mundo dos deuses.

12 Nas versões encontradas na Bíblia, Mateus 1.18-25; Lucas 1. 25-56; João 2. 1-12, não é mencionado o local onde se encontra Maria no momento da anunciação, os relatos são bastante breves, dando relevo apenas à fala do Senhor. Lucas diz que o anjo entrou onde Maria estava, mas esse local não é especificado, os comentadores subentendem que seja a casa de José, mas o texto não o diz exatamente. GOERGULHO, Gilberto da Silva et al. (Coord.). (2002). Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus.

13 Há nesta passagem uma possibilidade de variação na tradução e de interpretação do texto grego. O anjo diz à Maria, em uma tradução mais crua, que: “a força/pujança/virtude do Senhor lançará uma sombra sobre ti”, podendo ser entendida esta frase não como o fez o tradutor espanhol de Santiago, mas, tomando sombra como uma mácula, uma vez que a virgindade e a correção de caráter de Maria ficam comprometidas devido à sua gravidez. Ou ainda, se a tomarmos como o tradutor sugere, associando a luz divina à uma luz negra, uma sombra, uma obscuridade que irá cobrir Maria, teríamos uma associação direta da força fecundante de Deus com os poderes ctônicos da Deusa Mãe, marcados pela escuridão, pela sombra, pelo negro.



hágace en mí según tu palabra'. (Santiago XI. 1-3)”

A primeira voz que Maria ouve, junto à fonte, não é identificada em Santiago como sendo do anjo, mas uma voz divina que informa à jovem *Koré* que “o Senhor está com ela”, ou seja, ela já foi possuída por Deus e o seu ventre está tomado pelo Espírito Santo, por isso ela é “bendita entre as mulheres”. A voz ouvida por Maria junto à fonte pode ser tomada como a do próprio Deus, que a louva enquanto mãe de seu herdeiro. A visita do anjo do Senhor, identificado enquanto tal, ocorre logo após a volta de Maria da fonte, quando esta volta a fiar, nesse momento o anjo lhe diz que ela dará à luz ao filho de Deus, “concebido por sua palavra”, o que novamente leva a crer que a palavra divina, que gerou o filho no ventre de Maria, já foi dita. O anjo apenas comunica a Maria o futuro nascimento.

Em Ps. Mateo a passagem é igualmente dupla, uma primeira voz que fala à Maria junto à fonte, que é identifica como sendo do anjo do Senhor (IX. 1), e, depois, em sua casa, enquanto Maria fia. A nova visita do anjo é, agora, para anunciar sua gravidez e o nascimento de Jesus (IX. 2).

A figurativização da união de Maria e Deus, sob a forma de uma nuvem, ou sombra que cobre Maria, é bastante semelhante à imagem formada no mito da união de Zeus e Dânae, outra *Koré*. Aprisionada pelo pai, em uma torre ou em uma sala subterrânea, Dânae é fecundada por Zeus sob a forma de uma chuva de ouro. Outro mito bastante antigo, que recupera a imagem da união da Deusa Mãe com seu filho e amante sob a forma de chuva é o de Cibele e Átis. A festa de Cibele<sup>14</sup> começava em 24 de março com seu casamento sagrado com Átis – um enlace simbólico da terra (a deusa) e da chuva (o sangue do deus sacrificado) – destinado a produzir um filho, o cereal, e incluía o sacrifício de um touro, que representava o deus moribundo,

14 Segundo P. Borgeaud, (1996: 131-184), a prática do taurobolium, nas festas de Cibele, bem como seus rituais, foram associados ao culto da Virgem Maria, no período de Costantino. Por um jogo semântico, o imperador transformou a antiga Mēter Thēōn (Deusa Mãe) em Mēter Thēoy, ou seja, Mãe de Deus.

e cujos testículos eram oferecidos à Mãe-Terra. O simbolismo do touro é partilhado por muitos outros deuses moribundos, incluindo Dumuzi-Tammuz, da Mesopotâmia; Zeus, de Creta; e Mitra, da Pérsia, pois se julgava que os deuses (e touros) moribundos, como o Sol, pereciam à noite, vermelhos e sangrentos, e renasciam no dia seguinte. O ouro do trigo maduro na época da colheita também era comparado à luz do Sol e, para realçar as imagens da colheita aliadas ao sacrifício, os órgãos genitais eram arrancados com uma foice fornecida pela deusa. Dada a influência oriental sofrida pelo judaísmo e o cristianismo, alguns dos símbolos desses povos permaneceram na nova religião, entre eles a associação de Deus com o Touro-Sol sacrificial e, sobretudo, a sua luz dourada.

A influência dos símbolos antigos é tão forte que, desprezando os textos de Lucas (I.35) que diz: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra<sup>15</sup>...”; e de Santiago XI. 3, já citado; nos quais o poder ou a virtude divina é figurativizada por uma sombra, ou seja, uma obscuridade, uma “luz negra”<sup>16</sup>. As imagens medievais retratam a anunciação aproximando Deus a Zeus, isto é, figurativizado por um facho de luz dourada e brilhante que cai sobre Maria. Esta, ao contrário de Dânae em suas representações, reclinada no leito e nua, apresenta-se vestida, não traz o fuso nas mãos e sim o livro sagrado, indicando, mais uma vez sua elevação espiritual e seu afastamento da carne. Nas representações da Anunciação de Maria, encontramos-la ora ajoelhada e orando em seu quarto, quando recebe a vista do Anjo e da Luz do Senhor, como nas obras de Rogier Van der Weyden e de Carlo Crivelli; ora encontra-se sentada, com o livro no colo, como em Fra Angélico e Lippo Memm. Chama a atenção na Anunciação da Galeria dos Uffizi, a postura de recolhimento e proteção que a Virgem assume

15 Grifo nosso.

16 Deus, figurativizado como uma “luz negra”, está muito mais próximo da imagem de Hades, o deus dos mortos, o Invisível, que rapta Perséfone, do que de Zeus, o “clarão do Dia”, mas a associação de um deus-touro solar já estava consagrada nas mitologias pré-cristãs e foi por esta incorporada.

diante do anjo, bem como sua expressão séria, em oposição à placidez das demais, e a presença de letras douradas em hebraico, que saem da boca do anjo. O conjunto é de uma forte luminosidade, todo banhado em ouro, indicando a presença do Senhor, apenas Maria apresenta-se com vestes escuras: o manto azul marinho sobre um possível vestido vermelho, as cores escolhidas para Maria, dentre outras coisas, relembram os fios que lhe coube fiar.

A obra de Fra Angélico sobre a anunciação estabelece uma oposição entre Maria e sua concepção sem pecado e a expulsão de Adão e Eva do paraíso, em decorrência do pecado original, aqui, a perda da pureza está ligada ao sexo. A comunidade Mariana, da Idade Média, lutou muito para fazer prevalecer a ideia de uma virgindade pré e pós-parto de Maria, bem como o ideal de pureza e elevação desta, “retirando-a” do mundo das mulheres, filhas de Eva e, portanto, nascidas do pecado e culpadas pela queda do homem.

Na *A Visitação*, extraída de *As muito ricas horas do Duque de Berry*, Maria encontra-se fora de casa, junto a uma rocha, com o livro sagrado na mão direita, mas não o toca diretamente, ela o segura com a mão envolta no manto, formando assim um nicho, sobre o púbis, onde cai a luz/chuva sagrada. Essa imagem da anunciação é a mais próxima da representação do mito de Dânae e a única que a retrata fora de seu domicílio.

É interessante notar que a gestualidade apresentada por Maria, de segurar o livro sagrado com a mão envolta no manto, é “herdeira” do concílio de Auxerre (561-605), no qual se exigia que a mulher não tocasse a hóstia. Para recebê-la, ela deveria envolver a mão na aba do vestido, devido a suspeita de impureza que pesava sobre ela (Duby, op.cit.: 508). E se opõe, de certa forma, à imagem de Maria como uma virgem pura e acima de todas as demais mulheres, vista até o momento. Aqui, mesmo sendo a escolhida, ela ainda é uma mulher e, como nas demais, pesa sobre ela a impureza do sangue menstrual.

De maneira geral, quer se tome a primeira voz ouvida por Maria como sendo de Deus, quer como a palavra de Deus enviada a ela através do anjo, o interessante é a proximidade existente entre a anunciação e os relatos de violação das deusas, sobretudo porque Maria fia um fio púrpura-encarnado, respeitando, dessa forma, o motivo do filho/tecido/germe/semente gerado no ventre da deusa e que terá sua vida marcada pela morte e pelo renascimento.

O nascimento de Jesus estabelece outro paralelo entre o parto da *Koré*/Deusa Mãe e seu filho, com o da Virgem Maria. Segundo Santiago (XVII. 3; XVIII.1-2), Maria dá à luz em uma gruta, no meio do descampado, longe do mundo civilizado, ou ao menos, no limite entre o mundo dos homens e o da natureza. Mesmo em Lucas (2. 4-8), que é sintético em relação ao nascimento de Cristo, o parto de Maria ocorre na manjedoura de um alojamento nos limites da cidade. A manjedoura, no estábulo dos animais, assume, em oposição ao alojamento, espaço habitado pelo homem, civilizado, o de espaço reservado à natureza, portanto selvagem. Associando ainda mais a imagem de um deus taurimórfico/fitomórfico à de Jesus, pois a manjedoura é o local onde se coloca o grão que será consumido para manter a vida dos animais e, portanto, do próprio grupo.

Nos mitos, as deusas sempre dão à luz em locais ermos, enquanto fogem de seus opositores(a). Leto, dá à luz a Ártemis e Apolo numa ilha deserta; Afrodite pare Enéias, filho de Anquises, entre as feras da floresta; Réia, Deméter e Perséfone dão à luz, respectivamente, a Zeus, Perséfone e Dioniso, em grutas. A gruta, ou caverna sofre nos mitos das deusas, bem como no da Virgem Maria, uma crescente dessemantização, uma vez que esta, no Paleolítico e Neolítico era um símile do próprio sexo/útero da Deusa Mãe-Terra, origem de toda a vida. Dessa forma, o nascimento de Jesus recupera o nascimento de outros deuses fitomórficos e/ou taurimórficos, que, como senhores da vegetação, terão uma vida cíclica, nascidos do ventre da terra, serão sacrificados, retornado ao seio da Deusa Mãe

para depois renascerem revificados.

Maria, enquanto jovem *Koré*, prefiguração da eterna pujança de vida ligada ao feminino, se manterá virgem mesmo após o parto. Como outras deusas, ligadas à natureza e à fertilidade, ela se une ao Touro solar de Judá, Iavé, o Senhor dos Animais, um deus urânico e portador do raio, para gerar um fruto especial, aquele que, com seu sacrifício/morte e renascimento, indicará o novo caminho para a comunidade. Enquanto Mãe, Maria sofrerá a perda do filho, sua dor equivale à de Deméter, ou de Cibele e Afrodite, e será marcada no calendário cristão por um período de luto e esterilidade/abstinência. A cumplicidade da Deusa Mãe no sacrifício de seu filho confere-lhe, em certas tradições, um caráter impiedoso. Todavia, em quase todos os mitos, ela coloca as necessidades da natureza acima das suas e sofre muito com esta perda, chorando eternamente o filho sagrado que sacrificara para salvar a humanidade. O antigo mito da mãe chorosa que preside à primavera sobreviveu ao panteísmo e sua tradição se manteve não só no cristianismo, mas também em todo o Próximo Oriente, especialmente no Irã, na festa da primavera, comemorada no Ano Novo, *Nauruz*. No *Muharram*, se comemora a morte sangrenta, por decapitação, do neto do profeta do Islão, Husain, e seu posterior renascimento na primavera, *Nauruz*, como informa Shahrukh Husain (2001: 80-1).

Maria, assim como Perséfone, após sua descida ao reino dos mortos, renasce – é a Assunção da Virgem, que a transforma em Nossa Senhora da Imaculada Conceição. A mudança no nome é decorrente da ligação mãe-filha já aventada no mito de Deméter e Perséfone, lados iguais, embora opostos, da mesma moeda. Assim é como a Virgem e a Imaculada Conceição representam a continuidade do drama cósmico da Mãe e sua sucessão na filha, eternamente virgem. A mãe renasce na filha e esta se transforma em mãe infinitamente, como nas *matryoskas*, as bonecas russas.

## O Fio Púrpura-Encarnado

Jesus é outro elo que liga a antiga Deusa Mãe à Maria, pois assim como todos os jovens filhos das *Kórai*, nascerá em um local limítrofe, entre o mundo civilizado e o mundo natural e irá prefigurar a morte e renascimento da natureza. Nas narrativas apócrifas esse nascimento se dá em uma gruta, a meio caminho da cidade de Nazaré, portanto, a gruta localiza-se no limite entre os dois mundos, e, principalmente, indica o nascimento de Jesus a partir do útero da Deusa Mãe-Terra, reforçando, assim, seu papel de jovem deus sacrificial.

No *Protoevangelho de Santiago* é assim descrita a cena do nascimento:

Y al llegar a la mitad del camino, dijo Maria a José: ‘Bájame, porque el fruto de mis entrañas pugna por venir a luz’. Y le ayudó a apearse del asna, diciendole: ‘? Dónde podría yo llevarte para resguardar tu pudor?, porque estamos al descampado’. (XVII. 3)

Y, encontrando una cueva, la introdujo dentro, y, habiendo dejado con ella a sus hijos, se fue a buscar una partera hebrea en la región de Belén. (XVIII. 1-2) Al llegar al lugar de la gruta se pararon, y he aquí que ésta estaba sombreada por una nube luminosa [...]. De repente, la nube empezó a retirarse de la gruta y brilló dentro una luz tan grande, que nuestros ojos no podían resistirla. Esta por un momento comenzó a disminuir hasta tanto que apareció el niño y vino a tomar el pecho de su madre, Maria. [...] (XIX.2)

A ideia do nascimento de Jesus em uma gruta ou caverna subterrânea, citado acima e em Ps. Mateo XIII.2-3, recupera a ligação existente entre Jesus e o jovem deus pagão e sua Mãe/*Koré*, já indicada no termo “entranhas” e reforçado pela presença da gruta no nascimento. Tal qual Dioniso ou o Zeus cretense, que portam, respectivamente, os epítetos de *Zagreus* e *Katachtonios*, subterrâneos, por terem nascido em grutas e prefigurarem os ciclos da natureza, Jesus também será um deus ligado à morte e ao renascimento.

Como os demais infantes divinos, seu nascimento é marcado por fenômenos especiais, no caso: a luz



intensa que se faz presente dentro da caverna, a nuvem luminosa que paira sobre a mesma, e a estrela que anuncia a chegada de Jesus aos três Reis Magos. A estrela e a luminosidade interna da caverna, que no texto é de origem ambígua, podendo ser oriunda de Maria, de Jesus, ou de Deus, retomam iconografias mesopotâmicas de Innana, Istar ou Astarté e de Cibele, dando à luz sob uma estrela, ou ladeadas pela estrela, a lua e o sol, como nos cilindros babilônicos ou em baixos relevos assírios (Eliade, 1981: 281)

A luz presente no nascimento de Jesus quer no interior da caverna, quer sobre ela, equivale à manifestação de Zeus em outros nascimentos de seus filhos com as *Korai* divinas ou humanas.

Nos relatos Bíblicos, o local de nascimento de Jesus é pouco definido. Só Mateus e Lucas fazem alguma referência. Em Mateus I.10-12, é mencionada uma casa, sem mais informação. Em Lucas II. 6-7, é em uma manjedoura que Jesus é colocado após o nascimento. Eliade (1981: 312-3) ao tratar do nascimento de crianças divinas, comenta que a proximidade do recém-nascido com a terra, no caso dos partos sobre a terra ou com folhas verdes e grãos, indica, de certo modo, um nascimento *per proximi*, nos quais a verdadeira mãe é a vegetação, a natureza. O berço arcaico era adornado de ramas verdes ou de espigas para beneficiar as crianças com os poderes da vida. Dioniso foi posto, imediatamente após seu nascimento, em uma cesta (*liknom*) no qual se colocaram também as primícias das colheitas. Nos hinos sumérios, Tammuz foi colocado, assim que nasceu, em uma cesta cheia de cereais que estavam sendo colhidos nos campos. Mais que emprestar sua força vivificadora aos deuses recém-nascidos, a ação de colocá-los sobre grãos ou folhas mostra a estreita ligação existente entre os jovens deuses e a vegetação. Dioniso, Tammuz e Jesus irão personificar o drama da natureza, da vegetação, do cereal. Tal qual o grão, eles serão ceifados para, depois do inverno, renascerem.

Oferecidos em sacrifício, como os primeiros grãos ou o touro, eles têm uma morte violenta e sangrenta.

Dioniso é despedaçado pelos Titãs, tem seus membros cozidos e devorados por eles num banquete ritual, com exceção do coração, que é recolhido por Atena e dado a Zeus, que o engole e faz com que Dioniso renasça<sup>17</sup> no ventre de outra *Koré*. Temos no ato de devorar Dioniso pelos Titãs a prefiguração da comunhão cretense, do deus touro/grão sacrificado e devorado pela comunidade, tal qual na eucaristia (Detienne & Vernant, 1979: 7-26).

A morte de Dioniso pelos Titãs também está relacionada ao cultivo da vinha e, sobretudo, à produção do vinho, que, semelhante ao sangue do deus, é extraído das uvas desmembradas e esmagadas pelos Titãs, ou pelos Sátiros, em outra versão. Segundo Kerényi (2002: 47-61), Dioniso, ainda criança, na caverna de Cibele, teria aprendido de uma cobra o emprego das uvas. Assim ele veio a inventar o mais primitivo método de produção do vinho: pelo calcar das parras numa laje oca. Mais tarde, ele ensinou aos Sátiros, seus companheiros, o método. Na Grécia Minóica, e mesmo depois na contemporânea, a colheita e a vinificação da uva era acompanhada por um jovem que tocava a lira, entoando o *linos*, um canto de lamentação, um canto dedicado ao lagar, que envolvia o desmembramento de Dioniso. No coração do mito, encontra-se simbolizado o ciclo anual da vegetação, pois tal qual Dioniso, a vinha renascerá e frutificará. Ao mesmo tempo, os cultos agrários associam-se aos funerários, uma vez que envolvem a morte do deus.

Jesus, como deus da vegetação ou touro sacrificial, morre e renasce com o solstício de inverno e o equinócio da primavera. A data de 25 de dezembro comemora o (re)nascimento de Mitra, deus persa que também está associado ao sol, sendo a data aproximada do solstício de inverno, marcando a volta do sol de sua longa viagem ao sul do Equador. Era, em certo sentido, o “dia do nascimento do sol”,

<sup>17</sup> Dioniso renasce duas vezes, pois na versão em que Sêmele é sua mãe, ela é fulminada por Zeus, ao desejar vê-lo em sua real aparência. Zeus, então, retira o feto do ventre de Sêmele e acaba de gerá-lo em sua coxa.

uma vez que assinalava a renovação de suas forças vivificadoras para o benefício do homem.

O período compreendido pela Paixão de Cristo, pela Quaresma (luto pela morte do deus) e Páscoa (seu renascimento), marcam o equinócio da Primavera no Hemisfério Norte, cabendo a Jesus uma semelhança com Átis, filho e amante de Cibele, que morre e renasce nesse mesmo período. O dia do renascimento de Átis era o dia 25 de março, sua morte era “comemorada” no dia 24 de março, o “dia do sangue”, quando as violetas, nascidas das gotas de sangue do jovem moribundo, floresciam sob o pino sagrado, que era banhado com seu sangue, como Jesus o fará na cruz.

Como ocorre na Quaresma, os devotos respeitavam um rigoroso regime alimentar durante o mês de março, abstando-se de todos os alimentos derivados do cereal. Consumir, em tais momentos, do pão ou da farinha era julgado uma profanação imperdoável do “malhado” e moído corpo do deus.<sup>18</sup> Nos rituais de Dioniso, quando era celebrada sua morte e renascimento, a interdição pesava sobre a carne (corpo do deus) e o vinho (sangue), após esse período de luto, havia a comemoração do seu retorno, festejado com o sacrifício ritual de um touro que era consumido pelo grupo, acompanhado de vinho, cantos, danças e, muitas vezes, uma orgia. Essas foram as primeiras manifestações teatrais. As datas entre as comemorações das festas de Átis, Dioniso e Adônis, amante de Afrodite, são bastante próximas, marcando sempre a passagem do equinócio invernal ao solstício primaveril.

Tanto nos ritos de Dioniso como de Átis e Adônis, tem-se a presença do sacrifício de touros, que são sangrados e emasculados, os testículos são enterrados na terra, Ventre da Deusa, o que auxiliava a fertilidade e ativava o novo nascimento. Muitos dos seguidores de Cibele chegavam a se emascular, no

<sup>18</sup> Átis é identificado com o cereal, ou com a “dourada espiga”, um símile do falo. Sua história de morte e ressurreição se interpretava como a do cereal segado (Frazer, 1956: 406-409).

“dia do sangue”, repetindo assim o gesto do amante da deusa e consagrando sua virilidade a ela. Átis, após sua morte é transformado em pino, como Cristo, ele pode ser representado pelo madeiro, a árvore como a cruz guardam os mesmos semas contextuais. O pino sagrado, como a cruz, era visto como tendo o poder de ressuscitar aos mortos. Na mitologia cristã, a cruz de Cristo era feita da árvore da vida plantada no paraíso e, em sua iconografia, a cruz está muitas vezes representada como uma árvore da vida (Eliade, 1981: 298-300); Jesus, dessa forma, representa o fruto bendito dessa árvore. O sangue de Cristo, como o de Átis, ao cair sobre a terra regenera-a, transformando o homem e o mundo.

Outra “coincidência” iconográfica entre os mitos de Átis, Dioniso e Jesus, é a hera ser consagrada a eles e a vinha, aos dois últimos. Os sacerdotes eunucos de Cibele e de Dioniso, imitavam as heras em suas tatuagens (Frazer, *op.cit.*: 408). A vinha, como a hera, era a expressão vegetal da imortalidade, como o vinho havia sido, nas tradições mais arcaicas, o símbolo da juventude e da vida eterna. Nos rituais de Átis, o vinho era feito das sementes do pino e não da vinha, mas em todos os ritos, pagão ou cristão, ele simboliza o sangue derramado pelo deus.

Nas culturas mesopotâmicas e paleo-orientais, a videira é identificada com a “hera da vida”, o ideograma sumério para “vida” era originalmente uma folha de parreira. Esta planta maravilhosa era consagrada às grandes deusas. À Deusa Mãe se dava, a princípio, o nome de “mãe cepa de vinho” ou de “deusa cepa da vinha”<sup>19</sup>. Os filhos das deusas associam-se, portanto, ao seu fruto – as uvas. Essa simbologia é ainda hoje recuperada nos paramentos e na liturgia cristã, mas ao contrário dos pagãos, a videira é associada à Igreja e não à mãe de Deus.

A árvore sagrada, ou a Cruz, marcam o centro do universo, a encruzilhada entre o céu, a terra

<sup>19</sup> Eliade, 1981: 292-3. As representações tardias de Adão e Eva cobrindo-se com as folhas da parreira são ecos da ligação de Eva com a Deusa Mãe, ver Marquetti, Olhos de serpente. In Revista Ártemis nº 7.

e o inferno, para os cristãos, a cruz é o suporte do mundo. Os valores mágicos e fertilizantes da madeira sacrificial se transferem para as suas cinzas e carvões, como é o caso do “palo de maio”, ou “árvore de maio” que, na Europa, todos os anos, nas festas de São João, fim da primavera e início do verão, é recolhido na floresta e levado com cantos e danças até o centro da aldeia, onde é fincado, adornado com flores artificiais e prendas.<sup>20</sup> O antigo palo de maio é, então, queimado. As cinzas desta árvore apresentam-se carregadas de propriedades apotropaicas e fertilizantes, protege contra as enfermidades, o mal olhado e dos espíritos. Na Europa, as cinzas recolhidas do palo de maio queimado, ou das toras queimadas no Carnaval e no Natal, são espalhadas pelos campos, a fim de favorecer e aumentar as colheitas (Ibidem: 315-6).

A face de deus da vegetação tanto preocupou o clero da Igreja do século VI, que estes fizeram desaparecer os crucifixos em que Cristo figurava nu, como todos os escravos condenados ao mesmo suplício, temendo que as mulheres o adorassem como um deus da fertilidade, à maneira de um Priapo (Duby, 1989: 438-9).

O “medo” da nudez, ou como afirma Duby, a recusa desse espetáculo que parecia indecente e até perigoso, tem sua origem num contraste sobre a visão da nudez: o nu cristão representa um ser criado; o nu pagão, um ser procriador, e, como tal, um ser/corpo pronto a consumir e ser consumido.

O banquete coletivo do corpo do deus, a comunhão pagã, representa precisamente esta concentração de energia vital, em consequência, tanto nas festas

20 Esta festa corresponde às nossas festas juninas, com o mastro adornado de flores e com o(s) santo no alto, as fogueiras, os cantos e danças. O casamento caipira, muito comum nas nossas festas, nada mais é do que um resquício da união entre a Deusa e o seu amante. Na zona rural, as festas são o ponto culminante da colheita e os seus santos muito respeitados enquanto promotores da fertilidade do campo. (Informação colhida de minha vivência pessoal, minha avó era sitiante e devota, fervorosa, de São Pedro. Até o último ano de sua vida realizou a festa para o santo, pois, segundo ela, a colheita dependia dele. As cinzas da fogueira eram usadas para combater as pragas do café ou, sob forma de cruz, imposta na testa das crianças, para curar soluço e quebranto. Obviamente, as festas sempre contavam com a presença do padre que abençoava o cafézal.)

agrícolas como nas comemorações dos mortos, se impõe um banquete, com todos os excessos que implica. O vínculo entre os antepassados, as colheitas e a vida erótica é tão estreito, que os cultos funerários, agrários e genéticos se entrecruzam, a ponto de fundirem-se totalmente (Eliade, 1981: 353). Comer o corpo do filho da Deusa, o cereal ceifado e moído, o pão, beber seu sangue, o vinho, é partilhar da sua morte e de seu renascimento.

Os padres cristãos, já no período romano, tentam minimizar esse outro ponto comum com o paganismo e, portanto, conflituoso: a eucaristia. O corpo do deus associado ao pão/cereal, incontestavelmente, concretizava a crença numa sacralidade pagã, alimento intocável e imperecível. O aspecto natural do pão consagrado foi, pois, eliminado em favor de um sobrenatural fora do comum (o pão ázimo, sem fermento), assim, a relação com Deus perdia uma parte de seu aspecto humano (Duby, 1989: 509). Jesus enquanto filho da *Koré*/Deusa Mãe só não cumpre uma parte do rito pagão, fecundar a Mãe, embora textos gnósticos indiquem o casamento de Jesus com Maria Madalena, a prostituta sagrada, imagem da nova *Koré* que substituiria Maria, a Deusa Mãe.

O medo do sexo, do desejo e da morte foi uma constante nos primeiros séculos do cristianismo. Até o século VIII o sagrado pagão conviveu com o cristão. Duby (Ibidem: 501-29) afirma que mesmo os sacrifícios humanos perduraram até o século XII, a castração ritual ainda ocorria, impondo aos reis a necessidade de baixarem leis, impedindo-a e punido os que assim procediam. A magia e os ritos executados à noite, nos bosques sagrados, amedrontavam os homens. A mulher, eixo sobre o qual gira esse mundo ctônico e perigoso da Deusa Mãe, passa a ser vista como uma bruxa, encarnando os desejos lascivos do demônio, que muitas vezes assume suas formas para atormentar o cristão. Dentre todos os pecados, a fornicção, termo que engloba toda espécie de pecados sexuais, é o primeiro e maior deles, pois, por meio dela o demônio se insinua no corpo do homem e o faz perde-se.

Como seu Deus, o homem cristão tenta despir-se de sua carne, tornando-se “só” espírito, anulando o corpo. A cultura espiritual torna-se então como que uma segunda natureza. O corpo e o coração entram em desacordo. A natureza parte para o assalto da cultura. O animal fascina o homem. O corpo é venerado, mutilado torturado. Só a violência permite sobreviver. A morte está atrás de todos e esta é tão perigosa quanto o sexo, pois pertence à outra parte do cosmo, ao subterrâneo invisível, ao mundo da antiga Deusa Mãe. Desalojada, seu ventre ctônico torna-se morada do Demônio, semelhante ao seu antigo consorte, que agora reina sobre ela, mas não a extingue. Maria, a Virgem Imaculada, que não conheceu os tormentos

da carne, é a Mãe bondosa que vela pelos homens, inatingível enquanto modelo, ela é como Deus, uma estrela brilhante no céu. Idealizada, Maria, contrasta com Eva, a herdeira da carne e do desejo da Deusa.

Portanto, observa-se uma cisão entre os valores atribuídos à antiga Deusa, a figura da mãe é idealizada e dela retirada toda referência ao sexo, por outro lado, o feminino, em sua essência, é ligado ao pecado, ao sujo, ao feio, ao torpe, ao Diabo, cabendo à Eva e suas filhas a culpa por todos os males do mundo. Seu filho não mais será sacrificado para que a força da natureza impere, mas para retirar os pecados trazidos por ela ao mundo.

## Referências

- BORGEAUD, Philippe. (1996). *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*. Paris: Edition du Seuil.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. (1989). *Dicionário de símbolos*. Coord. Carlos Sussekind. Rio de Janeiro: José Olympio.
- DUBY, George. (1989). *Idade Média. Idade dos Homens. Do Amor e outros ensaios*. Trad. Jônatas batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras.
- DUBY, Georges & PERROT, Michelle (dirs.). (1991). *Histoire des femmes en occident. L'Antiquité*. Paris: Plon.
- ELIADE, Mircea. (1981). *Tratado de historia de las religiones: Morfología Y dinámica de lo sagrado*. Madrid: Crisiandad.
- FRAZER, James George. (1956). *La rama dorada. Magia y religion*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GOERGULHO, Gilberto da Silva et al. (Coord.). (2002). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.
- HOMÈRE. *Hymnes*. (1967). Tradução de Jean Humbert. Paris: Les Belles Lettres.
- HUSAIN, Shahrugh. (2001). *Divindades Femininas. Criação, fertilidade e abundância. A supremacia da mulher. Mitos e arquétipos*. Köln: Taschen.
- KERÉNYI, Charles. (2002). *Dioniso. Imagem arquetípica da vida indestrutível*. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus.
- MARQUETTI, Flávia Regina (2000). *Da Sedução e Outros Perigos: O mito da Deusa-Mãe*. 290 f. Tese (Doutoramento em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras. Universidade Estadual Paulista Dr. Júlio de Mesquita Filho. Araraquara.
- \_\_\_\_\_. (2007). “Olhos de serpente”. *Revista Ártemis*, n. 7. Universidade Federal da Paraíba. <<http://www.periodicos.ufpb.br/revistaartemis>>. ISSN: 1807-8214. p.1-12.
- OTERO, Aurélio de Santos (Org.). (1988). *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- PORTAL, Frédéric. (1837). *Des couleurs symboliques dans l'Antiquité, le Moyen Age et les Temps Moderns*. Paris: Payot.

RICHARDSON, Nicholas James (1974). *Commentary of the Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press.

SISSA, Giulia. (1987). *Le corps virginal*. Paris: Vrin.

TRIOMPHE, Robert. (1989). *Le lion, la vierge et le miel*. Paris: Les Belles Lettres.

VENANT, Jean-Pierre & DETIENNE, Marcel. (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard.