



## O RETORNO DE INANA: A MULHER EM BUSCA DO FEMININO REPRIMIDO

Adriane Viola Bacarin – [adri.bacarin@hotmail.com](mailto:adri.bacarin@hotmail.com)

Fundação Assis Gurgacz (FAG), Cascavel, Paraná, Brasil; <https://orcid.org/0000-0002-8574-2446>

**RESUMO:** Este artigo possui o propósito de refletir sobre o mito da deusa Inana e construir pontes entre o feminino reprimido por consequência da sociedade patriarcal e a experiência com a totalidade do ser. Nesta proposta, o mito funciona como ascensão interpretativa da consciência para o nível inconsciente. Assim, este artigo pretende servir de referência para as mulheres que buscam a identificação com o feminino que não está sendo vivenciado em sua inteireza, descendo até as profundezas do mundo inferior para efetivar o resgate do feminino. Como fonte primária será utilizada a obra de Sylvia Brinton Perera, intitulada “Caminho para a iniciação feminina” (1985) que possui base interpretativa do mito na psicologia e de modo secundário, serão utilizadas as obras “O herói de mil faces” (1949) e “O Poder do Mito” (1990) de Joseph Campbell; “O Retorno da Deusa” (1991) de Edward C. Whitmont; “A Dinâmica dos Símbolos” (1997) de Verena Kast e outras obras. O referencial teórico-metodológico por meio de bibliografias da mitologia e psicologia, bem como da filosofia e da história servem de parâmetro para a análise, promovendo um diálogo frutífero entre o mito e as interpretações da Psicologia Analítica. Inana é o símbolo do feminino reprimido e calado, e vem por meio do mito, proporcionar um espaço fecundo para que as mulheres possam se expressar, do mesmo modo como ela se permitiu fazer, muito além das aparências sociais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Feminino; Sociedade Patriarcal; Bode expiatório; Mito.

### 1 O MITO PARA A SIGNIFICAÇÃO DA VIDA

Joseph Campbell é referência quando se trata de estudo e interpretação de mitos. Em “O herói de mil faces” (1949), Campbell deixa claro que há algo de comum nos seres humanos e esse ponto convergente é possível ser observado nos mitos, os quais são histórias que refletem a verdade sobre os indivíduos, que proporciona uma ponte de ligação ascensional entre o consciente e o inconsciente, todavia, deve-se considerar que cada ser tem sua própria verdade, ainda que analisadas a partir do mesmo mito. Segundo o autor, os mitos fazem parte da estruturação humana e estão inseridos por meio de contos e histórias das mais variadas formas.

Em busca, consciente ou inconsciente, da descoberta do mito pessoal, o ser humano se depara com os sonhos, os quais são a emanação do reino mitológico que traz dentro de si. Para Campbell, a partir da interpretação dos sonhos conceituada por Freud (1900) aprende-se a atentar-se a respeito das imagens “insubstanciais” que surgem, deixando-as atuar, simbolicamente, naquilo que se encontra ínsito no ser humano. Diz o autor, que nos períodos das crises pessoais, através dos sonhos são percebidas figuras curativas como, por exemplo, um *mentor*, um *médico*, um *velho*

*sábio* (...), presenças constantes “nos mitos e contos de fadas, cujas palavras ajudam o herói nas provas e terrores” da aventura. Assim como também estes indicam a espada para combater o dragão, apresenta a noiva no castelo dos mil tesouros, aplica o bálsamo curativo nas feridas e depois o devolve à vida normal. (CAMPBELL, 1949, p. 8).

De modo progressista, para Campbell (1949), a função primária da mitologia e dos ritos [ou rituais] é fornecer os símbolos para que o espírito humano avance, desvinculando-se das imagens não exorcizadas da infância, as quais mantêm o sujeito nelas preso, sem efetivar a passagem para a vida adulta.

Já em “O Poder do Mito” (1990) Campbell diz que as experiências de vida prática devem ressoar no mundo íntimo e o mito faz justamente esta função. Para ele, “mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana” e ensinam que se pode voltar para dentro e captar as mensagens dos símbolos significando a vida e dando a ela o devido sentido. (CAMPBELL, 1990, p. 17).

Assim, este artigo pretende em breves linhas abordar o Mito de Inana, em que a deusa desce até as profundezas do mundo inferior para efetivar o resgate do feminino reprimido pela sociedade patriarcal. O modo como o feminino vem sendo abandonado e reprimido por muitas gerações têm causado sintomas sociais que são reflexos da cisão efetuada não apenas nas mulheres, mas também no lado feminino do homem e diante da premente necessidade de retomar o poder do feminino, faz-se necessário tomar consciência a própria inteireza.

Para tanto, será utilizado como metodologia pressupostos teórico-metodológicos, por meio de referencial bibliográfico da mitologia, da filosofia, da história e da psicologia, a fim de analisar o mito de Inana como ponto de referência desse retorno do feminino à consciência pessoal e social. Como fonte primária será utilizada a obra de Sylvia Brinton Perera, intitulada “Caminho para a iniciação feminina” e de modo secundário, obras de Joseph Campbell, Edward C. Whitmont, Verena Kast e outros.

## 2 AS FACES DE INANA

A fim de evidenciar e trabalhar símbolos que, não apenas expressem o feminino, mas também que se efetive um rito de iniciação do retorno do feminino, Perera (1985) traz o mito sumério de Inana-Ishtar, o qual é conhecido mais comumente como “A descida de Inana”. Segundo Perera (1985) a história de Inana evidencia que as potências originais do feminino foram reprimidas e citando Kramer, ‘as deusas que detinham a supremacia no panteão dos sumérios foram gradualmente forçadas pelos teólogos a descenderem as escadas’ (KRAMER *apud* PERERA,

1985, p. 22). A partir de então, suas forças foram atribuídas aos “deuses masculinos, o que abriu espaço ao aparecimento da consciência apolínia, característica do lado esquerdo do cérebro”, regendo discriminações éticas e conceituais. (PERERA, 1985, p. 22).

Segundo reporta Perera (1985) a divindade criadora inicial foi diferenciada, ou seja, partida em diversos aspectos. Na Suméria, a deusa do mar, Namu, gerou várias divindades, sendo que a terceira, Inana, fora arrebatada ao céu e Ereshkigal (sua irmã) foi enviada para o mundo inferior. Diz a autora (1985) que mesmo na Suméria Antiga, em que pese a deusa em comento seja mulher, já se havia uma “despotenciação e divisão arquetípica do arquetipo da deusa”, de modo que a Grande Inana fora dividida em aspectos do mundo superior e inferior. (PERERA, 1985, pp. 22 e 23).

Deste modo, a representação de caminhar pelas regiões inferior e superior, propõe o intercâmbio entre essa dualidade da natureza humana e orienta para a busca da integração e da totalidade da alma.

Eis o mito:

*Inana é a deusa do amor e da fertilidade, rainha dos Céus e da Terra que certo dia decide descer ao mundo inferior, onde reinava sua irmã Ereshkigal, a rainha do mundo inferior. Por precaução, Inana instrui Ninshubur, sua executiva de confiança, para que peça ajuda aos deuses paternos caso ela não retorne em três dias. Assim que chega ao mundo inferior, Inana é detida e solicitam-lhe que revele sua identidade. O guardião da entrada informa à rainha Ereshkigal que Inana pede para ser admitida à “terra de onde não há retorno”, a fim de presenciar os funerais de Gugalana, marido de Ereshkigal, a qual enfurecida insiste que ela seja tratada de acordo com as leis e ritos destinados a todos os que entram no seu reino: ela deve ser trazida à sua presença “nua e curvada”.*

*O guardião executa as ordens. A cada uma das sete portas de entrada ele remove uma peça das magníficas vestes de Inana. “Agachada e desnuda”, como os sumérios eram colocados no túmulo, ela é julgada pelos sete juízes. Ereshkigal mata-a. Seu corpo é enfiado num poste, onde se transforma numa carne esverdeada pela putrefação. Depois de três dias, vendo que Inana não volta, a assistente Ninshubur coloca em execução suas instruções de levantar o povo e os deuses com tambores fúnebres e lamentações.*

*Ninshubur dirige-se a Enlil, deus supremo do céu e da terra, e a Nana, o deus lua e pai de Inana. Ambos recusam-se a interferir nos caminhos exigentes do mundo inferior. Finalmente Enki, deus das águas e da sabedoria, ouve o apelo de Ninshubur e resgata a deusa, usando para isso dois carpideiros que ele modela com a sujeira acumulada debaixo de sua unha: estes se esgueiram pelo Mundo Inferior sem serem notados, levando o alimento e a água da vida que Enki lhes dera, e asseguram a libertação de Inana ao compadecerem-se de Ereshkigal, que agora está gemendo pelo morto, ou em dores de parto. Ela se sente tão grata pela empatia que, finalmente, entrega o corpo de Inana. Restituída à vida, Inana é avisada de que precisará mandar alguém ao Mundo Inferior para ocupar seu lugar. Para agarrar essa vítima de sacrifício os demônios a rodeiam, enquanto ela retorna através das sete portas e exige suas vestes.*

*Inana não entrega nenhum daqueles que lamentaram sua morte. Mas, defronta-se com seu consorte anterior, Dumuzi (mais tarde denominado Tamuz) sentado, feliz da vida, em seu trono. Inana o fura com os mesmos olhos mortíferos que Ereshkigal pusera sobre ela, e os demônios o agarram. Dumuzi desaparece com a ajuda de Utu, o deus sol e irmão de Inana. Utu transforma-o em cobra para facilitar-lhe a fuga. Num poema relacionado à narrativa, Dumuzi sonha com sua própria queda, e vai até a irmã, Geshtinana, que o ajuda a interpretar o sonho e fugir. Quando a fuga se mostra inútil, ela o protege e se oferece para o sacrifício em*

*seu lugar. Inana decide que ambos devem dividir a condenação, e passar seis meses cada um no mundo subterrâneo. (KRAMER apud PERERA, 1985, pp. 17 - 19).*

Perera (1985) aduz haver pelo menos quatro perspectivas do mito de Inana, porém de forma sucinta este artigo focará mais precisamente aos aspectos do feminino que é o ponto central da discussão.

O mito de Inana mostra o caminho pela busca da sabedoria feminina, que ao descer, submeter-se e morrer, também evidencia o núcleo central da experiência da alma humana. Na trajetória do ser, que pretende ligar-se a níveis mais elevados de consciência, exige a integração do *si mesmo*<sup>1</sup> e dos aspectos obscuros em favor da integração de algo que foi reprimido e indiferenciado, daqueles que foram vistos pela sociedade.

### 3 AS “FILHAS DO PAI”

Em observação ao rico trabalho realizado por Sylvia Perera (1985), a autora aduz a respeito da sociedade patriarcal, a qual coloca na manifestação feminina a obrigatoriedade de uma adaptação às orientações masculinas, tornando estas um espelho destes, que acaba por repudiar os próprios instintos femininos, rebaixando-os e deformando-os de conformidade com a própria sociedade.

Para Gimenez (2018) o termo patriarcal trata-se de um estágio de desenvolvimento da consciência, onde “os aspectos do arquétipo paterno são predominantes na estruturação do ego”. Em nível coletivo, a cultura patriarcal define papéis para homens e mulheres, sendo que aos primeiros cabe a autoridade e às segundas a sujeição. (GIMENEZ, 2018, p. 13).

Segundo a compreensão de Kehl (2008) a desvalorização do feminino é algo intrínseco. Na mesma intensidade que o masculino desvaloriza o feminino, as mulheres têm sua autoimagem desvalorizada, ou seja, refletem o que a sociedade lhes atribui. A autora informa que o status de subordinação do feminino já se observa desde a Roma e Grécia antiga, onde as mulheres eram consideradas como seres humanos, na melhor das hipóteses, de segunda categoria ou menos do que seres humanos em muitos casos.

Um reflexo manifesto dessa repressão, segundo Kehl (2008) está na própria histeria, a qual, utilizada como linguagem, trouxe à tona as castrações sociais e familiares, o que somente foi percebida a partir dos trabalhos de Freud. Importante salientar as colocações da autora, que a linguagem, seja ela qual for, não se manifesta num “sujeito isolado, mas na massa dos *falantes* em cada época e em cada cultura, é relativamente permeável às intervenções dos sujeitos, assim como

---

<sup>1</sup> Self para a psicologia analítica

modificável ao longo do tempo e em função de novas configurações sociais que demandam expressão”. (KEHL, 2008, p. 23).

Por vezes esta linguagem não está inscrita no universo constituído da língua, porém o objeto recalcado encontra suas vias de manifestação, do mesmo modo que a água flui de forma intuitiva e traça um caminho, muitas vezes inédito, para desembocar na fonte, a linguagem escapa pelos poros do corpo e da mente consciente, encontrando as formas de se fazer vista, observada.

Perera (1985) traz que em uma sociedade patriarcal, o *si mesmo* da mulher se constrói a partir da referência masculina, sendo o pai ou o homem amado, o lugar onde ela vai constelar o arquétipo feminino, respondendo com suas expectativas e deste modo, abrindo feridas nesta relação com o feminino em si. Não raro, observa-se que as mulheres trazem uma boa imagem pública, se apresentam como *filhas dóceis* deste patriarcado, frequentemente intelectuais, enchendo-se de auto rejeição por faltar a conexão com o *ego-si-mesmo* mais sólido, desconectada de seu *ego verdadeiro*, trilha caminhos para se identificar com um *ego-animus* como forma de sobrevivência, cada vez mais distanciada do que se é.

Para Perera (1985), a mulher não tem um ego que seja verdadeiramente seu para relacionar-se com o próprio inconsciente e com o mundo exterior. Seu *eu* fora constituído por meio dos comandos do *animus*, adaptando-se às projeções, que se voltam contra ela em algum momento, já que ela não tem senso do seu núcleo pessoal e desconhece o valor do feminino.

Quando a autora (1985) relata sobre a sobrevivência trata-se daquela que se dá pela valorização, nas mulheres ocidentais, de algumas virtudes que apenas “se definem por sua relação com o masculino: a mãe e esposa fecunda e bondosa; a filha agradável, dócil e delicada; a companheira diligente, discretamente encorajadora ou brilhante” (PERERA, 1985, p. 21), ela salienta que tais comportamentos assumidos são inadequados para a vida do feminino e esta atitude tem se repetido por muitas gerações e que *antes mesmo do nascimento, a mulher já se encontra órfã da mãe que a gerou*. Tal assertiva fica evidenciada pelas gerações de mulheres que vêm se perdendo de si mesmas e não conseguem mais achar o caminho de volta pra casa.

A partir dessa perspectiva Inana opera um “ritual iniciático” para a experiência feminina, descrevendo um “padrão de saúde psicológica para o feminino – tanto nas mulheres quanto nos homens” (PERERA, 1985, p. 25). Ela representa o resgate de valores reprimidos e a unificação do superior e do inferior num novo padrão, promovendo a desidentificação com a *persona*, para deixar vir à tona um *ego autêntico* e equilibrado.

Para Perera (1985) Inana representa um modelo feminino multifacetado, que projeta a totalidade do feminino para além do aspecto maternal como se evidenciava em outras deusas da Suméria. “Inana combina o céu e a terra, matéria e espírito, recipiente e luz, generosidade telúrica

e orientação celestial”. Inana é una em si mesma, “jamais se apresenta como esposa doméstica e mãe estabilizada dentro do patriarcalismo”, no entanto, “apesar de todo o poder enquanto deusa da fertilidade, ordem, guerra, amor, bem como do céu, da cura, das emoções e da canção (...) Inana é uma errante”. Assim como Ereshkigal (a irmã), Inana foi destronada por Enlil, deus celeste da segunda geração e “encontra-se profundamente enraizada no substrato patriarcal”. Inana representa as deusas e esposas expulsas de suas casas pelo patriarcalismo, representa as qualidades das deusas que foram dessacralizadas e substituídas por deuses masculinos (PERERA, 1985, pp. 27 - 33).

A autora (1985) aduz que Ereshkigal é o símbolo da morte aterrorizadora para o patriarcado e por isso foi banida para o mundo inferior. Ela também representa a receptividade plena, mas que depende de “iniciativas do mundo superior, embora reine sobre a terra sem retorno, o domínio de tudo que se estende para baixo do horizonte da consciência.” Nessa toada, interessante notar que Ereshkigal num primeiro momento aparece cheia de ódio pela invasão de Inana, mas depois, no momento em que sofre se mostra agradecida e generosa (PERERA, 1985, p. 38).

O ódio que Ereshkigal apresenta, a autora (1985) chama de “ódio primitivo”, por se encher de fúria, ambição e medo de perder o que possui, pelo quê também faz movimentos de desprezo de si mesma. Ela simboliza a instintividade separada da consciência, quando emerge a necessidade e agressividade a nível inferior, que representam a maneira do inconsciente reagir perante intromissões indesejadas (PERERA, 1985, p. 39).

Deste modo, diante dos subsídios que a autora oferece é possível depreender que as forças simbolizadas por Ereshkigal remetem à transformação, primeiramente no âmbito exterior, físico, e posteriormente de forma interior, da alma.

A história de Inana propõe os movimentos de **descida, sacrifício e transformação**. No que se refere à descida são empregos de energia nos momentos em que se operam introversões a serviço da vida para entrar em contato com aspectos do si mesmo que se encontram no inconsciente até que se tenha condições de liberá-los para o consciente. É um convite para acessar as feridas primárias e trabalhar em níveis mais conscientes o sofrimento delas decorrente. Explica Perera (1985) que as descidas mais profundas levam o sujeito à “reorganização e transformações radicais da personalidade” o que pode sugerir medo do confronto com as próprias misérias e chegar próximo à matriz do sofrimento (PERERA, 1985, p. 78).

Um ponto que também se observa é que a descida de Inana deixa implícita a confrontação com a sombra patriarcal e arquetípica. Inana verá os limites do pai [que expulsou as filhas] e servirá de testemunha do que se encontra reprimido por meio de Ereshkigal. A morte do marido da irmã evidencia a morte do *ego-animus* que não pode mais funcionar como funcionava. “O princípio

ancestral do pai foi despotenciado junto com os ideais e imperativos do *animus*, que antes formava um todo orgânico para dar identidade à filha do pai” (PERERA, 1985, p. 80).

Perera (1985) traz que a desidentificação da mulher com a sociedade patriarcal pode se dar quando consegue ver além do que foi idealizado no pai como modelo e quando a mulher passa a perceber a fragilidade humana que está oculta em muitos comportamentos irascíveis do homem. Deste modo, quando *a filha do pai* percebe essa fragilidade, “vê a confusão e a irrelevância, para sua personalidade, das virtudes e conceitos que até então a haviam orientado”, ela pode também desprender-se deles usando o olhar da objetividade de Ereshkigal (PERERA, 1985, p. 81).

Essa descida que Inana fez para lamentar a morte do marido de Ereshkigal pode igualmente representar *o lamento* de um sistema de identidade que até então havia dado sentido à sua vida, mas que agora precisa “descer abaixo da adesão dos ideais que violentaram o feminino e a dividiram em metade de baixo e metade de cima” quando foi forçada a introverter-se e oferecer a si mesma em sacrifício, passando pelo esquiteamento dissolvente da velha identidade (PERERA, 1985, p. 81). Inana desce para o funeral, que também é seu, já que precisava morrer para renascer.

Com relação ao sacrifício, Inana oferece-se para a imolação, para o auto sacrifício, mas mantém o equilíbrio da vida, saindo dos *céus* para as *profundezas da terra*. Ela precisa ir tão fundo quanto à altura que esteve anteriormente, passar pelo processo de diferenciado e ideal para o indiferenciado e primal. Somente assim se restaura o equilíbrio.

Destaca a autora (1985) que na descida e retorno de Inana está centrado o arquétipo do intercâmbio de energias e do dinamismo da vida – morte, sacrifício, degeneração, ressurreição. Inana sacrifica a dependência para com os deuses patriarcais a fim de encontrar-se pela auto aceitação e amor próprio. Ao retornar à deusa escura e inaceitável, Inana renova sua própria potência, não mais como escudo, mas para reestruturar-se, para transformar-se.

#### 4 A MULHER COMO BODE EXPIATÓRIO E O PREÇO DO RETORNO

O pensador francês René Girard escreve a teoria do desejo mimético com base nas ideias dos filósofos Platão e Aristóteles e por compreender que o ser humano se interessa pelo que não é seu, que aprende a desejar a partir do olhar do outro.

Segundo Rocha (2011) a teoria mimética está inserida no mundo contemporâneo de diversas formas: a anorexia, a bulimia, a vingança, o ressentimento e a violência, por exemplo, são decorrências do desejo mimético, o qual é construído socialmente gerando rivalidades, pois é profundamente imitativo, provocando uma ruptura no sujeito e seus reflexos se expandem para o inconsciente coletivo. Ou seja, não se deseja a partir da própria subjetividade, mas a partir do outro,

que se torna o modelo para determinar o objeto de desejo pessoal. Inicialmente aproxima-se deste modelo, estabelecendo-se uma espécie de relação *discípulo e mestre*, porém, num segundo momento, este modelo se torna um rival, já que passam a desejar o mesmo objeto e ao desejar o mesmo objeto, encontrar-se-ão numa zona sombria, que poderá desencadear para a violência.

Rocha (2011) traz que a violência pode se manifestar por meio da vingança e do ressentimento, que externaliza o caráter coletivo do desejo mimético, contagiando os grupos e neste caso, inicia-se o mecanismo de bode expiatório. Segundo Rocha (2011) e Schultz (2004), Girard analisa amplo material fenomenológico, desde mitos gregos, clássicos, europeus, americanos e africanos até textos literários, bem como algumas obras de Freud, encontrando evidências da estrutura mimética em todos os textos, compreendendo que a violência de todos contra todos somente é abrandada quando substituída em violência de todos contra um único membro do grupo, o qual é o bode expiatório.

Segundo Schultz (2004) a crise mimética é a indiferenciação, que se torna uma ameaça à sociedade por conta do risco da violência, por esta razão surge a solução de transferir a tensão para a vítima expiatória. O autor traz como exemplos deste comportamento o mito de Édipo, Caim e Abel e a Paixão de Cristo, que são figuras arquetípicas do linchamento coletivo<sup>2</sup>.

No que se refere à mulher, esta tem servido de bode expiatório, sendo veemente criticada e proibida de manifestar suas aptidões, características e desejos. Em tempos outros havia a lapidação em praça pública (apedrejamento) quando a mulher não cumpria, ou acreditava-se não haver cumprido, com as regras da sociedade, como por exemplo, o caso da mulher adúltera citado no Evangelho de João 8: 1 - 11. Na atualidade a *lapidação* ainda ocorre, mas se dá de outras formas. Vale dizer, que os homens também reprimiram a dimensão feminina em sua psique, o que não é objeto de análise neste artigo.

Retomando a análise do mito, Perera (1985) informa que Inana é reintegrada à vida e renasce do mundo inferior, entretanto, quando volta está rodeada por uma esfera demoníaca. Os demônios que a rodeavam exigiam um substituto para levar ao mundo subterrâneo, ela oferece-se

---

<sup>2</sup> Trazendo estas colocações para a psicologia analítica depreendemos que se tratam dos fenômenos da sombra individual e coletiva, contida no inconsciente coletivo que circundam as civilizações. Verena Kast (1997) em “A dinâmica dos Símbolos” nos explica que “as sombras caracterizam lados em nós que não conseguimos aceitar, elas não estão em harmonia com nosso eu-ideal, com os valores estabelecidos por uma sociedade. Por isso os reprimimos e preferimos vê-los em outras pessoas, pela projeção, e então os combatemos. A sombra mostra-nos que não somos como gostamos de nos ver. Pelo contrário, ela nos revela que apesar de tudo ainda há em nossa alma aquilo que deixamos de repudiar” (KAST, 1997, p. 67). Conforme Kast (1997) a sombra pessoal é composta, basicamente, por sentimentos, pensamentos, desejos não vividos e emoções, reprimidos no inconsciente e a união das sombras forma a sombra coletiva, que permeia o inconsciente coletivo. Comportamentos aceitos são reforçados e os não aceitos vão sendo rechaçados por nós e levados à nível inconsciente, pois não passou pelo crivo social.



em sacrifício como o primeiro bode expiatório, mas ao retornar deve escolher outro para tomar o seu lugar.

O fato de Inana deparar-se com a “irmã escura trouxe-lhe conhecimento da realidade abissal de que a vida e todas as mudanças exigem sacrifício”. Segundo a autora, é justamente esse conhecimento que destoa da “moralidade do patriarcado” e a manutenção das “filhas eternamente virgens dos pais, pretendendo fazer tudo muito certo” para evitar a “dor de suportar sua própria renovação, seu ser separado e sua singularidade.” Inana retorna, mas “retorna com aspecto desagradável e exigindo o direito de sobreviver”, ela não é mais “a jovem bonita, filha do pai, mas, sim, uma mulher feia, egoísta, impiedosa e disposta a ser bastante negativa e a não se importar com nada” (PERERA, 1985, p. 118).

Quando a força reprimida retorna, diz Perera (1985), embora se dê em favor da vida, ela entra em erupção ao nascer e precisa de amansamento. É um “aspecto amedrontador de uma mulher que pára de ocultar-se a fim de ocupar o lugar verdadeiro diante de si mesma e/ou daqueles que a cercam”. Inana mostra essa faceta quando demonstra fúria inicial do movimento de libertação feminina (PERERA, 1985, p. 118).

Entretanto, ao voltar, o problema de Inana era encontrar o bode expiatório substituto. Perera (1985) aduz que o amor que a Inana despende por Dumuzi (seu consorte) trouxe-lhe muita alegria e riquezas, mas pelo fato dela haver recebido mais força e sabedoria, em se tratando de um amado, isso dói muito mais, pois significa ser conhecido e conhecer os complexos do outro em profundidade. Quando Inana retorna, vê que Dumuzi se mostra indiferente aos sofrimentos dela, não se importa em vê-la rodeada de demônios, sequer desce do trono. Quem é íntimo abre as feridas mais fundas e assim, amantes se tornam inimigos. Segundo a autora, talvez “apenas nos interessemos em magoar quando atribuímos ao outro um valor tão grande quanto a nossa necessidade de dizer a verdade”, quando entre os pares há uma certa igualdade.

“Em situações de intimidade onde não se sente igualdade é extremamente difícil falar com a objetividade da deusa escura pois, nesse caso, falar objetivamente ameaça nossa visão de amor, baseada nas necessidades infantis de cuidados e proteção provenientes dos pais [Sic]” (PERERA, 1985, 120 – 121).

Conforme esclarece a autora (1985) quando se depende do outro para se sentir valorizado, aparentemente as pessoas mostram-se dóceis, mas explodem a nível inconsciente. Mandar Dumuzi para o mundo inferior significa responder pela própria realidade, significa ter a coragem de encarar os próprios complexos.

Deste modo, a bela afabilidade da deusa do amor e da filha tão humana do pai, a identificação de precisar tornar as coisas sempre fáceis e inocentes, os quais são aqui considerados como “ideais do *animus*” transmuta-se para a reorientação a favor da deusa escura e mudados profundamente a serviço da mulher real, para que o *si mesmo* possa sobreviver. Assim sendo, segundo a autora, “Dumuzi é a atitude preferida do *animus*, o velho rei, que a alma feminina deve entregar ao *si mesmo* e matar, enquanto fonte primária de valor e identidade próprios” (PERERA, 1985, p.121).

Portanto, Inana repete as ações da irmã escura, mas Dumuzi continua indiferente encarando-a como igual (ignorando sua condição de deusa) e não tenta nenhuma apaziguação, o que faz com que a deusa não se importe com nada e consiga cortar os laços desiguais, incorporando de si mesma sua face verdadeira, passando a obter dele o respeito profundo, proveniente da confrontação.

Como diz a autora (1985) neste ponto “o mito revela o problema das mulheres identificadas com o ideal cultural pervertido do relacionamento sentimental e da autonegação como meio de serem reconhecidas.” Por vezes, quando são consideradas maternais ou compadecidas, permitem que suas próprias necessidades sejam postas de lado. Perdem relacionamentos verdadeiros para fundirem-se com o outro para evitar a confrontação, prendendo para o mundo subterrâneo a força que seria necessária para desenvolver sua integridade individual. Apesar desta força estar reprimida no mundo inferior, ela não deixa de se manifestar de modo inconsciente, provocando a mulher à trazê-la para a consciência em algum momento (PERERA, 1985, p.124).

Segundo Perera (1985) Dumuzi vivia em festa enquanto Inana sofria. Ele não valoriza sua descida e a ignora quando retorna, diferente dos outros que sofreram a sua ausência, ele se coloca alto demais e não demonstra empatia pela deusa. A autora aduz que esse comportamento é possível se observar no homem narcisista, que nega ou faz pouco caso dos sofrimentos da companheira. Tais comportamentos podem se dar de modo sutil ou aberto, mas acabam por roer por baixo a luta de uma mulher e somente quando ele entrar em contato com seu feminino interior irá aceitá-la de modo não defensivo e a respeitá-la como igual.

## 5 APÓS O RETORNO DA DEUSA, O ENCONTRO COM A TOTALIDADE

A pretensão deste artigo foi trazer uma singela análise a cerca do Mito da descida de Inana, o qual representa um movimento de profunda coragem e sinal de despertar íntimo, para que mulheres possam espelhar-se neste exemplo, olharem para suas próprias histórias de filhas do patriarcado e permitirem-se o encontro com a própria natureza.

A proposta de Inana é um modelo de saúde e cura para o feminino e toda a estrutura da psique que está separada entre inferior e superior, objetivando a totalidade. Importante salientar que por totalidade não se quer dizer evolução em sentido amplo, mas uma orientação para a renovação e para tornar mais leve a caminhada.

Neste mito não há nenhum final considerado estável, nenhuma solução definitiva, como uma receita a ser seguida, nossas questões são complexas demais, até porque as soluções não podem ser concatenadas a partir de uma única vertente ou ponto de vista, apenas uma provocação para acessar a sabedoria profunda que se encontra no interior de todas as mulheres, aguardando o momento de se mostrar.

Enquanto Inana vivia separada de sua irmã sombria, a qual representa o feminino reprimido, encontrava-se incompleta, vivendo apenas uma polaridade e já não suportava a persona que havia estruturado, portanto, não estava integrada ao ser total que é. Quando decidiu descer para as profundezas daquilo que a constitui verdadeiramente, precisou romper diversas barreiras, sobretudo os paradigmas pessoais, mas ela estava pronta e esse momento era necessário, já não podendo mais ser adiado. A hora havia chegado. Inana precisava encarar-se encarando, enfrentando-se enfrentando e assim pôde viver a amplitude total da deusa que é.

## REFERÊNCIAS

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. Versão Digital. São Paulo: Editora Cultrix/Pensamento, 1949.

CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

GIMENEZ, Luna Pereira. **A Mulher Contemporânea e o Feminino: um estudo com mulheres inseridas no mercado de trabalho**. Trabalho de Mestrado em Psicologia Clínica do Núcleo de Estudos Junguianos. São Paulo, 2018. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/21607>. Acesso em: 24 jul. 2019.

KAST, Verena. **A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana**. Tradução de Milton Camargo Mota] São Paulo: Edições Loyola, 1997.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamento do feminino**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

PERERA, Sylvia Brinton. **Caminho para a iniciação feminina**. Tradução de Aracéli M. Elman. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

ROCHA, João Cezar de Castro. René Girard e o desejo mimético: as raízes da violência humana. **Revista do Instituto Humanistas Unisinos**, São Leopoldo, 382. ed. 28 nov. 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/17-artigo-2011/4238-joao-cezar-de-castro-rocha-2?showall=&limitstart=>. Acesso em: 23 jul. 2019.

SCHULTZ, Adilson. A violência e o sagrado segundo René Girard. **Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia**, São Leopoldo, v. 3, n. 1, p. 8-18, jan./abr. 2004.

WITMONT, Edward C. **Retorno da Deusa**. Tradução de Maria Silvia Mourão Netto. São Paulo: Summus, 1991.

***Title***

Inana's return: the woman looking for the repressed female.

***Abstract***

This article aims to reflect on the myth of the goddess Inana and build bridges between the repressed feminine as a result of patriarchal society and the experience with the totality of being. In this proposal, myth functions as an interpretative ascent of consciousness to the unconscious level. Thus, this article aims to serve as a reference for women who seek identification with the feminine that is not being experienced in its entirety, descending to the depths of the lower world to effect the rescue of the feminine. As primary source will be used the work of Sylvia Brinton Perera, entitled "Pathway to Feminine Initiation" (1985) which has interpretative basis of myth in psychology and secondarily, works "The Hero of a thousand faces" (1949) and "The Power of Myth" (1990) by Joseph Campbell; "Return of the Goddess" (1991) by Edward C. Whitmont; "The Dynamics of Symbols" (1997) by Verena Kast and other works. The theoretical-methodological framework through bibliographies of mythology and psychology, as well as philosophy and history serve as a parameter for the analysis, promoting a fruitful dialogue between myth and interpretations of Analytical Psychology. Inana is the symbol of the repressed and silent feminine, and it comes through myth to provide a fruitful space for women to express themselves, just as she allowed herself to do, far beyond social appearances.

***Keywords***

Female; Patriarchal Society; Scapegoat; Myth.

---

Recebido em: 29/07/2019.

Aceito em: 26/08/2019.