



ESPACIALIDADES FEMININAS DO AGRUPAMENTO
BAHÁ'Í “GRALHA AZUL”: UM ESTUDO DAS
REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS

*FEMININE SPACIALITIES IN THE BAHÁ'Í FAITH
GROUPING “GRALHA AZUL”: ONE CASE STUDY OF
SYMBOLIC REPRESENTATIONS*

Emerli Schlögl¹

RESUMO

Trata-se de um estudo desenvolvido em tese de doutoramento na especificidade da Geografia da Religião. Este artigo aborda as espacialidades femininas da Fé Bahá'í, no recorte espacial que compreende o “Agrupamento Galha Azul”. O agrupamento pesquisado envolve pessoas residentes nas cidades de Campo Largo, Curitiba, Colombo, Pinhais, Piraquara e São José dos Pinhais. A fim de se compreender como se conformam estas espacialidades femininas, homens e mulheres deste agrupamento foram entrevistados. Tomou-se como base teórica a análise desenvolvida por Carl Gustav Jung a respeito do funcionamento psíquico, o que inclui o inconsciente pessoal e coletivo, bem como a teoria dos arquétipos, deste modo estabeleceu-se um diálogo entre a Geografia da Religião e a Psicologia Analítica.

¹ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná – UFPR e Mestre pelo Programa de Pós Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC-PR, Curitiba, Paraná, Brasil. emerlischlogl@hotmail.com

Palavras-chave: Arquétipo; espacialidade; feminino; geografia e religião.

ABSTRACT

The case study has been developed as a doctorate thesis in the spaciality of Geography of Religion. This article deals with the feminine spacialities of Bahai Faith, which comprehends a spacial treat of “Blue Jay grouping”. The researched groups comprehend the people who reside in the cities like Campo Largo, Curitiba, Colombo, Pinhais, Piraquara and São José dos Pinhais. In order to know the formation of these feminine spacialities, several men and women who belong to these groups are interviewed. Carl Gustav Jung has been taken as a theoretical base for this analysis with respect of psychic functioning which includes the personal and collective unconsciousness as well as the theory of archetypes, and in this mode, dialogue has been established between the Geography of Religion and Analytic Psychology.

Keywords: Archetype; Spacialities; Feminine; geography and religion.

A PERSPECTIVA SIMBÓLICA APLICADA À GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

A Geografia da Religião, em sua abrangência, nos permite perscrutar as espacialidades femininas na expressão dinâmica de uma religião conhecida como Fé Bahá'í², que mesmo tendo origem histórica e geográfica no Irã remeteu-se para além do seu ponto territorial inicial, estendendo suas espacialidades em justaposições complexas.

Conforme Pereira (1999), a ideia de espaço social possibilita a existência de uma espacialidade compartilhada que se separa de sua materialidade física. A espacialidade vincula-se, portanto, aos espaços geográficos, no que se refere aos arranjos derivados das complexas relações sociais vividas.

Na observação das espacialidades sociais, que se organizam em determinado espaço e tempo, nos deparamos com as representações, com as intimidades e as exterioridades humanas desenvolvendo limites e preenchimentos espaciais por meio de suas interações sociais.

² Religião de caráter monoteísta que surgiu no Irã, antiga Pérsia. A palavra *Bahá'í* refere-se à religião e também aos seus seguidores, termo de origem árabe que significa glória ou esplendor.

Se o espaço, de modo geral, é algo que pode ser preenchido e que ao mesmo tempo preenche por meio de seus símbolos, então a vida da sociedade e dos indivíduos é condição básica para a experiência do existir que se vincula essencialmente ao reconhecimento destas espacialidades.

O surgimento e estabelecimento das espacialidades são mediados pelas representações. “Os homens não agem em função do real, mas em razão da imagem que fazem dele” (CLAVAL, 2006, p.94). Neste ponto, Claval e Cassirer (1994) convergem, pois para o geógrafo e para o filósofo, a imagem do mundo vincula-se também à imaginação. “A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem” (CASSIRER, 1994, p.48).

A inexistência, a morte, pode significar para os vivos, também em termos simbólicos, a perda dos espaços, a inexistência de possibilidade de preenchimentos. Só no contexto das religiões este paradigma é superado, por meio da crença em outras possibilidades de vida para além da morte. Esta crença lança aos seres humanos novas dimensões de preenchimentos, novas possibilidades do ser e de sua ocupação dos espaços.

Uma vez reconhecido o espaço como suporte para o desenvolvimento de complexas espacialidades podemos considerar que observar e descrever os ajustamentos e dissintonias, na especificidade dos contextos dos gêneros, exige o estudo das formas simbólicas, a fim de favorecer uma teorização formulada a partir de determinado prisma.

Na teoria apresentada por Cassirer (1994), sobre as formas simbólicas, o mesmo define que as formas simbólicas são aportes para diferentes símbolos, são uma espécie de estrutura que fornece lógica própria. O autor propõe como formas simbólicas, a ciência, a arte, o mito e a religião.

El supuesto previo indispensable de este proceso nos lo ofrecen las distintas “formas simbólicas”: el mito, el lenguaje, el arte, el conocimiento. Son éstos los medios peculiares que el hombre crea para separarse del mundo con ayuda de ellos, uniéndose más firmemente al mundo precisamente por medio de esta separación (CASSIRER, 2005, p.38).

A Forma Simbólica Religião, em relação às espacialidades femininas, abarca imagens arquetípicas que mobilizam determinadas atitudes e compreensões vinculadas ao espaço e tempo, tendo como base a pertença de gênero.

Toma-se o cuidado de salientar que as formas simbólicas se constituem em modos de funcionamento, portam uma lógica própria, na qual os símbolos expressam conteúdos de forma flexível, abrangente e unificadora. “la función de lo simbólico consiste precisamente em ser el supuesto prévio para todo lo que sea captar ‘objetos’ o realidades” (CASSIRER, 2005, p.46).

As espacialidades configuram-se também pelo estabelecimento de relações mediadas por símbolos que se comunicam por meio de imagens ativas, ou dito de outro modo, que se expressam por meio da função imaginativa. A imaginação coloca as imagens em posição relacional o que resulta em novos significados que são manifestados pela linguagem.

Conforme Gil Filho e Junqueira (2007), o espaço mítico religioso que define sua pertença vinculada ao universo das religiões é visto como singular, ocupando uma posição entre o espaço concreto material e o abstrato.

O Espaço Sagrado, como categoria de análise, conforme Gil Filho (2008), configurado por meio do sistema interpretativo de Cassirer, abarca: espacialidade de expressões religiosas, o que inclui as práticas religiosas, as formas simbólicas e os mitos.

Deste modo, o pensamento religioso forma o conhecimento que se articula à realidade social. A partir do conhecimento que se desdobra em diferentes expressões as espacialidades se entrecruzam e estruturam. Gil Filho (2008) afirma que o espaço sagrado atua como estrutura estruturante da esfera religiosa.

Tomando o conceito de estrutura estruturante de Bourdieu (1980), pode-se compreender que há uma interação de forças que estabelecem reciprocidades nas relações. O termo “estruturas” refere-se a disposições interiorizadas e duráveis e o termo “estruturantes” refere-se àquilo que gera práticas e representações. Os indivíduos e comunidades estão inseridos em uma estrutura

com força estruturante, e isto define os campos, neste particular, as espacialidades.

Em Cassirer, descortina-se um mundo criado por símbolos: e Bourdieu fornece a possibilidade de pensar que este mundo gerado pelo espírito simbólico portador de significações é, também por ele inspirado, e até certo ponto conformado - enquanto simultaneamente também o conforma. De qualquer modo, por ambas as vias, o conhecimento é gerado, confrontado, modificado e assimilado.

ESPACIALIDADES ARQUETÍPICAS

Tendo por base o conhecimento como mobilizador das espacialidades, investigamos as espacialidades femininas no contexto da Fé Bahá'í, religião que surgiu em meados do século XIX, na antiga Pérsia, e que apontou para o surgimento de um novo paradigma ao adicionar a participação dos gêneros de modo equitativo no âmbito religioso, educativo e social.

O recorte da pesquisa se desenvolveu por meio de observações e entrevistas realizadas no interior do Agrupamento Bahá'í denominado “Gralha Azul”, que abrange as seguintes cidades do Paraná: Curitiba, São José dos Pinhais, Campo Largo, Piraquara, Pinhais e Colombo.

Ao tratar das espacialidades femininas no “Agrupamento Gralha Azul”, antes é necessário compreender que as espacialidades femininas do mundo islâmico. Naquele sistema territorial, onde surgiu a Fé Bahá'í, destinavam-se às mulheres os espaços de silêncio situados por trás dos biombos das mesquitas e por trás das portas e cortinas das casas, durante as reuniões masculinas. Enquanto os homens tratavam de assuntos “sérios”, como negócios, religião e revolução, às mulheres cabiam os assuntos vinculados à prole, alimentação e cuidados com a casa.

A Fé Bahá'í causa uma ruptura neste padrão, principalmente no modo dos diferentes gêneros conhecerem e de viverem a religião. O fato de uma discípula

do Báb³, segundo fontes como Nabil (1974), ter retirado publicamente o véu e falado perante homens com a face descoberta, refletia uma situação simbólica altamente significativa inaugurada a partir da ruptura de um comportamento padronizado, abrindo espacialidades nas quais uma nova posição social e religiosa poderiam ser vividas por homens e mulheres. Anunciava conhecimentos que gerariam novas espacialidades, principalmente para as mulheres.

Há diferentes aspectos no conhecimento veiculado pelo fundador da Fé Bahá'í, Bahá'u'lláh⁴, que motivou o surgimento de espacialidades diversas que atravessaram fronteiras territoriais e se espalharam pelo mundo.

A Fé Bahá'í ganha visibilidade mundial na medida em que executa seu plano de expansão. Devido a prática efetiva deste plano chegou também ao Brasil e organizou-se em comunidades, como é o caso do “Agrupamento Gralha Azul”.

A Fé Bahá'í categoriza-se como religião, assim os bahá'ís definem sua fé, bem como outros autores. O historiador Arnold J. Toynbee (1889-1975), afirma que a Fé Bahá'í é, sem dúvida alguma, uma religião. Este historiador define a Fé Bahá'í como religião independente, tendo a mesma importância de outras religiões mundiais (HATCHER; MARTIN, 2006, p.xi).

Carl Gustav Jung (1875-1961) pesquisou profundamente a temática religiosa e desenvolveu conceitos como: consciente, inconsciente pessoal e coletivo, arquétipo, *animus*, *anima*, tipos psicológicos, e a função e entendimento da dimensão onírica aplicada ao contexto religioso.

Jung (2000) explica que utilizou o termo arquétipo relacionando-os aos padrões de imagens que surgem na psique humana, inspirado em Santo Agostinho, relacionando o termo a “*Typos*”, marcas ou impressões que traduzem motivos mitológicos.

Imagens arquetípicas como a do Grande Sábio, da Mãe, do Pai, do Rei, do Bobo, do Louco, da Donzela, do Herói, da Heroína, entre tantas outras,

³ Báb, o precursor da Fé Bahá'í que instituiu o movimento babí. A discípula em questão é Táhihi, também conhecida pelo nome de Qurratu'l-Ayn, iraniana, seguidora da Fé Bahá'í e uma das mulheres mais famosas desta religião.

⁴ Título em árabe que significa "A Glória de Deus". É a pessoa mais importante da Fé Bahá'í, considerado como um profeta de Deus.

expressam uma forma de sentir, compreender e de atuar no mundo. Constelam pensamentos, sentimentos e se transformam em espacialidades, por meio da ação decorrente deste complexo de energia posto em movimento.

O inconsciente, conforme Jung (1990b), não traduz apenas os vestígios de antigas experiências pessoais, mas também se relaciona a uma psique viva. Esta percepção conduziu o autor ao reconhecimento da manifestação das imagens arquetípicas, originadas no inconsciente.

As imagens arquetípicas são compartilhadas pela psique humana e traduzem emoções e conceitos que assumem formas diversas. Neste caso, as imagens escondem ao mesmo tempo em que traduzem o sentir humano.

Deste modo, a fantasia é mais do que um desfile de imagens destituídas de maior significado, é a expressão de sentimentos formadores da experiência humana.

Os conceitos de *anima* e *animus*, conforme Jung (1976), referem-se a arquétipos polarizados. Ou seja, a psique feminina apresenta a manifestação dos impulsos arquetípicos do *animus*, resultando em características masculinas da interioridade feminina, enquanto a *anima* diz respeito às características psíquicas femininas que emergem da interioridade masculina.

Também por meio das afirmativas deste autor verificamos que o conhecimento surge como gerador de espacialidades, este conhecimento é especialmente integrativo e desenvolvido pelos diversos modos de relacionamento.

Da atuação de diferentes funções psíquicas⁵, se estabelecem as formas de relacionamento das pessoas com os sujeitos e objetos do mundo, e deste modo as espacialidades são engendradas unindo a exterioridade à interioridade, de maneira indissociável.

No capítulo intitulado “O problema dos tipos de atitude”, do livro “Fundamentos de Psicologia Analítica”, Jung (1989) afirma que as pessoas atuam

⁵ Jung em 1921 escreveu a obra intitulada “Tipos Psíquicos”, nela ele demonstra quatro funções psíquicas, a sensorial ligada às percepções pelas vias dos sentidos, a ligada ao conhecimento intelectual que diz respeito ao pensamento, aquela que avalia subjetivamente os fatos e a via inconsciente de percepção que é a intuição.

de modos diferentes face ao mundo. O autor, a princípio, divide os seres humanos em dois tipos básicos: os extrovertidos e os introvertidos. Também afirma que “o que se diz da humanidade em geral também se aplica a cada indivíduo em particular, pois a humanidade é formada por um conjunto de indivíduos” (JUNG, 1989, p.42).

Compreende-se que a preocupação de Jung ao classificar as formas de comportamento dos seres humanos face aos objetos e sujeitos do mundo, engloba o particular e o geral. Nele “a psicologia da humanidade corresponde à psicologia individual” (JUNG, 1990, p.42). Assim, o modo como os seres humanos agem em sociedade, e as espacialidades vividas a partir destes comportamentos, seguem uma tipologia, uma forma, que poderia ser definida como uma tendência, e não como uma determinação.

Para Jung (1989) estas funções psicológicas (tipologias) são muitas vezes subservientes à vontade, mas não totalmente, pois também agem com frequência de modo autônomo. É fato que “não se pode anular um pensamento, sentimento ou sensação” (JUNG, 1989, p.12).

As funções⁶ se distinguem em quatro: Pensamento, Sentimento, Sensação e Intuição. Nas pessoas certas funções preponderaram sobre outras. O funcionamento psíquico apenas demonstra as tendências de cada um, que se refletem em seu modo de agir e interagir nos espaços, com os outros sujeitos e com os objetos do mundo.

As pessoas com facilidade de raciocínio utilizam a Função Pensamento preferencialmente: tais pessoas se adaptam ao mundo pelo uso do pensamento, fazem uso da lógica para a compreensão de seu universo e há o predomínio desta lógica em sua ação social.

Outros, cuja Função Sentimento é preponderante, vinculam-se facilmente aos valores, à arte, e suas atitudes estão embasadas em seus sentimentos. Há nos sentimentos uma carga valorativa, não são involuntários como a emoção, mas fruto de uma atitude racional que realiza julgamentos de valores.

⁶ No caso as funções se referem a estas tendências psicológicas, aos tipos descritos por Jung.

Certas pessoas possuem agudo senso de observação e se pautam em suas sensações para se relacionarem com os espaços e os entes que habitam nestes espaços. Estas pessoas apresentam a Função Sensação bastante desenvolvida. A sensação refere-se a um enfoque na experiência direta, na percepção de detalhes, de fatos concretos, enfim refere-se ao que uma pessoa pode ver, tocar, cheirar, saborear e ouvir.

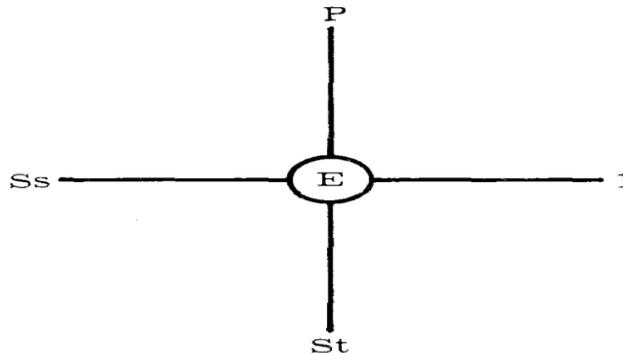
Também há indivíduos nos quais a Função Intuição é altamente desenvolvida, estes tendem a captar o todo e não se prendem aos detalhes. Esta função, bem como a função anterior, são funções cuja orientação é menos racional e mais inconsciente. A intuição é uma função não racional, perceptiva, subordinada ao fenômeno involuntário de percepção de um todo.

“A sensação (percepção sensorial) nos diz que alguma existe; o pensamento mostra-nos o que é esta coisa; o sentimento revela se ela é agradável ou não e a intuição dir-nos-á de onde ela vem e para onde vai” (JUNG, 1991a,p.61).

Jung criou o diagrama, mostrado a seguir, o qual chamou de “Cruz das Funções”. Neste diagrama coloca o ego como ponto central e a partir dele as funções superiores (mais desenvolvidas), e as funções inferiores (menos desenvolvidas). “Quando o pensamento é a função superior, o sentimento só poderá ser a inferior. A mesma regra se aplica às outras funções”(JUNG, 1989,p.12-13).

A função superior refere-se á tendência dominante, gerando o que ele chamou de função inferior que seria a função oculta. Podemos considerar a ideia de figura e fundo: quando uma função é principal e está na posição da figura e o seu correspondente oposicional estará em posição de fundo.

CRUZ DAS FUNÇÕES



Fonte: JUNG (1989, p.13).

O ego representa a força de vontade, e as funções pensamento, sentimento, intuição e sensação, são modos de privilegiar determinada forma de atuar sobre o mundo. São formas de compreender o mundo e gerar conhecimento sobre ele por meio de ações e de linguagens simbólicas.

Cruzando este tipo de entendimento com a formulação de Cassirer sobre as formas simbólicas, relacionamos a Função Pensamento com a Forma Simbólica Ciência, a Função Sentimento com a Forma Simbólica Arte, a Função Sensação com a forma Simbólica Mito e a Função Intuição com a Forma Simbólica Religião.

Não raro, pessoas apresentam atrações especiais por uma e/ou outra forma simbólica: através da qual vivenciam coletivamente as representações simbólicas contidas nas diversas espacialidades por meio de atitudes. Nos referimos à ação que gera conhecimentos, que se exprime em linguagens e que define espacialidades.

Quando Jung define os tipos psicológicos e sua interação com o mundo, situa o que chamou de atitude simbólica da consciência: “depende da atitude da consciência, que observa se alguma coisa é símbolo ou não; desde que considere o fato dado não apenas como tal, mas como expressão de algo desconhecido” (JUNG, 1991a, p.445).

Neste modelo de compreensão as espacialidades são geradas pela ação das pessoas a partir de uma atitude simbólica. Jung (1991a) ao considerar o inconsciente⁷ como anterior à consciência, pontua em sua marcação tipológica formas pelas quais a atitude simbólica se expressa objetivamente no mundo: o que define formas de relacionamento com os outros.

Cassirer (2005) esclarece que há uma lógica funcionando em cada forma simbólica, há uma maneira peculiar de ordenar as imagens e traduzi-las em símbolos, em linguagem. Cada forma simbólica gera seu próprio conhecimento, porém este conhecimento se desenvolve na dimensão da especificidade lógica da forma simbólica à qual pertence. Também o ser humano visto particularmente ou em agrupamentos, Jung (1991a) apresenta atitudes potencializadas a partir de um sistema de funcionamento específico.

A epistemologia que aponta para as formas simbólicas e para as funções psíquicas, tendo como objetivo a compreensão das espacialidades vividas na especificidade do gênero, na interioridade da religião por meio da expressão de seus símbolos, leva em consideração o intercâmbio entre o consciente e o inconsciente e a manifestação de imagens arquetípicas.

Isto significa observar a lógica das formas simbólicas, os mundos criados a partir da linguagem em sua especificidade, levando em consideração as Funções Psíquicas, que relacionam-se efetivamente com as inclinações individuais e coletivas na construção compartilhada socialmente, por meio da linguagem, do conhecimento. O que resulta em uma observação atenta à complexidade das interações que exercem força suficiente para delinear espacialidades.

As Funções Psíquicas fazem parte do sistema consciente, enquanto as imagens arquetípicas originam-se do fluxo psíquico inconsciente. Mas, como trata-se de instâncias intercambiáveis, pode-se considerar que as tipologias e seus

⁷ Jung (1990a) coloca que a palavra inconsciente não foi uma invenção freudiana, este termo já era conhecido anteriormente na filosofia alemã. Kant e Leibniz tinham definições próprias para este termo. Jung afirma que para a filosofia alemã o inconsciente é visto sob a perspectiva do movimento dinâmico da psique, e apresentam aspectos desconhecidos para a instância consciente da psique.

funcionamentos específicos relacionam-se mais ou menos com determinadas formas arquetípicas.

Jung e Cassirer tratam de compreender a forma de funcionamento da ação humana e o conhecimento gerado a partir disto. Assim, por meio de suas amplas pesquisas acerca da forma e função da produção do conhecimento, permitem uma compreensão de espacialidades visando o surgimento e a perpetuação destas, sem perder de vista o caráter da ação que as delinea.

Ricoeur (2008b), na obra “O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica” consonante com a proposição junguiana define o símbolo como multifacetado, isto é, passível de diversas interpretações. “Uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto inconsciente, mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado” (JUNG, 1977, p.21).

Na concepção junguiana um símbolo nunca é totalmente interpretado, e se o fosse deixaria de ser símbolo, estaria morto enquanto tal e tornar-se-ia apenas um sinal. Epstein (2002), ao afirmar que o símbolo é sempre uma metáfora expandida por sua interpretação, afirma que ao tornar explícitos os significados de um símbolo ocorre o processo de descaracterização deste. O pensamento simbólico, ao contrário do pensamento científico, não é analítico, mas condensa em um significante um punhado de significados. “O paradoxo do símbolo consiste em que para interpretarmos o sentido do símbolo precisamos expandi-lo, e isto é feito em termos de sentenças literais. Aí perdemos o sentido do símbolo enquanto símbolo” (EPSTEIN, 2002, p.70-71).

Ricoeur (2008a), parte deste mesmo princípio. Para o autor o símbolo apresenta a possibilidade de muitas interpretações e “cada interpretação, por definição, reduz esta riqueza” (RICOEUR, 2008a, p.19).

Deste modo, nos deparamos com a tarefa de ao interpretar os símbolos, cuidar de não lhes escassear as possibilidades. Deixando sempre em aberto a possibilidade de novos olhares, e novas constatações. Os símbolos que remetem

ao feminino, vinculados à experiência religiosa, parecem que foram, durante muito tempo, deixados à margem.

ESPACIALIDADES ARQUETÍPICAS FEMININAS NO “AGRUPAMENTO GRALHA AZUL”

As mulheres, na perspectiva de uma Geografia da Religião, são ainda pouco visíveis em trabalhos acadêmicos, os assuntos religiosos e geográficos ainda são, na maioria das vezes, considerados sob o prisma das espacialidades masculinas. No artigo escrito por pesquisadores(as) do Grupo de Estudos Territoriais, da Universidade de Ponta Grossa: Silva, Júnior, Filho e Rossi (2009), questiona-se o motivo de se pesquisar tão pouco sobre gênero na geografia brasileira. Os(as) autores(as) alegam que os elementos fundantes da impermeabilidade da perspectiva de gênero na Geografia são as suas bases eurocêntricas, a permanência dos sujeitos universais e o apego à expressão material do espaço: desconsiderando, de certa forma, que as mulheres possuem existência espacial concreta e real.

A Fé Bahá'í, como religião, também ainda é vista por alguns com certa desconfiança. Trata-se de uma religião de surgimento recente, século XIX, e que apresenta em sua história a experiência de inúmeras perseguições, martirizações e segregações - por conta do descrédito, por parte da ortodoxia shí'í iraniana, que tentou aniquilar esta expressão religiosa - forçando que seus seguidores renunciassem à sua crença.

Como nos relatou um entrevistado de origem iraniana, partícipe do Agrupamento Gralha Azul, ao se referir ao seu avô paterno que deixara o Islamismo para se converter à Fé Bahá'í, e que no Irã era dono de uma loja de ferragens: “todos os outros muçulmanos jogavam cachorro morto sobre ele, e gato morto, ninguém queria comprar nada dele por ser bahá'í, situação difícil no comércio dele e dentro de casa”.

A revista GEOUSP, em 2008, publicou um artigo intitulado “Arquétipos, Fantasmas e Espelhos”, elaborado por Maurício Waldman, neste artigo o autor

afirma que na organização do espaço geográfico encontram-se também os arquétipos, como modeladores das ações dos sujeitos.

Expressão de um determinado modo de relação com a natureza, o arquétipo induz direcionamentos dos fluxos presentes no inconsciente, ele mesmo parte da natureza que habita o corpo do homem, emanção sem a qual não seria possível pensar a dimensão do humano. (WALDMAN, 2008, p.45).

O autor, ao compreender as relações humanas no espaço e no tempo, verifica a importância das imagens arquetípicas, que fazem-se presentes por meio das expressões simbólicas originadas do imaginário humano.

Os arquétipos, quando manifestos pelo viés da sombra⁸, ganham dimensão de força nas projeções, e acabam por gerar símbolos de força opressora, muitas vezes violenta, envolvendo o predomínio de alguns sobre outros: ou ainda, como afirma Waldman (2008), a domesticação da sensibilidade que passa pela domesticação do corpo e que coloca para negros, mulheres, crianças e religiões - em patamares de subordinação aos que se querem dominantes – a negação do direito à existência compartilhada em termos de igualdade.

Neste sentido, e como exemplo, o eurocentrismo forma o arquétipo do dominador: do “herói”⁹, no qual o centro é ocupado pelos países europeus, cabendo a eles, o controle das periferias. O centro adquire poder e força de submeter os diferentes a uma categoria inferior. Do mesmo modo, o cristianismo, que se ocidentaliza, certas vezes ocupa o centro do poder religioso e nega o direito à existência de outras formas de religião.

O Islamismo Shí'í, no contexto Persa, por conta do surgimento do Movimento Babí e da Fé Bahá'í, ocupava o centro mandálico¹⁰ daquele cenário geográfico, configurando espacialidades religiosas a partir de elementos

⁸ Refere-se aos aspectos obscuros da personalidade, que na maioria das vezes são relacionados à maldade.

⁹ Herói, também no que corresponde aos aspectos sombrios deste arquétipo.

¹⁰ A mandala, conforme Jung (1990a) é um símbolo que traduz a unidade e a totalidade, e que coloca valores em uma escala articulada a partir daquele que ocupa a posição central.

simbólicos tidos como principais e genuínos, enquanto o diferente, o periférico, recebia a carga da projeção simbólica do mal.

Os estereótipos étnicos e raciais em sua relação com o espaço, no qual velhos mitos são muitas vezes revividos, produzem um mosaico de medidas que Waldman (2008) chamou de arquétipo espacial.

O mito da eterna luta entre o bem e o mal, muitas vezes ganhou força significativa no combate entre governanças. Na justificativa de ataques territoriais, bem como na subordinação de determinados sujeitos considerados como partícipes do “lado mau”, aos “bons” é que restaria o controle e as benesses de uma vida protegida.

Waldman (2008) defende que vivemos um novo arquétipo espacial, diferente do arquétipo vivido em outros momentos históricos. Ao analisar a espacialidade arquetípica do período medieval europeu, afirma que:

Assim sendo, é perceptível um imaginário topológico nitidamente diferenciado de seu precedente feudal. Na idade média, o arquétipo espacial estava eivado de conotações hoje entendidas como arcaicas ou ingênuas. Explicitaríamos este imaginário medieval: a explicação ptolomaica do universo, com uma Terra plana ocupando seu centro; Jerusalém como o *omphalos* do mundo habitado e em decorrência disto, do universo; o registro, nos mapas medievais de toda sorte de bestas e animais fantásticos, procedentes de uma biologia maravilhosa; o domínio de concepções mágicas relativas aos ventos, às marés, aos vulcões, aos terremotos e tufões; crença de que o espaço habitado coexistiria com o Jardim do Édem e com os reinos imaginários como o de Prestes João e assim por diante. (WALDMAN, 2008, p.50).

Conforme o autor, um novo arquétipo substitutivo do anterior, formula-se a partir do repúdio às forças da natureza. As cartografias elaboradas no ocidente, afirmam o eurocentrismo e banem elementos mitológicos. “A cartografia faz uso, consciente ou não, de um aparato simbólico cujas significações decorrem das expectativas espaciais pertinentes a um determinado padrão civilizatório e sendo assim, seu papel extrapola a mera apreensão ou aferição objetiva do espaço” (WALDMAN, 2008, p.50).

Percebe-se que, segundo o mesmo autor, a Europa passa a ocupar a parte superior dos mapas, lugar que anteriormente era ocupado pela Ásia. “Jerusalém, que era costumeiramente destacada no centro do mundo, perde esta localização, com a descoberta da rotundidade da terra” (WALDMAN, 2008, p.50).

A ideia da Terra Redonda mobiliza também uma nova compreensão de mundo. Onde está o centro do mundo? Basta girar a esfera e o centro se desloca. A própria ideia contemporânea da relativização da verdade configura uma nova espacialização arquetípica, na qual elementos diversos ocupam ora o lugar da centralidade, ou de periferia, conforme o ângulo sob o qual cada fenômeno é percebido.

O mapa contemporâneo é matematizado, conteúdos originados das diferentes mitologias são banidos das cartografias, mas o destaque dado à Europa e a ideia de posição que sugere a existência dos “países de cima” e dos “países de baixo”, denota uma clara topografia do poder.

Simbolicamente o bem e o belo estão colocados acima, enquanto o mal relaciona-se aos mundos de baixo. Um dos criadores da bioenergética¹¹, Lowen (1982) afirma que algumas ideias primitivas associaram-se ao Cristianismo antigo o que favoreceu a simbolização da barriga como a morada dos espíritos da escuridão, era ali que residiam os habitantes da “região de baixo”, “aí também na morada do diabo, é onde queima o fogo da sexualidade” (LOWEN, 1982, p.83).

O corpo da terra e o corpo do ser humano são simbolizados e tornam-se imagem agregadora de sentidos e significados. A cabeça humana, lugar onde a coroa é posta, simboliza a valorização da mente racional. Jung (1976) afirma que Agostinho relacionava a imagem divina à *alma rationalis*, então, “onde está o intelecto, onde está a mente, onde está a razão, à qual compete investigar a verdade, aí Deus tem a sua imagem” (JUNG, 1976, p.36).

O termo civilização, conforme Elias (1994), foi uma apropriação de um termo nativo em voga na França e na Inglaterra a partir do século XVI, e implicava

¹¹ A bioenergética é uma das escolas de pensamento e prática da psicologia somática.

em considerar a civilização como algo em processo, o que incluía a ideia de evolução.

No decorrer da história civilizações consideraram como bárbaras, ou primitivas, outras culturas que se diferenciavam. O “evoluído” era o “civilizado”, e o civilizado era o que se outorgava o direito de conquistar, e imprimir sua marca em outras culturas que, portanto, eram desvalorizadas e desterritorializadas.

O Arquétipo Espacial do Ocidente, ao valorizar o geométrico e o matemático, o retilíneo e o uniforme, guarda íntimas relações com a discriminação racial. Em desajustes com os dinamismos corporais, orgânicos, naturais e cósmicos que sempre foram valorizados pelas culturas antigas, este arquétipo molda esteriotipias e traços pejorativos para com o outro, que sempre é algo que não é. (WALDMAN, 2008, p.55).

Deste modo, o autor acima conclui que o primado da racionalidade tido como um princípio geral e organizador acaba sendo excludente e discriminatório. Causa a exclusão do não racional. Assim, os sentimentos reprimidos atuam de modo a gerar comportamentos motivados por ódios, angústias, profanação e terror, o que Waldman (2008) chamou de “reserva pulsante do irracional” (p.55).

Este território, pleno de sentimentos reprimidos, de fluxos pervertidos do inconsciente social, está circunscrito a um mapa, a uma Cartografia, cujos significados topológicos decorrem daquela dessacralização dos valores e das crenças que durante a maior parte da história humana constituíram seu espólio mais valioso. (WALDMAN, 2008, p.55).

Waldmman (2008) em seu artigo busca resgatar o suprimido, aquele que torna-se socialmente oprimido: para isto analisa a força arquetípica atuante na espacialização geográfica do mundo levando em consideração a “sombra” e sua projeção destinada ao “Outro”. Nesta perspectiva, a dimensão de sombra projetada na contemporaneidade, não engloba mais os monstros marinhos que devoravam homens e todos aqueles seres temidos que caracterizavam o domínio do mal sobre a terra, mas destinam-se aos corpos daqueles que são considerados como diferentes, os “Outros”, e aí estão os imigrantes, as mulheres, os negros, os

explorados pelo trabalho, ao que incluímos à lista, as religiões perseguidas e sobre as quais se projetam nossas próprias sombras.

Pode-se transportar esta reflexão para outros modelos, que não ocidentais, a fim de compreender como as classes dominantes projetam suas sombras em outras classes, em outras religiões, em outras pessoas.

Neste espaço de ser “Outro”, as religiões que submetidas ao ataque vigoroso do poder religioso vigente, são submetidas aos porões, às perseguições e martirizações, acabam sendo demonizadas e perseguidas, na maioria das vezes, de modo brutal. O espaço geográfico, físico, de liberdade, lhes é negado, na mesma medida em que ao seu espaço simbólico são projetadas imagens do mal e do medo.

Um exemplo disto é o que a Fé Bahá'í apresenta em sua narrativa histórica. Conforme Gouvion e Jouvion (1996), no Irã a perseguição feita aos bahá'ís é incessante, tendo passado por diferentes formas desde Báb até os dias atuais. Em 1907, o Sháh Muhammad Ali, aprovou uma lei eleitoral para a exclusão das pessoas bahá'ís. Entre 1921 e 1922 o Sháh Reza fez votar uma lei na qual vários bahá'ís seriam privados da aposentadoria. Em 1925, qualquer candidato a cargo público obrigatoriamente deveria declarar sua religião, sendo que era proibida a contratação de bahá'ís, como também somente os casamentos muçulmanos, cristãos, judeus e zoroastristas passavam a ser declarados oficiais, os casais bahá'ís eram considerados adúlteros e seus filhos ilegítimos. Entre 1930 e 1932 os bahá'ís que eram sub-oficiais foram rebaixados de postos, e os que eram oficiais, expulsos. O Ministro da Educação proíbe a impressão de literatura bahá'í. Em 1934, escolas bahá'ís são fechadas e em 1941, com o Sháh Muhammad Reza no poder, nove membros de uma Assembleia Espiritual são feitos prisioneiros. Em 1951, discípulos de Bahá'u'lláh são acusados de conluio com os comunistas e, em 1955, quando o exército ocupa edifícios nos quais acontecia a Convenção da Comunidade Nacional Iraniana, o Ministro do Interior dá ordens para a erradicação total do que ele chamou de seita bahá'í. Em 1978, muitos bahá'ís foram assassinados, queimados, torturados por todo território do

Irã. “Em algumas localidades, os homens são arrastados até as mesquitas e ameaçados de ver suas mulheres e filhos degolados diante de seus olhos se não renegarem sua fé” (JOUVION; GOUVION, 1996, p.168). Também a Constituição de 1979 é destrutiva para os bahá'ís ao decretar o afastamento total dos membros bahá'ís na vida iraniana. Os autores também declaram que em 1981, foram feitas 30 execuções, e na maioria das vezes os bahá'ís eram também torturados.

O arquétipo de sombra projetada sobre os bahá'ís custou a vida e a liberdade de muitos. Segundo WALDMAN (2008), a exclusão dos desejos, dos afetos, das fantasias, e a absoluta exclusão do outro de si mesmo, leva ao não reconhecimento das características comuns, que conduz os seres humanos a solidarizarem-se uns com os outros.

A sombra negada em si e projetada nos outros, priva estes outros das espacialidades comuns e compartilhadas, priva-os em última instância de qualquer tipo de espacialidades concretizada sobre a Terra. Aniquilar aquele no qual se projeta a dimensão do negado, da sombra, torna-se comportamento comum aplicado a diferentes etnias, o que inclui as religiões.

A interdição e o controle espacial, com ancoragem no imaginário, vinculando o arquétipo do dominador sobre o dominado, causam uma clara distribuição de papéis e de funções que definem as espacialidades vivenciadas por cada grupo.

Neste movimento também estão os arquétipos do feminino e do masculino, que recebem significações e interdições em decorrência das interpretações que se estabelecem e que de certo modo, oficializam-se, nas diferentes culturas.

Conforme Alves (2010), as sociabilidades masculinas e as femininas foram diferenciadas culturalmente. As espacialidades masculinas de socialização foram marcadas por jogos e diversão enquanto as femininas giravam em torno do espaço doméstico. Aos homens destinava-se o espaço público da aventura e às mulheres o espaço reservado do recato e do cuidado para com os filhos. O autor

afirma que esta dicotomia relacional definiu papéis e espacialidades o que enrijeceu e naturalizou algumas identidades de gênero.

Alves (2010) analisa que a construção de espaços baseados nas diferenças entre os sexos, ancorou-se em determinantes biológicos que acabaram gerando significados culturais construídos.

Foi nesta perspectiva de dicotomias que as espacialidades femininas da Pérsia, no surgimento do Movimento Babí e Fé Bahá'í, eram vivenciadas. Uma parcela pequena dos espaços era permitida às mulheres, inclusive o espaço religioso que estava sob os ditames masculinos.

A Fé Bahá'í propõe algumas mudanças, estimulando as mulheres a vivenciarem novas espacialidades. A ênfase inicial foi ampliar a participação feminina no âmbito educacional, proporcionando às mulheres o contato com o conhecimento científico e a possibilidade de tornarem-se profissionais.

Janet e Peter Khan (2003) afirmam que desde o começo, as comunidades bahá'ís da Terra Santa se envolveram com o desenvolvimento da educação de meninas e meninos. Com ênfase constante no processo educativo, 'Abdu'l-Bahá estabeleceu planos para a criação de uma escola para meninas em Haifa (Israel) e por conta da forte oposição este plano não chegou a concretizar-se: mas criaram-se outras formas de facilitar a educação de meninas. Inclusive algumas netas de 'Abdu'l-Bahá receberam seu suporte a fim de conseguirem estudar em colégios em Beirute e no Cairo, e mais tarde na Inglaterra, já nos primeiros anos do século vinte.

Por meio da educação feminina novos arquétipos são mobilizados, entre eles a possibilidade de surgirem heroínas bahá'ís que possuíam conhecimentos e eram tão letradas quanto os homens: inclusive com conhecimentos profundos sobre conceitos religiosos do próprio islamismo, como é o caso de Táhihrih – importante figura feminina da Fé Bahá'í.

A inclusão da escolarização feminina, objetivada pelos bahá'ís, favoreceu a entrada das mulheres em novos domínios, o que possibilitou a emergência da *anima* em um contexto geográfico no qual o *animus* ocupava o centro da

consciência e à *anima* restavam espacialidades derivadas da projeção de sua sombra.

Conforme Jung (1976), o termo *animus* relaciona-se ao espírito e à razão, enquanto o termo *anima* relaciona-se ao Eros Materno. Assim, o arquétipo nominado *animus* representa a força do Logos Paterno em oposição à *anima* que representa o Eros Materno.

Possibilitar às meninas a vivência de espacialidades voltadas à educação significa permitir às mulheres a experiência de totalidade no desenvolvimento de sua força intelectual, representada pelo *Logus*: e permitir aos meninos a vivência de relacionamentos, vínculos e percepção de sensibilidades significa favorecer-lhes a experiência de totalidade no desenvolvimento de sua capacidade afetiva, integrando em si a força do *Eros Materno*.

Do mesmo modo que a *anima*, assim também o *animus* tem um aspecto positivo. Sob a forma do pai expressam-se não somente opiniões tradicionais como também aquilo que se chama “espírito” e de modo particular certas concepções filosóficas e religiosas universais, ou seja, aquela atitude que resulta de tais convicções. Assim o *animus* é também um “*psicopompos*”, isto é, um intermediário entre a consciência e o inconsciente, e uma personificação do inconsciente. Da mesma forma que a *anima* se transforma em um Eros da consciência, mediante a integração, assim também o *animus* se transforma em um Logos; da mesma forma que a *anima* imprime uma relação e uma polaridade na consciência do homem, assim também o *animus* confere um caráter meditativo, uma capacidade de reflexão e conhecimento á consciência feminina. (JUNG, 1976, p.14).

As espacialidades para homens e mulheres se diversificam a partir do relacionamento positivo com os arquétipos *anima* e *animus*. A partir do que se estabelece nesta relação, novas formas de ação no espaço são possíveis, e também de símbolos arquetípicos originados desta matriz.

Arquétipos, como modelos antigos e compartilhados, são também encontrados em figuras reais e a eles identificados, o que pode criar um entorno emocional que envolve aquela figura e a preenche com significados originados da figura primordial. Por exemplo: a mulher como heroína, pode muitas vezes ser

encontrada em uma irmã, mãe, avó, amiga. Além da pessoa real que ela é ou foi, sua própria história assume tonalidades de coragem, enfrentamento, e de conquistas que acabam por fundir a imagem da pessoa de carne e osso com uma imagem arquetípica, o que resulta em grande carga emocional amalgamada à sua imagem real.

Como exemplo citamos a experiência de um entrevistado, que chamaremos de Atom¹², e que nos conta a história de sua avó, na qual podemos identificar os elementos arquetípicos da heroína e também da “Grande Mãe”. “A mulher não só trás a vida ao ser humano, mas é a primeira educadora. O futuro ser é moldado pela mãe, o que fizer terá diferença enorme”. Atom assim define a mulher no momento em que nos contava sobre sua avó, armena, figura esta que foi um grande referencial feminino religioso em sua vida.

Ao discorrer sobre a história da avó e sobre a fé religiosa que via nela, se emociona visivelmente, deixando algumas lágrimas surgirem. Percebe-se que na imagem da avó surge a representação arquetípica do feminino maternal e heroico.

Ele também conta que veio para o Brasil com três anos “vim com meus avós, meus pais vieram um ano antes para ver sustento e moradia (...) Havia um pouco de cultura armena e bahá'í em minha casa”. Sua avó participou ativamente de sua criação, ele estabeleceu vínculos afetivos muito profundos com ela.

Ela sofreu muito, conforme nos contou, foi para a Armênia quando o país se desligava da União Soviética, passou por necessidades, e sentia muitas saudades de sua família que ficara no Brasil. Atom ainda afirma que “ela estava com o coração dilacerado de saudades da família, mas uma pioneira de Bahá'u'lláh não poderia abandonar seu posto. E graças a ela, os armênios estavam começando a aceitar a Fé”.

Fica claro no discurso de Atom que sua avó representa muito mais do que uma pessoa afetivamente importante, pela proximidade familiar, mais do que isto, ela se torna o símbolo de uma mulher bahá'í que enfrenta dificuldades por determinação e completa entrega às suas crenças religiosas. Ela é representada,

¹² Todos os entrevistados receberam nomes fictícios.

em seu discurso, envolta pela energia arquetípica da heroína. A heroína ou o herói são aqueles que conquistam vitórias, mas não sem passar por dificuldades, aventuras, eles precisam superarem-se a si mesmos a fim de cumprir com um objetivo que os transcende.

Conforme Chevalier e Gheerbrant (2005, p. 488), o herói “simboliza a união das forças terrestres e celestes”. Ao descrever a avó, Atom conta que mesmo com fortes dores na coluna ela tentava junto à embaixada da Armênia o visto para sua viagem: e não conseguindo, então orava: “Óh, Bahá'u'lláh quero tanto fazer isto e não consigo”. Neste ponto, novamente o entrevistado se emociona e diz “ela acabou conseguindo!”. Evidencia-se neste caso a crença em forças divinas atuando a fim de que a heroína pudesse cumprir sua missão.

O entrevistado fala sobre diversas pessoas de sua família, mas a energia afetiva mais condensada surge quando ele descreve a experiência de sua avó. Ele a descreve como uma mulher religiosa e muito corajosa. Atom compara as atitudes de seu avô às atitudes de sua avó, quando chegaram ao Brasil: “Meu vó estava triste, aqui no Brasil, pois com a dificuldade da língua não poderia ensinar a fé, minha avó era mais arrojada, mesmo falando errado ela ensinava. Ele morreu e ela avançou na Fé, ela viveu até uns oitenta anos”.

Ele também comenta que ela, mesmo tendo pouco estudo, foi membro da Primeira Assembleia Nacional da Fé Bahá'í no Irã, foi a única em sua família que participou de uma Assembleia deste porte. Encontramos neste relato mais um de seus feitos heroicos.

Desde cedo a menina, antes de tornar-se sua avó, já declarava esta inclinação extrovertida para a realização de seus objetivos. “Minha avó ficou órfã cedo e ficou em casa de um tio, eles eram pobres e disseram que ela trabalharia como empregada, pois eles não tinham condições. Ela disse para eles ‘- eu vou estudar’, eles responderam que não tinham dinheiro e ela disse que limparia a escola para poder estudar. Assim aconteceu, ela foi faxineira da escola para pagar seus estudos”.

Sem dúvida, a admiração deste homem por ela e as significações simbólicas oriundas desta admiração lhe trazem a possibilidade de vivenciar as espacialidades femininas e de reconhecer sua importância no contexto de sua vivência íntima e religiosa. Ele diz que “eu acho que a mulher foi dotada de grandes bênçãos e a história é cheia de legados que mulheres maravilhosas nos deram”.

Aparece na fala de Atom uma prescrição da Fé Bahá'í, que é o de apresentar a mulher como primeira educadora da humanidade. Encontramos esta afirmativa também em outras entrevistas. Como disse Yma, outra entrevistada, “a maternidade trás diferenças para as mulheres, elas têm mais preocupação com a educação espiritual das crianças”.

Ao ser entrevistada Numa afirma, sobre a mulher, que “Ela tem mais contato e se responsabiliza pelo desenvolvimento de virtudes, desde quando a criança está em seu ventre é ela quem lança as sementes de amor a Deus, desde quando a criança está em seu ventre ela transmite a veracidade, as virtudes, as bondades”.

Assim as espacialidades femininas vão sendo desenhadas tendo como tônica o seu papel de educadora, e de mãe. Ainda segundo Numa, a responsabilidade da mulher em relação à educação é maior porque ela já foi mãe. “Ela já viu os estágios de maturidade do ser e vê na Fé Bahá'í ferramentas e instrumentos que vão se adequar a estas necessidades”.

Saadi, quando entrevistado, também relaciona algumas características ditas femininas ao seu potencial de maternidade:

As mulheres obedecem a lei com perfeição completa, mulheres são mais cuidadosas, são mais amorosas, elas tem coração puro, mas algumas quando traídas por homens ficam revoltadas. Elas são mais carinhosas, amorosas, sofisticadas em tudo que fazem. Se os homens ficassem grávidos, não nasceria mais ninguém, eles não iam querer passar pelo sofrimento. Eu e meu irmão ficamos religiosos por causa de minha mãe. (SAADI, 2011).

Vemos que Saadi projeta a figura arquetípica feminina e a traduz na visão que tem das mulheres de modo geral. Sua vinculação positiva com a mãe pôde favorecer sua vinculação positiva com as mulheres: e com sua própria *anima*.

A figura arquetípica da Mãe liga-se às experiências de dedicação e também de sacrifício, o que vincula dois arquétipos o da Heroína e da Mãe: assim pode-se afirmar que a Mãe é também uma Heroína, isto se tomarmos os aspectos luminosos desta imagem. Campbell (1990) demonstra a estreita relação entre estes dois arquétipos, afirmando que a mãe no momento do parto percorre o caminho da heroína, com a significação oculta do entregar a sua própria vida em função de outra. Ela doa sua própria vida a fim de levar outra ao nascimento.

Então, a heroína, a mãe e a mulher são representantes simbólicos entrelaçados para a formação de espacialidades femininas, e podem representar também a ação mais empática, solidária e de proximidade. Como disse a entrevistada Lúcia de Fátima: “a mulher é maternal”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As vivências ligadas ao feminino relacionando-o à maternidade, estão no discurso da maioria dos entrevistados. O que resulta em uma compreensão de proximidade afetiva das mulheres com os outros: pois a proximidade desta com o filho que gera é total, e muitas vezes constitui-se num relacionamento tão íntimo e intenso que encontra-se fora dos limites das experiências masculinas.

Jung (1991b) também afirma que houve uma transformação histórica que se polarizou em uma consciência masculina. Em certas religiões pré-cristãs já ocorre uma diferenciação do masculino sob a forma específica do pai-filho, transformação que atinge seu significado máximo no Cristianismo. Se o inconsciente fosse apenas complementar teria acompanhado essa transformação da consciência, ressaltando as figuras de mãe-filha, e o material necessário para isto já se encontrava no mito de Demeter e Perséfone. (JUNG, 1991b, p.35).

Deste modo, o autor mostra a função compensatória do inconsciente, que não significa complementaridade. Sabendo que a mãe precede o mundo do pai e

gera o filho, emergem os movimentos culturais que conduzem ao distanciamento para com ela. Os símbolos do sagrado feminino, deste modo, tornam-se velados.

Jung (1991b) relacionou, simbolicamente, o inconsciente ao feminino e o consciente ao masculino. O inconsciente é “o grande mar” do qual emerge a atividade consciente que tenta individualizar-se, certas vezes buscando compreender-se como livre das influências daquele. A resistência do consciente contra o inconsciente, bem como a depreciação deste último, é uma necessidade histórica do desenvolvimento da consciência, pois de outro modo ela nunca se teria diferenciado do inconsciente (JUNG, 1991b, p.60).

Entende-se o processo de diferenciação do filho em relação à mãe, a fim de tornar-se um ser autônomo. Do mesmo modo, a consciência cuja função é discriminar e separar distancia-se da realidade inconsciente a fim de adquirir autonomia. Jung (1991b, p.60) porém, afirma que “a consciência do homem moderno distanciou-se demasiadamente da realidade do inconsciente”.

Ao apresentar os arquétipos *anima* e *animus*, Jung (1990b) formula a possibilidade do *self* a partir da integração entre a dinâmica consciente e inconsciente, feminina e masculina.

Na dinâmica da Fé Bahá'í os arquétipos mobilizados e difundidos: de Mãe, Heroína e Educadora, entre outros, possibilitam a formação de espacialidades que resgatam a função feminina psíquica da *anima* na vivência das pessoas e conforma espacialidades arquetípicas femininas no “Agrupamento Gralha Azul”.

A mulher como Primeira Educadora, Grande Mãe, Heroína tem tanto espaço na história bahá'í como o homem na vivência dos arquétipos de Guia, Herói e Pai. A possibilidade de resgate das imagens arquetípicas femininas ao lado das imagens arquetípicas masculinas propicia o surgimento de espacialidades de espiritualização de caráter feminino e masculino. Mesmo que o objetivo seja a integração entre os gêneros, a especificidade deles é resgatada na dinâmica de afirmação destas energias arquetípicas.

REFERÊNCIAS

- ALVES, I. G. Divisão sexual dos espaços: práticas e sociabilidades femininas e masculinas nas vilas operárias do sul de Santa Catarina (Brasil 1930-1960), **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, 2010, Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/60227> Acesso em 20/07/2011.
- BOURDIEU, P. **Les sens pratique**. Paris: Lés Edicions de Minuit, 1980.
- CAMPBELL, J. **O Poder do Mito**. São Paulo: Palas Atena, 1990.
- CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. **Las Ciências de la Cultura**. México: FCE, 2005.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- CLAVAL, P. As abordagens da Geografia Cultural. In CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊIA, R. L. (Orgs). **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p.89-118.
- ELIAS, N. **O Processo civilizador**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1994.
- EPSTEIN, I. **O signo**. São Paulo: Ática, 2002.
- GIL FILHO, S. F. **O espaço sagrado**: Estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibepe, 2008.
- _____; JUNQUEIRA, S. R. A. Um Espaço para Compreender a Escolarização do Ensino Religioso do Brasil. In: **História Questões & Debates**. Paraná: Ed. Da UFPR, ano 1, n 1, 2007. P.103-121.
- GOUVION, C.; JOUVION, P. **Os jardineiros de Deus**. A Fé Bahá'í na visão de dois jornalistas. Brasília: Editora Planeta Paz: 1996.
- HATCHER, W.; MARTIN, D. **A Fé Bahá'í: o emergir da religião global**. São Paulo: Editora Planeta Paz, 2006.
- JUNG, C.G. **AION: Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. Petrópolis, R.J: 1976.
- _____. **O homem e seus símbolos**. Concepção e organização de C.G. Jung. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- _____. **Fundamentos da psicologia analítica**. Petrópolis: Vozes, 1989
- _____. **Psicologia do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1990a.
- _____. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1990b.
- _____. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1991a.
- _____. **Psicologia e alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1991b.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

KHAN, J.; KHAN, P. **Advancement of women: a bahá'í perspective**. Illinois: Bahá'í Publishing, 2003.

LOWEN, A. **Bionergética**. São Paulo: Summus, 1982.

NABIL. **La Narración de Nóbil**. Buenos Aires: Editora Bahá'í Indo-Latino Americana. 1974.

PEREIRA, D. O espaço das ciências humanas. **Biblio 3W** Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona [ISSN1138-9796] Nº 153, 27 de abril de 1999. Disponível em <http://www.ub.es/geocrit/b3w-153.htm>. Acesso em 06/09/2002.

RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis, R.J: Vozes, 2008a.

_____. **El conflicto de las interpretaciones**. Ensaio de hermenéutica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008b.

SILVA, J. M.; JUNIOR, A. B. C.; FILHO, E. P.; ROSSI, R. Geografia e Gênero no Brasil: uma análise da feminilização do campo científico. **Ateliê Geográfico**. Revista Eletrônica. Goiania – GO. V3, nº7, set/2009. p.38-62.

WALDMAN, M. Arquétipos, Fantasmas e Espelhos. **Revista GEOUSP**, nº 23. Publicação de Pós Graduação do Departamento de Geografia da FFLCH-USP, São Paulo (SP), vol. 1, p. 44- 63, 2008.

Recebido em 27/04/2012.

Aceito em 26/11/2012.