

A Geografia Cultural e as representações simbólicas do sagrado feminino

Cultural Geography and the symbolic representations of the sacred feminine

Emerli Schlögl

Universidade Federal do Paraná

emerlichlogl@hotmail.com

Resumo

O presente artigo intenciona estabelecer diálogos entre a geografia cultural e a perspectiva das leituras simbólicas apontadas por Carl G. Jung. O texto justifica este caminho, tomando por base algumas considerações da Geografia da Religião e autores como Zeny Rosendahl, quando esta aponta para esquemas conceituais de Mircea Eliade. A hermenêutica que organiza o pensar e a análise das representações simbólicas do sagrado feminino e que, portanto, define espacialidades com motivadores oriundos do sentimento e exercício do poder, torna-se a problemática e também o prisma de construção deste artigo. Esta produção, a princípio teórica, reflete sobre algumas espacialidades originadas no interior das religiões, no contexto da dinâmica simbólica do feminino.

Palavras-chave: Geografia. Espacialidades. Feminino. Religiões. Símbolos.

Abstract

This article aims to establish dialogues between cultural geography and the perspective of symbolic readings pointed out by Carl G. Jung. The text justifies this choice by considering as its basis some considerations from Geography of Religion and from authors such as Zeny Rosendahl, when she refers to Mircea Eliade's concepts. The hermeneutics that organizes the thought and the analysis of the symbolic representations of the sacred feminine and that, therefore, defines spacialities with motivators originated from the feeling and the exercise of power, becomes the problem as well as the point of view according to which this article is constructed. This research, in principle theoretic, reflects on some spacialities originated inside the religions, in the context of the symbolic dynamic of feminine.

Keywords: Geography. Spacialities. Feminine. Religions. Symbols.



Introdução

A Geografia Humanista e Cultural, voltada ao estudo de manifestações religiosas e suas espacialidades, permite um olhar atento para os símbolos e seus sentidos, estes traçam esquemas de interações e significações sociais que modelam o comportamento dos diferentes agrupamentos humanos. Yi-Fu Tuan (1976) afirma que a Geografia Humanista não tem seu objetivo final na ciência da terra, mas sim na compreensão do mundo humano, por isso ela dialoga com as Humanidades e as Ciências Sociais. “A Geografia Humanística, em contraste, tenta especificamente entender como as atividades e os fenômenos geográficos revelam a qualidade da conscientização humana” (TUAN, 1976, p.1).

No estudo e pesquisa sobre espacialidades femininas é muito importante levar em consideração, além das diferenciações evidenciadas pela constituição biológica dos sujeitos, as determinações dadas pelas interações sociais, subjetividades e intersubjetividades, que constituem a espacialidade relacional na qual as culturas são construídas. Conforme Kong (2001), a espacialidade da religião se caracteriza por diferentes contextos, sendo assim, há uma Geografia Religiosa definida politicamente, mas também uma Geografia definida pela subjetividade, pela poética da sacralização.

Nesse imbricado universo de relações, onde a sacralidade define espaços religiosos, identificam-se desigualdades de papéis, funções, garantias e privilégios distribuídos entre homens e mulheres. Desigualdade esta que vem sendo questionada com mais veemência a partir do século XX, por conta de movimentos de reflexão com bases na questão de gênero e poder.

Conforme Gil Filho (2007), o ser humano é um ser simbólico e a religião é parte indissociável da experiência humana. Nessa mediação simbólica o ser humano busca significar a sua existência.

Neste mesmo arcabouço simbólico religioso, encontramos elementos que legitimam, por meio de suas representações, os limites de um gênero e de outro. Por exemplo, a mitologia religiosa que afirma por meio de elementos essencialmente masculinos o valor do masculino como: “O Representante de Deus na Terra”, o que serve como justificativa para que a ideologia que fundamenta a divisão hierárquica religiosa exclua as mulheres do topo da organização.

Na posição simbólica masculina, voltada para o domínio e o conhecimento do mundo, conceitos ocidentais relativos à Natureza, à Criação (fertilidade), à Deusa Mãe, foram apreendidos e transformados historicamente, conforme a peculiaridade de cada

tempo histórico e circunstâncias culturais.

Neste pensar o mundo e agir sobre ele, dominando-o e atribuindo-lhe sentidos, as mulheres, em certos casos, ocuparam uma posição suspensa. Ora simbolizadas como figuras “angelicais”, ora como figuras “diabólicas”. Para ilustrar, localizar, temporal e espacialmente, esta afirmativa podemos nos valer de uma breve reflexão sobre a obra musical de Carl Orff, intitulada *Carnima Burana*. Nesta obra, o compositor utilizou poemas medievais, encontrados na antiga Abadia de Menedidteuern (Alta Baviera). Essa cantata cênica é construída em torno da ideia da oscilação constante entre os contrários, desenvolve-se em torno do conceito da “roda da fortuna”, que lembra os elementos da roda de *samsara* budista. No simbólico da roda (Deusa da Fortuna) tudo gira interminavelmente e, nada permanece, seja a sorte ou o azar.

Logo no início da peça, o coral canta à Deusa da Fortuna e o foco no jogo entre as dinâmicas masculinas e femininas se desenvolvem por toda a obra, de modo simbólico e altamente complexo. A mulher representada no solo de soprano intitulada *In trutina* (Na Balança), aponta para a oscilação dos sentimentos femininos, para a tensão que formam o amor lascivo e o pudor e culminam com a suave entrega da dama para seu destino. Neste momento, a cantata enfatiza o momento no qual o poder feminino entrega-se ao poder masculino.

Toda a obra mostra os elementos em constantes desdobramentos, que resultam da tensão exercida entre as dinâmicas contrárias e polarizadas que a própria roda, em sua característica simbólica, evidencia. O movimento da roda acontece justamente porque os aros giram do alto para o baixo, da direita para a esquerda. Este perpétuo movimento é também, na cantata, o representante da própria construção musical que é marcadamente rítmica e formada a partir do diálogo constante entre os contrastes, entre o suave e o forte, o lento e o rápido, etc.

Parece-nos que a cantata além da apresentação dos aspectos simbólicos da natureza, enfocando também elementos de gênero, clarifica por meio do texto sonoro o que podemos entender por cultura. Nesse específico, resgatamos a afirmativa de que “A cultura não é apenas herança. Ela comporta elementos novos, é o fruto de uma incessante atividade inventiva” (CLAVAL, 2002, p. 143). E a atividade inventiva se apresenta no tempo e no espaço como resultante do embate dinâmico entre elementos variados, muitas vezes contraditórios.

A Terra, seus espaços, foi paulatinamente modelada em conformidade com as atitudes, desejos e determinações da humanidade. Para Beauvoir o

A Geografia Cultural e as representações simbólicas do sagrado feminino

princípio masculino triunfou sobre o princípio feminino:

O Espírito superou a Vida; a transcendência, a imanência; a técnica, a magia; e a razão, a superstição. A desvalorização da mulher representa uma etapa necessária na história da humanidade, porque não era de seu valor positivo e sim de sua fraqueza que ela tirava seu prestígio; nela encarnavam-se os inquietantes mistérios naturais; o homem escapa de seu domínio quando se liberta da Natureza (1961, p. 95).

Com base nessa perspectiva, podemos afirmar que uma epistemologia originada de sujeitos femininos e masculinos, não existe. Mas, também temos que lembrar que a universalização deste pressuposto nos conduz à negação de outras experiências culturais que se mostraram na história da humanidade como possibilidades diversificadas.

Ensaaios para uma nova forma de conceber o conhecimento vêm sendo exercitado no ocidente, a partir dos movimentos reivindicatórios dos diretos femininos. Seguindo esta linha de pensamento, Neuma Aguiar (1997) pergunta se o feminismo seria apenas uma ideologia política, ou mais do que isto, se seria uma possibilidade de realizar uma crítica do conhecimento a fim de superar os preconceitos de gênero e motivar uma revisão das ciências nos espaços em que omitem as mulheres. “Estaria o feminismo divorciado do pensamento científico?” (AGUIAR, 1997, p. 10).

Desafios epistemológicos

A Geografia Cultural no estudo das representações religiosas aponta para a importância do entendimento simbólico a fim de compreender as espacialidades. As representações simbólicas refletem princípios organizativos de esquemas mentais sustentados por diferentes grupos sociais, inseridos na materialidade dos espaços geográficos. Esses espaços confirmam identidades, enraízam tradições e comunicam saberes e crenças.

Para o entendimento dos vários sentidos originados pelo contexto simbólico, no que se refere às questões das espacialidades femininas, na interioridade das tradições religiosas, haverá desafios epistemológicos para a Geografia da Religião. Como realizar a hermenêutica da realidade que define os espaços tendo por base as diferenças de gênero no contexto das religiões?

Neste sentido, nos deparamos com a necessidade da

interpretação de representações simbólicas, uma vez que a linguagem das religiões e seus sentidos últimos se expressam de maneira privilegiada pelos seus códigos simbólicos.

As crises das culturas patriarcais formaram brechas para que o feminino pudesse ocupar espaços e apontar novos símbolos, bem como, trazer à tona um universo de sentidos significativos que a história havia enterrado.

Existiram sociedades antigas onde o princípio feminino foi divinizado, , porém o seu poder parece ter se transformado e até mesmo declinado. O poema Babilônico (2000 AC) denuncia claramente o conflito entre os poderes femininos e masculinos:

Ele soltou uma flecha, esta furou a barriga dela
Ele fendeu suas partes interiores, estourou seu coração
Ele destruiu sua vida
Ele abateu seu corpo e ficou de pé, triunfante, sobre ela.
O rei Marduk derrota a Grande Mãe, no Épico da Criação
(MILES, 1989, p. 65).

Conforme Miles (1989), no princípio era a Mãe, a mãe era a própria Terra e por extensão a mulher. Os antigos pensavam que o poder sagrado residia na mulher e na medida em que os seres humanos cruzaram o limiar mental entre a interpretação dos acontecimentos simbólicos ou mágicos e a compreensão nascente de causa e efeito, tudo foi mudando. Miles, universaliza sua perspectiva, generalizando a ideia O rasgo da generalização impede que o olhar se expanda para compreender outros fragmentos da realidade. Importa localizar espacial e historicamente cada interpretação de realidade, uma vez que esta não se submete ao todo, mas apenas ao recorte específico realizado na interioridade de uma dada cultura.

Feita essa consideração, seguimos com o pensamento da autora que aponta para o fato de que a Terra divinizada, no contexto de algumas culturas patriarcais passa a ser, então, a Terra explorada:

A mulher relaciona-se, pois, misticamente com a Terra: o dar à luz é uma variante, em escala humana, da fertilidade telúrica. Todas as experiências religiosas relacionadas com a fecundidade e o nascimento têm uma estrutura cósmica. Da sacralidade da mulher depende a sacralidade da Terra. A fecundidade feminina tem um modelo

A Geografia Cultural e as representações simbólicas do sagrado feminino

cósmico: o da Terra Mater, da Mãe Universal (ELIADE, 2008, p. 120).

Para seguir a partir deste ponto, apresenta-se a nós um importante impasse epistemológico, importa definir conceitos e realizar opções. Em se tratando da hermenêutica, isto é, das leis e métodos utilizados nos processos interpretativos, Rosendahl (2003) sugere a relação simbólica existente entre o espaço e a cultura. A autora recorre, entre outros autores, aos conceitos e análises de Mircea Eliade. Este, por sua vez, sintoniza-se com o pensamento junguiano. Eliade conheceu pessoalmente Jung, entre entrevistas e encontros, os dois estabeleceram diálogos profundos. Muitos temas despertaram o interesse nestes dois pesquisadores, entre eles, as mitologias, os símbolos, o fenômeno religioso em suas particularidades e derivações, e, também, a mística e a alquimia, tudo isso analisado e compreendido na perspectiva das camadas psíquicas denominadas conscientes e inconscientes.

Para a teoria junguiana a psique é composta também pelo jogo das polaridades o que inclui elementos correlatos ao simbólico feminino na psique masculina e vice versa na psique feminina. Com a ideia junguiana dos arquétipos conhecidos como *anima* e *animus*, se torna possível um entendimento da dimensão polarizada do psiquismo inconsciente coletivo. Essa definição implica em afirmar que os homens possuem em sua interioridade psíquica uma dimensão simbolizada como feminina, receptiva, ou *anima*; e a mulher traz a masculinidade ativa, ou *animus*.

O estudo minucioso desses movimentos que acontecem na consciência, no limiar dessa consciência e também nos subterrâneos desta, nos remetem aos espaços culturais, que são analisados pelos geógrafos e geógrafas na intenção de encontrar as razões do viver humano, a fim de compreender as modelagens que este viver imprimem no ambiente. Tudo isso implica em perceber que os espaços possuem “alma”, ou seja, a presença material possui uma vinculação direta com os desejos, sonhos e pensamentos da humanidade.

Para Claval (2002), a cultural é o resultado de representações que são transmitidas, inclui o meio ambiente, mas também as ações sobre este meio. Para o autor, o universo, no qual vivemos, é feito de materialidade, mas também de humanidade, que se organiza em grupos. Assim sendo, a culturas e seus fatos interessam à Geografia.

Tendo em vista a perspectiva de que o gênero não se define pelas diferenças biológicas, mas pela cultura, é importante salientar que a cultura é construída pela ação dos seres humanos, das pessoas que habitam o planeta. Como afirma Duncan (2004), a cultura é o

resultado do trabalho humano, constitui-se em um sistema de signos que são bem estruturados e construídos de modo gradual, processual, portanto, dinâmico e permeado por espaços que possibilitam a reafirmação ou a contestação destes códigos.

Portanto, o enfoque de gênero na geografia depara-se com estruturas, códigos simbólicos em constante movimento e sujeitos a uma série de modificações por conta da ação dos seres humanos, de seu pensar e sentir sobre as questões relacionadas ao intercâmbio entre o feminino e o masculino.

Dialogando com a teoria junguiana

O objetivo dessa reflexão é analisar os resultantes da aproximação entre a geografia cultural e as propostas interpretativas dadas pela psicologia analítica de Jung, na busca de compreensão das espacialidades femininas, no amplo contexto das formações religiosas e suas representações.

É preciso levar em consideração os movimentos que acontecem abaixo do limiar da consciência, pois foram absorvidos subliminarmente pela consciência. Para Jung os símbolos provocam reações emocionais profundas nas pessoas, energias psíquicas entram em funcionamento e se movem no sujeito. Os símbolos são elementos importantes na estrutura mental humana e constituem-se em forças vitais na edificação da sociedade. “Erradicá-los seria perda das mais graves. Quando reprimidos ou descuidados, a sua energia específica desaparece no inconsciente com incalculáveis consequências” (JUNG, 1997, p.93).

A geografia da religião implica em estudos minuciosos sobre os símbolos que estabelecem pontes de comunicação entre o sagrado e o profano, e organiza não apenas o mundo mental, mas o mundo dos objetos, do espaço natural ao espaço construído pelos seres humanos.

Cabe analisar quais são as funções, características e amplitudes do conceito de símbolo em Jung, a fim de podermos estabelecer relações entre a Geográfica Cultural, com foco nas religiões, e os sentidos do símbolo na concepção da psicologia analítica.

Na perspectiva da psicologia analítica, de base junguiana, há uma distinção rígida entre sinal e símbolo. Símbolos e sinais pertencem a dois níveis distintos de realidade. Kast (1994) define que o símbolo exerce a função de substituir o objeto, realiza uma abstração. Esta não está calcada na concretude, mas sim nas relações de ideias e entendimentos que se estabelecem entre o símbolo e o objeto de representação. Os sinais têm significado fixados por meio de uma declaração, não possuem outros significados, não há nada encoberto.

A Geografia Cultural e as representações simbólicas do sagrado feminino

Enquanto que o símbolo é enigmático e encobre uma multiplicidade de interpretações o sinal indica a possibilidade de apenas um caminho interpretativo. Exemplo: o vermelho enquanto cor simbólica permite múltiplas interpretações, porém a cor vermelha em um semáforo funciona como um sinal, significando que o indivíduo deve parar, ou seja, apresenta apenas uma significação dada por convenção.

O sinal de adição (+), em matemática, indica o ato de somar e resulta de um preestabelecido, de algo que se convencionou, portanto, constituiu-se enquanto sinal. Mas, este mesmo sinal pode ser interpretado como símbolo a partir do momento em que se estabelecem relações múltiplas e abertas de significados. John Dee, em sua obra *Mônada Hieroglífica* (2004), buscou desvendar o lado hermético da Astrologia, Alquimia, Cabala, Geometria Euclidiana e Magia. Seu IV teorema dirá que a cruz tanto representa o ternário, quanto representa o quaternário, ou seja, nela se pode ver duas retas e um ponto, um centro, que chamava de “copulativo”, neste caso referia-se ao princípio ternário da cruz. Porém, quando analisada em termos de quatro retas, evidenciava-se o quaternário. Estas relações matemáticas forneciam possibilidades para a realização de leituras essencialmente simbólicas.

Jung (1977) se debruçou sobre o estudo dos símbolos, inclusive dos símbolos religiosos. Na pesquisa do funcionamento da psique humana, percebeu que as manifestações do inconsciente, que poderiam se expressar através dos símbolos, traziam uma quantidade considerável de energia psíquica, em forma condensada. Na busca da interpretação destes símbolos o indivíduo poderia traçar um percurso de maior compreensão de si mesmo e do mundo que o rodeia:

Para Jung, a origem da religião se explica por via naturalista, ou seja, pelo instinto religioso. Na psique humana, em sua camada mais profunda (ID), existe uma força que impulsiona o homem constantemente a Deus (BIRK, 1998, p. 71).

Deste modo, o instinto religioso se torna um *a priori* que se realiza em diferentes lugares geográficos, na expressão de diferentes sociedades humanas. As religiões, por meio deste modo de pensar, se tornam a expressão deste instinto religioso, que por sua vez, se manifesta por meio de códigos simbólicos originado pelos homens, mulheres e crianças que fazem religião. Ou seja, as religiões são expressões simbólicas de uma força enraizada na psique humana e que utilizam, para sua expressão, os códigos simbólicos das sociedades

que as produzem.

Eliade (1996) dirá que o símbolo pertence à substância da vida espiritual, e que jamais poderemos eliminá-lo. Os aspectos mais profundos da realidade são revelados pelo símbolo. Para o autor o pensamento simbólico precede a linguagem e a razão discursiva. “As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique, elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1996, p. 8-9).

Abrangendo toda a linguagem do sagrado os símbolos são a base da comunicação e constituem o veículo que aproxima o mundo vivido quotidianamente do mundo misterioso dos deuses, deusas, encantados, enfim, de toda a linhagem de seres suprassensíveis que habitam o território do inefável. As religiões, por meio de seus símbolos, impelem seus seguidores à ação e à experiência de sentido particular de cada linguagem religiosa, bem como, impulsionam os seus adeptos a experimentarem o contato com o divino e a força transformadora originada deste encontro.

Nessa vivência e compreensão, as sociedades manipulam os componentes geográficos. Os espaços são divididos em profano e sagrado, montanhas são divinizadas, templos são construídos e há também embates de definições territoriais com base em crenças religiosas. Um exemplo atual é a dificuldade de convivências entre israelenses e palestinos no Oriente Médio.

De forma velada, mas não menos importante, encontramos as espacialidades femininas e as espacialidades masculinas. Geografias que assumem, muitas vezes, contornos dados pela hegemonia de gênero. A título de exemplo, podemos rememorar a existência dos espaços proibidos às mulheres ou aos homens, espaços estes definidos dentro de esquemas rigidamente estabelecidos, como: rituais nos quais só participam homens, posições hierárquicas no âmbito das instituições religiosas e, até mesmo, os espaços físicos ocupados por homens e mulheres no interior do templo.

Conforme Cosgrove (2003): “A tarefa da geografia cultural é apreender e compreender essa dimensão da interação humana com a natureza e seu papel na ordenação do espaço” (p. 103).

Portanto, cabe às geógrafas e aos geógrafos, no contexto da geografia cultural, buscar, também na hermenêutica do gênero, o entendimento de como se definem espaços e se dividem atribuições entre homens e mulheres, verificando como esta divisão altera e configura as espacialidades.

Símbolos, inconsciente coletivo e arquétipo

Estes conceitos são amplamente desenvolvidos por Jung (1875-1936). Encontramos em Jung e Freud (1856-1936) convergências e divergências. A questão do símbolo visto enquanto um polissimbolismo é característica que define a categoria simbólica para ambos os autores. Porém, a questão que resulta em entendimento do funcionamento de inconsciente e sua conceituação são diferentes para ambos.

Segundo Jacobi (1990), Jung amplia a ideia freudiana de inconsciente pessoal para a ideia de inconsciente coletivo, coletivo no sentido de geral e não de social. O inconsciente pessoal é composto por lembranças que diferem entre os indivíduos, mas localiza Jung uma consciência comum ao conjunto de indivíduos, esta consciência é marcada pelas tendências ancestrais e inatas, é neste inconsciente que se formam os arquétipos.

Jacobi (1990) dirá que a concordância quanto ao que se denominou “complexo”, no que concerne à natureza e os efeitos dos fatores psíquicos é o que aproximou Freud e Jung, e isto, de certo modo, os fez caminhar juntos por determinado tempo. Mas, posteriormente a concepção modificada de Jung sobre o mesmo problema os separaria. A diferença se marca pelo entendimento do inconsciente. A noção freudiana dirá do inconsciente cujo conteúdo era constituído, exclusivamente, de material oriundo de vivências repelidas e reprimidas, enquanto Jung, ao formular a teoria do inconsciente coletivo, constituído do que chamou de “formas primitivas típicas de vivências e comportamentos da espécie humana”, aponta para uma possibilidade herdada, para o funcionamento psíquico. Considera um modo de funcionamento do inconsciente bastante diferenciado do proposto por Freud.

Para Jung, ainda segundo Jacobi (1990), os complexos seriam os pontos em que se aglutinariam as energias daquilo que não foi digerido, o inaceitável e o conflitante, mas que mesmo sendo doloroso não viria a comprovar uma perturbação doentia. Antes, faria parte do modo de funcionamento psíquico sem o qual a vida psíquica não poderia existir. Para Jung todos os seres humanos possuíam complexos, sendo estes o lado inconsciente da psique e dos fenômenos normais da vida psíquica. Na concepção de Jung, sofrer era o polo oposto e normal da felicidade e um complexo poderia vir a se tornar doentio, quando não reconhecido e integrado. Para Freud o complexo é algo patológico e tem caráter sempre negativo, é fruto da repressão psíquica.

Jung sugere que qualquer conscientização, por mais ampla que seja, sempre pode levantar e solucionar

apenas parte dos complexos. O restante permanecerá como um “ponto de nó” ou “elemento nuclear” que pertence à matriz eterna de cada psique humana, ao inconsciente coletivo.

Aponta para a manifestação deste inconsciente coletivo por meio dos arquétipos. Para Jung o inconsciente coletivo se refere às formas primitivas de comportamentos, primitivas significando originais. Os “vestígios inconfundíveis” (dos complexos) podem ser encontrados em todos os povos e em todos os tempos; assim, por exemplo, a epopeia de Gilgamesh descreve, com insuperável maestria, a psicologia do complexo do poder e, no Velho Testamento, o livro de Tobias contém a história de um complexo erótico juntamente com a sua cura (JACOBI, 1990, p. 31).

Nessa linha de análise, os conteúdos originados do inconsciente pessoal são, principalmente, os complexos carregados de energia emocional e dão o toque de particularidade a cada existência, enquanto que os conteúdos do inconsciente coletivo são os chamados arquétipos. Neste caso, complexos e arquétipos apresentam estreita relação de complementação e reciprocidade.

Segundo Jacobi (1990), Jung tirou o termo “arquétipo”, adotado desde 1927 do *Corpus Hermeticum* (II,140.22 ed. Scott), assim como, do *De divinis nominibus* (cap. 2 §6), de Dionísio Areopagita, e também de *as ideae principales*, de Agostinho, que o estimularam na escolha do termo.

A noção de arquétipo, expresso em imagens que Jung designava inicialmente como “motivos de modelos” psíquicos, com o correr do tempo, se estendeu a todos os tipos de modelos, configurações, decorrências, etc., isto é, também aos processos dinâmicos e não apenas às imagens estáticas. No fim de tudo, foram incluídas todas as manifestações psíquicas da vida, desde que sejam comuns e típicas da natureza humana, tanto no nível biológico e psicobiológico, como no nível de formação de ideias (JACOBI, 1990, p. 40).

Conforme Walker (2001), o inconsciente coletivo masculino relaciona, muitas vezes, a imagem da mulher com a imagem da morte. A ideia arquetípica da vagina dentada surge em diferentes representações. Os chineses se referiam aos genitais femininos como “portais para a imortalidade e carrascos dos homens. Os nativos de Nova Guiné diziam que a genitália feminina é tão perigosa quanto um túmulo aberto” (p. 17). Walker afirma isto a partir de determinadas posições culturais, não se pode tomar esta ideia sem o devido critério que norteia toda interpretação simbólica, ou seja, considerar a pluri potencialidade interpretativa de um símbolo sem reduzi-lo a um único sentido, e sobretudo, buscar os argumentos de seus

A Geografia Cultural e as representações simbólicas do sagrado feminino

significados na interioridade da cultura que o elaborou e sustenta, sem deixar de lado os aspectos temporais e espaciais que lhe dão novas conotações, que lhe imprimem dinamismo.

O arquétipo relacionado ao sagrado feminino em algumas circunstâncias espaciais e culturais é o da Grande Mãe, a Grande Deusa.

Os arquétipos que expressam a Grande Mãe, muitas vezes, se desdobram em fases, acompanhando as fases lunares, sendo que uma de suas faces é a da lua nova, a lua ausente no céu, aqui surge a representação feminina na condição de uma velha.

Sob determinado prisma pode-se observar a racionalidade como roupagem do patriarcalismo e seguindo por esta perspectiva interpretativa chegaremos ao seu reverso, que é a escuridão, o inconsciente. Tendo por base, o traçar histórico de religiões patriarcais que sucederam religiões que apresentavam a presença da deusa, pode-se pensar que o princípio Sagrado Feminino, em suas fases e em sua mutabilidade constante, foi substituído pelo Deus Masculino, pelo logos, pela razão, pela constância e pela iluminação.

Porém, todo símbolo permite diversas interpretações e a alegação de que o logos, a racionalidade são elementos constitutivos de uma instância masculina é também uma expressão simbólica. Como Silva (2009) salienta, na geografia, autoras como McDowel e Rose, ressaltam que o modelo que distingue as dualidades oposicionais para a formulação do pensamento acabam por alimentar a “estrutura dual de forma hierarquizada, privilegiando as características masculinas, em detrimento das femininas” (p. 30). Portanto, cabe aqui uma intervenção crítica a fim de que estas classificações não tenham a força de nos levar para um campo no qual os pressupostos se tornem naturais e universais.

A plasticidade da cultura e de seus representantes simbólicos são tão diversos que nenhuma generalização poderia servir-lhes de suporte, muito ao contrário, esgotar-lhe-ia os sentidos ao mesmo tempo em que limitaria a percepção e a compreensão do fenômeno.

As espacialidades religiosas dadas pela crença na Deusa, pela vinculação dos seres humanos a terra, configuram diferentes formatos e paisagens, enquanto que as espacialidades religiosas solidificadas na crença de um Deus criador e poderoso, muitas vezes senhor de exércitos, toma rumos de modelagens espaciais e territoriais bem distintas. Mas, em nenhum dos casos a dinâmica se completou e se congelou. Pois, a cultura é dinâmica e “inventiva”, não se permitindo definir de modo absoluto, mas apenas como um recorte específico de um tempo e espaços bem definidos.

Conclusão

As sociedades em suas experiências do fazer religioso tendem a definir espacialidades, certas vezes diferenciando papéis, funções e espaços para mulheres e para os homens. Os espaços físicos, que abrigam as sociedades, são manipulados conforme as intencionalidades dos agrupamentos sociais, e aquilo que pode ser visto e observado pelo pesquisador lhe surge como símbolo e lhe apresenta possibilidades interpretativas múltiplas.

O mundo, sua geografia, diz mais do que o olhar imediato pode captar acerca dos significantes e dos significados. O mundo material é modelado por ideologias, por sentimentos e racionalismos, certas vezes submetido a necessidades físicas e emocionais dos seres humanos que definem territórios, que represam rios, que tornam uma cidade mais sagrada do que outra e que estabelecem um sexo para a divindade que habita um vulcão, uma pedra, um rio ou qualquer outro elemento capaz de portar significados.

Gil Filho (2008) explicita espaço de representação do sagrado e a territorialidade do sagrado apontando para o fato de que:

O espaço de representação refere-se a uma instância da experiência da espacialidade originária na contextualização do sujeito. Sendo assim, trata-se de um espaço simbólico que perpassa o espaço visível e nos projeta no mundo. Dessa maneira, articula-se ao espaço da prática social e de sua materialidade imediata (p. 101).

Deste modo, os símbolos, compreendidos intelectualmente em primeira instância e concomitantemente mobilizadores de afetos, expressam-se em comportamentos religiosos e em ideologias que vinculadas à experiência espiritual e à experiência humana do ser e do estar no mundo concreto. Assim, estes símbolos compartilham sentidos, sugerem classificações, alicerçam definições e possibilitam construções que definem espacialidades diversas.

Chevalier e Gheerbrant apontam no dinamismo simbólico a função indicada como “ordem exploratória”, significando que “o símbolo investiga e tende a exprimir o sentido da aventura espiritual dos homens, lançados através do espaço-tempo” (2005, p. 26). Uma aventura que percorre paisagens e que sofre as influências destas, ao mesmo tempo em que as influenciam. Alinham-se nesta aventura, a geografia, a história e a “hermenêutica do sujeito”, e por

A Geografia Cultural e as representações simbólicas do sagrado feminino

consequência, a hermenêutica das sociedades.

Santomé (1998) aponta que o sistema educacional deveria contribuir para “situar a mulher no mundo, o que implica em redescobrir sua história, recuperar sua voz perdida” (p. 141). Ele considera o fato de que as instituições escolares desconsideram a história da mulher, e os motivadores de sua condição de opressão e silenciamento. Cabe-nos aqui uma pergunta. Será que esta mesma afirmativa pode ser aplicada à Geografia Cultural? Será que o entendimento das representações simbólicas de espacialidades femininas, no contexto das religiões, pode trazer, à pauta, novas indagações e contribuições?

Para Garcia (2004), doutora em geografia, faz sentido no contexto da geografia o estudo das questões relacionadas ao gênero:

O valor de analisar o gênero como uma construção cultural-simbólica reside em identificar as expectativas e valores que uma cultura concreta associa ao fato de ser homem ou mulher. O enfoque sociológico, não obstante, analisa as funções sociais dos gêneros, o que significa que a problemática centra-se no que fazem e não na valoração simbólica atribuída. Esta perspectiva coloca inevitavelmente a questão da divisão sexual do trabalho e a concomitante divisão da vida social em esfera “doméstica” e “pública”, a primeira reservada para a mulher à segunda para o homem (p. 119).

Na especificidade da Geografia da Religião podemos, ainda, refletir que a participação do feminino nas estruturas religiosas passou por diferentes formas. Conforme o recorte espacial e o recorte temporal que fizermos, encontraremos o feminino em posições variáveis, com sentidos diversos e sujeito as influências dos elementos temporais e espaciais que conduzem às transformações constantes.

Nesse conflituoso cenário onde homens e mulheres ocupam espaços e são produtores de símbolos, importa perceber e compreender as dinâmicas que mobilizam os comportamentos, as dominações e submissões e, então, o olhar geográfico para as espacialidades diversas é também um olhar denunciativo.

Denunciar significa dar voz ao anteriormente silenciado, não se trata de balizar uma verdade, mas de tornar possível a reflexão crítica e o questionamento constante sobre os modos como definimos as geografias do mundo vivido e partilhado socialmente.

Não nos cabe pressupor verdades universalizadoras que acabam por exercer o papel de engessar o conhecimento e também colocar a perspectiva de

gênero, e no caso específico deste artigo, de gênero em relação com a religião, em uma posição acrítica, sem história e sem espaço.

Uma vez que intencionamos refletir o simbólico sagrado feminino, tendo por base as espacialidades diversas e o tempo histórico das sociedades responsáveis por desenhar culturas diversas, buscamos compreender os gêneros no espaço religioso como metáforas:

Nas tradições psicoespirituais do mundo, o Feminino e o Masculino são metáforas-raízes para a polaridade embutida dos opostos que existe nos mundos natural e simbólico, em muito semelhantes às bem conhecidas qualidades chinesas yin e yang, que se encaixam uma à outra no interior de um todo maior (ZWEIG, 1994, p. 22).

Mas, nem assim teremos superado os limitantes de nossa linguagem, podemos contar com um construto que pode nos auxiliar a interpretar os símbolos e a integrar as polaridades, porém as desigualdades da estrutura semântica serão sempre um ponto de desconexão e de traição do próprio discurso. A contradição textual calcada nos formantes da linguagem será um entrave que acompanhará toda a tentativa de superação de disparidades:

Por referência a uma linha oposicional o significado de uma palavra individual pode ser mapeado. “Mulher”, por exemplo, é igual a (fêmea humana). Para tornar o mapeamento ainda mais econômico, a oposição pode ser convertida em (+) e (-), tornando (mulher = macho+ humana + vivente). As oposições são hierárquicas, isto é, um termo é positivo e portanto governa a oposição. Confundir essa hierarquia ou combinar componentes opostos é pré cair ininteligivelmente no contrassenso (NYE, 1995, p. 215).

Assim, o ser e o não ser modelam o pensamento e a linguagem, o faltante será sempre o negativo, a ausência. Como afirma Beauvoir (1961), a mulher constitui o Outro inessencial, não sujeito. No discurso religioso que elabora espacialidades diversas a mulher, muitas vezes, colocada “fora do corpo da divindade” perpetuou papéis secundários e foi apreendida pela consciência masculina como “Outro”, “condenada a possuir uma força precária:

A Geografia Cultural e as representações simbólicas do sagrado feminino

escrava ou ídolo, nunca é ela que escolhe seu destino” (BEAUVOIR, 1961, P. 97).

Tratar de refletir sobre a geografia cultural na perspectiva das representações simbólicas nos impõe a tarefa de perscrutar a linguagem no que concerne aos seus múltiplos sentidos, mas também, no que toque, se refere às normas gramaticais em sua construção, por vezes, fática.

Porém, se a irreverência e o desalinho que emergem do universo lunar, indeterminado e não sujeito às normas solares, for de fato considerado, visto em sua inteireza, talvez as paisagens da geografia se apresentem em contornos mais sinuosos, cambiantes e completamente vivos. Deste modo, o exercício de compreender se apresenta a nós como um *continuum*, um acompanhar do fluir incessante da energia que emana dos diferentes símbolos, porém nunca lhes esgotando os significados.

Referências

- AGUIAR, Neuma. **Gênero e Ciências humanas**. Desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1997.
- ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Fatos e Mitos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.
- BIRK, Bruno Odélio. **O sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- BOWKER, John **Para Entender as Religiões**. São Paulo: Ática, 1997.
- BUCE- Mitford. **O Livro ilustrado dos símbolos**. São Paulo: PubliFolha, 2001.
- CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- CAVAL, Paul. A paisagem dos geógrafos. In CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs). **Paisagens, texto e identidades**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. p. 13-74.
- COSGROVE, Denis. Em direção a uma geografia cultura radical: problemas da teoria. p.103-134. . In CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- DEE, John. **A mônada hieroglífica**. São Paulo: Madrás, 2004.
- DUNCAN.J. A paisagem como sistema de criação de signos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni (orgs.). **Paisagens: Textos e Identidade**. Rio de Janeiro: UERJ, 2004. p. 91-132.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- EPSTEIN, Isaac. **O signo**. São Paulo: Ática, 2002.
- GÁRCIA, Maria Franco. **A luta pela terra sob enfoque de gênero: os lugares da diferença no Pontal do Paranapanema**. Tese de doutorado. Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho-UNESP. Programa de pós-graduação em geografia, 2004.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, Salete, Org; SILVA, Josué da Costa, Org; GIL FILHO, Sylvio Fausto, Org. **Da Percepção e Cognição à Representação: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultura e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, pp 207-222, 2007.
- _____, Sylvio Fausto. **O espaço sagrado**. Estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibeplex, 2008.
- JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo, símbolo, na psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1990.
- JUNG, C. Gustav. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. **O homem e seus símbolos**. Concepção e organização de C.G. Jung. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- KAST, Verena. **A dinâmica dos símbolos. Fundamentos da psicoterapia junguiana**. São

A Geografia Cultural e as representações simbólicas do sagrado feminino

Paulo: edições Loyola, 1994.

KONG, Lily. **Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in Modernity.** Departamento Nacional da Universidade de Singapura, 2001. <http://phg.sagepub.com/cgi/content/abstract>. Acesso em 25/04/2009.

LYSEBETH, André Van. **Tantra: O Culto a Feminilidade.** Outra visão da vida e do sexo. São Paulo: Summus, 1994.

MILES, Rosalind. **A História do Mundo Pela Mulher.** Rio de Janeiro: LTC- Livros Técnicos e Científicos Ltda, 1989.

NEUMANN, Erich. **A Grande Mãe.** Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 2006.

NYE, Andréa. **Teoria Feminista e as Filosofias do homem.** Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1995.

NICHOLSON, Shirley (org). **O novo despertar da deusa.** O princípio feminino hoje. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

NOGUEIRA, Roberto Figueiredo. **Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão.** Bauru, São Paulo: EDUSC, 2004.

ROSENDAHL, Zeni. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. p.187-224. In CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni (orgs.). **Introdução à geografia cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. **Globalização e Interdisciplinaridade.** O currículo integrado. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1998.

SCHLÖGL, Emerli. **Não basta abrir as janelas: o simbólico na formação do professor,** Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2005.

SILVA, Joseli Maria. **Geografias Subversivas.** Discursos sobre espaço, gênero e sexualidades. Ponta Grossa, PR: Todapalavra, 2009.

TUAN, Yi- Fu. Transcrito dos **Annals of the Association of American Geographers**, 66: (2), junho 1976. Título do original: Humanistic Geography.

Tradução de Maria Helena Queiróz.

_____. Yi-Fu. **Topofilia.** Estudo da percepção, atitudes e valores no meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

WALKER, Bárbara. **A Velha. Mulher de idade sabedoria e poder.** Lavras, MG: A Senhora Editora, 2001.

ZWEIG, Connie. (org) **Mulher. Em busca da feminilidade perdida.** São Paulo: ed. Gente, 1994.

Recebido em 12 de março de 2010.
Aceito em 9 de agosto de 2010.

Emerli Schlögl

279