

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

EMERLI SCHLÖGL

CONFORMAÇÃO SIMBÓLICA DAS ESPACIALIDADES
ARQUETÍPICAS FEMININAS: UM ESTUDO DAS COMUNIDADES
BAHÁ'ÍS DE CURITIBA E REGIÃO - PARANÁ

CURITIBA
2012

EMERLI SCHLÖGL

CONFORMAÇÃO SIMBÓLICA DAS ESPACIALIDADES
ARQUETÍPICAS FEMININAS: UM ESTUDO DAS COMUNIDADES
BAHÁ'ÍS DE CURITIBA E REGIÃO – PARANÁ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Doutora em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA
2012

Schlögl, Emerli

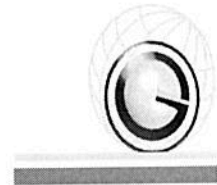
Conformação simbólica das espacialidades arquetípicas femininas:
um estudo das comunidades Bahá'ís de Curitiba e Região – Paraná /
Emerli Schlögl. – Curitiba, 2012.

247 f.: il., tab.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de
Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia.
Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho

1. Bahismo. 2. Mulheres e religião. I. Gil Filho, Sylvio Fausto.
II. Universidade Federal do Paraná. III. Título.

CDD: 297.93



PARECER

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para a arguição da Tese de Doutorado, apresentada pela candidata EMERLI SCHLÖGL intitulada "CONFORMAÇÃO SIMBÓLICA DAS ESPACIALIDADES ARQUETÍPICAS FEMININAS: UM ESTUDO DAS COMUNIDADES BAHÁ'IS DE CURITIBA E REGIÃO - PARANÁ", para obtenção do grau de doutora em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração Espaço, Sociedade e Ambiente, Linha de Pesquisa Território, Cultura e Representação.

Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, são de parecer pela aprovação da Tese.

Curitiba, 14 de novembro de 2012.

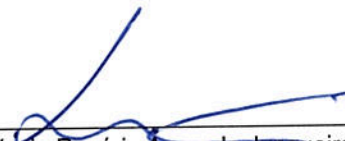
Nome e assinatura da Banca Examinadora:



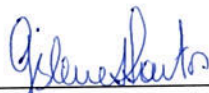
Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho – Orientador



Prof. Dr. Marlon Ronald Fluck – FEPAR e FTBP



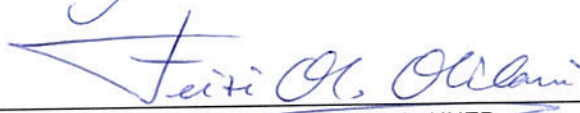
Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira – PUCPR



Prof. Dr.ª Gislene Aparecida dos Santos – Depto de Geografia/UFPR



Prof.ª Dr.ª Salete Kozel Teixeira - Depto de Geografia/UFPR



Prof. Dr. Feizi Masrour Milani - UNEB.

A meu companheiro Álmério V. de Carvalho Jr, Meus pais Lothário e Deodilla, meu irmão Alberlei, cunhada Janaína e sobrinhos Karl e Andersen, por suas preciosas presenças em minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente ao meu orientador, o Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho, pela seriedade e competência com que conduziu todo o processo de orientação. Agradeço ao Prof. Dr. Feizi Milani pelas sugestões que me ajudaram muito na concretização deste trabalho. Aos professores da Universidade Federal do Paraná com os quais tive o privilégio de receber orientações e aprofundar conteúdos relevantes em meu processo de formação: Prof. Dr. Álvaro Heindrich, prof^a Dr^a Gislene Aparecida dos Santos, Prof^a Dr^a Inês Moresco D. Oliveira, Prof^a Dr^a Olga Lucia de Freitas Fiskowski e Prof^a Dr^a Salete Kozel Teixeira. Aos professores que participaram de minha banca de qualificação, e que indicaram caminhos possíveis e melhorias: Prof^a Dr^a Cicilian Luiza Löwen Sahr e Prof. Dr. Marlon Ronald Fluck. Aos colegas de curso que me apoiaram em toda a jornada, em especial Beatriz Furlanetto pelas leituras críticas e Clevisson Junior Pereira pela ajuda com a formatação dos cartogramas. A todos os bahá'ís do "Agrupamento Galha Azul" que me receberam gentilmente em seu meio e que abriram suas vidas em total confiança, o que foi fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa, e aos bahá'ís não participantes do agrupamento que me auxiliaram com informações precisas, na medida de minhas necessidades de pesquisa. Aos secretários do Programa de Pós-Graduação em Geografia Adriana Cristina Oliveira e Luiz Zem pela eficiência em seus atendimentos e pelo espírito de boa-vontade sempre presente em seus trabalhos. À Maria Helena de Souza que gentilmente abriu todas as portas necessárias no interior da comunidade bahá'í, possibilitando a realização da pesquisa de campo e auxiliando no acesso às informações e empréstimo de livros. Ao Sr. Bijan Ardjomand pelas correções da língua portuguesa e auxílio nas transliterações. Ao Prof. Dr. Sérgio Junqueira pelas palavras de incentivo durante todo o processo. Enfim, agradeço também ao meu tio Oswaldo Schlögl pelas acaloradas discussões filosóficas ao telefone sobre os temas da tese, entre outros temas, e aos amigos e amigas que entenderam minha ausência e silêncio.

"Então escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não-palavra - a entrelinha - morde a isca, alguma coisa se escreveu."

Clarisse Lispector

RESUMO

Este trabalho de tese se realizou a partir do estudo das espacialidades arquetípicas femininas encontradas no “Agrupamento Galha Azul”, que abrange os municípios de Curitiba, Campo Largo, São José dos Pinhais, Colombo, Pinhais e Piraquara. O agrupamento é uma estratégia de organização adotada pela Fé Bahá’í, uma religião que surgiu na Pérsia, atual Irã, no século XIX. Para a efetivação desta análise estabeleceu-se o diálogo entre a Geografia da Religião e a Psicologia Analítica de Karl Gustav Jung levando-se em consideração a abordagem fenomenológica. Com base em Paul Ricoeur se considerou o reconhecimento do Outro e a presença da metáfora nos discursos religiosos e também embasou-se a reflexão textual e de observação de campo na perspectiva do mundo vivido e compartilhado por meio de formas simbólicas, a partir dos pressupostos de Ernest Cassirer, onde a religião surge como linguagem peculiar constitutiva de uma forma simbólica própria. Após a construção teórica de uma estrutura de raciocínio geográfico partiu-se para a escuta atenta dos discursos dos entrevistados e das entrevistadas, favorecendo à pesquisa o processo de conscientização de aspectos inconscientes vinculados à personalidades femininas reais da história bahá’í. Estas figuras se transformaram em símbolos condensando a energia psíquica e representacional dos arquétipos. Estes símbolos arquetípicos do feminino marcaram espacialidades religiosas do “Agrupamento Galha Azul” com características próprias, constituindo-se em expressões que se objetivam por meio de ações, mas que tem seu nascedouro nas fontes do inconsciente compartilhado, que gera símbolos, inspira comportamentos e, portanto, delinea espacialidades. Identificaram-se, neste agrupamento, três modelos arquetípicos espacializados, são eles: mãe, educadora e heroína. Cada um com significações específicas e capaz de inspirar comportamentos e influenciar na organização dos trabalhos. Enfim, capazes de atuar como formas simbólicas arquetípicas de modelagem de espacialidades femininas no “Agrupamento Galha Azul”.

Palavras chave: Agrupamento Galha Azul; Espacialidades Arquetípicas; Feminino.

ABSTRACT

The work of this thesis was carried out from the study of female archetypal spatiality found in "Blue Magpie Grouping," which includes the cities of Curitiba, Campo Largo, São José dos Pinhais, Colombo, Pinhais and Piraquara. This grouping is a strategy adopted by the organization of the Baha'i Faith, a religion that was originated in Persia, now Iran in the nineteenth century. For the realization of this analysis it was established a dialogue between the Geography of Religion and Karl Gustav Jung's Analytical Psychology, taking in account the phenomenological approach. Based on Paul Ricoeur it was considered the recognition of the Other and the presence of metaphor in religious discourses and also based the textual reflection and field observation in view of the world lived and shared through symbolic forms from the assumptions of Ernest Cassirer, where religion emerges as peculiar language that constitutes it's own symbolic way. After the theoretical construction of a structure of geographical reasoning, we started the attentive listening to the speeches of respondents and interviewees, Having as support the process of awareness of unconscious aspects linked to the female personalities in Baha'i history. These figures have become symbols condensing the psychic energy and representational archetypes. These archetypal symbols of femininity have marked religious spatialities of "Blue Magpie Grouping" with its own characteristics, thus becoming expressions that aim through actions, but that have their origin in the unconscious sources shared, that generate symbols, inspire behaviors and therefore outlines spatialities. It was identified in this group, three spatial archetypal models, they are: mother, educator and heroin. Each one with specific meanings and able to inspire and influence behaviors in the organization of work, ultimately, able to act as modeling archetypal symbolic forms to female spatialities in " Blue Magpie Grouping."

Keywords: Blue Magpie Grouping; Archetypal Spatialities; Female.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

MAPAS

MAPA Nº 01 – IRÃ.....	23
MAPA Nº 02 – PERCURSOS DE BAHÁ'U'LLÁH DURANTE O EXÍLIO.....	32
MAPA Nº 03 – ASSEMBLEIA ESPIRITUAL REGIONAL DA AMÉRICA DO SUL.....	40
MAPA Nº 04 – MAPEAMENTO DO AGRUPAMENTO.....	135
MAPA Nº 05 – PROCEDÊNCIA DOS ENTREVISTADOS.....	138

FIGURAS

FIGURA Nº 01 – SANTUÁRIO DO BÁB NO MONTE CARMELO.....	35
FIGURA Nº 02 – PRIMEIRA CONVENÇÃO NACIONAL DOS BAHÁ'ÍS.....	41
FIGURA Nº 03 – BAHÍYYIH KHÁNUM.....	53
FIGURA Nº 04 – LEONORA GIORGINA STIRLING À BORDO DO “SS VASSARI” EM VIAGEM PARA O BRASIL NO ANO DE 1921.....	57
FIGURA Nº 05- AMATU'L-BAHÁ' RÚHYIYH KHÁNUM.....	63
FIGURA Nº 06 - MONA MAHMUDNIZAD.....	65
FIGURA Nº 07 - RODA DO SOL.....	99
FIGURA Nº 08 – FUNCIONAMENTO PSÍQUICO – JUNG.....	104
FIGURA Nº 09 – CRUZ DAS FUNÇÕES.....	109
FIGURA Nº 10 – SANTUÁRIO DA CAVEIRA DO BOI SOB O DOMÍNIO DA DEUSA.....	119
FIGURA Nº 11 – REUNIÃO INTERINSTITUCIONAL DO SUL, NA SEDE BAHÁ'Í DE CURITIBA.....	136
FIGURA Nº 12 – GRANDE MÃE.....	173

CARTOGRAMAS

CARTOGRAMA Nº 01 – ORIGEM E TRADIÇÃO RELIGIOSA DOS PAIS DOS ENTREVISTADOS(AS) BRASILEIROS(AS).....	141
CARTOGRAMA Nº 02 – ORIGEM E TRADIÇÃO RELIGIOSA DOS ENTREVISTADOS(AS) ESTRANGEIROS(AS).....	142
CARTOGRAMA Nº 03 – FIGURAS VINCLADAS ÀS IMAGENS ARQUETÍPICAS.....	176

LISTA DE QUADROS

QUADRO Nº 01 – PERSONALIDADES BAHÁ'ÍS.....	42
--	----

LISTA DE TABELAS

TABELA Nº 01 – ABRANGÊNCIA NACIONAL DA POPULAÇÃO BAHÁ'Í.....	131
--	-----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I: FÉ BAHÁ'Í: CONSCIÊNCIA , DISCURSO E ATO RELIGIOSO.....	15
1.1 ANÁLISE DO DISCURSO DAS FONTES.....	15
1.2 ENSINAMENTOS BAHÁ'ÍS: ESPACIALIDADES DE AÇÃO.....	22
1.3 O FENÔMENO DO SURGIMENTO DAS ESPACIALIDADES BAHÁ'ÍS E DE SUAS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS.....	28
1.4 FENÔMENO DA VIVÊNCIA FEMININA BAHÁ'Í NA PERSPECTIVA DE SUAS ESPACIALIDADES.....	37
1.5 FIGURAS FEMININAS VINCULADAS ÀS IMAGENS SIMBÓLICAS.....	46
1.5.1 Táhirih.....	49
1.5.2 Bahíyyih Khánum.....	52
1.5.3 May Mawel.....	54
1.5.4 Martha Root.....	55
1.5.5 Leonora Armstrong.....	56
1.5.6 Dorothy Baker.....	61
1.5.7 Amatu'l-Bahá Rúhiyyih Khánum.....	62
1.5.8 Mona Mahmudnizad.....	64
CAPÍTULO II: ANÁLISE EPISTEMOLÓGICA PARA O EXERCÍCIO DE UMA HERMENÊUTICA EM GEOGRAFIA DA RELIGIÃO.....	66
2.1 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO.....	67
2.2 O MÉTODO HERMENÊUTICO E O RECONHECIMENTO DO OUTRO.....	74
2.3 A FENOMENOLOGIA NO ESTUDO DAS REPRESENTAÇÕES EM GEOGRAFIA DA RELIGIÃO.....	83
2.4 EXPRESSÕES DA MENTE PENETRANDO OS ESPAÇOS.....	93
2.4.1 A religião e o simbólico de gênero.....	100
2.4.2 Fundamentos da psicologia analítica aplicados à formação de espacialidades.....	107
2.4.3 Imagens arquetípicas de gênero.....	114
2.5 ESPACIALIDADES ARQUETÍPICAS.....	122
CAPÍTULO III: “AGRUPAMENTO GRALHA AZUL”: ESPACIALIDADES FEMININAS ARQUETÍPICAS.....	130
3.1 PERCURSO DA ENTREVISTA E ESTRATÉGIAS ADOTADAS.....	132
3.2 AS ESPACIALIDADES FEMININAS NO “AGRUPAMENTO GRALHA AZUL”: UMA ANÁLISE DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO A PARTIR DE IMAGENS ARQUETÍPICA.....	144
3.3 NOMES SIMBÓLICOS.....	155
3.4 SÍMBOLOS ONÍRICOS NA HISTÓRIA BAHÁ'Í.....	160
3.4.1 Símbolos oníricos na perspectiva das espacialidades do “Agrupamento Gralha Azul”.....	169
3.5 Mulheres Bahá'ís históricas vinculadas às imagens arquetípicas.....	175

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS.....	189
ANEXOS.....	201

INTRODUÇÃO

Este trabalho de tese em Geografia da Religião surge da necessidade de compreender a dinâmica arquetípica das espacialidades femininas na expressão dinâmica da Fé *Bahá'í*¹ que, mesmo tendo origem histórica e geográfica no Oriente Médio² remete-se para além do seu ponto territorial inicial, estendendo suas espacialidades em justaposições complexas, envolvendo outros espaços.

A autora desta tese não é membro participante dessa religião e optou por esse recorte de pesquisa por considerar relevante a temática e ainda pouco explorada no meio acadêmico. Percebendo a escassez de trabalhos em Geografia da Religião na investigação de imagens arquetípicas e sua influência no delineamento de espacialidades pretende-se trazer contribuições que favoreçam a inclusão de uma nova perspectiva do olhar para os fenômenos espaciais no contexto de uma religião ainda pouco estudada academicamente, mas de grande relevância em seu desenvolvimento geográfico e histórico.

Também a problemática da pesquisa, englobando a religião e o feminino, é ainda pouco desenvolvida em pesquisas geográficas. Conforme Santos (2002), o pensamento geográfico, em seu desenvolver histórico, marginalizou o tema da religião. A tendência positivista da Geografia Tradicional levou a um desinteresse da parte da maioria dos geógrafos e geógrafas pelas temáticas que envolviam o fenômeno religioso. Afirma o autor que tanto a Geografia Tradicional quanto a Geografia Marxista, levando-se em conta que houve exceções, negligenciaram a sensibilidade do ser humano em seus mecanismos de percepção de mundo. Por negar a subjetividade, o positivismo afastou a inclusão da dimensão sensível do humano e o marxismo por ter rotulado como alienação qualquer forma de vínculo afetivo ou simbólico do ser humano com a natureza, desprezou-o.

Desenvolvendo a pesquisa ancorada na proposta fenomenológica entendemos que a religião e os símbolos arquetípicos se entrelaçam nos contornos espaciais. Também fizemos esta opção metodológica por compreender que para efetuar o processo de colocar a descoberto aquilo que ainda está oculto necessitamos de uma postura que assegure aos sujeitos pesquisados a escuta

¹ Religião de caráter monoteísta que surgiu no Irã. A palavra *Bahá'í* refere-se à religião e também aos seus seguidores, o termo é de origem árabe e significa glória ou esplendor.

² Apesar de termos como Ocidente e Oriente serem questionáveis, por sua conotação maniqueísta, optamos por utilizá-los, levando em conta as referências consultadas.

atenta que se abstém de realizar qualquer forma de julgamento de valor e que acolhe suas expressões emocionais da mesma forma com que acolhe suas formulações mentais.

Ao buscarmos o encoberto focamos nossa atenção nas representações simbólicas. Tendo em vista que o espaço da religião é também um espaço social, que se desdobra em espacialidades compartilhadas pelas pessoas, observam-se as forças organizativas dos símbolos, especialmente das imagens arquetipais. Essas imagens influenciam e são influenciados na constituição da identidade de espacialidades na medida em que se objetivam por meio das múltiplas formas de suas representações simbólicas.

O surgimento e o reconhecimento das espacialidades são mediados por 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: 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 função simbólica possibilita aos seres humanos partilharem significados para as coisas e para os eventos durante todo o processo do existir. A morte, por exemplo, pode significar para os vivos, também em termos simbólicos, a perda dos espaços, a inexistência de possibilidades de preenchimento. Porém, no contexto das religiões, este paradigma é superado por meio da crença em outras possibilidades de vida para além da morte. Esta crença lança para os seres humanos novas dimensões de preenchimento, novas possibilidades de ser e de ocupar espaços.

Uma vez reconhecido o espaço como suporte para o desenvolvimento de complexas espacialidades, consideramos necessário observar e descrever os ajustamentos e dissintonias existentes na especificidade dos contextos dos gêneros, na perspectiva do estudo das formas simbólicas. A própria representação de gênero adquire expressão na ideia que as pessoas fazem do que consideram como atributos do ser feminino e do ser masculino. Os arquétipos de gênero assumem características que evidenciam concepções coletivas.

Os símbolos, por meio da função imaginativa, permitem o estabelecimento de relações entre as pessoas, a história, a religião, os espaços e também os gêneros. Destas interações surgem novas compreensões e possibilidades. Assim, do mesmo modo que um símbolo guarda sempre um residual de possibilidades interpretativas,

jamais se esgotando totalmente, as relações podem se atualizam constantemente, e as imagens arquetípicas insuflam novos conhecimentos que se expressam em ações conformando espacialidades com plasticidade de limites.

Na teoria apresentada por Cassirer (1994) sobre as formas simbólicas, estas são aportes para diferentes símbolos, uma espécie de estrutura que possui lógica própria, o autor propõe como formas simbólicas: a ciência, a arte, o mito e a religião. Investigaremos, no decorrer da tese, como estas formas simbólicas se atrelam às formas peculiares de funcionamento dos sujeitos e como estes sujeitos impregnam as espacialidades com os elementos de sua subjetividade.

Cassirer (2005) apresenta na função simbólica a característica de ser um elemento de criação de realidades, entendemos que estas realidades se espacializam, se concretizam, portando uma lógica própria e identitária. Deste modo, a forma religião expressa seus conteúdos por meio de símbolos e notamos que estes símbolos também atuam na esfera dos gêneros, outorgando-lhes valor, participação e medida espacial.

As espacialidades religiosas comportam configurações simbólicas que apresentam significados próprios do contexto mítico religioso. 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, segundo Gil Filho (2008), configura-se em espacialidades 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 se estruturam. Gil Filho (2008) afirma que o espaço sagrado atua como estrutura estruturante³ da esfera religiosa.

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 por ele inspirado, e até certo ponto conformado, enquanto,

³ 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.

simultaneamente, também o conforma. De qualquer modo, por ambas as vias, o conhecimento é gerado, confrontado, modificado e assimilado.

Tendo por base o conhecimento como mobilizador de espacialidades, investigaremos as espacialidades femininas no contexto da Fé *Bahá'í*. Esta religião contou com dois personagens importantes em seu início, *Siyyid'Ali-Muhammad*, que se tornou conhecido como o *Báb* e *Mírzá Husayn-'Alí*, conhecido como *Bahá'u'lláh*. O *Báb* surgiu antes, como precursor, para anunciar a vinda de *Bahá'u'lláh*, o fundador da Fé *Bahá'í*. A atitude de ambos apontou para o surgimento de um novo paradigma, ao adicionarem a participação dos gêneros no âmbito religioso, educativo e social, de modo equitativo.

As espacialidades femininas do islã *shí'í*, no contexto histórico dos meados do século XIX, naquele sistema territorial em específico, destinavam 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 relacionados ao mundo exterior ao lar, como negócios, religião e revolução, às mulheres cabiam os assuntos vinculados à prole, alimentação e cuidados com a casa.

A Fé *Bahá'í* causou uma ruptura nesse padrão, principalmente no modo dos diferentes gêneros conhecerem e viverem a religião. O fato de uma discípula do *Báb*⁴, segundo *Nabil* (1983), ter retirado publicamente o véu e falado perante homens com a face descoberta, refletiu uma situação simbólica altamente significativa. Inaugurou a possibilidade de romper com comportamentos padronizados, abrindo espacialidades nas quais uma nova posição social e religiosa poderia ser vivida por homens e mulheres. O gesto simbólico anunciava conhecimentos que teriam o poder de gerar novas espacialidades que incluiriam o universo feminino.

Há diferentes aspectos no conhecimento veiculado por *Bahá'u'lláh*⁵, que motivou o surgimento de espacialidades diversas que atravessaram fronteiras territoriais e se espalharam pelo mundo. Progressivamente a Fé *Bahá'í*⁶ ganha

⁴ *Báb*, o precursor da Fé *Bahá'í* que instituiu o movimento *babí*. A discípula em questão é *Táhirih*, também conhecida pelo nome de *Qurratu'l-Ayn*, iraniana, seguidora do Movimento *Babí* e uma das mulheres muito respeitadas pela Fé *Bahá'í*.

⁵ Título em árabe que significa "A Glória de Deus". É a figura mais importante da Fé *Bahá'í*, considerado como um profeta de Deus.

⁶ A Fé *Bahá'í*, como uma religião independente que dialoga com outras culturas, trata-se, portanto, de uma religião de caráter universal. Outro aspecto que cabe mencionar é que a Fé *Bahá'í*, de fato,

visibilidade mundial, na medida em que executa seu plano de expansão. Atua mundialmente, organiza-se em regiões e depois em agrupamentos. Assim, surge como estratégia de ação o agrupamento denominado “Gralha Azul”, que abrange: Campo Largo, Colombo, Curitiba, Pinhais, Piraquara e São José dos Pinhais.

Jung (1990c) define a religião como uma atitude do espírito humano face ao *numinoso* que, ao inundar a consciência do sujeito, arrebatá-la, ao mesmo tempo em que a transforma. Jung encontrou em Rudolf Otto material que o ajudou a embasar sua concepção de religião. Inclusive o termo *numinoso* foi tomado de empréstimo de Otto. Jung (1990c) compreendia o termo “religião” como “religação”, e toda a sua análise do comportamento humano o levou a estruturar a teoria do *self*: que significa o impulso da psique humana rumo à totalidade. A religião, como uma forma de ligação do sujeito com a totalidade, que de todo modo o transcende, não pode ser veiculada unicamente pela linguagem formal e científica. Ela exige uma forma de expressão que lhe seja apropriada.

A religião nasce, justamente, do protesto contra este mundo que pode ser descrito e explicado pela ciência. A religião é a voz de uma consciência que não pode ser descrita e explicada pela ciência. A religião é a voz de uma consciência que não pode encontrar descanso neste mundo tal como ele é e que tem em seu projeto transcendê-lo (ALVES, 1975, p. 25).

As religiões vinculam-se ao sagrado e às suas manifestações, e para compreender sua linguagem é necessário compreender a forma simbólica pela qual se expressam. A linguagem religiosa é essencialmente metafórica e exige a interpretação de sentidos que leva em consideração significados simbólicos concebidos pela própria religião. Esta hermenêutica exige o decifrar dos comportamentos simbólicos das pessoas que vivem a religião.

Para subsidiar a construção epistemológica desta tese, utilizaremos diversos autores, além de autores da própria geografia, entre eles Cassirer, Ricoeur e Jung. Cassirer sugere a compreensão da religião como uma das formas simbólicas que configuram o mundo da cultura. Construimos, em conformidade com esta proposta,

se categoriza como uma religião. Arnold J. Toynbee (1889-1975) foi um historiador britânico que escreveu, entre outras obras, “Um Estudo de História” em 12 volumes, nos quais reflete de modo global sobre o surgimento, crescimento e queda de algumas civilizações, enfatizando a influência da religião. Arnold J. Toynbee (1946) afirma que a Fé *Bahá’í* é, sem dúvida alguma, uma religião e apresenta (p.563) um quadro contendo algumas religiões e neste a Fé *Bahá’í* é apresentada como religião de inspiração iraniana.

nossa opção de entendimento da religião. Ricoeur apresenta a perspectiva hermenêutica, que sugere o reconhecimento do Outro vinculado ao respeito, e a compreensão do texto sagrado a partir da linguagem metafórica. Em Jung encontraremos elementos favoráveis à análise e interpretação dos símbolos, a partir da perspectiva arquetípica⁷.

Para a compreensão das categorias geográficas utilizaremos autores de referência: Bonnemaison, Cosgrove, Paul Claval e Duncan. Para o norteamento da tese, com base na Geografia da Religião, utilizaremos, principalmente, as reflexões de Gil Filho, resultantes de sua análise simbólica acerca do universo religioso. Cada um desses autores desenvolve aspectos importantes relacionados à interpretação dos símbolos, levando em consideração os contextos culturais. Toma-se o cuidado de considerar, no desenvolvimento do texto, a estrutura estruturante dos campos significativos modeladores de espacialidades femininas vinculadas ao universo religioso *bahá'í*.

Jung, escolhido como autor central na elaboração desta tese, pesquisou profundamente a temática religiosa na perspectiva do método fenomenológico e desenvolveu conceitos como consciente, inconsciente pessoal e coletivo, arquétipo, *animus*, *anima*, tipos psicológicos, e a função e entendimento da dimensão onírica aplicada também ao contexto religioso. Verifica-se, com base neste autor, que o conhecimento surge como gerador de espacialidades. Esse conhecimento é especialmente integrativo e desenvolvido pelos diversos modos de relacionamento que os indivíduos estabelecem consigo mesmos, com os outros, com o espaço e com o transcendente/imanente.

Jung (1991a) afirma que trabalhou muito com o objetivo de “apoiar em terra firme” (p.204) os conteúdos do inconsciente. Assim, encontrou a expressão do inconsciente na linguagem, em suas múltiplas formas, e observou seu desdobramento simbólico atuando sobre os sujeitos. Percebeu a vinculação entre o interior e o exterior, o que lhe permitiu observar a concretude das representações, no que chamamos de espacialidade. Paralelamente aos seus estudos, e em consonância com os mesmos, Jung afirmou: “necessitava representar meus pensamentos mais íntimos e meu saber na pedra, nela inscrevendo, de algum modo,

⁷ A perspectiva arquetípica refere-se aos conteúdos psíquicos nomeados como arquétipos, que Jung (1976) definiu como personificações psíquicas simbólicas com conteúdos que emergem do inconsciente e podem ser integrados à consciência.

uma profissão de fé. Foi assim que comecei a construir a Torre de Bollingen” (JUNG, 1975b, p. 204). Essa construção arquitetônica foi feita às margens de um lago em Zurique.

No princípio não pensei em fazer realmente uma casa, mas apenas uma construção de um andar, com lareira no centro e beliches ao longo das paredes, à maneira das moradas primitivas. Tinha diante dos olhos a imagem de uma cabana africana no centro, cercado por algumas pedras, o fogo que brilha e em torno dele se desenrola a existência da família. Na verdade, as cabanas primitivas realizam uma ideia de totalidade, de uma totalidade familiar, da qual participam também vários tipos de pequenos animais domésticos. Era uma cabana deste gênero que eu queria construir, uma morada que correspondesse aos sentimentos primitivos do homem (JUNG, 1975b, p. 204)

Neste exemplo citado, verificamos em Jung a expressão de representantes simbólicos vinculados às espacialidades. O autor transformou a construção de sua casa no próprio símbolo de seu trabalho e de suas descobertas. Sua preocupação com o “*self*”, o centro saudável da totalidade psíquica do ser humano, surge intrinsecamente relacionado ao seu instinto religioso.

Jung observou a constituição das pessoas, suas maneiras de atuação e a partir disso, considerou profundamente a indissociabilidade entre o material e o imaterial. Assim, compreendemos que a concretude dos referenciais simbólicos, tornados visíveis nas espacialidades vividas, parte dos impulsos originados da interioridade humana. Porém, o contrário também pode acontecer, ou seja, os símbolos captados pelos sentidos e expressos no ambiente podem mobilizar energias psíquicas nos seres humanos.

Da atuação de diferentes funções psíquicas⁸ 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 (1989a) afirma que as pessoas atuam de modos diferentes face ao mundo. O autor divide os seres humanos em dois tipos básicos, os extrovertidos e os introvertidos, e 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, 1989a, p. 42).

⁸ Jung, em 1921, escreveu a obra intitulada “Tipos Psicológicos”, na qual 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 vinculada ao sentimento; e a via inconsciente de percepção, que é a intuição.

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. Para ele “a psicologia da humanidade corresponde à psicologia individual” (JUNG, 1989a, p. 42). Assim, os modos como os seres humanos agem em sociedade, as espacialidades vividas a partir desses comportamentos seguem uma tipologia, uma forma, que pode ser definida como uma tendência e não como determinação.

Para Jung (1989a), essas 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, 1989a, p. 12). Quando Jung classificou e definiu os tipos psicológicos e sua interação com o mundo, propôs o que chamava 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 atitudes simbólicas. Jung (1991a), ao considerar o inconsciente⁹ como anterior à consciência, pontua em sua marcação tipológica as formas pelas quais a atitude simbólica se expressa objetivamente no mundo, o que define modos de relacionamento com os outros.

Cassirer (2005) esclarece que há uma lógica funcionando em cada forma simbólica, e que há uma maneira peculiar de ordenar as imagens e traduzi-las em símbolos, em linguagens. Cada forma simbólica gera seu próprio conhecimento, porém esse conhecimento se desenvolve na dimensão da especificidade lógica da forma à qual pertence. Também o ser humano observado particularmente ou em agrupamentos, conforme 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 meta a compreensão das espacialidades vividas na especificidade do gênero, na interioridade da religião, por meio da expressão de seus símbolos, pode levar em consideração o intercâmbio entre o consciente e o

⁹ Jung (1985) 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 esse termo. Afirma que para a filosofia alemã o inconsciente é visto sob a perspectiva do movimento dinâmico da psique, e apresenta aspectos desconhecidos para a instância consciente da psique.

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 se relacionam efetivamente com as inclinações individuais e coletivas, na construção compartilhada socialmente, por meio da linguagem, gerando conhecimentos. Disso resulta uma observação atenta à complexidade das interações que exercem força suficiente para delinear espacialidades.

As funções psíquicas ancoram-se no sistema consciente, enquanto as imagens arquetípicas originam-se do fluxo psíquico inconsciente. Mas, sendo instâncias intercambiáveis, considera-se que as tipologias e seus funcionamentos específicos se relacionam, em maior ou menor grau, com determinadas formas arquetípicas.

A fim de verificar se existem imagens arquetípicas femininas, mobilizadoras de espacialidades, em pessoas do “Agrupamento Galha Azul”, utilizaremos a abordagem fenomenológica junguiana. Porém, consideraremos algumas observações de Ricoeur sobre o método fenomenológico. Ricoeur (2006a) levanta questionamentos importantes acerca das limitações concernentes a esta abordagem. Com base em suas ponderações e concordantes com elas, referenciamos-nos em suas asseverações, principalmente no que tange ao reconhecimento do outro.

Ricoeur (2009) considera o fato de que o ser humano é um conhecedor, e assim sendo, tudo o que conhece torna-se para ele um objeto. Porém, quando se depara com o outro, a questão se complexifica, porque este outro também é um conhecedor, ele também é um sujeito. Inegavelmente o sujeito em face de outro sujeito se deparará com objetividades e subjetividades implicadas neste tipo de reconhecimento. Tanto Ricoeur como Cassirer e Jung são defensores da ideia de liberdade do sujeito, apesar de seus condicionantes, como os costumes e as padronizações.

As questões de gênero se tornaram foco de interesse para Jung. A dinâmica da interpretação simbólica, valendo-se da linguagem mitológica e religiosa, dos símbolos e da observação do comportamento dos sujeitos em grupos ou isoladamente, subsidiou a construção do conceito de *anima* e *animus* em Jung.

Cassirer, Jung e Ricoeur compactuam no modo de compreender as espacialidades, utilizando o conhecimento gerado pela ressignificação simbólica.

Ricoeur aponta para a necessidade da existência da metáfora no dizer religioso, Cassirer mostra a especificidade da linguagem religiosa, enquanto Jung, sem negar estas premissas, mergulha no fenômeno religioso a partir dos símbolos expressos em diferentes formas de linguagem.

Verifica-se que Cassirer e Jung, ao abordarem a diferença entre sinal e símbolo, demonstram possuir raízes conceituais comuns. Ambos se inspiraram na filosofia de Platão (provável: 427-347 A.E.C.) e de Santo Agostinho (354-430 E.C.).

Jung e Cassirer compreendem a forma de funcionamento da ação humana, o que inclui as linguagens vinculadas ao conhecimento gerado. Assim, por meio de suas amplas pesquisas acerca da forma e função da produção do conhecimento, os autores traduzem novas compreensões que podem favorecer o estudo das espacialidades, visando a conformação e a perpetuação destas, sem perder de vista o caráter de ação que as delinea.

A intenção da investigação desta tese também se pauta em uma busca de conscientização de elementos inconscientes, dos formantes arquetípicos que impulsionam comportamentos nos diferentes gêneros e, portanto, contribuem para a constituição de espacialidades. Ao realizar a pesquisa de campo, com o foco nas espacialidades femininas da Fé *Bahá'í* no "Agrupamento Gralha Azul", observaremos seus movimentos, levando em consideração o que está claro e de domínio das percepções conscientes, mas também nos manteremos atentos aos motivadores inconscientes, transformados em comportamentos simbólicos e que são sumamente importantes na conformação de espacialidades. Como afirma Ricoeur (2009), resgatar a unidade da consciência significa realizar um movimento rumo à totalidade, à integração.

A pesquisa abrangerá a percepção geográfica de espacialidades femininas em um contexto religioso específico, o problema de pesquisa definirá qual o recorte e qual a sua especificidade.

A Geografia da Religião, mesmo sendo uma subdisciplina da Geografia Humana Clássica, apresenta grande abrangência. As religiões se materializam nos espaços, conformando as espacialidades. Os valores culturais se vinculam estreitamente ao dizer religioso e seus símbolos podem ser encontrados em diferentes manifestações: na arte, na arquitetura, no discurso, nos gestos, entre outras formas de expressão.

O universo religioso, em sua amplitude, se desdobra em símbolos. Assim, intencionamos investigar a presença ou ausência de espacialidades femininas no “Agrupamento Gralha Azul” por meio do reconhecimento de símbolos arquetípicos. Se comprovada sua existência, verificaremos como ambos os gêneros configuram estas espacialidades, e também observaremos os motivadores inconscientes atuantes nesta constituição. Isto tudo levando-se em conta que o fenômeno da construção de modelos patriarcais ou matriarcais de sociedade também pode ser observado na estruturação de funções e papéis de gênero, na vivência dos sujeitos vinculados à religião.

Como afirma Nye (1995), na perspectiva de uma cultura patriarcal, até mesmo a linguagem tornou-se um problema para o gênero feminino, pois para elaborar um discurso, as mulheres precisaram tomar de empréstimo palavras do gênero masculino. As desigualdades que surgem na estrutura semântica, denunciadas por Nye, são um primeiro problema a ser tratado em uma pesquisa que se volta para o descortinar de espacialidades femininas.

Longe de resolver o problema semântico, optamos por tratar da inclusão dos gêneros, utilizando certas palavras em desdobramento, como geógrafo e geógrafa, pesquisador e pesquisadora. Isto deixa o texto um pouco mais extenso, porém inclusivo. Por compreender que utilizar a generalização masculina para englobar ambos os gêneros é resultado de uma conformação patriarcal de linguagem, que na contemporaneidade sofre muitas críticas, optou-se por esta via inclusiva de linguagem. A linguagem preponderantemente masculina dificulta à mulher encontrar sua própria voz, o que também ocorre na representação das diferentes formas da divindade, quando esta assume feições unicamente masculinas. Assim, mais do que utilizar uma linguagem inclusiva na elaboração da tese, a problemática se estende para encontrar a voz feminina e suas espacialidades, em uma religião que brotou no seio de uma cultura religiosa afirmada patriarcalmente.

Utilizamos na pesquisa autores e autoras e entrevistamos mulheres e homens. Este movimento, na pesquisa, resulta da concepção de que ao afirmar um gênero é imprescindível que se afirme também o outro. Não se trata de dar voz à mulher, como forma de compensação histórica, e deixar que a balança penda para seu lado, em oposição ao lado masculino. Para Aguiar (1997), uma epistemologia originada de sujeitos femininos e masculinos não existe. Ensaio para esta nova forma de conceber o conhecimento vêm sendo exercitados no Ocidente a partir dos

movimentos reivindicatórios dos diretos femininos. Neuma Aguiar (1997) pergunta se o feminismo seria apenas uma ideologia política ou, mais do que isto, pergunta 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 se omitem as mulheres. “Estaria o feminismo divorciado do pensamento científico?” (AGUIAR, 1997, p. 10).

O problema de pesquisa surge também na escolha do direcionamento do olhar e, mesmo que a opção tenha sido a de investigar as espacialidades por meio da observação, descrição e hermenêutica dos símbolos, torna-se necessário encontrar uma teoria do símbolo que também realize a inclusão paritária dos universos femininos e masculinos. Seria a psicologia junguiana apropriada para esse tipo de tarefa? Que vislumbre de espacialidades pode-se obter por meio de uma análise simbólica que remete ao encontro de figuras arquetípicas? É possível nos discursos dos entrevistados e das entrevistadas encontrar pistas que propiciem o descortinar de espacialidades femininas, tendo em vista as imagens arquetípicas que aparecem de forma velada ou não? Tendo explicitado estes direcionamentos da pesquisa acadêmica em geografia, o problema de pesquisa exige a busca de uma metodologia que considere os movimentos subjetivos, incluindo o imaginário em suas expressões simbólicas. Para tal, opta-se pela abordagem fenomenológica, que não se ocupa em traçar julgamentos de valor.

Com a problemática da pesquisa apresentada, passamos a descrever a modelagem de cada capítulo que compõe esta tese. O primeiro capítulo discorrerá sobre o tempo e o espaço de surgimento e desenvolvimento da Fé *Bahá'í*, com foco nas espacialidades femininas. Também nesse capítulo se apresentará o contexto no qual estão inseridos os autores escolhidos para o desenvolvimento desse objetivo. As mulheres históricas da Fé *Bahá'í* serão apresentadas conforme seus nomes surgem nos relatos dos entrevistados e entrevistadas durante a pesquisa de campo.

Neste primeiro capítulo poderemos perceber como as mulheres da história *bahá'í* receberam títulos e realizaram tarefas que podem vincular-se à energia de determinados arquétipos. Desenvolveremos a concepção religiosa dos *bahá'ís* a fim de trazermos mais elementos que nos auxiliem na compreensão das espacialidades femininas localizadas no “Agrupamento Gralha Azul”.

O segundo capítulo dialogará, principalmente, com Ricoeur, Cassirer e Jung, buscando clarificar conceitos e estabelecer norteadores epistemológicos. Para tanto,

apresentará os pontos positivos e questionará as limitações da abordagem fenomenológica possibilitando, assim, uma aproximação entre o estudo das representações em Geografia da Religião e a Teoria do Conhecimento.

Abordam-se, nesse capítulo, as relações entre as funções psíquicas propostas por Jung e as formas simbólicas definidas por Cassirer, a fim de se compreender como os sujeitos impelidos por modos de funcionamento particulares estabelecem vínculos e desenvolvem suas ações a partir da estrutura de certas formas simbólicas, como é o caso da Religião. Exploram-se os conceitos-chave desta pesquisa, tanto na Geografia da Religião como na Psicologia Analítica, objetivando compreender a relação entre os arquétipos e a conformação de espacialidades femininas.

Para tal, nesse capítulo, se estabelecerão diálogos com Gil Filho para definir o campo e as possibilidades de pesquisa em Geografia da Religião, e também com Duncan e sua leitura intertextual das paisagens. Encontra-se em Claval o entendimento de espaço e dos processos culturais e de identidade. Bonnemaïson, no interior do capítulo, é trazido a fim de suscitar no trato textual, questões que se referem à relação entre o espaço e a cultura, mediados pelas representações simbólicas.

Estabelece-se a relação entre a Geografia da Religião e a Psicologia Analítica, e os autores serão abordados tendo em vista uma epistemologia que dê conta de balizar compreensões sobre as espacialidades arquetípicas anunciadas nos discursos dos entrevistados do “Agrupamento Galha Azul”.

O terceiro capítulo elaborará os achados em pesquisa de campo articulando a significação da função arquetípica de alguns modelos que surgem na composição das espacialidades femininas do “Agrupamento Galha Azul¹⁰”. Este capítulo vincula-se diretamente ao primeiro capítulo da tese, uma vez que retorna às pessoas simbólicas que marcaram a história da Fé Bahá’í, porém desta vez como achados arquetipais dos discursos dos entrevistados e das entrevistadas.

Ao pôr a descoberto as espacialidades femininas vividas pelos *bahá’ís* do “Agrupamento Galha Azul”, busca-se oportunizar novas compreensões, o que inclui o resgate do significado simbólico de personalidades femininas *bahá’ís* que marcaram a sua história, bem como a função dos arquétipos de *animus* e *anima* na

¹⁰ Salientamos que na perspectiva *bahá’í* o agrupamento não é um lugar, mas uma estratégia de desenvolvimento

interação das pessoas com os espaços. O trabalho de campo, descrito e analisado no terceiro capítulo, se pautará na observação da dinâmica dos encontros *bahá'ís* em Curitiba e em entrevistas abertas dirigidas às mulheres e homens *bahá'ís* que fazem parte do “Agrupamento Gralha Azul”. Homens *bahá'ís* também serão entrevistados, uma vez que a opção teórica de base junguiana compreende que homens e mulheres possuem os aspectos polares em sua constituição de gênero. Assim sendo, mulheres e homens *bahá'ís* serão entrevistados, pois em se tratando de espacialidades femininas, não se pode deixar de considerar as instâncias simbólicas do feminino e do masculino que existem em cada indivíduo, independentemente de sua constituição biológica.

Esse momento da pesquisa se organizará com a finalidade de apresentar parcelas da realidade, captadas por meio de entrevistas e do exercício de sua hermenêutica. O terceiro capítulo também se relaciona fortemente com o segundo capítulo, que fornece o suporte epistemológico para as interpretações que serão realizadas. A teoria junguiana, aplicada e utilizada como aporte para o entendimento das representações no espaço e configurações de espacialidades, sugere a interpretação simbólica referenciada na própria religião e também a percepção de comportamentos sociais religiosos que tomam por base os comunicados simbólicos das mesmas, e a manifestação dos arquétipos que se mostra na vivência das espacialidades, no discurso e no comportamento, por meio dos seus representantes simbólicos.

A partir das contribuições de Gil Filho podemos pensar em uma Geografia da Religião que se abre para perceber e interpretar as formas simbólicas mediadas pela religião, o que possibilita a inclusão da análise dos arquétipos na realização de pesquisas em Geografia da Religião.

Assim embasados, neste trabalho de tese, buscaremos compreender o fenômeno religioso *bahá'í* a partir do “Agrupamento Gralha Azul”, com vistas ao descortinamento de espacialidades femininas. As energias arquetípicas que inspiram comportamentos coletivos formarão o fio condutor de nossa atenção durante todo o percurso.

CAPÍTULO 1 – FÉ BAHÁ'Í: CONSCIÊNCIA, DISCURSO E ATO RELIGIOSO

Esse capítulo tem por objetivo apresentar a Fé *Bahá'í*¹¹, seus significantes simbólicos expressos em discursos e concretizados por meio de suas espacialidades de ação.

Os elementos e personagens femininos serão destacados no texto, tendo em vista sua relação com o material coletado, por meio de entrevistas, no procedimento de pesquisa de campo.

Inicialmente, contextualizamos os autores e autoras que embasam a pesquisa sobre o fenômeno *bahá'í*; a seguir, destacamos os motivadores da ação dos seguidores dessa religião relacionados aos ensinamentos *bahá'ís*, ou seja, as asseverações do discurso religioso bahá'í e sua tradução na vivência das pessoas.

O texto prossegue destacando alguns personagens fundantes da Fé *Bahá'í*, apontando para as espacialidades a eles relacionadas. Então, passamos a apresentar uma síntese da obra e vida das mulheres *bahá'ís* de importância histórica.

Não nos ativemos a um número maior delas, por entender que nos cabe apresentar as mulheres que se tornaram, de alguma forma, expressões de energias arquetípicas. Para esta escolha, utilizamos o conteúdo das entrevistas, nas quais identificamos todos os nomes históricos femininos que foram citados.

Apresentamos Leonora Armstrong com maior riqueza de detalhes, pois foi a principal responsável pela divulgação e crescimento da Fé *Bahá'í* no Brasil. Sua influência na formação de espacialidades *bahá'í* no Brasil é apontada nos relatos dos entrevistados e entrevistadas do “Agrupamento Gralha Azul”.

1.1 ANÁLISE DO DISCURSO DAS FONTES

Ao tratar das localizações *bahá'ís*, construídas a partir de sua história, na perspectiva do desvelamento das espacialidades femininas, parte-se da

¹¹ As transliterações que se referem ao contexto *bahá'í* aparecerão no corpo do texto da tese, em itálico. Cabe, também, considerar que utilizamos o sistema de transliteração do árabe e do farsi segundo o Sistema de Transliteração dos Congressos Internacionais de Estudos Orientais. Serviu-nos como base a obra de Momen (1985:XV-XVIII), conforme condução do orientador deste trabalho de pesquisa.

consideração das fontes utilizadas, a fim de que o discurso seja pontuado a partir de suas próprias perspectivas.

Os conceitos utilizados na narrativa histórica da Fé *Bahá'í* se aplicam à categoria das experiências individuais, sociais e religiosas dos autores utilizados. Partindo do pressuposto de que “o conceito apresenta uma unidade de consciência sobre o objeto” (RICOEUR, 2006a, p. 63), a dinâmica explicativa dos fatos, ou seja, o discurso que trata dos objetos em questão representa uma perspectiva que leva em consideração o espaço e o tempo em que foram produzidos.

O autor, ao descrever fatos, ao expor ideias e escolher este ou aquele episódio como centro de sua narrativa, está vinculado a uma intencionalidade revelada pelas suas opções. O *continuum* do discurso narrativo dos autores *bahá'ís* encontra coerência no fato de brotar de um núcleo comum de fé e de experiência religiosa.

Ao consultar esses autores, oportunizou-se a inclusão de obras de autoria feminina como, por exemplo, a “História de *Olya*” (1943), que relata perseguições vividas pela autora, no Irã.

Utilizamos, também, o livro de *Violette Nakhjaváni* que trata da vida de *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánúm*, nascida *Mary Sutherland Maxwell*, americana criada no Canadá que veio a casar-se com o neto de *'Abdu'l-Bahá*¹². Utilizamos também *Martha Root* (1872-1939) que, entre outras obras, escreveu acerca da heroína mártir *bahá'í Táhirih*.

Fez-se necessário traçar um perfil e localizar as fontes em sua própria história, espaço e gênero. Conforme *Hanson e Monk* (2008), a cegueira de gênero ainda é um problema nas pesquisas desenvolvidas em Geografia. As autoras afirmam a necessidade de um reconhecimento dos papéis femininos e de sua atuação no mundo.

A narrativa dos fatos, realizada por homens e mulheres *bahá'ís*, não deixa de ser um autodesvelamento¹³, que traz a marca de seu gênero e descreve suas

¹² Filho de *Bahá'u'lláh*.

¹³ Em campo entrevistamos a filha de *Habib Taherzadeh*¹³, que era uma referência no servido à Fé para a comunidade. Sua entrevista aconteceu quando ainda estava com vida, residindo em Curitiba. Ela nos contou que seu pai, *Habib Taherzadeh*, foi o primeiro a traduzir livros *bahá'ís* do árabe e persa para o inglês. O pai de *Habib Taherzadeh*, *Haji Muhammad Malmiri* foi historiador, instrutor *bahá'í*, passou nove meses em convívio direto com *Bahá'u'lláh*¹³, e a mãe de *Malmiri*, uma poetisa, foi costureira de *Bahá'u'lláh* por 10 anos. Durante os anos de 1953 a 1963, período conhecido como “A Cruzada dos 10 Anos”¹³, diversos *bahá'ís* vieram para o Brasil, e em 1954 chega *Habib Taherzadeh* com a sua família, eles foram os primeiros *bahá'ís* iranianos a virem para o Brasil. Lastimamos,

perspectivas de atuação. Assim, ao narrar os fatos, os autores *bahá'ís* acabam por narrar a si mesmos. É preciso não perder de vista que aqueles que narram estão identificados à sua narrativa, e como esclarece Ricoeur (2006a), é importante imputar responsabilidade a quem narra, e identificar concomitantemente para quem ele ou ela narra.

A imputabilidade apontada por Ricoeur (2006a), que implica colocar a descoberto quem fala, para quem fala e qual a sua responsabilidade no discurso, favorece a compreensão dos fenômenos, suas descrições e sujeitos envolvidos.

A “Narrativa de *Nabíl*” (1983) descreve fatos do Movimento *Babí*, o que inclui os primeiros anos da Fé *Bahá'í*. Na introdução da Narrativa de *Nabíl* (1983), conta-se que *Muhammad-i-Zarandí*, chamado de *Nabíl-i-A'Zam*, viveu na mesma época do *Báb*. *Nabíl* pôde conversar com testemunhas oculares, e em sua narrativa descreve fatos deste período¹⁴.

No período descrito por *Nabíl* (1983), as mulheres viviam na Pérsia sob completa autoridade masculina, e o governo autocrático favorecia os parentes e amigos daqueles que se encontravam em posição privilegiada no governo. *Nabíl* não deixa de relatar as crueldades e os excessos cometidos em nome da “justiça”.

Conforme *Rabbani* (1983), A “Narrativa de *Nabíl*” começou a ser escrita em 1888, período em que o autor prestava serviços para o próprio *Bahá'u'lláh* quando estava prisioneiro na cidade de *Akká*. *Nabíl* era um seguidor da causa e algumas vezes fora enviado por *Bahá'u'lláh* a fim de realizar trabalhos na Pérsia, sendo que sua tarefa consistia em animar aqueles que estavam sendo perseguidos por causa da Fé.

Shoghi Effendi Rabbani, na introdução da “Narrativa de *Nabíl*” (1983), afirma que após a morte de *Bahá'u'lláh*, em 1892, *Nabíl* se lançou ao mar e morreu. *Shoghi Effendi Rabbani* revisou os manuscritos de *Nabíl* e editou sua narração.

Evidencia-se a implicação do sujeito, que é o autor e que se envolve no processo de descrição, assumindo posição no discurso. *Nabíl* narra a partir de sua própria vivência e se coloca integralmente e de modo intenso em afirmações, tais como “Alguém que teve a boa fortuna de chegar a *Shíráz* desde *Isfáhán* e alcançar a presença do *Báb*, foi *Mullá 'Abdu'l-Karím*, de *Qarzín*” (NABIL, 1983, p. 74). Nesta

juntamente com a comunidade, o fato da entrevistada ter sido vitimada por um câncer, pouco tempo após nos ter concedido a entrevista.

¹⁴ O autor descreve a Pérsia do começo do século XIX.

passagem, a identidade de fé do autor alinha-se na narrativa para contemplar uma passagem histórica e religiosa enraizada em sua geografia e em suas crenças pessoais.

Como afirma Ricoeur (2006a, p. 114), “evidencia-se a problemática da identidade pessoal ligada ao ato de narrar”. No caso, a pessoa que fala e a pessoa que age, num contexto específico, são o mesmo sujeito.

Levando-se em conta a parcela de literatura *bahá'í* que serviu para a estruturação do texto deste capítulo, deve-se pontuar, na análise do discurso, que os narradores, ao narrarem a si mesmos, suas crenças, e cenas vividas, embutem um grau elevado de emoção em seu discurso narrativo.

O método fenomenológico não descarta a existência da emoção atuando em parceria com a racionalidade, agindo na transformação de um mundo repleto de signos e significados. A utilização de fontes primárias oferece um ganho, pois privilegia a obtenção de informações a partir de fontes originais e diretas.

Outra obra utilizada para a construção deste capítulo foi “A Presença de Deus”, de *Shoghi Effendi Rabbani*¹⁵, editada em português em 1981, no Rio de Janeiro. O livro faz uma revisão sobre o surgimento e a difusão da Fé *Bahá'í*, aborda fatos e personagens vinculados ao primeiro século da religião (1844-1944). O autor organiza a obra dividindo-a em períodos¹⁶:

Sabendo-se da linhagem direta de *Bahá'u'lláh* e completamente convencido da veracidade da religião estabelecida por seu bisavô, tratou com determinação da expansão da Fé *Bahá'í*. Na obra “A presença de Deus” (1981) escreve com detalhamento histórico, e inclui no relato ordenado racionalmente, a emoção e o sentido espiritual de sua missão. Em 1937, *Shoghi Effendi Rabbani* casou-se com uma canadense-americana e, deste modo, tornou-se ponte efetiva entre o mundo oriental e o mundo ocidental.

John Ebenezer Esslemont (1874 - 1925) é um autor importante no universo *bahá'í*. Era um médico britânico que conhecia diversos idiomas ocidentais e

¹⁵ Neto de 'Abdu'l-Bahá

¹⁶ Primeiro Período: ministério do *Báb*, 1844 -1853; Segundo Período: ministério de *Bahá'u'lláh*, 1853-1892; Terceiro Período: ministério de 'Abdu'l Bahá, 1892-1921; Quarto Período: início da Idade Formativa da Fé *Bahá'í*, 1921-1944.

orientais, entre eles o esperanto, e que foi nomeado um dos “Mão da Causa”¹⁷ por *Shoghi Effendi Rabbani*.

Moojan Momen é outro autor bahá'í, também médico, graduado em Cambridge, autor de obras de relevância acadêmica. Nasceu no Irã e foi criado na Inglaterra, onde reside atualmente. Ele é membro da “Royal Asiatic Society”, “Sociedade Britânica de Estudos do oriente Médio”; “Sociedade de Estudos Iranianos”; da Associação Britânica para o Estudo da Religião” e da “Associação de Estudos *Bahá'ís*”.

Também se consultou a obra que apresenta uma compilação de cartas e memórias escritas por *Munírih Khánum*¹⁸ (2002), esposa de 'Abdu'l-Bahá. Nas notas da tradutora para o inglês, *Sammireh A. Smith* (2002) afirma que não se sabe precisar quando essas memórias foram escritas. É particularmente interessante enfatizar que a tradutora chama a atenção para o seguinte fato:

Alguns leitores poderão achar excessivo o estilo usado por ela para expressar a intensidade de sua tristeza. Porém, *Munírih Khánum* reflete o estilo usado no período conhecido como *Qájár*, quando tudo era escrito com exagero e superlativos (SMITH in *MUNÍRIH KHÁNUN*, 2002, p. X).

O falecimento de seu marido aconteceu em 1921, ainda durante a dinastia *Qájár*, portanto é clara a influência desse estilo, que já perdurava por 127 anos. Um exemplo desta intensidade emocional está em sua carta escrita em 1922.

“Ó meu Senhor, ó meu Senhor! Não me abandones, pois infortúnios me abrangeram de todos os lados. Senhor! Senhor! Não me deixes a sós, pois infelicidades se apossaram de mim e me atacam” (*MUNÍRIH KHÁNUN*, 2002, p. 27).

As memórias e cartas de *Munírih* expressam este intenso sofrimento emocional e também a eloquência de sua veneração por 'Abdu'l-Bahá. Em muitas de suas cartas ela se referia a ele como seu Amado, seu Senhor e seu Mestre, e também não poupou superlativos para descrever os infortúnios vividos intensamente por ela.

¹⁷ Coube a *Shoghi Effendi Rabbani* estabelecer um número definido de pessoas importantes da Fé Bahá'í como “Mãos da Causa de Deus”, a fim de ensinarem e protegerem a Fé por todo o mundo.

¹⁸ *Khánum* é uma forma respeitosa de se referir a uma mulher em persa, equivalente a “Senhora”.

Munírih Khánum utiliza, muitas vezes, a forma e estrutura poética para se expressar, podemos encontrar cerca de cinco poemas em seu livro. Ressalta-se neles a ligação entre o amor humano e o divino.

Ó *Abdu'l-Bahá*, choro por minha separação de Ti;
Ó *Abdu'l-Bahá*, eu me entrego aos Teus cuidados.
Tua face radiante,
Teu cabelo cintilante
A Ti me impellem,
Rápida e ansiosamente
Ó tu que respondes aos necessitados! (*MUNÍRIH KHÁNUM*, 2002, p. 40).

Seu amor por *'Abdu'l-Bahá* e a angústia pelo aprisionamento e morte do marido, bem como seu envolvimento espiritual com a Fé *Bahá'í*, são evidenciados em seus poemas.

Notadamente, muitas mulheres *bahá'ís* se dedicaram a escrever poemas para expressar sentimentos religiosos. Conforme Root (2003), a própria mártir *babíTáhirih* escreveu inúmeras poesias.

Violette Nakhjaváni escreveu, entre outros livros, a “Homenagem à *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánum*” (2004). A escrita desse livro recebeu o auxílio de Nell Golden, secretária particular de *Amatu'l-Bahá*, sendo que ela providenciou documentos sobre a vida de *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánum* e relatou inúmeros fatos que ela mesma presenciara.

Violette Nakhjaváni (2004), no prólogo do livro, comenta sobre o que chamou de dupla tendência do escritor, a de exagerar ou de subestimar os episódios de uma biografia. Está presente em seu trabalho biográfico o entusiasmo e apreço pela causa *bahá'í* e também pela história pessoal de *Amatu'l-Bahá*.

A autora conheceu pessoalmente *Amatu'l-Bahá* e observou como ela se descrevia a si mesma, observações que utilizou para a escrita do texto biográfico. Seu livro divide-se em três partes. A primeira é um resumo da história de *Amatu'l-Bahá* e se refere ao seu nascimento, eventos familiares, de infância e juventude. A segunda parte trata do seu casamento com *Shoghi Effendi Rabbani* e seu trabalho pela causa *Bahá'í*. A terceira parte refere-se aos seus anos finais, envolvendo trabalhos religiosos e viagens, até o momento de seu falecimento.

Outra seguidora importante para a Fé *Bahá'í*, mencionada por *Shoghi Effendi Rabbani* (1981), é Martha Root, que ele considerou como o arquétipo dos instrutores da Fé *Bahá'í*. Ela prestou inúmeros serviços à Causa, recebendo o título de Primeira

Embaixatriz de Sua Fé. Entre as obras utilizadas na construção do presente capítulo citamos o livro de sua autoria intitulado “*Táhirih: uma vida pela emancipação da mulher*”.

Em Martha Root (2003), *Táhirih* é apresentada como heroína. A autora afirma que em suas viagens pelos cinco continentes percebeu a influência de *Táhirih* na vida tanto de homens como de mulheres. Root também escreve com alto teor de emoção. Escreve a partir de suas pesquisas, observações, leituras, e também de sua vivência pessoal, como partícipe desta tradição religiosa.

Gouvion e Jouvion são mãe e filho. Ela é escritora e jornalista francesa, ele é repórter e pesquisador. Ambos viajaram para o Oriente Médio a fim de conhecer a Fé *Bahá'í* e escrever o livro “Os Jardineiros de Deus” (1996). Os autores relatam sua visita aos lugares sagrados *bahá'ís* e entrevistas realizadas com seguidores dessa religião, e traçam o percurso histórico da Fé *Bahá'í*. Apresentam um capítulo que trata especialmente do papel da mulher, conforme pressupostos *bahá'ís*.

Cáceres e Marzo escreveram um livro que apresenta a Fé *Bahá'í* e analisa sua história e afirmações religiosas. Ambos são cristãos, e foi por meio de Cristina Marqués que tiveram conhecimento sobre a Fé *Bahá'í*. “Ela nos abriu as portas de sua comunidade e nos ofereceu abundante material de estudo” (CÁCERES; MARZO, 1998, p.7). A partir disso, os autores, formados pela ordem cristã agostiniana, escreveram o livro intitulado “*La Fé Bahá'í: una nueva religión mundial?*” (1998). Em vários momentos os autores realizam aproximações entre os conceitos *bahá'ís* e os conceitos cristãos.

Júlio Savi é médico, escritor e trabalhou como especialista em um Hospital Público em Bolonha. Nasceu e criou-se na Etiópia. Em “A Eterna Busca por Deus” (2008), aborda os critérios de construção do conhecimento em relação à busca por uma filosofia da realidade, métodos de investigação, filosofia natural e divina, unidade entre religião e ciência, e as especificidades da Fé *Bahá'í*.

Os autores, William S. Hatcher e J. Douglas Martin escreveram uma obra introdutória geral sobre a Fé *Bahá'í*, intitulada *Fé Bahá'í: O Emergir da Religião Global*” (2006), que também foi utilizada como fonte de consulta para a construção deste capítulo. Este livro foi escrito com o intuito de ser um livro-texto para estudos universitários, e é adotado por várias universidades.

A obra *Advancement of Women: A Bahá'í Perspective* de Janet A. Khan e Peter J. Khan (2003), aprofunda as questões voltadas às mulheres, abordando as

perspectivas *bahá'ís* relacionadas ao avanço feminino nas diversas sociedades do mundo.

Por meio do estudo desses autores e suas obras, fundamentamos a descrição dos principais aspectos históricos e as proposições *bahá'ís* para o desenvolvimento humano e para a valorização das mulheres.

1.2 ENSINAMENTOS BAHÁ'ÍS: ESPACIALIDADES DE AÇÃO

A Fé *Bahá'í* nasceu no Irã. Conforme apresentado no mapa nº 01, o Irã é um país do Oriente Médio, e seus limites ao Norte são estabelecidos com a Armênia, o Azerbaijão, o Turcomenistão e o Mar Cáspio; ao Leste com o Afeganistão e o Paquistão; ao Oeste com o Iraque e a Turquia; e ao Sul com o Golfo de Omã e o Golfo Pérsico.

Após o ano de 1935 a Pérsia começa a ser conhecida como Irã, ou “terra dos arianos”. Em 1979, com o episódio da Revolução Islâmica conduzida por *Ayatolah Khomeini*, o país passa a ser oficialmente designado República Islâmica do Irã.

MAPA Nº 01: IRÃ



FONTE: ATLAS GEOGRÁFICO ESCOLAR/IBGE, 2007. DESENHO: ELIZABETH GISLAINE RATHUNDE LOPES, 2011.

A Fé *Bahá'í* originou-se com o Movimento *Babí*, protagonizado pelo *Báb*, que foi quem anunciou a vinda de *Bahá'u'lláh*, o fundador da Fé *Bahá'í*. Estes dois nomes marcam a fundação de duas religiões sucessivas e ligadas escatologicamente: Fé *Babí* e a Fé *Bahá'í*.

Conforme Hatcher e Martin (2006, p. 95), os ensinamentos básicos da Fé *Bahá'í* se pautam em três princípios: a unidade de Deus, a unidade da humanidade e a unidade fundamental da religião. Foi a partir desses pontos fundamentais que se construiu toda a mensagem *bahá'í*. Para os *bahá'ís*, acreditar na unidade de Deus significa crer que existe um único Deus criador, onipotente e perfeito. Mesmo que admitam que Deus possa ser compreendido em diferentes idiomas e religiões, com

suas peculiaridades e nomes diferentes, no ponto central todas as religiões e todos os idiomas tratam de um único e mesmo Deus, nesta concepção.

A Fé *Bahá'í* prega que Moisés, Cristo, *Muhammad* e *Bahá'u'lláh*, entre outros, são profetas e mensageiros de Deus. “São como uma alma e um corpo, como uma luz e um espírito. Pois Eles surgiram para proclamar a Causa de Deus e estabelecerem as leis da sabedoria divina” (QUIGLEY; SEARS, 2005, p. 21).

Os *bahá'ís* acreditam na revelação progressiva de Deus que, conforme Hatcher e Martin (2006), expressa a maneira como Deus realiza intervenções na história humana. Eles alegam que cada intervenção é mais completa do que a anterior. Conforme os autores, a unidade entre as religiões, na perspectiva *bahá'í*, é explicada pela ideia de que todos os fundadores das grandes religiões foram enviados pelo mesmo e único Deus, a fim de conduzir a humanidade e dar-lhe orientações espirituais.

Segundo Smith (2002), para os *bahá'ís* o impulso gerador do universo sempre existiu e a natureza em suas formas variadas é a expressão de Deus. A alma, que não tem sexo, vem à existência no momento da fecundação e, depois da morte do corpo ela deverá continuar, porém em uma forma não material. Enquanto o corpo se apresenta sujeito a limitações físicas e também ao processo de decomposição, a alma é ilimitada e imortal.

Para eles a humanidade é uma só, não deve ser dividida conforme a cor da pele, a religião ou o gênero da pessoa. Assim, a unidade humana também pressupõe o reconhecimento dos direitos iguais entre homens e mulheres. Os *bahá'ís* acreditam que não pode haver unidade entre as pessoas enquanto houver qualquer tipo de desigualdade entre elas.

Conforme Root (2003), um importante ensinamento *bahá'í* diz respeito ao fato de que as mulheres devem ter acesso ao conhecimento tanto quanto os homens. Ambos precisam usufruir de direitos, privilégios, educação e oportunidades iguais. Assim, para os *bahá'ís* não se pode falar de unidade humana sem falar de unidade entre as religiões e os gêneros.

Buscam a superação de preconceitos, como os de pertencimento étnico, gênero, religião e classe social. Em seu modo de entender, esses preconceitos levam os seres humanos a praticar a intolerância, o que os conduz à guerra. Conforme Smith (2002), para os *bahá'ís*, a humanidade precisa ser vista como uma só raça e o mundo como uma única residência para todos.

Ensinam que a ciência pode ser uma aliada das religiões, percebem o conhecimento como um dom de Deus que, se utilizado pela religião, pode auxiliar na promoção da verdade. *"Religion that is not in accordance with science is superstition and a human invention¹⁹"* (SMITH, 2002, p. 290).

Os *bahá'ís* creem que a verdade deve ser buscada livrando-se de toda espécie de superstição ou tradição que possa enevoá-la. Deste modo, a verdade deve ser buscada harmonizando-se a religião com a ciência. Almejam "o estabelecimento de uma paz universal, permanente, como a meta suprema de toda a humanidade" (QUIGLEY; SEARS, 2005, p. 120).

Cáceres e Marzo (1998) apontam alguns ensinamentos e objetivos da Fé *Bahá'í*, entre eles, a busca da adoção de um idioma universal, a instituição de um tribunal internacional com a função de arbitrar as disputas entre diferentes nações, a concepção de Deus como absolutamente transcendente, unidade absoluta cuja essência é incognoscível, e o cosmo eterno entendido como matéria organizada pela Vontade Primeira.

Segundo esses autores, o mal é interpretado pelos *bahá'ís* como a ausência do bem, e os seres humanos como os únicos capazes de se aproximarem do conhecimento de Deus, isto por possuírem uma alma que lhes serve como ponte entre o mundo material e o mundo espiritual. Para eles, a essência da liberdade consiste na possibilidade de eleger entre o bem e o mal.

Segundo Cáceres e Marzo (1989), os *bahá'ís* definem o Convênio como a aliança feita entre Deus e a humanidade. Eles distinguem dois tipos de Convênio: o Convênio Maior e o Convênio Menor. O Convênio Maior significa a promessa feita por Deus de que enviaria Manifestantes para guiarem e instruírem os seres humanos. O Convênio Menor significa a promessa de fidelidade entre os Manifestantes de Deus e seus seguidores. No caso específico da Fé *Bahá'í*, não se pode aceitar o Convênio de *Bahá'u'lláh* sem aceitar conjuntamente a *'Abdu'l-Bahá, Shoghi Effendi Rabbani* e a Casa Universal da Justiça. Não aceitar qualquer um deles significa tornar-se um rompedor do Convênio.

Acerca das celebrações *bahá'ís*, os autores afirmam que há um calendário de festividades, que é organizado visando o envolvimento tanto exterior como interior da comunidade. Também existem celebrações de casamento, celebrações fúnebres

¹⁹ Tradução livre da autora: "A religião que não está em acordo com a ciência é superstição e invenção dos seres humanos".

e de oração comunitária. Segundo Smith (2002), são poucos os ritos formais que essa religião prescreve, e o autor aponta entre eles o rito de peregrinação para a casa do *Báb* e de *Bahá'u'lláh*.

A oração, como prática adotada pelos seguidores da Fé *Bahá'í*, é tida como um meio para dialogar com Deus. Deste modo, acreditam que Deus pode atuar na vida das pessoas, os seguidores são estimulados a entrar em contato com as forças espirituais por meio das preces.

A conversação com Deus é uma prática *bahá'í* obrigatória, e os *bahá'ís* acreditam que a prece seja inequivocamente eficaz. “Segundo o ponto de vista *bahá'í*, a prece faz entrar em ação forças superiores até agora relativamente pouco conhecidas” (ESSLEMONT, 1984, p. 95).

Os seguidores da Fé *Bahá'í* são também estimulados a meditar e interiorizar os conteúdos dos textos sagrados²⁰. Buscam, incessantemente, a unidade mundial, sem pretender igualar a todos, mas mantendo as singularidades de cada cultura.

Conforme Cáceres e Marzo (1988) as comunidades *bahá'ís* são grupos abertos ao diálogo inter-religioso, que valorizam a educação científica e espiritual das pessoas e buscam, por meio do desenvolvimento de diversas ações e projetos, atingir com sua mensagem o maior número de pessoas possível. Focados em defender a liberdade, a igualdade, o progresso, a educação, a justiça social e a paz, entre outros ideais, espalham-se em formas organizativas pelas diferentes regiões do planeta e definem como base do pensamento *bahá'í* a livre investigação da verdade.

Desta forma, os *bahá'ís* são estimulados a viver conforme princípios bem estabelecidos, desejosos de que as mulheres possuam tanta liberdade quanto os homens (ESSLEMONT, 1984, p. 21).

Conforme mesmo autor, os *bahá'ís* são orientados a não ingerir bebidas alcoólicas e não praticar a mendicância. São estimulados à prática de ofícios, ao cultivo das artes e à educação. Tudo isso não por medo de punição, ou na espera de alguma recompensa. Os seguidores da Fé são exortados a trabalhar pelo princípio do amor.

²⁰ Na imersão em campo, percebemos que existem também reuniões regulares para exercícios devocionais realizados em conjunto, estudo de ensinamentos *bahá'ís*, aulas para crianças, pré-jovens e jovens e também reuniões para acompanhar e planejar o desenvolvimento da Fé *Bahá'í* em seu agrupamento e no mundo. Em Curitiba, geralmente aos sábados pela manhã, existe o encontro da comunidade para realizar orações em conjunto.

Esslemont (1984) afirma que, conforme *'Abdu'l-Bahá*, para ser um *bahá'í* basta, verdadeiramente, amar a todos, a toda a humanidade. Um *bahá'í* “venera a Cristo, *Muhammad* e a todos os antigos Mensageiros de Deus à humanidade, mas reconhece *Bahá'u'lláh* como o portador da mensagem de Deus para a nova era” (ESSLEMONT, 1984, p. 21). Essa nova era refere-se aos tempos atuais e *Bahá'u'lláh* é reconhecido, pelos *bahá'ís*, como sendo o “Grande Educador Mundial” (p.21), cuja missão o *Báb* viera anunciar.

Os *bahá'ís* são exortados a cultivarem a devoção, o que implica a inclusão da afetividade em sua vida religiosa, uma vez que afirmam que a aceitação intelectual é insuficiente para que alguém possa se proclamar um *bahá'í*.

O *ethos Bahá'í* enfatiza as qualidades morais que devem ser expressas no comportamento social do homem, na forma de ser gentil, veraz e desprendido, marcado por uma visão de mundo sem preconceitos e discriminação que eleve o ser humano a uma posição divina. Dentro do *ethos Bahá'í*, O estilo de vida que se deve ter é estruturado na calma, no desprendimento das coisas materiais. Pois o verdadeiro sentido da vida está em servir a Deus através do serviço à humanidade. Dessa forma a atitude do *Bahá'í* perante a vida deve ser sempre positiva, pois acreditam ser essa vida, uma das etapas no processo de evolução do “espírito” humano (SILVA, 2008, p. 32).

Os *bahá'ís* reforçam a ideia do amor a Deus. “E amar a Deus significa amar a tudo e a todos, pois todos provêm de Deus” (ESSLEMONT, 1984, p. 74). Por isso, os *bahá'ís* são favoráveis ao desarmamento mundial gradativo, a uma corte internacional de arbitramento, à adoção do princípio de não resistência, à unidade do Oriente e Ocidente e às relações monogâmicas.

“*Bahá'u'lláh* exorta os Seus seguidores a associarem-se com amizade, concórdia e sem discriminação aos adeptos de todas as religiões” (RABBANI, 1981, p. 295).

Percebe-se na literatura *bahá'í* que um dos princípios, aos quais *Bahá'u'lláh* atribuiu importância, é a igualdade entre os homens e as mulheres, apontando para emancipação a feminina e a educação como um de seus meios. *'Abdu'l-Bahá*, segundo Esslemont (1984), em Londres, simbolizou a humanidade através de uma ave. Disse que uma asa representa o homem e a outra a mulher. Alegou que as duas asas são impelidas por uma mesma força para chegarem ao céu, e do mesmo modo, as mulheres e os homens devem cumprir suas missões juntos, em todos os setores da vida.

Para o aperfeiçoamento da humanidade as mulheres devem continuar a progredir, estendendo seus conhecimentos sobre ciência, literatura e história. Dentro em breve elas receberão seus direitos. Os homens olharão com toda seriedade para as mulheres portando-se com dignidade, aprimorando a vida civil e política, opondo-se à guerra, reclamando o direito de sufrágio e oportunidades iguais. É minha expectativa ver-vos progredir em todas as fases da vida; então sereis coroadas com o diadema da glória eterna (*ABDU'L-BAHÁ* in ESSELMONT, 1984, p. 144).

Conforme Esslemont (1984), quando a mulher receber toda a consideração devida, haverá grande progresso para a humanidade, e isto pode e deve ser conquistado por meio de métodos pacíficos e não confrontativos que estimulem o ódio e a violência.

1.3 O FENÔMENO DO SURGIMENTO DAS ESPACIALIDADES BAHÁ'ÍS E DE SUAS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS

Conforme Cáceres e Marzo (1998), o cenário religioso predominante no mundo persa antes do advento do islamismo era o zoroastrismo, século VI A.E.C.²¹. O zoroastrismo afirmava a existência de um único Deus, *Ahura-Mazda*. Foi a religião predominante da Pérsia, cenário para vários impérios. Os muçulmanos invadiram a Pérsia no século VII E.C. e antes dessa invasão quatro grandes impérios já haviam registrado sua história naquelas terras: o Aquemênida (559 A.E.C.- 330 A.E.C), o Selêucida (330 A.E.C.-170 A.E.C.), o Parta (170 A.E.C.- 226 E.C.) e o Sassânida (226 E.C.- 650 E.C.). Após um ano da morte de *Muhammad*, a Pérsia foi novamente invadida; a cultura continuou pródiga, porém a tolerância religiosa diminuiu.

Em meio a todos os acontecimentos, o século XIX também foi marcado pelo messianismo. Conforme Schaefer (2008), a ideia do precursor que é sucedido pela vinda de um salvador forma uma constelação conhecida como gêmea e está presente em muitas religiões, como por exemplo no judaísmo, no qual se espera o Messias Bem José antes do Messias Bem Daví; no Zoroastrismo se espera *Húshidar-Máh* que precede o *Shah Bahram*; no islã esperam-se dois mensageiros; os *sunnis* esperam o *Mahdi* e o retorno de Jesus Cristo, e o ramo *shí'í* espera o *Qá'im* e o *Quayyúm (Imame Husayn)*.

²¹ As siglas AEC e EC significam: Antes da Era Comum e Era Comum.

A trajetória gêmea²² se concretizou no contexto *bahá'í* quando *Báb* se afirmou como o precursor de *Bahá'u'lláh*. Dois personagens que amalgamados no arquétipo gemelar assumem posição dual e complementar.

Segundo Hatcher e Martin (2006), no início do século XIX, dois teólogos islâmicos, *Shaykh Ahmad-i-Ahsá* e também seu discípulo e sucessor, *Siyyid Kázim-i-Rashtí*, ensinavam a doutrina islâmica de uma maneira nada ortodoxa. A interpretação que davam ao Alcorão era alegórica e não literal, e eles proclamavam o retorno do *Imame Mahdí*, que seria uma espécie de libertador designado por *Muhammad* para ser o seu sucessor.

Conforme os autores, eles esperavam o “Prometido” que deveria revelar-se em breve. Então, na cidade de *Shiráz*, no dia 23 de maio de 1844, surgiu ‘*Ali Muhammad*’²³ que anunciava ser aquele a quem os *shaykhis* (seguidores desses teólogos islâmicos) buscavam²⁴.

A pedra angular da Fé *Bahá'í* é composta pelo *Báb* e por *Bahá'u'lláh*, mas muitas mulheres tiveram participação ativa no estabelecimento desta religião. Conforme a “Narrativa de *Nabíl*” (1983) o *Báb* casou-se com uma prima de sua mãe que se tornou sua companheira também em causas espirituais. Segundo *Balyuzi* (2000), o *Báb* e *Khaddíjih Bagum* tinham quase a mesma idade quando se casaram, em 1842. Tiveram um filho, *Ahmad*, que faleceu ainda quando criança²⁵. Um ano após a morte do filho, o *Báb* declarou-se como “O Prometido *Qá'im*”²⁶. O dia 23 de maio de 1844 é comemorado pelos *bahá'ís* do mundo todo como o dia da “Declaração do *Báb*”²⁷.

Segundo a “Narrativa de *Nabíl*” (1983), no ano seguinte o *Báb* partiu para Meca e em seguida para Medina, e regressou para *Búshir*, passando por *Jaddih*. Em *Búshir* soube de uma ordem de prisão. Foi então, conduzido para *Shiráz* onde ficou

²² O arquétipo dos gêmeos figura como símbolo de dualidade na semelhança, mas também na identidade (CHEVALIER; GHEERBARNT, 2005, p. 467).

²³ O *Báb*.

²⁴ Em 1844 o *Báb* proclamou a nova revelação de Deus originando deste modo a Fé Babi. Conforme a Narrativa de *Nabíl* (1983) no ano de 1848 o babismo se declarou independente do islã.

²⁵ No momento da perda do filho *Báb* disse: “Concede que el sacrificio de mi niño, mi único hijo, sea acceptable para Ti. Concede que sea um prelúdio al sacrificio de todo mi próprio ser, en el sendero de tu complacência” (BALYUZI, 2000, p. 40).

²⁶ *Qá'im* significa “aquele que se levanta” e diz respeito ao surgimento do Prometido de Deus.

²⁷ Em Curitiba, na Sede *Bahá'í* em 2011, a comemoração aconteceu por volta das 20 horas, iniciando com a leitura de orações, seguindo com uma palestra sobre o *Báb* e sua revelação, depois uma jovem apresentou ao grupo as atividades desenvolvidas na comunidade. Nesse dia o grupo constituía-se de uma maioria de *bahá'ís*, além de três pesquisadores da Universidade Federal do Paraná.

por certo tempo com a família, depois conseguiu liberdade para ir a outras localidades, foi para as montanhas de *Azerbaijan* e chegando em *Isfáhán* escreveu ao Governador deste Distrito a fim de saber onde deveria se estabelecer, a resposta determinou sua instalação na casa do Sumo-sacerdote e por conta de inúmeras perseguições acabou não concluindo sua viagem como planejara²⁸.

Conforme a “Narrativa de *Nabíl*” (1983), o Báb foi morto em 09 de julho de 1850, quando estava ainda com trinta e um anos de idade, na praça do quartel de *Tabríz*.

Segundo *Taherzadeh* (2002), a história de Báb e os lugares pelos quais passou divulgando sua Fé²⁹ preparou a chegada de *Bahá'u'lláh*³⁰, considerado como um Manifestante de Deus, e visto pelos *bahá'ís* como um ser humano diferente dos outros, por viver no que o autor chamou de “Reinos do Espírito”.

Esses “Manifestantes de Deus”, conforme a crença *bahá'í*, vivem as vidas humanas e transmitem assim os seus ensinamentos. Eles podem se casar e ter filhos, como foi o caso do fundador da Fé *Bahá'í*.

Para dar continuidade e garantir o crescimento dessa religião outras pessoas tornaram-se fundamentais, entre elas: o filho primogênito de *Bahá'u'lláh*, *'Abu'l-Bahá*, sua filha *Bahíyyih Khánum* e seu bisneto, *Shoghi Effendi Rabbani*. Não apenas pessoas, mas também a administração *bahá'í*, conhecida como a Casa Universal da Justiça³¹.

²⁸ Conforme *Nabíl* (1983), certa noite *Gugín Khán*, sobrinho do homem que ocultava *Báb* em sua casa, o conduziu secretamente para fora da cidade. Foram para *Teerã*, com uma parada em *Káshán*. Chegaram em *Káhán* na véspera do *Naw-Rúz* (ano novo), e após poucos dias partiram para *Teerã*, mas na noite que antecedia a sua chegada chegou um comunicado para que o *Báb* fosse conduzido para um povoado chamado *Kulayn* e ali esperar por novas instruções. Lá permaneceu por semanas, pois foi avisado que não deveria ir para o *Teerã* por um período de tempo. *Báb* partiu para *Tabríz* e lá ficou por duas semanas, sendo então trasladado para o castelo de *Máh-kú*, construído em cima de uma montanha, no vale estava o povoado de *Máh-Kú*. Vinte dias depois do *Naw-Rúz* de 1848, *Báb* foi transferido para o Castelo de *Chiríq*, a fim de permanecer em confinamento restrito. Depois, foi ordenado a partir para *Tabríz*, e no caminho passaram pelo povoado de *Urúmíyyih*. Depois de ficar certo tempo na região de *Tabríz*, foi reconduzido para *Chiríq* e, ao voltar para *Tabriz*, o Gran Visir ordenou ao governado que *Báb* fosse executado.

²⁹ No islã *shí'í* predominava o domínio masculino na organização social e religiosa; assim algumas mulheres encontraram na nova religião a possibilidade de vivenciar espacialidades femininas, antes restritas ao gênero masculino. Com o aparecimento do Movimento *Babí*, os espaços começam a tomar também a forma do componente feminino.

³⁰ Conforme *Hatcher e Martin* (2006), *Bahá'u'lláh* perdeu o pai quando estava com 22 anos, ocasião em que lhe foi oferecido o posto que seu pai exercera no governo. Ele recusou, ocupando-se em organizar e administrar os bens da família, cuidar da educação e criação dos membros mais novos. Trabalhou em obras de caridade e por conta de seus feitos recebeu o título de “Pai dos Pobres”, e aos 27 anos tornava-se seguidor do *Báb*.

³¹ A Casa Universal da Justiça torna-se, conforme os mesmos autores, a supervisora da ordem administrativa internacional da comunidade *bahá'í*. É o corpo administrativo supremo da comunidade.

Conforme Hatcher e Martin (2006), a sucessão de liderança foi estabelecida por *Bahá'u'lláh* a partir de documentos que firmam um “Convênio”³². Este afirmou ‘*Abdu'l-Bahá* como o único intérprete autorizado dos ensinamentos, bem como lhe conferiu autoridade ampla sobre os assuntos concernentes a esta religião. Após o falecimento de *Bahá'u'lláh* a liderança *bahá'í* passou para ‘*Abdu'l-Bahá* e depois do falecimento deste, para *Shoghi Effendi Rabbani*.

Segundo Hatcher e Martin (2006), no ano de 1848, *Bahá'u'lláh* esteve na aldeia de *Badasht* para reunir-se com os seguidores do *Báb*. Foi em *Badasht* que conheceu a poetisa de *Quazvín*, *Qurratu'l-Ayn* e lhe conferiu um novo nome, “*Táhirih*”, que significa “A Pura”. *Táhirih* e outros companheiros foram presos logo depois dessa conferência, e quando *Bahá'u'lláh* se mobilizou para proteger os amigos, também foi preso e submetido a bastonadas.

Segundo os mesmos autores, em 22 de abril de 1963, no Jardim de *Ridván*, *Bahá'u'lláh* proclamou ser o Mensageiro de Deus, aquele que fora profetizado pelo *Báb*. Esta data tornou-se de grande importância para todos os *bahá'ís* do mundo.

As perseguições aos *babís* continuaram e se estenderam também aos seguidores de *Bahá'u'lláh*, que exortava seus seguidores ao emprego da não violência, e afirmava que “*És preferible dejar-se matar que matar*”³³ (QUIGLEY; SEARS, 2005, p. 31).

Bahá'u'lláh percorreu algumas distâncias em países do Oriente Médio, a fim de realizar sua missão religiosa. *Rabbani* (1981) afirma que *Bahá'u'lláh* percebeu que os países ocidentais poderiam se abrir com facilidade à sua revelação, pois identificava neles certo espírito progressista.

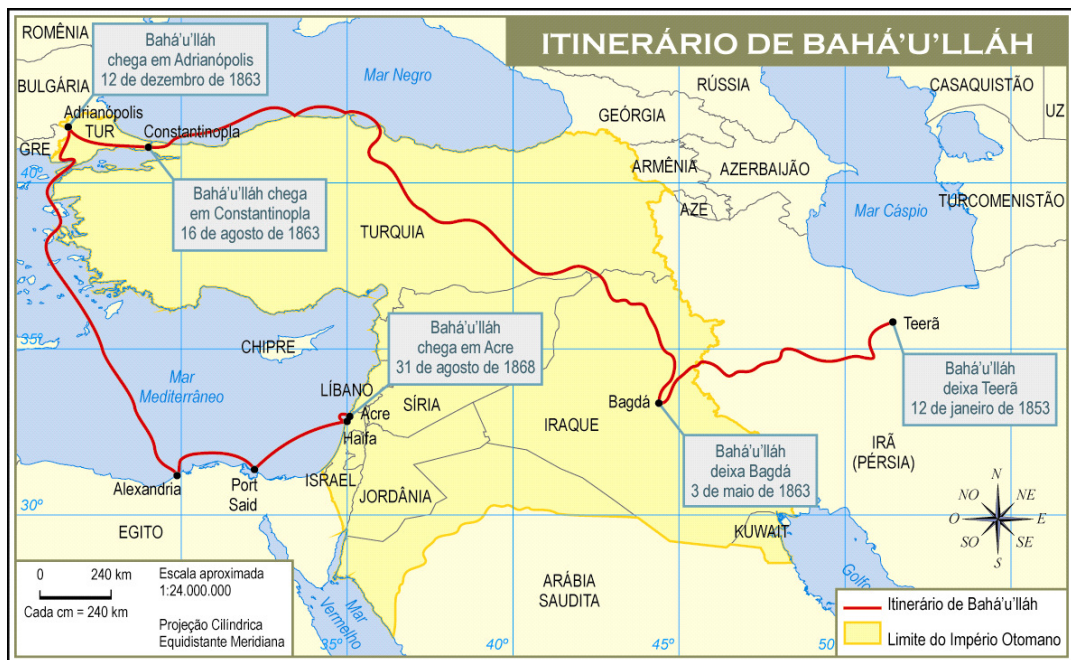
No mapa nº 2 podem-se verificar os itinerários de *Bahá'u'lláh* durante o período de seu exílio.

Seus membros são homens eleitos em um congresso internacional de todas as Assembleias Espirituais Nacionais. As mulheres, com destaque, surgem concomitantemente, como ramos auxiliares, os chamados ramos dos eruditos e dos governantes, em assembleias locais e nacionais.

³² Para as escrituras *bahá'ís* o convênio refere-se a um pacto estabelecido entre Deus e as pessoas, no qual, de tempos em tempos, Deus enviaria ao mundo um Manifestante a fim de inspirar o crescimento espiritual da humanidade. Os *bahá'ís* acreditam que *Bahá'u'lláh* seja um Manifestante de Deus. Também existe o convênio menor, no qual se estabeleceu a sucessão de autoridades da Fé *Bahá'í*, no chamado “Livro do Convênio”, *Bahá'u'lláh* passa a sucessão da Fé *Bahá'í* para seu filho ‘*Abdu'l-Bahá* e no testamento de ‘*Abdu'l-Bahá* este passa ao seu neto, *Shoghi Effendi Rabbani*, a incumbência de assumir a sucessão e de ser o “Guardião da Causa de Deus”.

³³ “É preferível ser morto a matar” (livre tradução da autora).

MAPA Nº 02 - PERCURSOS DE BAHÁ'U'LLÁH DURANTE O EXÍLIO



FONTE: ATLAS GEOGRÁFICO ESCOLAR/IBGE, 2007. DESENHO: ELIZABEH GISLAINE RATHUNDE LOPES, 2011.

Conforme *Rabbani* (1981), *Bahá'u'lláh* e sua família viajaram da Pérsia para Bagdá (1853-1863), no ano seguinte, partiu para as montanhas do Curdistão, ao nordeste de Bagdá. Viveu naquelas montanhas por dois anos e após esse período regressou para Bagdá, onde permaneceu por sete anos. O governo persa e o clero islâmico conseguiram fazer com que o governo Otomano o exilasse de Bagdá para Constantinopla (atual Istambul). Em Constantinopla ele e sua família permaneceram por cerca de quatro meses, até que em 1863 foi exilado para Adrianópolis (atualmente Edirne), onde residiu por quatro anos. Então, em 1868, foi deportado para 'Akká³⁴.

Conforme *Momen* (1981), *Bahá'u'lláh* foi encaminhado para a cidade-prisão de 'Akká, e ficou na condição de prisioneiro por vinte e quatro anos (1868-1892). Em 31 de agosto de 1868 quando *Bahá'u'lláh* chegou àquela cidade, ela estava em declínio, sua principal função era a de abrigar criminosos e prisioneiros políticos. A permanência de *Bahá'u'lláh* na cidade trouxe-lhe nova projeção, circulavam boatos

³⁴ No mapa, "Acre".

de que a cidade abrigava um prisioneiro misterioso e importante. *Bahá'u'lláh* estabelecia contatos com pessoas de diferentes partes do mundo chegando a receber visitas de vários europeus e americanos *bahá'ís*. Em 1890 'Akká tornou-se uma estação missionária permanente.

Segundo *Rabbani* (1981), em 1877 *Bahá'u'lláh* fixou residência em *Marzaih*, propriedade rural que ficava a alguns quilômetros de 'Akká. *Bahá'u'lláh* não fez novas viagens e faleceu aos setenta e cinco anos. Apesar de seus roteiros pessoais se restringirem a poucas cidades, o alcance de suas escrituras foi bem maior. Por conta de suas epístolas, lançadas para pessoas importantes de várias partes do mundo, e de suas promulgações, a Fé *Bahá'í* principiou um processo de expansão pelo mundo.

Bahá'u'lláh sempre foi apoiado por sua esposa. Conforme *Ma'ani* (2001), *Ásíyi Khánum* foi sua única esposa por quatorze anos. Casou-se ainda muito jovem e devotou-se a ele e à causa religiosa.

O Irã naquele período não oferecia boas condições de vida às mulheres, e a Fé *Bahá'í* com sua posição de igualdade entre os gêneros causou muita irritação no clero conservador.

Embora o tratamento das mulheres na história religiosa dos primeiros estágios da *Dispensação Maometana* tivesse sido muito mais equitativo, na época da revelação do *Báb* e *Bahá'u'lláh* em meados do século dezenove, as mulheres haviam perdido sua posição na sociedade tinham pouquíssima influência aparente nos acontecimentos fora de seus lares, e a menos que elas pairassem acima de todas as barreiras que a sociedade tivesse colocado no caminho de sua emancipação e conquistassem evidentes e extraordinárias façanhas, eram ignoradas pelos historiadores de sua época (MA'ANI, 2001, p. x)

Conforme *Rabbani* (1981), *Bahá'u'lláh* defendeu a prática do relacionamento respeitoso entre as diferentes religiões mundiais, a unidade de toda a humanidade, a livre busca da verdade, a eliminação de todas as formas de preconceitos e discriminações, a igualdade de direitos e oportunidades para homens e mulheres, a harmonia entre razão, religião e ciência, a educação compulsória universal e o entendimento de que a revelação divina é progressiva.

Esses valores foram passados não apenas para seus seguidores, mas também para sua família, sendo a mesma responsável por dar continuidade a sua missão religiosa.

Segundo Esslemont (1996), *'Abdu'l-Bahá Abbás Effendi*, filho mais velho de *Bahá'u'lláh*, nasceu no dia 23 de maio de 1844, justamente no dia em que *Báb* declarou sua missão. Ainda quando criança, presenciou o encarceramento de seu pai em Teerã. Os autores relatam que dos filhos que teve com *Munirih Khánum*, sobreviveram quatro meninas. Com o falecimento de seu pai, tornou-se responsável pela causa da Fé *Bahá'í*, isto sucedeu por vontade registrada no testamento de seu pai. Esse testamento o indicou como o “Centro do Convênio”, o “Ramo Maior” e o único intérprete autorizado da Fé.

Conforme Hatcher e Martin (2006), *'Abdu'l-Bahá*, escolhido para dar continuidade ao projeto de expansão da Fé *Bahá'í*, viajou por vinte e oito meses por diversas partes do mundo ocidental, com o intuito de divulgar a Fé *Bahá'í* por diversos países do Ocidente.

Segundo *Ma'ani* (2001), ele realizou as tarefas ordenadas pelo pai e deu início à construção do santuário do *Báb*, no Monte Carmelo³⁵, na esperança de conseguir depositar ali os restos mortais desse mártir.

Pode-se observar na figura nº 1 este Santuário³⁶, após a conclusão de seu projeto de construção. O santuário encontra-se no Monte Carmelo, uma montanha situada em Israel (antiga Palestina).

³⁵ Neste lugar, atualmente se localiza o Centro Mundial da Fé *Bahá'í* que se compõe de diversos prédios, entre eles o Santuário do *Báb* e a Casa Universal da Justiça.

³⁶ O santuário do *Báb* fica no lugar que os bahá'ís chamam de “Terra Santa”. Este lugar é considerado pelos *bahá'ís* como o “coração e centro nervoso dessa Ordem Administrativa” (*RABBANI*, 1981, p. 464), que se espalha pelo mundo em comunidades, instituições e agências administrativas educacionais.

FIGURA 01 - SANTUÁRIO DO BÁB NO MONTE CARMELO



FONTE: BAHÁ'Í WORLD CENTRE, 2001.

Segundo Cáceres e Marzo (1998), apesar de os inimigos tentarem gerar impedimentos por meio de diversas estratégias, *'Abdu'l-Bahá* continuou seu trabalho e focou suas atenções na difusão da *Fé Bahá'í* pela Ásia, Europa e América, dedicando-se concomitantemente a auxiliar as pessoas pobres. “Neste período se construiu em *Asgabate*, capital de *Tukmenistán*, o primeiro *Mashiqu'l-adhkár*, templo *Bahá'í*” (CÁCERES E MARZO, 1998, p. 51).

Conforme estes autores, em setembro de 1908, *'Abdu'l-Bahá* ficou finalmente livre, após 55 anos de exílios e prisões. No dia 20 de março de 1909, conseguiu colocar os restos mortais do *Báb* no local que fora construído para este fim. Esse gesto simbólico teve uma repercussão muito grande, pois significava a união da *Fé Babí* com a *Fé Bahá'í*.

Conforme Esslemont (1996), *'Abdu'l-Bahá* faleceu em *Haifa*, aos setenta e oito anos de idade, e em seu testamento nomeou o seu neto mais velho, *Shoghi Effendi*³⁷ *Rabbani*, como “Guardião da Fé”, ele era o filho de *Mirzá Hadi Shirazí* e da

³⁷ O termo *Effendi* significa “Senhor”, e era assim que todos costumavam chamá-lo quando se aproximavam dele, desde criança,

filha mais velha de 'Abdu'l-Bahá, *Díyá'íyyih Khánúm*. Foi o primeiro descendente masculino, nascido na cidade-prisão de *Akká*, no dia 1 de março de 1897.

Após o passamento de 'Abdu'l-Bahá, segundo *Shoghi Effendi Rabbani* (1981), tem início uma nova fase para a *Fé Bahá'í*, marcando o período da formação das instituições locais, nacionais e internacionais. 'Abdu'l-Bahá assinou e lacrou um documento que estabelece as bases da Ordem Administrativa, no qual ele revela o duplo caráter da Missão do *Báb*, reafirma a importância do livro *Kitáb-í-Aqdas*³⁸, descreve as funções principais da Casa Universal da Justiça, prescreve as obrigações das pessoas denominadas “Mãos da Causa de Deus”, reafirma a importância do Convênio e a necessidade de os seguidores da *Fé Bahá'í* se levantarem e agirem em prol da propagação da Fé, entre outras determinações. Deste modo, a *Fé Bahá'í* se expande por muitos países do mundo:

Na Pérsia, nos Estados Unidos da América, no Domínio do Canadá, nas Ilhas Britânicas, na França, na Alemanha, na Áustria, na Índia, na Birmânia, no Egito, no Iraque, no Turquestão Russo, no Cáucaso, na Austrália, na Nova Zelândia, na África do Sul, na Turquia, na Síria, na Palestina, na Bulgária, no México, nas Filipinas, na Jamaica, em Costa Rica, em Guatemala, em Honduras, em São Salvador, na Argentina, no Uruguai, no Chile, no Brasil, no Equador, na Colômbia, no Paraguai, no Peru, no Alasca, em Cuba, no Haiti, no Japão, nas Ilhas Havaí, na Tunísia, em Porto Rico, no Belutquistão, na Rússia, na Transjordânia, no Líbano e na Abissínia, esses conselhos, constituindo a base da Ordem crescente de uma Fé há muito tempo perseguida, foram sendo gradativamente estabelecidos (*RABBANI*, 1981, p. 445).

Conforme Cáceres e Marzo (1998), *Shoghi Effendi Rabbani* deu continuidade aos projetos religiosos de seu avô e de seu bisavô. Coube a ele expandir a religião a fim de que se tornasse conhecida mundialmente e estruturar administrativamente a Comunidade *Bahá'í*. Para cumprir tal objetivo, formou Assembleias Espirituais Nacionais e Locais. Coube a *Shoghi Effendi Rabbani* o trabalho de concluir o Santuário do *Báb* e também de construir o Centro Mundial *Bahá'í*, em *Haifa*.

Assim, segundo os mesmos autores, *Shoghi Effendi Rabbani* foi o construtor do atual sistema administrativo da *Fé Bahá'í*, desenvolveu suas estruturas religiosas e criou regras para o funcionamento das Assembleias Espirituais Locais e Nacionais. Ele também designou, nos fins de 1951, “Mãos da Causa”, que eram pessoas que possuíam a tarefa de difundir a *Fé Bahá'í* em diversas localidades. *Shoghi Effendi*

³⁸ Livro foi escrito por *Bahá'u'lláh* e é o principal livro sagrado *bahá'í*.

Rabbani também criou o plano de expansão da Fé, a “Cruzada Mundial dos 10 Anos”.

Conforme Cáceres e Marzo (1998), *Shoghi Effendi Rabbani*, em 4 de novembro de 1957, sofreu um ataque cardíaco na Inglaterra. Faleceu aos 60 anos de idade e foi enterrado em Londres. Porém, já havia completado o sistema administrativo da Fé e conseguira, em diversos estados, que se reconhecesse a validade do matrimônio *bahá'í*.

As espacialidades femininas geradas por influência de *Shoghi Effendi Rabbani* foram marcadas pelo diálogo entre as culturas. O seu próprio casamento com uma americana criada no Canadá representou um movimento de encontro entre o Ocidente e o Oriente. As espacialidades *bahá'ís* tornaram-se também espacialidades femininas. *Rabbani* ajudou a constituir tais espacialidades, incluindo cada vez mais mulheres em seu plano de ação para a difusão da Fé.

1.4 FENÔMENO DA VIVÊNCIA FEMININA BAHÁ'Í NA PERSPECTIVA DE SUAS ESPACIALIDADES

O movimento de difusão da Fé *Bahá'í* também estimulou a formação de espacialidades femininas, e muitas mulheres, cujos nomes são marcos históricos *bahá'ís*, realizaram viagens para diferentes continentes com o intuito de estabelecer novos centros religiosos e divulgar os ensinamentos *bahá'ís*.

Levando-se em consideração que estas mulheres fizeram suas explorações geográficas numa época em que mulheres não deveriam andar sozinhas pelo mundo, percebe-se nelas a concretude do movimento de emancipação feminina, florescente também em diferentes partes do globo terrestre.

Tomando a religião *Bahá'í* como cenário para compreender a atuação simbólica de elementos femininos e masculinos, podemos citar Smith (2002) que descreve uma experiência vivida por *Bahá'u'lláh* quando este ainda estava aprisionado em Teerã. Surgiu para *Bahá'u'lláh* a visão de uma donzela, figura feminina que era a incorporação da lembrança do nome de Deus, essa donzela apareceu anunciando uma missão. A visão gerou sentimento de júbilo em *Bahá'u'lláh*. Seu bisneto *Shoghi Effendi Rabani* referiu-se a essa donzela como uma representação do divino. Deste modo, a representação do Divino tal qual *Bahá'u'lláh* o descreve, assumiu caráter simbólico feminino, algo que não podemos deixar de considerar ao analisar as espacialidades

bahá'ís com a tônica nos símbolos que apontam para o feminino.

Na história da Fé *Bahá'í* não se enfatiza nenhuma espécie de mito ou de variadas práticas ritualísticas. Esta religião, que harmoniza razão e fé, desenvolve-se ponderando sobre as questões que tratam da vida humana e seu contato com o Sagrado, e também reflete sobre os papéis do homem e da mulher, seus direitos, deveres e potencialidades de aprimoramento espiritual. As representações de gênero são parte importante da própria filosofia *Bahá'í*, tendo em vista que esta religião pretende estabelecer esferas igualitárias para a participação de ambos.

O *Báb* e *Bahá'u'lláh* buscaram trazer uma nova visão do feminino e de suas possibilidades de ação no universo religioso, bem como apresentaram novas significações para os gêneros. Tal perspectiva visava romper com os padrões patriarcais identificados no contexto da cultura persa daquele momento histórico.

Lysebeth (1994), em seu estudo sobre os cultos da feminilidade, realça o anonimato de sacerdotisas e profetisas em diversas culturas religiosas. Conforme o autor, o culto ao feminino nasceu há mais de 35.000 anos, quando nasceu o xamanismo e o culto arcaico da Grande Mãe. Porém, a posição simbólica do feminino no universo religioso e fora dele, mudou no decorrer dos tempos. O código de Manu submeteu o feminino ao masculino. "Efetivamente, ela forma uma sexta casta, nada invejável" (LYSEBETH, 1994, p. 53). Assim, pelo chamado direito divino o gênero masculino adquiriu supremacia absoluta sobre o gênero feminino. No Ocidente a situação feminina também foi de submissão ao masculino.

Assim, em um contexto simbólico-religioso de preponderância masculina surgiu uma proposta religiosa que destoou dos condicionantes de gênero daquela época e região. A proposta *bahá'í* colou foco prioritário na educação das meninas, uma vez que serão futuras mães e educadoras.

Os movimentos de expansão da Fé *Bahá'í* articulam a participação intensa de mulheres, outorgando-lhes destaque na história desta religião. Conforme os autores Janet e Peter Khan (2003), os *bahá'ís* defendem a ideia de que a humanidade só pode progredir tendo em vista a igualdade de gênero. Para estes autores a importância que a Fé *Bahá'í* dá para a educação das meninas e mulheres é uma ideia revolucionária na história das religiões.

Muitas mulheres *bahá'ís* que receberam educação formal se transformaram em agentes efetivas dos planos de expansão da Fé em outros países. Conforme

Marques (2006), a Cruzada de Dez Anos³⁹ (1953-1963), idealizada por *Shoghi Effendi Rabbani*, significou um projeto de avanço da Causa e contou com a ajuda tanto de homens como de mulheres.

Conforme o mesmo autor, no Brasil os ensinamentos da Fé *Bahá'í* se devem, principalmente, aos trabalhos de uma mulher: Leonora Armstrong. Ela recebeu a incumbência de gerar e ampliar espacialidades *bahá'ís* no Brasil.

Segundo Marques (2006), por conta de seu trabalho, em abril de 1951 instituiu-se a Primeira Assembleia Espiritual Regional da América do Sul, formada por Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela. Este cenário geográfico pode ser visualizado no mapa nº 03.

³⁹ A Cruzada dos Dez Anos refere-se ao projeto idealizado por *Effendi Rabbani* visando um modo organizado de expansão da Fé *Bahá'í* pelo mundo.

MAPA Nº 03 – ASSEMBLEIA ESPIRITUAL REGIONAL DA AMÉRICA DO SUL



FONTE: ATLAS GEOGRÁFICO ESCOLAR/IBGE, 2007. DESENHO: ELIZABEH GISLAINE RATHUNDE LOPES, 2011.

A primeira Convenção Nacional dos *Bahá'ís* do Brasil aconteceu no Rio de Janeiro em 1961, e foi marco de importância histórica para os seguidores desta religião. Trata-se de afirmar no Brasil a existência da Fé *Bahá'í*, e de fazer do Rio de Janeiro a sede de sua primeira convenção⁴⁰.

⁴⁰ Isto aconteceu no mesmo ano em que no Brasil o vigésimo segundo presidente, Jânio Quadros, renunciava, depois de ter exercido sete meses de governo.

FIGURA Nº 02 - PRIMEIRA CONVENÇÃO NACIONAL DOS BAHÁ'ÍS DO BRASIL



FONTE: MARQUES, 2006, p. 360

Observando a figura nº 02, percebe-se certo equilíbrio na quantidade de homens e mulheres, o que nos leva a entender que, nesta Convenção, a participação de ambos os gêneros foi significativa.

A seguir, apresentamos no quadro nº 01, pessoas importantes na história *bahá'í* e destacamos os nomes das mulheres que foram apontadas em entrevista de campo. Entre elas estão os membros da chamada “família sagrada” e as seguidoras *bahá'ís* que de algum modo se tornaram figuras simbólicas para as pessoas do “Agrupamento Gralha Azul”.

QUADRO Nº 01: PERSONALIDADES BAHÁ'ÍS

NOME	PAPEL	TEMPORALIDADE: NASCIMENTO E MORTE	LOCAL DE NASCIMENTO E MORTE
<i>Táhihrih</i>	Primeira mulher a acreditar no <i>Báb</i> , e que atuou em defesa dos direitos femininos	1817-1852	Nasceu em <i>Qazvín</i> e faleceu e foi esecuta em <i>Teerã</i> (Pérsia (atual Irã).
<i>Ali-Muhammad</i> (o <i>Báb</i>)	Arauto de <i>Bahá'u'lláh</i> e fundador da Fé <i>Babí</i>	1819 -1850	Nasceu em <i>Shiráz</i> , na Pérsia e faleceu em <i>Tabriz</i> (Pérsia)
<i>Khadíjih Bagum</i>	Esposa e seguidora do <i>Báb</i>	1820 -1882	Nasceu e faleceu em <i>Shiráz</i> (Pérsia).
<i>Mirzá Husayn 'Ali Núri</i> (<i>Bahá'u'lláh</i>)	Fundador da Fé <i>Bahá'í</i>	1817-1892	Nasceu em <i>Teerã</i> (capital do Império Pérsia) e faleceu em <i>'Akká</i> (atual Israel)
<i>Asiyiyh Khánum - Navváb</i>	Primeira esposa de <i>Bahá'u'lláh</i>	1820-1866	Nasceu em <i>Tarlúd</i> (Pérsia) e faleceu em <i>Haifa</i> (Israel)
Abdu'l-Bahá `Abbás Effendí	Filho de <i>Bahá'u'lláh</i> e intérprete autorizado de seus ensinamentos	1844-1921	Nasceu em <i>Teerã</i> e faleceu em <i>Haifa</i> (Israel)
<i>Bahíyyih Khánum</i>	Filha de <i>Bahá'u'lláh</i> e <i>Navváb</i> , prestou auxílio ao seu irmão após o falecimento do pai	1846-1932	Nasceu em <i>Teerã</i> e faleceu em <i>'Akká</i>
<i>Munírih Khánum</i>	Esposa de <i>Abdu'l-Bahá</i> , focou seus esforços para a abertura de escolas para meninas	1848-1938	Nasceu em <i>Isfahán</i> (Pérsia) e faleceu em <i>Haifa</i>
Suzan I Moody	Médica <i>bahá'í</i> em serviço na Pérsia, preocupada com a saúde feminina	1951-1934	Nasceu em Nova Iorque (EUA) e faleceu em <i>Teerã</i> .
May Maxwell	Mãe de <i>Amatu'l- Bahá Rúhiyyh Khánum</i> e uma das primeiras	1870-1940	Nasceu em Nova Jersey (EUA) e faleceu em Buenos Aires (Argentina).

	<i>bahá'ís</i> de nacionalidade americana		
Lua Getsinger	Primeira a realizar uma missão <i>bahá'í</i> no Ocidente	1871-1915	Nasceu em Nova Iorque (EUA) e faleceu em Cairo (Egito).
Martha Root	“Mão da Causa” e importante instrutora <i>bahá'í</i>	1872-1939	Nasceu em Ohio (EUA) e faleceu em Hawái (EUA)
Shoghi Effendi Rabbani	Foi Guardião da Fé Bahá'í desde 1921 até sua morte	1897-1957	Nasceu em 'Akká e faleceu em Londres (Inglaterra)
Leonora Armstrong	Primeira <i>bahá'í</i> residente a difundir a Fé Bahá'í no Brasil	1895-1980	Nasceu em Hudson (EUA) e faleceu em Salvador (Brasil)
Dorothy Baker	Mão da Causa e importante instrutora <i>bahá'í</i>	1898-1954	Nasceu em Ohio (EUA) e faleceu em acidente aéreo sobre o mar Mediterrâneo, perto da Ilha de Elba
Mona Mahmudnizhad	Jovem <i>bahá'í</i> torturada e martirizada por não renegar sua religião	1983-1965	Nasceu no Yemen e foi executada em Shiráz (Irã)
Mary Sutherland Maxwell (<i>Amatu'l- Bahá Rúhíyyih Khánum</i>)	Esposa de <i>Shoghi Effendi</i> , nomeada por ele como uma “Mão da Causa”	1910-2002	Nasceu em Nova Iorque (EUA), foi criada no Canadá e faleceu em Haifa.

ORGANIZAÇÃO: SCHLÖGL, Emerli. 2011.

No período do surgimento do Movimento *Babí* e da Fé *Bahá'í*, várias ações para a emancipação feminina estavam acontecendo pelo mundo. A “Narrativa de *Nabíl*” (1983) aponta que na época do Movimento *Babí*, e também nos anos iniciais da Fé *Bahá'í*, as mulheres viviam na Pérsia sob completa autoridade masculina e o governo autocrático favorecia os parentes e amigos daqueles que se encontravam em posição privilegiada no governo.

Conforme o traçado de alguns fatos da cronologia *bahá'í*, em 1848 nascia a esposa de *Abdu'l Bahá* enquanto acontecia a Conferência de *Badasht* que, conforme Hatcher e Martin (2006), consistiu-se em uma reunião de líderes *babís*.

Por volta de 1850, surgiu uma mulher quase lendária no movimento *babí*, *Zaynab*. Conforme Gouvion e Jouvion (1996), ela foi uma camponesa que residia em um lugarejo próximo a *Zanjan*. Convertida ao movimento *babí*, disfarçou-se de homem e lutou com seus companheiros a fim de rechaçar os ataques inimigos. *Zaynab* é comparada pelos autores a Joana d'Arc.

“Ela cortou suas tranças, vestiu uma túnica e um turbante iguais aos de seus companheiros, prendeu uma espada à cinta e, apoderando-se de um fuzil e de um escudo, introduziu-se em suas fileiras” (GOUVION; JOUVION, 1996, p. 141).

Os autores descrevem que ela chorou ao implorar para *Hujjat*, que havia descoberto que ela era mulher, para que permanecesse lutando com seus discípulos. “Eu vos suplico por *Báb* que não me negueis esse privilégio inestimável que é a coroa do martírio, único desejo de minha vida” (GOUVION; JOUVION, 1996, p. 142). Convém observar que a história vivida por *Zaynab* acontece em um período que antecede o estabelecimento institucionalizado da regra da não violência, por *Bahá'u'lláh*.

Hatcher e Martin (2006) afirmam que entre 1951 e 1957, *Shoghi Effendi Rabbani*, por vontade expressa no testamento de seu avô (*Abdu'l-Bahá*), nomeia mais pessoas como “Mãos da Causa de Deus”, conferindo-lhes a responsabilidade de ensinar a Fé e proteger a instituição. Alguns desses nomes eram femininos. Observando o quadro de nomeações de Mãos da Causa efetuadas por *Shoghi Effendi Rabbani*, verifica-se que no primeiro contingente de nomeações, que ocorreu em 24 de dezembro de 1951, constam os nomes de, Dorothy Baker (1898-1954) e Amelia Engelder Collins (1873-1962). No segundo contingente, nomeadas em 29 de fevereiro de 1952 estão: Clara Dunn (1869 – 1960) e Corinne Knight True (1861-1961). Em fevereiro de 1957 foi nomeada Agnes Baldwin Alexander (1875-1971). Foram nomeadas postumamente por *Shoghi Effendi*: Keith Ransom Kehler (1876-1933) e Martha Root (1872-1939). *Shoghi Effendi Rabbani* realizou 42 nomeações ao todo e 27 Mãos da Causa estavam vivos quando *Shoghi Effendi Rabbani* faleceu em 1957.

Conforme *Ma'ani* (1991), em 1909 Dr.^a Moody partiu para o Irã para trabalhar no campo médico, mas não se limitou ao trabalho de medicina aplicada às mulheres

iranianas. Como *bahá'í*, colaborou com as mulheres *bahá'ís* no estabelecimento da igualdade entre os gêneros. Em 1915 criou um fundo de contribuição para a educação, deste modo os americanos poderiam contribuir para a formação de escolas de meninas no Irã.

Conforme a mesma autora, o trabalho de americanas no Irã serviu de exemplo para as iranianas. Elas perceberam que poderiam ser mais assertivas e reclamar seus direitos. As mulheres ocidentais *bahá'ís* que realizaram trabalhos no Irã foram exemplos de autonomia para outras mulheres que também desejavam a emancipação.

Segundo *Ma'ani* (1991), entre essas mulheres pode-se citar o nome Lilian F. Kappes, americana que a partir de 1911, trabalhou como professora de meninas, na escola em Teerã. Outras americanas também lembradas são: Sarah Clock e Elizabeth Stewart, que no mesmo período foram para o Irã. Clock trabalhou como professora e Stewart como enfermeira. Após o falecimento por febre tifóide de Lilian F. Kappes, em 1920, a direção da escola ficou temporariamente a cargo de *Qudsíyyih Ashraf*, uma mulher persa que fora educada por uma americana.

Conforme a mesma autora, em 1921, na Convenção *Bahá'i* Norte-americana, Genevieve Coy, doutora em psicologia, foi escolhida para substituir Lilian Kappes. Assim, atuou como diretora de "*Girls 'School Tarbiyat*", em Teerã, por um período de quase dois anos. A pessoa que a sucedeu foi Adelaide Sharp, que chegou ao Irã em 1929, dirigiu a escola até 1934, quando o governo a fechou. Foi, então, nomeada para atuar em várias comissões, entre elas a da "Unidade entre Oriente e Ocidente".

Segundo *Ma'ani* (1991), Keith Kehler tornou-se *bahá'í* nos Estados Unidos em 1921, era professora universitária e escritora. Foi para o Irã em 1931 e trabalhou para que a literatura *bahá'í* fosse veiculada livremente. Recebeu respostas afirmativas a essa solicitação, e por certo tempo acreditou ter atingido seu objetivo, porém não tardou para que seus livros fossem confiscados, alegando-se o motivo de que o conteúdo destes era contrário à Constituição, que não reconhecia outra religião fundada após o islã. Assim, não se permitiria a circulação de qualquer literatura que o governo considerasse contrária ao Islã. Faleceu em 1933, sem conseguir alcançar sua meta.

Conforme *Ma'ani* (1991), Martha Root, foi também uma das americanas que em 1919, viajaram em função de sua causa religiosa, visitando inúmeras províncias do Irã e fazendo a rainha Maria da Romênia e sua filha a se tornarem *bahá'ís*.

Ma'ani (1991) descreve a atuação de mulheres americanas, vinculadas à causa *bahá'í*, que entre os anos de 1909 e 1976, realizaram ações em mesmo nível de igualdade que os homens. “*The services of the American women Bahá'ís in Iran were maintained until the women's equal right to education and to service on local and national Bahá'í institutions were attained*⁴¹” (MA'ANI, 1991, p.16).

Esse período histórico foi marcado mundialmente pelos movimentos femininos em busca de igualdade e percebe-se na Fé *Bahá'í* a expressão, cada vez mais ampla, da representação feminina e de sua vivência em espacialidades diversas.

Mulheres como, por exemplo, *Táhirih*, Lua Getsinger, Martha Root, Leonora Armstrong, Mary Sutherland Maxwell e *Mona*, tornaram-se figuras de destaque na história da Fé *Bahá'í* e também, por meio de representações simbólicas, são vistas como mobilizadoras de energias arquetípicas em discursos de alguns entrevistados e entrevistadas do “Agrupamento Gralha Azul”.

1.5 FIGURAS FEMININAS VINCULADAS ÀS IMAGENS SIMBÓLICAS

Conforme Janet A. Khan (1998), no Oriente, desde que a Fé *Bahá'í* surgiu, novas compreensões sobre as mudanças necessárias, no que se refere ao papel e à posição que as mulheres ocupam, foram gradativamente sendo observadas⁴². As estratégias para promoção do valor feminino no Oriente e no Ocidente tiveram que ser diferenciadas, pois no Oriente as limitações impostas às mulheres eram ainda maiores.

A autora considera que um grande passo foi dado por *'Abdu'l-Bahá* ao estimular as mulheres para que exigissem seus direitos de ampla participação na sociedade oriental. O enfoque de *'Abdu'l-Bahá* visava o encorajamento dado às mulheres e a promessa de que a emancipação plena seria definitivamente alcançada. Trabalhou pela educação das mulheres e chamando várias mulheres *bahá'ís* ocidentais para realizarem trabalhos na educação de meninas no Irã.

⁴¹ “Os serviços de mulheres *bahá'ís* americanas no Irã foram mantidos até que o direito igualitário das mulheres à educação e ao serviço de instituições *bahá'ís* locais e nacionais fosse alcançado” (Livre tradução da autora).

⁴² Em julho de 2010 foi instituída pela Assembleia Geral da ONU⁴², a ONU Mulher, a fim de consolidar o trabalho sobre as questões das mulheres, essas temáticas eram tratadas por quatro entidades distintas. Os quatro últimos anos tiveram a marca da atuação de ONGs, incluindo a Comunidade Internacional *Bahá'í*, que apoiou a criação da ONU Mulher. A liderança desta coube a Michelle Bachelet, ex-presidente chilena.

Educar as meninas, conforme a autora, significava não apenas desenvolver suas habilidades e competências intelectuais, mas também encorajá-las e propiciar a elevação de sua autoestima. *'Abdu'l-Bahá* fomentou o surgimento de Assembleias de Mulheres, que aconteceram por todo o Irã, causando impactos sociais. Seu neto, *Shoghi Effendi Rabbani*, deu continuidade a esse projeto, expandindo-o para outros países do Oriente.

Conforme a autora, a Casa Universal de Justiça intensificou medidas a fim de promover o envolvimento feminino em todos os aspectos da vida comunitária, encorajou a criação de comitês locais e nacionais *bahá'ís* de mulheres, com a perspectiva do avanço da condição das mulheres⁴³. A Casa de Justiça também advertiu os *bahá'ís* de algumas partes do mundo, nas quais se percebia a carência na prática da igualdade dos sexos.

Conforme Khan (1998), para os *bahá'ís*, homens e mulheres são iguais e complementares. A analogia trazida por *'Abdu'l-Bahá* comparando a humanidade a um pássaro, cujas asas representam a mulher e o homem, coloca a questão da igualdade entre ambos, como sendo semelhantes em aspectos essenciais, tais como: a capacidade intelectual, e espiritual, e também nos direitos e oportunidades. Os *bahá'ís* acreditam que por serem também complementares, ao trabalharem juntos, com respeito pelas diferenças, homens e mulheres podem alcançar mais do que trabalhando sozinhos.

Assim, quando a Fé *Bahá'í* propõe criar um mundo com aqueles padrões que considera justos, entende ser necessário que o desenvolvimento social, político e espiritual da humanidade esteja nas mãos de mulheres e de homens, a fim de que seja respeitada a igualdade, conferindo as mesmas oportunidades para ambos os gêneros.

Na história *bahá'í*, desde o seu início, várias mulheres se destacaram exercendo funções importantes para o desenvolvimento da Fé em várias

⁴³ Atualmente uma ONG, criada pelo coletivo das Assembleias Nacionais *bahá'ís*, representa a Fé *Bahá'í* junto às Nações Unidas (ONU), suas agências e outros organismos internacionais. Essa ONG é chamada "Comunidade Internacional *Bahá'í*". Ela repensa a educação de meninas e de mulheres em todo o mundo e trabalha em prol desse objetivo visando o que acredita ser o avanço da sociedade humana. A Comunidade Internacional *Bahá'í* (BIC) oferece um programa de eventos sobre o *status* da mulher para a Comissão da ONU. Os programas sustentam-se em igualdade entre os gêneros, pautados em valores éticos e espirituais. Sobre a reforma curricular existe a preocupação de que o mesmo seja transformador da vida de meninas e mulheres adultas. Essas ideias são defendidas por mulheres e homens *bahá'ís* que buscam atuar em diferentes países com o foco na educação, trabalhando pela igualdade de gêneros.

localidades. Foram médicas, professoras, pioneiras, conferencistas, mensageiras, enfim um número representativo do gênero feminino conquistou espaço e divulgou a Fé *Bahá'í*, sendo que muitas delas receberam títulos e são reverenciadas até hoje pelos *bahá'ís*.

Entre as mulheres que permanecem vivas na memória de *bahá'ís* do “Agrupamento Gralha Azul” está Mona que, conforme publicação da Assembleia Espiritual Nacional dos *Bahá'ís* do Brasil (1986), foi martirizada por ser uma seguidora *bahá'í*. *Mona Mahmudnizhad* (1965-1983) teve uma vida curta, foi executada aos dezesseis anos de idade. Em 1983, ela e mais nove mulheres *bahá'ís* foram executadas: *Nusrat Yalda'i* (54 anos); *Izzat Janami Ishraqi* (50 anos); *Roya Ishraqi* (23 anos); *Táhirih Siyavushi* (32 anos); *Zarvin Muquimi* (28 anos); *Shinin Dalvand* (25 anos); *Akhtar Sabit* (entre 19 e 20 anos); *Simin Sabiri* (20 anos) e *Mashid Nirumad* (28 anos).

Olya Roohizadegan (1997), que sofreu as perseguições aos *bahá'ís* no Irã entre os anos de 1979 e 1983, relata sua história em um livro autobiográfico. Conta que foi considerada uma criminosa pelo fato de ser uma seguidora *bahá'í*, foi presa e, depois de ter sido solta, fugiu do Irã. Como naqueles tempos nenhum *bahá'í* conseguia embarcar em um avião, pois o visto era sempre negado, teve que fazer contato com um guia e assim, sob os cuidados de *Khudáyá*, um *sunnita*, foi guiada através da fronteira do Paquistão. “Era o dia 13 de março de 1983. Chegamos a *Shiráz* justamente quando era dada a notícia aos *bahá'ís* do enforcamento de *Rahmat Vafá'í*, *Yadu'lláh Mahmudnizhad* e da querida *Tuba Zá'ipur* (...)” (ROOHIZADEGAN, 1997, p. 223).

A autora relata que levou ainda mais uma semana para que conseguisse um ônibus para *Záhidán*, a cerca de novecentos quilômetros de Teerã. Então, continuou sua fuga até entrar no Paquistão. No dia 6 de março de 1984, chegou à Inglaterra juntamente com seu marido e filho. Em seu *PostScript* alega:

Um dos meus objetivos em revelar tudo que testemunhara era, ajudar a aliviar a enorme pressão sobre a comunidade *bahá'í* no Irã, e trazer suas dificuldades à atenção dos povos de todo o mundo, como prometera àquelas dez mulheres que acabaram sendo enforcadas. Em 1984, havia 850 *bahá'ís* presos no Irã, unicamente por causa de sua fé, e as perseguições à comunidade *bahá'í* cresciam diariamente (ROOHIZADEGAN, 1997, p. 257).

As espacialidades femininas vividas por diversas mulheres *bahá'ís*, que marcaram a história dessa tradição, implicaram denunciar abusos, atuar no ensino da Fé, romper com padrões que estabeleciam para as mulheres posição de desigualdade de gênero; e assim, conformaram espacialidades *bahá'ís* com a marca das representações simbólicas do gênero feminino.

1.5.1 TÁHIRIH

Segundo Root (2003), *Táhirih* nasceu em 1819 ou 1820. Seu registro de nascimento, livros e alguns pertences foram queimados um dia após o seu assassinato. Porém, encontraram-se alguns manuscritos intactos na casa de seu ex-marido.

Desde muito cedo, a jovem se sentiu inclinada ao estudo da religião, e logo tornou-se consciente da condição feminina no Irã. Certa vez, ela disse ao tio, *Mullá'Alí*: “Oh, quando virá o dia quando as novas Leis terão sido reveladas na Terra? Eu serei a primeira a seguir esses novos Ensinamentos e a dar a minha vida pelas minhas irmãs” (ROOT, 2003, p. 12).

Nessa declaração podemos perceber sua preocupação com a religião e com a participação feminina, nos diferentes campos da vivência humana, o que inclui o espaço religioso.

Conforme Root (2003), *Táhirih* é um título, e não o seu nome de origem; o nome que recebeu do pai (um *mulá*) não é mencionado em nenhuma fonte que descreve sua história pessoal. Um professor lhe deu o cognome de *Quarratu'l-'Ayn*, que significa “Consolo dos Olhos” e *Bahá'u'lláh* lhe outorgou o título de “*Táhirih*”, que significa “A Pura”.

Percebe-se, na história de vida de *Táhirih*, que aos vinte anos se tornou discípula do Profeta, a procura crescente por conhecimentos religiosos que lhe parecessem significativos. Aspirava a uma mudança na condição da vida das mulheres de seu tempo. Encontrou na Fé *Bahá'í* a possibilidade de realização desses dois objetivos. Sua história pessoal mostra que por seguir essas metas enfrentou dificuldades e acabou por entregar sua vida, sacrificando-se por seus ideais religiosos.

Segundo Root (2003), por volta de 1843, *Táhirih* teve um sonho sobre o aparecimento do “Prometido”. Lembrando-se de algumas palavras de seu sonho,

escreveu uma carta e solicitou ao cunhado que a entregasse ao “Prometido”. O cunhado entregou a carta para o *Báb*⁴⁴, que logo a reconheceu como discípula, incluindo-a como uma das “Letras do Vivente”⁴⁵.

As viagens que fez e as ações que produziu delinearão espacialidades cujos representantes simbólicos apontam para a valorização da mulher e para a igualdade de direitos entre os gêneros. Com *Táhirih* transformada em personagem simbólica, a religião *Bahá’í* reafirma a legitimidade e a participação feminina em igualdade para com os homens.

Táhirih tornou-se uma heroína *bahá’í*. Root (2003) relata que quando ela estava em reunião na cidade de *Karbilá*⁴⁶, suas posições audaciosas provocaram fortes descargas emocionais, o que resultou em apedrejamento. *Shoghi Effendi Rabbani* (1982) registrou que nessa cidade, *Táhirih*, enfrentou os *Ulemá* que creditavam à mulher posição um pouco superior à do animal, e certamente muito inferior ao homem, pois, nem admitiam que as mulheres possuíssem alma. *Táhirih* desafiou esses argumentos, e em lugar de comemorar o aniversário do martírio do *Imame Husayn*, celebrou o aniversário natalício do *Báb*.

Root (2003) menciona que, ao chegar a Bagdá⁴⁷, também irritou o clero com seus debates públicos e suas opiniões acerca de questões religiosas. As pressões aumentaram e ela teve que deixar a cidade. Em outras localidades, suas intervenções públicas e posicionamentos continuaram gerando simpatizantes e inimigos.

Segundo a mesma autora, continuando sua jornada, *Táhirih* hospedou-se na casa de *Bahá’u’lláh*, em Teerã⁴⁸, e este a enviou para falar às pessoas em *Badasht*⁴⁹. A temática que abordou foi impactante, tratou do “estabelecimento de uma nova lei e o repúdio da religião antiga” (ROOT, 2003, p. 37). Conforme *Shoghi Effendi Rabbani* (1982), foi em *Badasht* que ela apareceu em uma reunião sem o véu, com o rosto descoberto.

Essa atitude tornou-se símbolo de uma ruptura paradigmática, colocando a mulher à luz. No ato de aparecer publicamente sem véu, *Táhirih* proporcionou uma

⁴⁴ *Táhirih* nunca conheceu pessoalmente o *Báb*, mas foi a primeira mulher a tornar-se sua seguidora.

⁴⁵ O *Báb* chamou de “Letras do Vivente” os seus doze primeiros discípulos.

⁴⁶ Cidade do Iraque, sagrada para o *Islã*.

⁴⁷ Maior cidade do Iraque.

⁴⁸ Localizada no *Irã*, antiga Pérsia.

⁴⁹ Pequeno vilarejo iraniano da província de *Khurásán*.

experiência perturbadora na plateia masculina. “Medo, ira, perplexidade, lhes varreram o íntimo da alma e estontearam as faculdades” (RABANI, 1982, p. 68).

Root (2003) relata que quando *Táhirih* voltou de *Badasht*, Sua Majestade Imperial enviou-lhe uma carta, pedindo para renunciar ao *Báb* e voltar a ser uma verdadeira muçulmana. Caso ela aceitasse esse pedido, Sua Majestade Imperial lhe conferiria a função de “Guardiã das Mulheres”, em sua casa, e se casaria com ela. *Táhirih* respondeu sob a forma de um poema:

Que o reinado, riqueza e poder sejam teus,
Ser errante, tornar-se um pobre dervixe e calamidade sejam meus,
Se essa situação é boa, que ela seja tua,
Se esta situação é ruim, eu anseio por ela, que ela seja minha (TÁHIRIH in ROOT, 2003, p. 47).

Deste modo, *Táhirih*, por manter-se firme aos seus propósitos religiosos, acabou por ser martirizada. *Táhirih*, em um de seus poemas, havia escrito anteriormente: “No portão do meu coração eu contendo os pés e as tendas da calamidade” (Root, 2003, p.3). Conforme interpretação de Root (2003), *Táhirih* já pressentia seu futuro e seu martírio final.

Conforme a “Narrativa de *Nabíl*” (1983), sua morte aconteceu durante a noite, ocasião em que afirmou que já estava preparada para encontrar-se com seu “Bem-amado”. Como sabia que iriam estrangulá-la, levou consigo um lenço de seda para que este fosse utilizado em sua execução. Após ter sido estrangulada com ele, foi colocada em uma sepultura e coberta com pedras e terra.

Assim terminou a vida desta grande heroína *babí*, a primeira sufragista mártir que, na hora de sua morte, dirigindo-se àquele a cuja custódia fora entregue, intrepidamente declarou: “Podeis matar-me, quando bem o quiserdes, mas não podereis impedir a emancipação das mulheres”. Sua carreira foi tão brilhante quanto breve, tão trágica quanto cheia de acontecimentos. Ao contrário do que ocorreu com os irmãos de fé, cujos feitos continuaram ignorados, na sua maior parte, não sendo cantados pelos seus contemporâneos em terras estranhas, a fama desta imortal mulher ultrapassou fronteira, atingindo com incrível celeridade as capitais da Europa Ocidental, e despertou entusiástica admiração, evocando o ardente louvor de homens e mulheres de diversas nacionalidades, profissões e culturas. (...) (RABANI, 1982, p. 121).

Mesmo após a sua morte, a força da imagem de *Táhirih* continuou atuante e se faz presente no imaginário de diversos seguidores e seguidoras *bahá'ís*. Como personagem de destaque na história *bahá'í*, *Táhirih* tornou-se símbolo de luta pela emancipação feminina.

1.5.2 BAHÍYYIH KHÁNUM

Conforme *Ma'ani* (2001), *Ásíyyi Khánum*, esposa de *Bahá'u'lláh*, era filha de *Mírzá Ismá-i-Yálrúdí*, homem que possuía posição de destaque no governo de *Yálrúd*, povoado no Distrito de *Núr*, na pequena aldeia de *Takur*⁵⁰. Sobre sua mãe não há referências.

Conforme *Ma'ani* (2001), o casamento de *Ásíyyi Khánum* com *Bahá'u'lláh* ocorreu em conformidade com as leis islâmicas: a noiva deveria estar entre os nove e quinze anos⁵¹, e *Bahá'u'lláh* com dezoito anos. Ficaram juntos até o falecimento de *Bahá'u'lláh*⁵², e por toda a vida conjugal ocuparam-se em ajudar os pobres⁵³ e em trabalhar por suas convicções religiosas.

A filha do casal, *Bahíyyih Khánum*, conforme relato do *Bahá'í World Centre* (1982), foi fiel servidora da Fé *Bahá'í* e desde muito jovem recebeu incumbências de seu pai, que cumpriu em total devotamento. Os irmãos *Abdu'l-Bahá* e *Bahíyyih Khánum* seguiram juntos, por toda a vida, atuando pela causa *Bahá'í*.

⁵⁰ Na Pérsia.

⁵¹ Para o islã a maturidade das meninas era atingida aos nove anos.

⁵² *Bahá'u'lláh* teve três esposas, pois este era um costume muçulmano.

⁵³ *Ma'nmi* (2001) cita que ele era conhecido como o Pai dos Pobres e ela como a Mãe da Consolação.

FIGURA Nº 03 - BAHÍYYIH KHÁNUM



FONTE: BAHÁ'Í WORLD CENTRE. BAHÍYYIH KHÁNUM: LA HOJA MAS SAGRADA, 1982, p.21.

Conforme Smith (2000), nesta dedicação ao serviço *bahá'í*, *Bahíyyih Khánúm* optou por não se casar e trabalhou juntamente com seu pai, seu irmão e *Shoghi Effendi Rabbani* para defender e consolidar a Fé *Bahá'í*. Quando residia em 'Akka⁵⁴ (1868/-1909/10) estando seu pai aprisionado, cuidou dos negócios da família, atendeu às solicitações dele e, a fim de tentar proteger seu pai e irmão, estabeleceu, por diversas vezes, contato com as esposas de homens influentes na região.

Segundo o mesmo autor, também recebia os peregrinos que chegavam de outros países em busca de um encontro com *Bahá'u'lláh*. No decorrer da 1ª Guerra Mundial trabalhou, juntamente com *Abdu'l-Bahá*, na distribuição de comida e medicação para a comunidade local.

Smith (2000) afirma que, após o falecimento de 'Abdul'-Bahá, ela muitas vezes aconselhou e auxiliou a *Shoghi Effendi Rabbani*, assumindo o papel de chefia, quando ele se ausentava em viagens.

⁵⁴ Cidade em Israel.

Shoghi Effendi Rabbani (1984) comenta que após o falecimento de seu avô, muitos conflitos aconteceram e eles sofreram vários ataques por parte daqueles que *Rabbani* considerou como inimigos da Fé. Nesse momento crucial, a ajuda de *Bahíyyih Khánun* se tornou fundamental, pois *Rabbani* ainda não se sentia fortalecido o suficiente para assumir totalmente a causa *Bahá'í*. Porém, e contando com sua ajuda foi se sentindo cada vez mais fortalecido e apto a cumprir essa missão.

Shoghi Effendi Rabbani (1984) comparou a posição de *Bahíyyih Khánun* à de outras heroínas da história das religiões. Assim, vincula a imagem dela ao símbolo da heroína *bahá'í*. Conforme Khan (2003), ela foi o arquétipo daquelas mulheres *bahá'ís* que por décadas se empenharam para proteger a Fé *Bahá'í* de seus opositores.

1.5.3 MAY MAXWELL

Segundo Smith (2000), May Ellis Maxwell, nascida em Nova Jersey, tornou-se uma *bahá'í* proeminente, e fez parte do primeiro grupo de peregrinos ocidentais que visitaram 'Abdu'l-Bahá. Ela também foi mãe daquela que viria a tornar-se esposa do neto de 'Abdu'l-Bahá.

Conforme *Nakhjaváni* (2004), Maxwell trocou muitas cartas com 'Abdu'l-Bahá e criou sua filha imersa nos ensinamentos *bahá'ís*. Sua devoção era tanta que ao saber da morte de 'Abdu'l-Bahá ficou bastante abalada física e emocionalmente e só se recuperou ao vincular-se a *Shoghi Effendi Rabbani*.

Smith (2000) relata que, enquanto morava em Paris, formou na cidade uma comunidade *bahá'í*. Quando se mudou para o Canadá com seu marido, envolveu-se intensivamente em atividades *bahá'ís* tanto no Canadá como nos Estados Unidos da América. Cumpriu o papel de educadora *bahá'í* e exerceu esta função também na Europa.

Conforme o mesmo autor, ela trabalhou pela causa *bahá'í* na América do Sul, precisamente na Argentina. Porém, pouco tempo depois de chegar a Buenos Aires, faleceu de um ataque cardíaco. *Shoghi Effendi Rabbani* outorgou a ela o *status* de mártir.

May Maxwell, após declarar-se *bahá'í*, trabalhou como educadora e dinamizadora da Fé durante toda a sua vida. O casamento de sua filha com o

“Guardião” trouxe-lhe ainda maior estímulo em sua atuação como educadora religiosa e seguidora *bahá'í*.

1.5.4 MARTHA ROOT

Martha Root foi considerada por *Shoghi Effendi Rabbani* (1981) como o “Arquétipo dos Instrutores da Fé *Bahá'í*”. Prestou inúmeros serviços à Fé *Bahá'í*, chegando a receber o título de “Primeira Embaixatriz de Sua Fé”.

Conforme *Rabbani* (1981), Root realizou viagens por várias partes do mundo, e por cerca de vinte anos esteve várias vezes na China, Japão e Índia. Visitou a América do Sul e fez contatos oficiais e extraoficiais com muitas pessoas, com o objetivo de divulgar a Fé *Bahá'í*.

Segundo mesmo autor, teve oito audiências com a rainha Maria da Romênia, sendo que a primeira aconteceu em janeiro de 1926. Após algumas conversas com Root e várias leituras sobre assuntos *bahá'ís*, tornou-se a primeira rainha convertida.

Conforme relatos de *Shoghi Effendi Rabbani* (1981), a rainha disse:

Deus é tudo. Tudo. Ele é o poder atrás de todos os seres... É a voz dentro de nós que nos mostra o bem e o mal. Nós, porém, pela maior parte, não a levamos em conta, ou não compreendemos essa voz. Ele, portanto, escolheu Seus Eleitos para descerem entre nós na terra, a fim de esclarecer Sua Palavra, Seu verdadeiro significado. Por isso os Profetas; por isso Cristo, Maomé, *Bahá'u'lláh*, pois o homem, de tempos em tempos, necessita uma voz na terra para aproximá-lo de Deus, para lhe avivar a percepção da existência do Deus verdadeiro. Essas vozes enviadas a nós tiveram que encarnar-se, a fim de que nós, com nossos ouvidos terrenos, pudéssemos ouvir e entender (In RABBANI, 1981, p. 525-526).

Conforme o mesmo autor, Martha Root foi considerada, pelos *bahá'ís* uma trabalhadora incansável e dinâmica: “(...) ela perseverava em convocar, em tons de clarim, homens de diversas crenças, cores e classes à Mensagem de *Bahá'u'lláh* (...)” (RABBANI, 1981, p. 521-522).

Martha Root faleceu em 28 de setembro de 1939, e foi reconhecida pelo “Guardião” como: “(...) o mais belo fruto até agora produzido pela Idade Formativa⁵⁵ da Dispensação de *Bahá'u'lláh*” (RABBANI, 1981, p. 522).

⁵⁵ *Shoghi Effendi Rabbani* (1981) dividiu em períodos a história da consolidação da Fé *Bahá'í*. O primeiro período compreende o ministério do *Báb* (1844-1853), o segundo período abrange o

Segundo Rabbani (1981), ela foi responsável pela publicação de inúmeros artigos em jornais e revistas, e proferiu conferências em mais de quatrocentas universidades e ginásios do Oriente e do Ocidente.

De acordo com Marques (2006), os primeiros contatos da Fé *Bahá'í* feitos no Brasil, aconteceram por intermédio de Martha Root. Entre os lugares visitados por Root no Brasil em 1919 citam-se Fortaleza, Recife, Maceió, Salvador, Rio de Janeiro e Santos.

Foram praticamente as mesmas cidades pelas quais Leonora Armstrong passou posteriormente. Porém, diferente de Leonora Armstrong, não chegou a fixar residência no Brasil.

Sua imagem vincula-se à instrução *bahá'í*; assim, sua história se torna mobilizadora da imagem simbólica que possibilita que ela seja vista e lembrada pelos seguidores *bahá'ís* como uma “educadora”.

1.5.5 LEONORA ARMSTRONG

Segundo Marques (2006), Leonora Armstrong tornou-se conhecida entre os *bahá'ís* como a “Mãe Espiritual da América do Sul”. Em sua trajetória missionária, vivenciou a experiência da imigrante imbuída do objetivo de divulgar e promover a Fé *Bahá'í* no Brasil.

Conforme Marques (2006), Leonora Georgiana Stirling nasceu na América do Norte, e sua mãe faleceu quando ela tinha apenas cinco anos. A perda da mãe foi um evento traumático que a levou a experienciar profundos sentimentos de abandono. Leonora lembra-se que muitas vezes, antes de dormir, ajoelhava-se ao lado da cama de sua irmãzinha sentindo muita aflição e então “implorava a Deus, com toda a intensidade do meu ser, que nos deixasse sentir a Sua presença, Sua proximidade, Sua proteção” (ARMSTRONG in MARQUES, 2006, p. 11). Afirmou que naquela época não imaginava como isso realmente aconteceria em sua vida, como de fato sentiria a presença e a proteção de Deus.

Segundo Marques (2006), as meninas cresceram sob os cuidados dos avós. O contato com a Fé *Bahá'í* se deu por intermédio da avó materna que, quando Leonora contava com treze anos, começou a lhe dar livros informativos sobre essa

ministério de *Bahá'u'lláh* (1853-1892), o terceiro período abarca o ministério de *'Abdu'l-Bahá* (1892-1921) e o quarto período compreende o início da idade formativa da Fé *Bahá'í* (1921 – 1944).

religião. Nesse período, não sabia que acabaria realizando no Brasil, um serviço de ordem internacional para a Fé *Bahá'í*.

Conforme o autor, em 1921 Leonora partiu de Nova Iorque para a América do Sul, a fim de realizar sua missão *bahá'í*. Nessa época não se esperava que mulheres de boa educação viajassem e andassem sozinhas pelo mundo. Ela enfrentou inúmeros desafios financeiros e também sofreu preconceitos de gênero.

FIGURA Nº 04 – LEONORA GIORGINA STIRLING À BORDO DO “SS VASSARI” EM VIAGEM PARA O BRASIL NO ANO DE 1921



FONTE: MARQUES, G. LEONORA ARMSTRONG: MEMÓRIAS E CARTAS, 2006, p.42.

Em Marques (2006) encontramos que Leonora G. Stirling, ao chegar na América do Sul, fez seu desembarque em Belém. Por alguns dias estabeleceu contatos locais, visitou jornais e depois seguiu para o Ceará, parando brevemente em Recife, Maceió e Salvador. Passou também pelo Rio de Janeiro e Santos.

Conforme cartas de Leonora G. Stirling, coletadas por Marques (2006), em suas viagens encontrou alguns teosofistas que se interessaram pela Fé *Bahá'í*, fato que se repetiu em diversas regiões do Brasil⁵⁶.

“Quando nosso barco aportou em Manaus, o Sr. Gastão de Castro, presidente da Sociedade teosófica, estava esperando para me receber, pois havia sido avisado de minha chegada” (In MARQUES, 2006, p.74). Curiosamente a Fé *Bahá'í*, em seus primeiros passos no Brasil, teve a marcante presença de muitos teosofistas.

Percebi que mal havia começado o trabalho naquele vasto país; havia novos *bahá'ís* precisando ser nutridos e muitas, ó Deus, tantas regiões completamente intocadas – solo ainda virgem – tudo o que havia sido capaz de fazer nos quase dois anos que lá passara era menos do que uma gota no oceano do que precisava ser feito (ARMSTRONG in MARQUES, 2006, p. 79).

Leonora G. Stirling era uma mulher imigrante que trazia consigo uma visão cultural particular e se viu inserida em um mundo diferente. Por Marques (2006) sabemos que ela teve dificuldades para se adaptar à alimentação e para encontrar trabalho e moradia.

O estrangeiro possui tarefas difíceis para realizar, em meio a toda a necessidade de adaptação e de sobrevivência. Vê-se convidado a compreender a nova cultura na qual está imerso e a enfrentar seus próprios sentimentos de “estranhamento face ao diferente”, bem como sentimentos de rejeitar e ser rejeitado. Para Sayad (2003), o fenômeno da imigração apresenta uma dupla contradição.

(...) não se sabe mais se trata de um estado provisório que se gosta de prolongar indefinidamente ou, ao contrário, se trata de um estado mais duradouro, mas que se gosta de viver com um intenso sentimento do provisório (SAYAD, 2003, p. 3).

Leonora G. Stirling, em seus primeiros anos no Brasil, teve que lidar com esse estado “provisório” e superou muitas barreiras para fixar-se ao espaço e estabelecer novos vínculos. Precisou realizar um duplo trabalho, aquele que lhe garantiria a sobrevivência e o de dinamizadora da Fé *Bahá'í*, sendo que este último foi o objetivo maior de sua jornada.

⁵⁶ Conforme Marques (2006), quando Leonora realizou a viagem pelo Rio Amazonas algumas pessoas se interessaram pela Fé, entre elas o capitão da embarcação, que era teosofista.

Em suas cartas encontramos que *Shoghi Effendi Rabbani* insistiu para que ela concentrasse esforços na Bahia e no Ceará, assim ela se empenhou para divulgar e ensinar os preceitos de sua fé, nessas regiões.

Conforme os registros de cartas e memórias (2006), sabe-se que em 1925 Leonora celebrou na Bahia a primeira Festa de *Naw-Rúz*⁵⁷, depois disso deixou temporariamente o estado para dirigir uma escola em Fortaleza, capital do Ceará. No período entre os meses de janeiro e maio de 1927, ficou hospedada na casa da mãe de um amigo e aproveitou para publicar mais alguns artigos referentes à Fé *Bahá'í*.

Conforme mesma obra, em 1927 recebeu dinheiro do pai para ir visitá-lo nos Estados Unidos. Como a quantia em dinheiro permitia, planejou antes viajar para a Guiana Holandesa e o Panamá, pois assim poderia continuar sua abordagem *Bahá'í* em outros lugares, como: Porto Príncipe, Curaçao, Barranquilha, Caracas, Guiana Inglesa, Trinidad e Barbados.

Segundo suas cartas e memórias, organizadas por Marques (2006), ao voltar à Bahia retomou a tarefa de divulgar a Fé no Brasil. Gradativamente seu trabalho foi crescendo e, além da divulgação oral, também realizou inúmeras traduções.

Ela também sentiu muitas dificuldades, chegando a escrever: “na Bahia, nem os jovens têm a coragem de desconsiderar as injunções da Igreja e investigar um ensinamento religioso em si mesmo” (ARMSTRONG in MARQUES, 2006, p. 250).

No entanto, apesar dos percalços, recebeu cartas de *Shoghi Effendi Rabbani* estimulando-a a persistir. Ele a inspirava no desejo de “fazer da Bahia uma fortaleza *Bahá'í* na América do Sul” (In MARQUES, 2006, p. 120).

Conforme seus registros, o período de 1930 a 1940 foi muito conturbado, não apenas no Brasil, por conta da instabilidade política e das revoluções internas, mas também por causa da ascensão do nazismo na Alemanha, do fascismo na Itália, do stalinismo na União Soviética e da guerra civil na Espanha. Nesse período, muitos imigrantes que chegaram ao Brasil, eram vistos com precaução pelos brasileiros. Leonora teve que ser muito prudente, nessa fase, a fim de não ser confundida com uma militante política. Foi nesse período que estabeleceu a Primeira Assembleia Espiritual *Bahá'í* na Bahia.

⁵⁷ Festa de Ano Novo *Bahá'í*.

Então, por volta de 1930, Leonora G. Stirling conheceu Harold Armstrong, que viria a se tornar seu marido em 1941. Além da relação afetiva que se estabeleceu entre ambos, entendeu que o casamento seria também útil⁵⁸ ao seu projeto de divulgar a Fé *Bahá'í* no Brasil. Em carta para *Shoghi Effendi Rabbani*, escrita logo após seu casamento, afirma que “a vida de casada decididamente me oferecerá uma vantagem, dando-me mais tempo livre para tradução e outras atividades *bahá'ís*” (ARMSTRONG in MARQUES, 2006, p. 294).

Com o casamento passou a chamar-se Leonora Armstrong, inaugurando outra etapa de vida e de trabalho. Segundo o mesmo autor, como seu marido vivia em Recife estabeleceu residência lá e aproveitou para consolidar, nessa capital, um novo centro *bahá'í*. Em agosto de 1944, ela e o marido foram residir no Rio de Janeiro. Em 1946, estabeleceu a primeira Assembleia Espiritual Local do Estado.

Conforme a mesma fonte, Harold Armstrong foi novamente transferido de cidade. Ambos passaram a residir em São Paulo⁵⁹, até a aposentadoria dele no final dos anos 50 quando se mudaram para Petrópolis.

Por volta de 1955, encontramos em Marques (2006), que vieram para o Brasil os primeiros grupos de pioneiros iranianos, distribuindo-se mais na região Sudeste e Sul do país, o que auxiliaria no fortalecimento da Fé no Brasil. Havia um crescente movimento de expansão da Fé *Bahá'í*, que culminou, em 1961, com a primeira Assembleia Espiritual Nacional dos *Bahá'ís* no Brasil.

Segundo mesma fonte neste período, por meio de Assembleias Locais, etabeleceram-se as comunidades de Salvador, Niterói, Rio de Janeiro, São Caetano, São Paulo, Curitiba, Campinas e Porto Alegre. Concomitantemente, formaram-se Grupos *bahá'ís* em Belo Horizonte, Recife, Cachoeira Dourada (Goiás), Poços de Caldas, Mogi Mirim e Santos. Os *bahá'ís* isolados se localizavam em Belém (PA), Amargosa (BA), Jacareí (SP), e Cruzeiro (SP).

Em Marques (2006) consta que no início de 1972 Harold Armstrong faleceu e pouco tempo depois Leonora Armstrong foi designada, pela Casa Universal de Justiça para ser Conselheira Continental. Exerceu este papel entre os anos de 1973 e 1980, participando de diversas conferências, e escolas de temporada e realizando inúmeras viagens.

⁵⁸ Casando-se com Harold estaria livre de trabalhar com o objetivo de suprir suas necessidades vitais.

⁵⁹ Conforme Marques (2006), quando estava em São Paulo, Leonora dedicou-se a traduzir literatura *bahá'í* para o braile.

Conforme o mesmo autor, ao chegar aos 84 anos de idade, Leonora passou a residir em Salvador, vivendo os últimos meses de sua vida com uma família *Bahá'í*.

Porém, antes de falecer, Leonora gravou uma mensagem para a Conferência Latino-americana da Mulher, que se realizou em Brasília nos dias 16, 17, 18 e 19 de outubro de 1980. Nessa gravação ela reafirmou suas convicções *bahá'ís* focando a educação de homens e mulheres pautada em princípios éticos, espirituais e divinos.

Eis o desafio de cada mulher hoje: somente se ela ensinar a seus filhos e filhas as qualidades espirituais, se neles inculcar o amor a Deus, poderá ela prepará-los para estabelecer a civilização espiritual, a civilização Divina, a qual haverá de superar a material, a qual trará luz à lâmpada da civilização material, uma lâmpada tão bela, mas que agora está vazia, em escuridão total. Somente deste modo, poderá a mulher se tornar verdadeiramente luz da geração futura (ARMSTRONG in MARQUES, 2006, p. 407)

Leonora Armstrong, nesse discurso, vincula a imagem feminina à imagem de educadora, relaciona a função materna à função de ensinar. Conforme registros em Marques (2006), na primeira Convenção Nacional *Bahá'í* do Brasil, Leonora Armstrong foi apresentada ao público como a “Mãe de todos os *bahá'ís* do Brasil”. Assim o símbolo de mãe e de educadora se fundem à sua própria história de vida e de trabalho pelas causas espirituais que abraçou.

1.5.6 DOROTHY BAKER

Conforme Smith (2000), Dorothy Baker foi uma americana de herança familiar protestante. Sua avó tornou-se *bahá'í*, o que levou Dorothy Baker a conhecer pessoalmente 'Abdu'l-Bahá. A avó os apresentou, quando a menina ainda tinha 14 anos de idade. Por causa de seus trabalhos pela causa *bahá'í*, *Shoghi Effendi Rabbani* a nomeou como “Mãe da Causa”.

O autor afirma que foi uma oradora de talento, escreveu panfletos *bahá'ís* e *scripts* para programas de rádio e realizou muitas viagens pela Europa e América Latina com o propósito de ensinar a Fé *Bahá'í*. Além de ser uma palestrante *bahá'í* envolveu-se também com as questões administrativas locais e nacionais da Fé *Bahá'í*.

Conforme Ruhe-Shoen (1998), Dorothy Baker fez sua primeira palestra pública durante a celebração do *Ridván* em 1929, na Casa de Adoração *Bahá'í*.

Depois disso proferiu inúmeras palestras em diferentes partes do mundo, e em dois anos palestrou em mais de noventa universidades.

Segundo a mesma autora, ela foi a primeira mulher a coordenar a Assembleia Espiritual de seu país. Dorothy Baker, além de ser uma intérprete cuja eloquência era admirada pelos seguidores *bahá'ís*, também dava muita importância às orações⁶⁰.

Segundo Ruhe-Shoen (1998), Dorothy Baker faleceu em um desastre aéreo, quando seguia para Granada a fim de reencontrar-se com o marido, Frank. O avião pegou fogo enquanto sobrevoava a Ilha de Elba e, então, caiu no mar Mediterrâneo.

Conforme asseveração de Ruhe-Shoen (1998), Dorothy Baker foi uma heroína sem túmulo nem epitáfio. Percebe-se, na declaração da autora, a relação entre a pessoa e a imagem simbólica à qual ela é relacionada. Deste modo, a personalidade dessa mulher é associada a atributos que transcendem o eu individual. Assim, sua lembrança passa a fazer parte de uma categoria representacional.

1.5.7 AMATU'L-BAHÁ RÚHÍYYIH KHÁNUM

Mary Sutherland Maxwell, conforme Cáceres e Marzo (1998), mais tarde foi intitulada de *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánun* pelo seu marido⁶¹. Sua mãe era uma *bahá'í* atuante e Mary já realizava trabalhos para a Fé quando em 24 de março de 1937, casou-se com *Shoghi Effendi Rabbani*.

Conforme *Violette Nakhjaváni* (2004), além de trabalhar como principal secretária de *Shoghi Effendi Rabbani* desde 1941, *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánun* também escreveu poesias⁶². Ela viveu ainda por 42 anos após a morte de seu esposo vindo a falecer no dia 19 de janeiro de 2000, com 90 anos de idade.

A vida de *Amatu'l Bahá Rúhíyyih Khánun* foi marcada por intensa atividade religiosa e muitas viagens para estabelecer diálogos, parcerias e realizar conferências.

⁶⁰ Um dos entrevistados do “Agrupamento Gralha Azul” enfatizando nela a confiança no “poder pela oração”, ressaltou o quanto ela confiava nas orações e observou que ele também, do mesmo modo, confia no poder das orações, pois vê nelas alimento e proteção.

⁶¹ *Shoghi Effendi Rabbani*, o bisneto de *Bahá'u'lláh*.

⁶² Nas narrativas *bahá'ís* encontram-se referências a muitas poesias escritas por seguidoras da Fé.

Em cada país ela desempenhou múltiplos serviços para a Causa. Seu papel como embaixadora da Fé *Bahá'í*, por exemplo, foi por si só extraordinário. Onde quer que ela fosse, ela se encontrava com Chefes de Estado e autoridades de alto grau a níveis nacionais, locais e de vilarejo, e se movimentava em absoluta facilidade de uma classe social para a outra (NAKHJAVÁNI, 2004, p. 104).

Em uma das fotografias⁶³ apresentadas na obra de *Nakhjaváni* (2004), *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánun* aparece com um grupo de jovens em Montreal, no ano de 1930.

Como se pode observar na figura nº 05, a imagem apresenta pessoas ocupando três planos: atrás homens em pé; ao meio mulheres sentadas e em primeiro plano, homens sentados no chão, entre os quais está *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánun*.

A quebra de padrão que se evidencia na imagem diz respeito à posição corporal que escolheu para a fotografia: sentada no chão ao lado dos homens.

FIGURA Nº 05 - AMATU'L-BAHÁ RÚHIYYIH KHÁNUM



FONTE: NAKJAVÁNI, 2004, p. 38

⁶³ As fotos apresentadas por *Nakhjaváni* (2004) mostram *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánun* em atividade em diferentes localidades como: Mysori, vilarejo de Jarkorachi na Bolívia, vilarejo de Los Muchos na Venezuela, Kenya, Suíça, Alaska, Nova Zelândia, Panamá, Papua Nova Guiné, Mongólia e Brasil. "No transcurso de sua longa vida, ela viajou a 185 países, territórios e ilhas principais do globo" (NAKHJAVÁNI, 2004, p. 103).

Conforme Nakhjaváni (2004), após a morte de *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánun*, um lugar simbólico lhe foi determinado na história *bahá'í*.

Os inúmeros serviços que prestou à sua causa religiosa, incluindo muitas viagens, palestras e também os filmes que dirigiu, são lembrados e registrados por Nakhjaváni. A autora apresentou elementos memorativos capazes de carregar com alto grau de energia simbólica a imagem de *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánun*.

Em pesquisa de campo encontramos a imagem de *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánun* também vinculada às viagens que realizou. O fato de ter percorrido grandes distâncias, inclusive na América do Sul, utilizando diferentes meios de transporte, tornou-a uma figura simbolicamente próxima.

1.5.8 MONA MAHMUNIZHAD

Mona Mahmunizhad foi, conforme Editora *Bahá'í* no Brasil⁶⁴ (1986), foi uma jovem que teve a vida abreviada por causa de sua escolha religiosa. As autoridades Revolucionárias Islâmicas a fizeram prisioneira e por fim a executaram. Sua condenação à morte se deve ao fato de não ter renunciado às suas crenças *bahá'ís*. Foi presa juntamente com seu pai, *Yad'u'lláh Mahmudnizhad*, que foi enforcado no dia 12 de março de 1983, alguns meses antes dela.

Segundo a mesma fonte, *Mona* e o pai eram *bahá'ís* convictos e devotados. Ele chegou a ser eleito Secretário da Assembleia Local dos *bahá'ís* de *Shiráz*, e ela desde cedo ensinava a Fé *Bahá'í*. Quando a crise para os *bahá'ís* piorou, *Mona* teve um sonho no qual via ela e o pai sendo mortos por causa de suas crenças religiosas. Em outubro de 1982, *Yad'u'lláh* e *Mona Mahmudnizhad* foram presos. Mesmo sendo ainda uma criança, ela foi acusada de ser uma pequena instrutora *bahá'í*.

⁶⁴ Obra traduzida por Moacir Rosado Filho.

FIGURA Nº 06 – MONA MAHMUDNIZHAD



FONTE: ASSEMBLEIA ESPIRITUAL NACIONAL DOS BAHÁ'ÍS DO BRASIL, 1986.

Ainda conforme a mesma fonte biográfica, ambos foram aprisionados em alojamentos diferentes. No cárcere dela já estavam mais de quarenta mulheres, mas *Mona* era a única *bahá'í* presente, naquele momento. Cada prisioneiro *bahá'í* era submetido a um interrogatório, cujo resultado decidiria se ele ou ela seria solto, ou ainda se seria condenado à execução. Como *Mona* se recusou a negar o fato de ser uma *bahá'í*, não houve chance de libertação. O mesmo aconteceu com outras mulheres *bahá'ís* que também foram aprisionadas pelo mesmo motivo.

Pela mesma fonte, sabe-se que a mãe de *Mona* também foi feita prisioneira, ficando cativa até uma semana antes da execução da filha. A Sr.^a *Mahmudnizhad* havia sido contatada a fim de conseguir uma quantia em dinheiro para que pudessem libertar *Mona*. Porém, após entregar o título do apartamento que possuíam em *Shiráz*, prenderam-na também. Então, em 12 de março de 1983, o pai de *Mona* foi executado, e a jovem foi executada no dia 19 de junho.

Assim, *Mona* (1965 – 1983) se tornou uma heroína *bahá'í*, símbolo de resistência e de devoção à Causa *Bahá'í*.

CAPÍTULO 2 - ANÁLISE EPISTEMOLÓGICA PARA O EXERCÍCIO DE UMA HERMENÊUTICA EM GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Este capítulo apresenta os conceitos que serão utilizados e centra-se na Geografia da Religião posta a dialogar com outras áreas do conhecimento. As espacialidades femininas são apresentadas, sobretudo, como espacialidades de ação e, para tal, investigamos a concepção de pessoa como ser simbólico, apresentada por Cassirer (1994).

Os símbolos foram compreendidos a partir da perspectiva analítica de Jung e das Formas Simbólicas em Cassirer. Isto foi possível devido à consonância encontrada em suas arqueologias epistemológicas, no sentido específico da diferenciação que fazem entre os conceitos de símbolo e sinal.

Pontuando definições e observando o alinhamento destas perspectivas, em uma abordagem que sugere interpretações fenomenológicas do espaço, apresentamos os símbolos em sua característica relacional, de reconhecimento, de recordação, de ação, de abertura para múltiplas compreensões e de fortalecimento de identidade.

Porém, as possibilidades hermenêuticas são várias. A interpretação da linguagem é bastante complexa e exige que se busque na própria cultura que a elaborou os instrumentos para realizar sua compreensão. Assim, para melhor elucidar a questão na perspectiva da escola da fenomenologia, apresentamos algumas asseverações de Paul Ricoeur, principalmente no que se refere à compreensão do texto religioso em sua dimensão metafórica. Seguimos concordantes com o pensamento de Ricoeur (2006b), que considera que o papel da hermenêutica é acompanhar a atividade estruturante que parte do pleno da vida e se inscreve no texto e que, por causa do exercício de uma leitura privada, retorna à vida.

O ponto central deste capítulo, na busca da aplicação de uma hermenêutica, consiste no diálogo estabelecido entre a Geografia da Religião, a Psicologia Analítica e as considerações sobre a Fenomenologia apontadas por Ricoeur. Também se lançam as bases compreensivas das espacialidades femininas a partir do entrelaçamento entre as funções psicológicas descritas por Jung e as formas simbólicas apresentadas por Cassirer.

2.1 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Conforme Gil Filho (2007), a Geografia da Religião⁶⁵ surge como uma subdisciplina da Geografia Humana⁶⁶ clássica. “A religião foi apreendida como produto da prática humana e como expressão da cultura religiosa em um campo de motivações materializadas na paisagem” (GIL FILHO, 2007, p. 207).

O autor elabora a ideia de que o ser humano faz sua marca no mundo a partir de seu pensamento e dota de sentidos os fenômenos naturais e religiosos. A Geografia da Religião também observa nos espaços os desdobramentos do agir das pessoas vinculadas ao pensamento religioso.

Gil Filho (2007) relata que, nos Estados Unidos e na Alemanha, os primeiros estudos voltados à Geografia da Religião levavam em conta os padrões do fenômeno religioso, focando sua distribuição e morfologia na organização da paisagem, chamada de paisagem cultural. Estes primeiros estudos vinculavam-se à existência de elementos visíveis na paisagem, tais como os cemitérios e os templos, entre outros. Mas, esse tipo de pesquisa possuía raízes bem estabelecidas no conceito de supra-orgânico⁶⁷ da cultura.

⁶⁵ No Brasil, segundo Rosendhal (2002), a Geografia da Religião ainda é pouco explorada. A autora afirma que David Sopher, na década de sessenta, tratou da questão da Geografia da Religião de modo a lhe conferir relevância. Sopher (1967) olhou para as religiões na perspectiva do fenômeno cultural, localizando a Geografia da Religião como parte da Geografia Cultural. Sopher classificou as religiões como étnicas e universalizantes. As religiões étnicas seriam aquelas ligadas especialmente ao lugar, enquanto as universais fariam uma busca por novos lugares e novos seguidores. Gil Filho (2007) comenta que Sopher tratou de considerar, no estudo da Geografia da Religião “a distribuição geográfica e a extensão social; a estrutura no espaço e na organização dos adeptos e, os meios utilizados pelos Sistemas Religiosos para crescimento territorial e do número de adeptos” (GIL FILHO, 2007, p. 209). Já na perspectiva positivista, como afirma Rosendhal (2002), a geografia era considerada como ciência natural, e o ser humano era tido como um dos elementos da paisagem, o que implicava um obscurecimento das relações sociais. Na geografia crítica, com forte influência marxista, o espaço social torna-se visível em sua relação com o capitalismo. “O procedimento rigorosamente materialista de análise em busca das forças que realmente moviam a sociedade, levou os geógrafos críticos a marginalizar as questões religiosas de seus estudos” (ROSENDAHL, 2002, p. 22). Seguramente, seguindo por esta abordagem, a Geografia da Religião estaria limitada. Porém, a Geografia Humanista, que apresenta a possibilidade de incluir em suas pesquisas o ser humano e suas significações, abriu novas frentes para o desenvolvimento da Geografia da Religião.

⁶⁶ Retomando a história, Corrêa (2007) relata que na década de setenta surgiu a Geografia Humanista, tendo bases formadas a partir da fenomenologia e do existencialismo, colocando o foco na subjetividade, nos sentimentos, na intuição, nos comunicantes simbólicos e na contingência. O autor cita Tuan (1983), que também se dedicou a compreender o espaço sagrado e que amalgamou o espaço mítico à imaginação e ao sentimento. Assim, a Geografia Humana passa a considerar também os elementos subjetivos, antes não levados em conta. O espaço vivido passaria a comportar a afetividade e, atrelado a este fato, as representações simbólicas também seriam observadas.

⁶⁷ No supra-orgânico os seres são administrados de forma supra, ou seja, a cultura é quem comanda as ações humanas e não o inverso.

Duncan (2004) buscando superar o foco dado aos artefatos, verificou que esse direcionamento levava a uma séria limitação nos métodos de pesquisa. Até mesmo a entrevista, como forma de captar as diversas percepções, raramente era utilizada.

Duncan também reflete acerca dos achados nas pesquisas e suas interpretações, chamando a atenção para o perigo dos significados levarem em conta apenas o ponto de vista do pesquisador. Esta autoridade interpretativa deixa de fora o contexto e também não considera os vários sentidos de um discurso. “As mesmas palavras podem ter diferentes significados em diferentes discursos. As descrições podem ter significado somente em um sentido contextualizado” (DUNCAN, 2004, p. 96).

Afirma que “para conhecer o significado de um texto precisamos preconceber o todo do qual o texto é uma parte” (DUNCAN, 2004, p. 100). O texto ao qual o autor se refere é a própria paisagem, que se apresenta passível de diversas leituras. A paisagem para o autor é um sistema de criação de signos, com seus textos e subtítulos, levando sempre em conta também a perspectiva do intérprete.

O texto religioso, por exemplo, é produtor de sentidos. Esses sentidos são interpretações que a própria religião constituída e interpretada por pessoas referendadas oferece e transmite para seus seguidores. Isso faz parte de um sistema simbólico muito sofisticado e complexo que objetiva a transmissão dos conhecimentos e sua preservação.

Podemos considerar que os espaços⁶⁸ são preenchidos pelos símbolos, que se apresentam ao aparato perceptivo humano em uma diversidade de formas: símbolos sonoros, gustativos, olfativos, visuais e símbolos táteis.

⁶⁸ Estudos contemporâneos desenvolvidos em Geografia da Religião se interessam pelos espaços que também funcionam como suporte para os códigos simbólicos. Corrêa (2007) apresenta um artigo que trata principalmente do conceito de espaço nas diferentes fases vividas pela Geografia. Ele inicia abordando a Geografia Tradicional e a localiza no período que vai de 1870 até 1950, fase na qual a palavra “espaço”, conforme o autor, não era um conceito chave da Geografia. Em Ratzel (1844-1904), o espaço remonta à ecologia e surge como expressão das “necessidades territoriais de uma sociedade em função de seu desenvolvimento tecnológico, do total da população e dos recursos materiais” (CORRÊA, 2007, p. 18). O autor complementa esta afirmação colocando a questão de que o espaço ao ser tratado de forma política, na concepção de Ratzel, transforma-se em território. Para Hartshorne (1899-1992), o espaço é aquele que contém coisas, conceituando um espaço absoluto, “isto é, um conjunto de pontos que têm existência em si, sendo independente de qualquer coisa” (CORRÊA, 2007, p. 18). Sobre o conceito de espaço na Geografia Crítica, que teve início em 1970, Corrêa (2007, p. 25) aponta que nesta abordagem o espaço se torna um conceito chave, pois nele se identificou o “*lòcus* das produções das relações sociais de produção”. Santos (In Corrêa, 2007), ao se perguntar acerca de quais seriam as categorias de análise dos espaços, desenvolve

No processo de espacialização, observamos que os símbolos também orientam a construção da identidade espacial. Cada espacialidade religiosa, em sua peculiaridade, é composta por símbolos que concretizam a expressão de sua singularidade e, portanto, marcam a identidade de pertença religiosa. Essa multiplicidade de expressões simbólicas apresenta uma coerência textual própria.

Cada texto é sempre uma parte de um texto ainda maior, e quanto mais relações se estabelecem entre eles, melhor podemos verificar o contexto que os envolve. Assim, uma gama ampla de significados pode ser apreendida a partir desses textos. Os comunicados simbólicos se espacializam sob a ação humana, relacionando-se intimamente com a cultura e a religião.

Há uma relação imediata entre o espaço, a cultura e a religião. Para Bonnemaïson (2002), os espaços geográficos físicos comportam os espaços sociais, e estes também delineiam suas próprias formas na cultura, estando sujeitos às diferentes perspectivas do olhar interpretativo. Assim, o autor evoca a relação entre cultura e espaço como uma relação simbólica.

A cultura atualmente tende a ser compreendida como uma outra vertente do real, um sistema de representação simbólica existente em si mesmo, e se formos ao limite do raciocínio, como uma “visão de mundo” que tem sua coexistência e seus próprios efeitos sobre a relação da sociedade com o espaço (BONNEMAISON, 2002, p. 86).

Bonnemaïson (2002) afirma que o espaço está impregnado de símbolos: “a mensagem que aí se inscreve, em termos geossimbólicos, reflete o peso do sonho, das crenças dos homens e de sua busca de significados” (BONNEMAISON, 2002, p. 131). Assim, os geossímbolos também funcionam como elo e materialização dos comportamentos humanos no espaço.

Compreender os espaços da vivência do ser humano, que simboliza o mundo objetivo e subjetivo e se integra aos outros, tendo por base a multiplicidade de expressões simbólicas, significa reconhecer a importância fundamental dos símbolos no delineamento das espacialidades. Observa-se a estreita e complexa relação entre sujeito, símbolo e espaço nas conformações das culturas religiosas.

Os valores religiosos e morais que organizam uma cultura se apoiam sobre um discurso e, em sociedades mais tradicionais, sobre “um corpo de mitos e de

uma análise a partir das “categorias de estrutura, processo, função e forma, que devem ser consideradas em suas relações dialéticas” (CORRÊA, 2007, p. 28).

tradições que, por sua vez, explica a organização simbólica dos rituais” (BONNEMAISON, 2002, p. 102). Para o autor, os rituais revelam, além dos valores profundos de uma sociedade, também a sua própria organização social.

Os fenômenos religiosos se espacializam e são vividos pelas sociedades de modo a garantir sua preservação e continuidade. A preservação remete-nos diretamente ao espaço sagrado e sua manutenção, enquanto a sua continuidade vincula-se diretamente à temporalidade, exigindo tramas sociais que propiciem sua existência em um *continuum*. A tradição é uma forte expressão da ação de preservação e continuidade da religião.

A Geografia da Religião “tem por objeto o fenômeno religioso visto como um espaço de relações objetivas e subjetivas consubstanciadas em formas simbólicas mediadas pela religião” (GIL FILHO, 2007, p. 210). De fato, como assevera Cassirer (1994), o ser humano não tem outra opção senão viver em novos mundos criados. A vida do ser humano se dá imersa em um universo simbólico: não lhe é possível viver apenas na concretude física. “A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana” (CASSIRER, 1994, p. 48).

A religião, neste contexto gera significados que se expressam nos chamados comportamentos religiosos. Essas ações nascem de impulsos advindos de camadas psíquicas conscientes e inconscientes, tanto da ordem do individual como do coletivo. A espacialização dos arquétipos espaciais encontram aí seu nascedouro.

Estas espacialidades sustentam expressões dinâmicas de forças intra e extra psíquicas sempre em transformação. “É o pensamento simbólico que supera a inércia natural do homem e lhe confere uma nova capacidade, a capacidade de reformular constantemente o seu universo humano” (CASSIRER, 1994, p. 104).

Deste modo, o ser humano, enquanto ente que simboliza, supera a condição natural e se estabelece de modo cultural e religioso como um ser simbolizante. “O homem é o protagonista desse conhecimento simbólico e dessa prática social de religião” (GIL FILHO, 2007, p. 210).

Assim, concordamos com Gil Filho (2007) na perspectiva de que é preciso o resgate do humano para a realização dessa teoria geográfica. É necessário compreender os seres humanos vinculados à cultura a fim de possibilitar a realização de pesquisas em Geografia da Religião.

Levando em consideração essa forma de ver a pesquisa geográfica, entendemos que a Psicologia Analítica pode contribuir nesse exercício, por meio de subsídios que favoreçam uma maneira de contemplar os seres humanos e sua expressão simbólica no espaço religioso. Pode nos proporcionar um modo dinâmico e interativo de abordagem da objetividade e da subjetividade humana, nos espaços religiosos.

“Não há humanização do planeta sem uma aproximação intelectual dos lugares, sem uma elaboração mental dos dados da paisagem, enfim, sem uma valorização subjetiva do espaço” (MORAES, 2005, p. 16).

Então, os espaços são vividos e transformados pelos seres humanos. As interpretações simbólicas, leituras e releituras dos textos alicerçados em seus contextos, inspiram ações conformadoras de espacialidades. Essas espacialidades carregam as marcas simbólicas da interatividade entre o consciente e o inconsciente. A subjetividade alcança a objetivação através da ação das pessoas. Todo esse complexo conjunto forma sistemas simbólicos, que nas religiões são vividos e interpretados, conforme uma dinâmica própria.

A multiplicidade de relações é estabelecida em meio às expressões, como a fala; o gesto; o texto sagrado e os rituais. Assim, as diversas práticas religiosas formam sistemas simbólicos⁶⁹.

Para Gil Filho (2007), há um plano de convergência funcional na diversidade das expressões religiosas formadoras do sistema simbólico. Esse sistema oferece um sentido subjacente à análise empírica, servindo como aporte para a realização de uma análise da religião. “Então, a espacialidade do pensamento religioso é uma desconstrução do espaço das expressões empíricas e torna-se assim o espaço das representações simbólicas” (GIL FILHO, 2008, p. 73).

Pode-se entender o sistema simbólico como a “apreensão conceitual pela razão, com a qual concebemos o sagrado pelos seus predicados e reconhecemos sua lógica simbólica” (GIL FILHO, 2008, p. 33). Esse mesmo autor compreende o sagrado como:

(...) qualitativo inerente ao fenômeno religioso, que perpassa as instâncias de análise descritas e, assim, sob a ótica fenomenológica, também significa

⁶⁹ Os sistemas simbólicos são flexíveis, suas expressões e interpretações vão adquirindo novas perspectivas com o decorrer do tempo.

os modos típicos que caracterizam o fenômeno enquanto religioso, a despeito da pluralidade de manifestações (GIL FILHO, 2008, p. 33).

Gil Filho, com base em seus estudos em Rudolf Otto e Mircea Eliade, sugere que o sagrado é o ponto nuclear do fenômeno religioso. “O resgate do sagrado é a tentativa de encontrar o âmago da experiência religiosa” (GIL FILHO, 2008, p. 28). Assim, ao abordar o fenômeno religioso, pode-se considerar o sagrado como uma instância de análise, observado como parte do fenômeno religioso.

A dimensão simbólica resulta em ponto de encontro, pois integra o fenômeno religioso ao espaço⁷⁰. Os espaços sagrados estabelecem pontes entre o supracotidiano e o mundo cotidiano vivido pelos seres humanos, essas pontes se realizam pelo símbolo enraizado no tempo e no espaço. Deste modo o sagrado se expressa pelas categorias temporais e espaciais.

Carlos Santos (2003) afirma que o tempo depende do espaço para acontecer; a partir disso podemos considerar que o tempo mítico necessita do espaço religioso para se expressar.

Cada vez que o mito é contado, por meio de formas ritualísticas ou de outras maneiras, o fato acontece novamente em termos psicológicos. Cada texto sagrado e seus ensinamentos, mesmo que a história pertença a tempos remotos, reatualizam-se a cada vez que são apresentados.

A psique humana atualiza, no indivíduo, os sentidos mais profundos do texto religioso, chegando a manifestar-se, por vezes, na expressão emocional das pessoas.

Deste modo, essa repetição mítica, por meio do texto ou do ritual, torna a acontecer na interioridade psíquica das pessoas que, nessa experiência de espiritualidade⁷¹, encontram sentidos profundos aplicados à sua própria existência.

Conforme Gil Filho (2008) o espaço sagrado é produto de uma consciência religiosa. A consciência religiosa e a ação baseada nos conteúdos religiosos se dimensionam conforme temporalidades e se traduzem enquanto espacialidades com características próprias.

⁷⁰ Bonnemason (2002, p. 92) percebe o espaço como “subjetivo, ligado à etnia, à cultura e à civilização regional”.

⁷¹ Se tratarmos de espiritualidades, podemos nos referir às práticas que os fiéis realizam a fim de estabelecer uma conexão com o transcendente e/ou imanente; a participação do tempo mítico, carregado dos símbolos religiosos, impregna o espaço e corporifica-se na expressão de suas fórmulas, preces, gestos e cantos.

O espaço religioso está permeado por sentimentos, os chamados sentimentos religiosos, fruto da experiência dos sujeitos em sua relação com a religião. Assim, o espaço religioso é também o espaço da poética, dos elementos imaginários com potencialidades para gerar novos significados, que se apresenta como um espaço impregnado de memórias.

“A memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada, mas também reconstrói essa experiência. A imaginação torna-se um elemento necessário da verdadeira lembrança” (CASSIRER, 1994, p. 89).

Fazendo referência à memória, colocamos entre os seus condicionantes o tempo e o inconsciente (JUNG, 1989a). O próprio sentimento religioso, se considerado como função racional com atribuições valorativas (JUNG, 1989a), vincula-se ao mundo exterior, ao ambiente, projetando nele suas preferências, o que possibilita aos seres humanos o exercício de suas escolhas.

Assim, o espaço sagrado é o espaço das práticas religiosas e das escolhas. Mas, por outro lado, é também o espaço da vivência de emoções, que se apresentam no sujeito em clara interação fisiológica, envolvendo sensações que são reconhecidas por meio dos rubores, palpitações, contrações, entre outras manifestações corporais.

O espaço sagrado desenvolve-se em espacialidades, preenchidas pela expressão do pensamento, da sensação, da intuição e do sentimento. Assim, podemos afirmar que as funções psíquicas, descritas e desenvolvidas por Jung (1989a), atuam no mundo e na formação de espacialidades através das atitudes humanas. Na vivência social da religião, as funções psíquicas se espacializam por meio de suas representações simbólicas e dos comportamentos que inspiram.

Retomamos, deste modo, o simbólico dos comunicados religiosos. Estes abarcam as estruturas hierarquizadas, a experiência do grupo religioso, sua mística, rituais, espaços hierofânicos e o tempo como marcação rítmica de epifanias e de ciclos de repetição.

A fim de favorecer a compreensão, Gil Filho (2008) estruturou a concepção de espaço sagrado dividindo-o em três espacialidades intercomunicantes, que são a espacialidade concreta de expressões religiosas, a espacialidade do pensamento religioso e a espacialidade das representações simbólicas. Assim, apresentou a estrutura do espaço sagrado em uma dinâmica interligada, que define mais claramente o espaço sagrado, diverso do espaço profano.

Fernandes (2012) entende que essas três espacialidades articulam a estruturação entre dois espaços: o das expressões concretas e o das representações. O autor também afirma que é por meio do agir do fiel, que o fenômeno religioso se espacializa. Reconhece que o espaço vivido é marcado pelo discurso religioso. Deste modo, a objetivação do mundo relaciona-se com as interpretações dadas às narrativas sagradas.

O espaço material “funciona dessa maneira como propulsor e extensão do fenômeno religioso. Propulsor no sentido de ser o meio de percepções. Extensão, pois nas paisagens religiosas se apresenta como símbolo espacializado” (FERNANDES, 2012, p. 33).

A espacialização do mundo religioso parte dos sujeitos que o compõem: suas percepções, avaliações, modo de atuar e também, de compreender a posição dos gêneros. O mundo material recebe a marca das representações de uma consciência religiosa. Os adeptos da religião se expressam no mundo e vivenciam suas crenças, conforme determinadas inclinações psíquicas, as quais manifestam pelo predomínio do sentimento, da intuição, do pensamento ou da sensação.

Concordamos com Carlos Santos (2003) ao afirmar que o espaço pode ser considerado como fonte de espacialidades. Para ele, o espaço possui três dimensões básicas: a intuição de possibilidades, a intenção de possibilidades e a realização de possibilidades.

Assim, as funções psíquicas descritas por Jung podem ser entendidas como matrizes que se espacializam por meio da vivência de suas possibilidades. Há uma geografia que se inscreve a partir do funcionamento psíquico dos sujeitos e que se materializa por meio de sistemas simbólicos, constitutivos de espacialidades.

A Geografia da Religião, ao dialogar com outras ciências, possibilita o reconhecimento de espacialidades diversas, a partir de novos olhares. Ao propormos uma relação entre a Geografia da Religião e a Psicologia Analítica, pretendemos perscrutar a relação entre as forças arquetípicas que compõem o funcionamento da psique humana e a sua expressão, conformando espacialidades.

2.2 O MÉTODO HERMENÊUTICO E O RECONHECIMENTO DO OUTRO

Paul Ricoeur (2009) realiza uma análise crítica da fenomenologia a partir de suas reflexões acerca da fenomenologia husserliana e da filosofia existencialista.

Uma das problematizações apresentadas pelo autor consiste no reconhecimento do outro, a alteridade e as implicações da redução fenomenológica aplicada à coisa e ao sujeito.

Ricoeur (2006a) trata da problemática do reconhecimento do outro como a experiência do estar no mundo que atrela ao reconhecimento do outro o ato de reconhecer-se. O autor diferencia o reconhecimento das coisas e o reconhecimento das pessoas.

“Sem a posição de realidade correlativa do respeito, a fenomenologia não consegue passar do problema da constituição da “coisa” ao da constituição da pessoa” (RICOEUR, 2009, p. 283). Quando o autor utiliza a palavra respeito, ele compreende em sua significação o ato de compadecer-se do outro, sem confundir a experiência desse outro com a sua própria experiência. Assim, reconhece-se o sentimento do outro e pode-se empatizar com sua dor e alegria, mas, ao mesmo tempo, é possível saber-se dissociado desse outro: “o respeito observa de longe” (RICOEUR, 2009, p. 277).

Os símbolos permitem o reconhecimento e, como sugere Ricoeur (2006a), possuem estreita relação com a alteridade e com o processo de reconhecimento de si mesmo, derivando assim em reconhecimento da identidade.

Em se tratando de sujeitos e não de coisas, Ricoeur (2009) adverte para o perigo da redução fenomenológica, que aplicada às coisas toma um rumo diferente de quando é aplicada às pessoas. “A pessoa é reconhecida no movimento inverso que recoloca o aparecer no ser” (RICOEUR, 2009, p. 283).

O que ele explicita é que, na redução fenomenológica aplicada às coisas, estas são reduzidas em seu ser ao seu aparecer; a coisa se absolutiza no seu aparecimento. Na pessoa, quando alguma coisa aparece de si, é alguém que está aparecendo, o que significa que se encontra o sentido da coisa no retorno à mônada que a produziu.

A realidade dos fenômenos intersubjetivos, expressão do contato e da troca permanente entre sujeitos é revelação de como vemos o mundo, não apenas na particularidade de cada um, mas também como coletividade.

Assim, no tratamento da pesquisa de opção fenomenológica que envolve o reconhecimento dos sujeitos, é imprescindível a experiência do respeito. “Pondo a realidade do outro, o respeito o protege contra a fútil curiosidade do saber” (RICOEUR, 2009, p. 332).

A psicologia investiga de perto a questão dos sujeitos e seus relacionamentos. O respeito ou a falta dele nas relações é também avistado como ponto facilitador ou complicador das realizações afetivas e intelectivas dos seres humanos. Uma pesquisa em abordagem qualitativa não pode se furtar à dimensão do respeito, pois o olhar para o outro, entrando em sua intimidade só pode ser realizado de modo ético tendo claros os cuidados necessários para com esse outro.

Com base em amplas reflexões, Ricoeur (2009) estabelece o diálogo entre a fenomenologia e a psicologia e oferece novas perspectivas para ambas. Para realizar esse percurso ele estabelece como base a análise da consciência, com a intenção de tomá-la de modo prático, tal qual se dá.

A fenomenologia aposta na possibilidade de pensar e de nomear, até na floresta escura dos afetos, até na corrente do fluxo de sangue. A fenomenologia aposta nesta discursividade primordial de todo vivido que o torna apto para uma reflexão que seja implicitamente um “dizer”, um *légein*. Se a possibilidade de dizer não estivesse inscrita no “querer dizer” do vivido, não seria a fenomenologia o *logos* dos *phaenómena* (RICOEUR, 2009, p. 64).

Todas as coisas existentes falam, ou seja, comunicam algo ao ser humano, isso porque o ser pessoa implica sempre o estabelecimento de relações diversas e também o estabelecimento de sentidos para o mundo, seus objetos e seus sujeitos. Um dos instrumentos utilizados para o estabelecimento dessas vinculações é a linguagem.

Com isso não estamos afirmando que todas as coisas falem em si mesmas e por si só, mas, que todas as coisas, para a consciência do humano, transformam-se em significantes e, portanto, expressões de significado. No contato com os seres humanos, tudo fala. Porque este fala, todos os fenômenos podem apresentar sentidos, já que os seres humanos pensam e significam todas as coisas, pois a linguagem é fértil e produz sentidos bastante diversos.

Ricoeur (2006b) afirma que cada interpretação é uma forma de reduzir significados e sentidos. Mas, ao mesmo tempo, insere-se assim em um contexto, e é nessa prática que as ambiguidades de sentido encontram seu filtro e se traduzem em possibilidades de visão.

Os espaços geográficos também são comunicações. Pela possibilidade de serem lidas, as espacialidades se tornam passíveis de interpretações.

Desta forma, o espaço dos geógrafos se desdobra em níveis de percepção sucessivos, um pouco como os psicólogos distinguem, no seio do espírito humano, níveis diferentes que vão do consciente ao inconsciente. Existe um espaço objetivo, o das estruturas geográficas, mais adiante um espaço subjetivo ou vivido, e para além um espaço cultural, lugar de uma escritura geossimbólica. Toda sociedade agrupa esses diferentes níveis de percepção num conjunto espacial mais ou menos harmonioso ou tenso e dá a cada um desses tipos de espaço uma configuração no solo, uma significação e um papel particular (BONNEMASISON, 2002, p. 115).

O mundo de ações e interações do sujeito, suas espacialidades vividas, possui vinculação constante e direta com as forças psíquicas que, conforme Jung (1990a), expressa-se pela linguagem simbólica. Do mesmo modo como o consciente e o inconsciente definem espaços de interioridade no sujeito, a expressão dos símbolos define espaços de reconhecimento e de relacionamento com a alteridade. Neste ponto, desenha-se a espacialidade geográfica ocupada pelos sujeitos em coletividade.

No relacionamento com o sagrado, as espacialidades tomam uma característica bastante peculiar; seus símbolos são os símbolos que expressam as redes de comunicação entre os sujeitos e o sagrado e, conforme Jung (1990a), é um equívoco considerar a psique humana em termos estritamente pessoais, pois é preciso considerar as forças coletivas que irrompem na psique individual. A forma da vivência religiosa em suas espacialidades características é um exemplo disso. As forças coletivas emergem trazendo a possibilidade de transformações para o grupo, ao mesmo tempo em que atuam transformando os indivíduos.

Ao tratar de uma psique mais ampla que a consciência e que pode realizar a experiência religiosa, percebemos que Jung (1990a) aborda uma espacialidade que abrange aspectos conhecidos e desconhecidos, ou seja, conscientes e inconscientes.

Percebe-se que para Ricoeur, Jung e Bonnemaison, a percepção da linguagem simbólica e a busca de suas significações organizam a possibilidade de compreensão de espacialidades. Mesmo que autores como Ricoeur e Jung não tenham explicitamente utilizado o termo “espacialidades” podemos compreender que sua argumentação leva ao reconhecimento destas, como campos de significados, de vivência coletiva humana em torno de um centro agregador. No caso da religião esse centro é o Sagrado, e na afirmativa de Jung é o espaço do *self* que ocupa posição central na constituição do indivíduo, mas o ultrapassa.

Conforme Sodré (2008), a hermen tica de Ricoeur relaciona o ser   linguagem e  s suas condi es no mundo. Isto significa que a interpreta o da linguagem necessita vincular-se diretamente   cultura e   história.

“O mundo não   para mim, mas recebe de mim toda a validade ontológica” (RICOEUR, 2009, p. 16). Faz sentido, então, que a fenomenologia apresente a possibilidade de fazer uma exegese de si mesma. Surge, então, a pergunta: “o que significa significar?” (RICOEUR, 2009, p. 10).

Essa reflexão nos remete   intencionalidade e suas possíveis visadas enquanto determinante de presenças e sentidos. A intencionalidade “visa o sentido que determina a presença, bem como a presença também preenche o sentido” (RICOEUR, 2009, p. 12). Desta conjun o entre a intencionalidade da consciência e as presenças surge o processo de constituir. “Aí se percebe claramente que ‘constituir’ não   de modo algum construir, menos ainda criar, mas desdobrar as visadas de consciência confundidas na apreensão natural, irrefletida, ingênuas de alguma coisa” (RICOEUR, 2009, p. 16).

Esse não   um processo trilhado por um único sentido, uma vez que constituir consiste nesse desdobramento de olhares, nesta pluralidade de interpreta es.

Como chegar   compreensão das coisas em si? A partir do momento em que elas são pensadas, traduzidas para a linguagem, saem do ponto da percep o e do controle da emo o para conformar ao *logos* implícito na expressão, na fala. A emo o   de uma natureza mais rebelde, faz-se por si só e se mostra   consciência como quer. A linguagem, na expressão do pensamento estruturado, passa por diversas fases, submete-se a diversos fatores, a fim de que se constitua no dizível compreensível daquilo que quer expressar.

Ricoeur (2009) trata de unificar esses campos distintos quando assegura que “a descri o analítica das intencionalidades embaralhadas na consciência querente não   senão um primeiro patamar da fenomenologia” (RICOEUR, 2009, p. 69).   preciso ainda, conforme o autor, resgatar aquilo que ele denominou de “o movimento de conjunto da consciência operante do futuro, marcando sua paisagem com seus gestos e operando através daquilo que ela não faz” (RICOEUR, 2009, p. 70).

Neste ponto, o involuntário qualifica-se como voluntário, na medida em que o querer   posto  s claras. Ricoeur (2009) trata do voluntário e do involuntário de um modo bem especial, e ao abordar estas questões investiga a própria psicologia e

seus conceitos. O autor apresenta a “fenomenologia da vontade” e desmascara o querer que há por trás de toda logicidade apresentada no discurso.

O querer (a vontade) tem um feito de dar sentido ao mundo, abrindo algo de possível prático, inserindo algo do querido em suas áreas de indeterminação, povoando o real com obras humanas, colorindo com sua paciência ou suas revoltas as próprias resistências do real. Urge, portanto, restituir toda a sua envergadura a essa “doação de sentido”, a saber, a consciência sob todas as suas formas. (RICOEUR, 2009, p. 70).

Com a inclusão da vontade como potência de ação, Ricoeur (2009) propõe unir o pensamento e o sentimento à ação. Considerando-se o mundo da práxis, o autor coloca a questão de que o “eu quero” vem antes do “eu penso”. “É a existência humana em seu conjunto que, percebendo, querendo, sentindo, imaginando, etc., dá sentido” (RICOEUR, 2009, p. 72).

Percebemos que nessa posição reflexiva as questões do consciente e inconsciente são desdobradas por Ricoeur (2009), que aponta a participação de instâncias psíquicas inconscientes na atividade do sujeito.

A vontade, em Ricoeur (2009), é uma ideia ativa e unificadora, resultante da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário. Nela, ele descortina o ser pessoa em ação, em responsabilidade.

A ideia, quando tomada com rasgos de exagero, de que o ser humano não pode ser “senhor em sua própria casa”, por conta de impulsos advindos da camada inconsciente da psique, coloca o ser humano numa espécie de posição de “Prometeu Acorrentado”, ou seja, em um estado em que a vontade é impedida de ação por “forças maiores”.

Ricoeur (2003) afirma que o conceito de inconsciente se constitui sobre uma realidade empírica. Para ele, em termos gerais, o inconsciente localiza-se na posição primordial e o consciente na posição terminal (RICOEUR, 2003, p. 107). Isso significa que o autor reconhece o conceito de inconsciente enquanto fonte das figuras anteriores, aquelas que antecedem à consciência, e reconhece o fracasso de uma fenomenologia baseada na crença da consciência como fonte da revelação imediata da “verdade”.

O autor afirma que o inconsciente é constituído pela hermenêutica, isto em seu sentido epistemológico e transcendental. Ricoeur (2003) não trata do inconsciente e do consciente sob o ponto de vista dos topos freudianos, mas se

interessa pela comunicação e pela expressão de totalidade que ambos formam na instância da psique humana.

Por outro lado, o exercício de compreender a vontade por trás do pensar consciente levou Ricoeur (2009) a confrontar os pensamentos de Descartes e dos filósofos existencialistas, sendo esse movimento uma atitude voltada para a exegese, na qual a fenomenologia faz a exegese de si mesma. Assim, “a razão é o querer ser racional” (RICOEUR, 2009, p. 38).

O “querer ser racional” é uma intencionalidade, porém é preciso despedir-se da ingenuidade de compreender a razão como uma instância separada de todas as outras, livre de suas influências, portanto absoluta.

Querer dar sentido ao mundo, adotando critérios racionais, conceituais, implica uma dupla hermenêutica na qual o mundo é significado com a utilização dos atributos da consciência, mas também os atributos da consciência são observados em suas tendências, e os motivadores de suas “conclusões” colocados em questão.

Todo querer está na pessoa, e a própria vontade de significar, de encontrar o real, unindo o voluntário ao mundo raiz é, portanto, na abordagem fenomenológica, uma postura que exige uma ruptura total com a atitude de passividade na qual o mundo se revela tal qual é para um sujeito neutro e capaz de apreendê-lo por completo.

Na concepção fenomenológica, a dupla hermenêutica trata de tirar o pesquisador dessa posição confortável na qual observar e registrar basta ao processo de construção do conhecimento. Na abordagem fenomenológica “é preciso partir do mais manifesto para ir ao mais oculto” (RICOEUR, 2009, p. 77).

Ricoeur nos possibilita fazer uma hermenêutica do espaço de ação, e Jung nos auxilia a realizar essa dupla hermenêutica apontada por Ricoeur. Importa ressaltar que o pesquisador ou pesquisadora, ao conceituar e nomear as formas, está realizando a interpretação de uma parcela da realidade, pois a mesma nunca se dá a conhecer de modo puro e total. Assim, interpretar é também auto interpretar-se.

Os dogmatismos naturalizam ideias e conceitos e, portanto, transformam-nos em padrões nos quais a realidade deve se encaixar. Isso pode ser considerado um obstáculo na observação das coisas como elas são, como se mostram. Essa credibilidade prévia dada a algum conceito de ciência se enquadra em uma postura

de pesquisa mais positivista, e é completamente deixada de lado pela abordagem fenomenológica.

O senso comum também se mostra como um obstáculo, pois da mesma forma implica uma pré-concepção dos fenômenos do mundo, o que gera pontos cegos na perspectiva da visão do pesquisador ou da pesquisadora, impossibilitando apreender o fenômeno em sua aparição, sem pressuposições.

Assim, o ponto de partida desse tipo de descrição, de hermenêutica do espaço de ação, não está centrado no subjetivo, mas na intersubjetividade. Com a ideia da intersubjetividade coloca-se de lado a experiência solitária do eu, uma vez que no contato com o mundo e com os outros acontece o diálogo de construção de toda intersubjetividade.

A inocência de um único modo de ver as coisas é abandonada pelo fato de o sujeito estar imerso em um mundo de relações. Dessa forma, é por meio da descrição pura daquilo que foi experimentado que se “quer” chegar aos sentidos, às interpretações.

Trata-se de compor uma ciência na qual toda descrição é tida como ato inconcluso e provisório. Como nenhum fenômeno pode ser reduzido a um único sentido, a não ser que o querer assim o determine, esse critério epistemológico aborda perspectivas, aspectos de sentidos e pluralidade de pontos de vista. Esta é a contingência da descrição que afirma os limites das possibilidades do humano realizando ciência.

Relatar os espaços vividos, vinculando-os ao tempo, é uma tarefa que tem por característica o inacabamento. O desafio que a fenomenologia apresenta ao pesquisador e à pesquisadora é o de abster-se de julgamentos a fim de encontrar a revelação do mundo inseparável do sujeito que o percebe.

Ricoeur (2009) aprofunda a reflexão no que concerne ao reconhecimento do outro enquanto pessoa, o que resulta na afirmação da alteridade. O sujeito e o mundo são inseparáveis, mas nesse complexo esquema de relações o outro tem participação plena. O autor discorre sobre alguns paradoxos que surgem nessa questão.

O primeiro paradoxo consiste em saber que esse outro não é um objeto psicofísico que se situa na natureza, mas, um sujeito da experiência. “Como tal, ele me percebe a mim mesmo como pertencente ao mundo de sua experiência” (RICOEUR, 2009, p. 200).

O segundo paradoxo apontado pelo autor é dado pela constatação de que o mundo é um bem comum, e que há uma pluralidade latente nesta vivência. No terceiro paradoxo ele afirma que a experiência do outro se vincula à constituição de objetos conhecidos como culturais. “Esses objetos culturais estão “diante de cada um”, mais precisamente para cada membro de uma comunidade cultural particular” (RICOEUR, 2009, p. 200).

O pesquisador não pode se furtar à experiência desse reconhecimento. Nesse patamar ele figura como um Eu, mas também há um Outro e ambos estão unidos por uma intersubjetividade.

Deste modo, constituir o outro, em e por mim mesmo, é mostrar como o sentido “eu”, nascido com a tomada de consciência da minha existência como foco de todo sentido, se comunica a esses outros e me permite dizer que esses outros lá fora são também “eus” (RICOEUR, 2009, p. 201).

Portanto, o Eu é sempre um Eu relacional, e o Outro é sempre também um Eu, em posição diversa. O reconhecimento de si passa pelo reconhecimento do Outro e da cultura.

Ao reconhecimento do outro como outro acresce a constituição de uma natureza comum, em seguida de um mundo cultural, cujos objetos específicos – livros, instituições, monumentos – são correlativos de verdadeiras comunidades de pessoas (RICOEUR, 2009, p. 213).

Constituir um mundo comum em meio a essa intersubjetividade é um dos problemas apontados por Ricoeur (2009) para o fenomenólogo. O autor busca, no fenômeno corpo, o entendimento e o elo entre o Eu e o Outro. “Esta experiência indivisa constitui a solução concisa de todas as dificuldades ulteriores” (RICOEUR, 2009, p. 214). Ou seja, o corpo é tomado enquanto uma unidade de sentido que possibilita o compartilhamento de uma natureza comum.

A noção intermediária que se deve aqui introduzir é a da perspectiva: meu corpo é a origem zero de um ponto de vista, de uma perspectiva, que dá uma orientação determinada ao sistema de minhas experiências. Compreendo então que o outro tem uma outra experiência que orienta de modo diferente o seu sistema de experiências. Mas, a dupla pertença do corpo do outro ao meu sistema e ao dele me permite compreender que o mesmo objeto pode ser percebido através de duas perspectivas diferentes (RICOEUR, 2009, p. 214).

Considerar essas perspectivas torna-se fundamento necessário em uma pesquisa de caráter fenomenológico, com uma proposição hermenêutica. Trata-se de unir polaridades, e em linguagem analítica, esse é o ponto do nascimento dos símbolos.

Neste trabalho de pesquisa, o espaço compreendido geograficamente é visto a partir do reconhecimento dos relacionamentos intersubjetivos e também do reconhecimento das ações e opções objetivas realizadas pelas mulheres *bahá'ís* do “Agrupamento Gralha Azul”, sem deixar de lado o Outro masculino nessa inter-relação de construção de espacialidades religiosas.

2.3 A FENOMENOLOGIA NO ESTUDO DAS REPRESENTAÇÕES EM GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Os sujeitos em ação geram espacialidades; não apenas a atividade humana sobre o ambiente, mas também a atividade humana vivida no estabelecimento de relações entre as pessoas. A Geografia da Religião observa os atos em sua expressão espacial, o que leva ao reconhecimento da identidade dos grupos, do relacionamento, da partilha de fundamentos e compreensões de mundo, a partir do fenômeno religioso.

O espaço religioso é existencial, ou seja, é uma abertura para o Outro, por excelência, que é Deus, no compartilhar da fé e em sociedade com os outros homens. Assim, o espaço religioso não é uma representação possível de ser analisada pelo espaço geométrico. Ele é um movimento da existência que se direciona, se projeta em torno da espacialidade religiosa vivida pelo homem, situado no mundo com os outros homens (CAPALBO, 1999, p. 228-229).

Nessa rede de ação dos seres humanos sobre si mesmos e sobre outros seres humanos, Ricoeur (2009) salienta a capacidade das pessoas de realizarem opções. Para refletir sobre isso busca dialogar com a psicologia, principalmente com a escola psicanalítica, considerando a consciência como uma localidade psíquica que não é única. Esse autor considera que já não nos serve mais pensar uma filosofia fundamentada em uma consciência que não questiona sua supremacia histórica e que não considera a existência de outras localidades psíquicas.

Nesse ponto, a Filosofia, a Psicologia e a Geografia Cultural podem encontrar-se a partir do exercício do diálogo interdisciplinar. Para essas ciências,

também cabe observar e refletir sobre o comportamento dos seres humanos, suas interações, motivações e formas de constituição de identidades e espaços.

Assim, a nova Geografia Cultural percebe os espaços e as espacialidades e inclui, nessa perspectiva do olhar, a compreensão do ato.

Conforme Claval (2001), a Geografia Cultural inicia sem ter condições de esclarecer a dinâmica dos comportamentos humanos. O autor afirma que com a modernização da Geografia Cultural, em fins da década de 50 e começo da década de 60, os geógrafos passaram a considerar as decisões humanas e suas escolhas. Mas, a tônica estava alicerçada na inspiração econômica dominante naquele período.

Claval considera autores que alertam para o fato de que “a lógica do comportamento humano não é universal, depende das crenças religiosas ou filosóficas” (CLAVAL, 2001, p. 37).

Podemos considerar que há uma complexidade importante que deve ser levada em consideração na busca da compreensão da formação e funcionamento das dinâmicas vividas em espacialidades e ordenadas por ações.

Ao realizar pesquisas em Geografia da Religião, estes e outros aspectos precisam ser considerados, pois as ações das pessoas concretizam a consciência religiosa, nas espacialidades vividas. Para essas pessoas a forma de viver está em relação direta com a forma de conceber o Sagrado.

Este modo de fazer Geografia ultrapassa a preocupação com artefatos e aspectos materiais da cultura. Assim, a Geografia Cultural após a década de 70 assimila a ideia de que “as realidades que refletem a organização social do mundo, a vida dos grupos humanos e suas atividades, jamais são puramente materiais” (CLAVAL, 2001, p. 39).

Observamos que a Geografia da Religião ganha forças à medida que se expande para além do estudo dos espaços e espacialidades focado em seus artefatos. “As relações dos homens com o meio ambiente e com o espaço têm uma dimensão psicológica e sócio-psicológica” (CLAVAL, 2001, p. 39).

Incluimos aqui, concordantes com Cassirer e Jung, que a relação das pessoas com o espaço, com o Outro e com o Sagrado, ocorre mediada por símbolos. A partir disto, interessa-nos refletir sobre as dimensões psicológicas e sociais a fim de compreender como as atividades mentais das pessoas se interligam

às suas escolhas e crenças, como se tornam códigos de verbalização ou representação não verbal e geram relações entre os grupos e o meio ambiente.

Na hermenêutica de Ricoeur, a dúvida e a desconfiança são levadas em consideração, pois o Eu que conhece é também motivo de conhecimento. Franco (1995) cita a teoria de Ricoeur que coloca o símbolo em três zonas: a da manifestação do sagrado no cosmos, a da manifestação psíquica nos sonhos e a da manifestação na poesia, que é resultante da dinâmica simbólica aplicada à linguagem. Percebe-se que tanto Ricoeur como Jung reconheceram a complexidade do símbolo e a necessidade da hermenêutica do mesmo, levando em conta a compreensão daquele que compreende.

Jung não adotou a topologia freudiana que dividia o aparato psíquico em Id, Ego e Superego. Preferia aproximar-se dos fenômenos psíquicos com foco na experiência e no processo de assimilação desta, visando chegar a uma nova compreensão. Mesmo os fenômenos religiosos eram tratados por ele dessa maneira.

Na medida em que um fenômeno religioso apresenta um aspecto psicológico muito importante, trato o tema dentro de uma perspectiva exclusivamente empírica: limito-me, portanto, a observar os fenômenos e me abstenho de qualquer abordagem metafísica ou filosófica. Não nego a validade de outras abordagens, mas não posso pretender a uma correta aplicação desses critérios (JUNG, 1990c, p.7-8).

O enfoque dado à Geografia da Religião, nessas reflexões, trata de buscar, por meio da hermenêutica sugerida por Ricoeur, a consideração da metáfora enquanto meio de expressão religiosa, aliada ao respeito que se concretiza na valorização da subjetividade do Outro e de seu saber.

Quando Ricoeur apresenta o diálogo entre o inconsciente e o consciente, abre a possibilidade de agregarmos os achados da psicologia junguiana, que formam uma coerente unidade epistemológica, para o trabalho interpretativo de campo.

Parte-se do princípio da concepção do ser humano, enquanto um todo complexo, no qual interagem forças psíquicas diversas e para o qual o mundo é produto da construção humana. "O homem não vive em um mundo de fatos crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções

imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e decepções, em suas fantasias e sonhos” (CASSIRER, 1994, p. 49).

O elo entre autores como Jung, Ricoeur e Cassirer se encontra no fato de que os três abordam o universo simbólico como expressão humana, que guarda características próprias, de acordo com os espaços que lhe servem como ancoragem. Cada um desses autores buscou compreender o ser humano em sua relação simbólica com o mundo, com os outros e com a religião.

Para Jung, a compreensão do ser humano e de seu funcionamento psíquico deve considerar o universo religioso. O autor entende que as pessoas são seres impulsionados pelos símbolos religiosos. Ressalta-se, que os símbolos religiosos serviram como base abrangente para a teoria junguiana dos arquétipos.

Cassirer também buscou a compreensão do funcionamento geral da religião levando em conta sua alta expressividade simbólica e, assim como Jung, ele não privilegiou nenhuma religião em particular, mas enfocou o fenômeno religioso em sua ampla complexidade de expressões.

Ricoeur, realizando um trabalho filosófico e teológico conjuntamente, buscou sentidos na expressão religiosa. O conflito ou a harmonização entre a razão, a crítica e a religião assumem voz em sua obra. Percebe-se, nessa tríplice confrontação de forças, que sua postura religiosa não se furtou aos questionamentos, e que sua filosofia não temeu o encontro com o inexplicável. Daí surge a atitude de validar as metáforas e seu nascedouro na poética. Deste modo, é na metáfora que Ricoeur reconhece a ancoragem da expressão religiosa dos textos sagrados.

Jung e Ricoeur apresentam e desenvolvem seus pensamentos e teorias de um modo que se pode sentir neles tons emocionais; percebem um sentido esperançoso e poético na expressão religiosa. O peso do pensar freudiano, com seus matizes de uma obscuridade melancólica, é dissolvido nestes pensadores, que veem nos símbolos religiosos comunicados de beleza. Ambos encontram na linguagem simbólica da religião uma proposta integrativa para o ser humano.

Ambos valorizaram o fenômeno religioso, não o refutando sob a alegação de se tratar de uma expressão neurótica coletiva. Para Jung, o termo “religião” “designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso⁷²” (JUNG, 1990c, p. 10). Para o autor, as confissões de fé brotam dessas

⁷² Em 1937 Jung definiu o numinoso como algo que acontece sem o controle ou participação da vontade; o numinoso é uma experiência de arrebatamento.

“experiências religiosas originárias” (p. 10). A partir disto, Jung trabalha com a ideia dos símbolos religiosos e da religião vivida de modo coletivo.

O exercício e a repetição da experiência original transformaram-se em rito e em instituição imutável. Isto não significa necessariamente que se trata de uma petrificação sem vida. Pelo contrário, ela pode representar uma forma de experiência religiosa para inúmeras pessoas, durante séculos, sem que haja necessidade de modificá-la (JUNG, 1990c, p. 11).

Deste modo, as ideias religiosas são apresentadas como um conhecimento que se expressa de modo pré-consciente por meio dos símbolos. “Embora nossa inteligência não os apreenda, eles estão em ação, porque nosso inconsciente os reconhece como expressão de fatos psíquicos de caráter universal” (JUNG, 1971, p. 88). O que significa que os conteúdos religiosos derivam de uma camada inconsciente que Jung denominou inconsciente coletivo, arcabouço de uma gama imensa de energia psíquica, compartilhada por toda a humanidade.

Diogo e Lima (2009), em seu artigo sobre a afinidade de Jung com a fenomenologia, afirmam que vários autores influenciaram o pensamento de Jung, entre os quais se destaca Kant⁷³, que lhe ofereceu o melhor recurso para a fundamentação de sua psicologia. A compreensão de Jung acerca do fenômeno é então uma compreensão kantiana, na qual o fenômeno aparece em contrapartida ao númeno. Jung também postulava que o númeno não era acessível ao conhecimento, e assim seria imprescindível para a ciência voltar-se ao campo dos fenômenos.

Conforme os mesmos autores, disso resulta uma postura fenomenológica, focada na experiência. Jung criticava Freud por seu apego à teoria sexual e sua preocupação com a elaboração de um sistema metapsicológico que, apesar de coerente, mostrava-se fechado. Esse sistema era fator de impedimento de uma atitude empírica e descritiva, tão necessária à construção de uma ciência interpretativa.

A construção desta tese fundamenta-se em certas ancoragens conceituais. Isso não significa um irrestrito uso de uma escola de pensamento em detrimento de outra, mas a eleição de conceitos e perspectivas que possibilitem o diálogo e a construção de uma epistemologia que fornece a direção para possíveis interpretações da realidade.

⁷³ Kant (1724-1804), filósofo prussiano que antes de ser professor universitário foi professor de Geografia em curso secundário; influenciou o pensamento de Jung e Cassirer, entre outros.

Concordante com a ideia de que o ser humano vive imerso em seus símbolos, a psicologia analítica junguiana estabeleceu conceitos, tais como *self*, sombra, consciente, e dividiu o inconsciente em inconsciente pessoal e inconsciente coletivo. Esses conceitos são também uma simbolização do funcionamento psíquico e foram estabelecidos a partir da observação de fatos comuns aos seres humanos. Perceber esses fenômenos e então assimilá-los significava, para Jung, chegar a uma compreensão. Foi assim que ele formulou sua definição de inconsciente coletivo.

O fato é que certas ideias ocorrem quase em toda a parte e em todas as épocas, podendo formar-se de um modo espontâneo, independentemente da migração e da tradição. Não são criadas pelo indivíduo, mas lhe ocorrem simplesmente, e mesmo irrompem, por assim dizer, na consciência individual. O que acabo de dizer não é Filosofia platônica, mas Psicologia empírica” (JUNG, 1990c, p.9).

Jacobi (1990) traçou um paralelo entre o significado de inconsciente para Freud e para Jung, e concluiu que por certo tempo os dois concordam quanto à natureza dos chamados complexos, porém mais tarde a concepção modificada de Jung viria a separá-los. Para Freud o inconsciente se referia exclusivamente ao material oriundo de vivências que foram repelidas e reprimidas pelo consciente. Jung discordou dessa ideia e direcionou-se para uma nova conceituação de inconsciente, que incluía o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo. Em Jung os arquétipos se associaram à ideia de inconsciente coletivo.

Suponho antes, que a qualidade herdada é algo assim como a possibilidade formal de produzir as mesmas ideias ou, pelo menos ideias semelhantes. A uma tal possibilidade chamei de “arquétipo”. Entendo, pois, por arquétipo uma qualidade ou condição estrutural própria da psique que, de algum modo, se acha ligada ao cérebro (JUNG, 1990c, p. 110).

Tanto Jung quanto Freud se referiam a “energias psíquicas” que se expressavam de diferentes formas. Uma vez expressas poderiam tornar-se conscientizadas, pelo fato de serem conscientizáveis. Na expressão dessas energias, mesmo que ainda de forma velada, o inconsciente comunica-se com o consciente e o sujeito logra saber mais de si nesse contato, nessa investigação profunda de suas próprias motivações.

Ricoeur (2009), ao tratar do voluntário e do involuntário, permite-nos compreender essas perspectivas como consciente e inconsciente. A partir daí, pode-

se considerar um diálogo possível entre a proposta da fenomenologia, conforme as perspectivas de Ricoeur, e alguns pressupostos da análise junguiana.

Não é absurda a ideia do involuntário. Perdi, certamente, a ingenuidade do puro sentir, mas, precisamente ser homem é já ter começado a tomar posse quanto ao desejo ou quanto ao sofrer. Não há psicologia do involuntário, mas do involuntário como o outro polo de uma consciência querente. Essa compreensão-fronteira de minha própria vida involuntária, como afetando diversamente o meu querer, e a única inteligibilidade dessa vida involuntária enquanto vivida (RICOEUR, 2009, p. 68).

Na obra “O Percurso do Reconhecimento” de Paul Ricoeur (2006a), a questão sobre a liberdade humana é amplamente discutida. Esta nos parece ser uma das questões importantes às quais o autor se dedicou. Ao refletir sobre o primado do reconhecimento de si mesmo, toma como um de seus argumentos a literatura Grega Clássica, como Ulisses de Homero, o Rei Édipo de Sófocles, entre outros. Em Édipo demonstra o processo de duplicidade entre o desconhecimento de si mesmo e o reconhecimento de si, vivido pelo protagonista. Édipo se percebe como agente da desgraça originada por seus atos, porém determinada por seu destino. Essa é uma duplicidade de sentidos que fraciona o reconhecimento de si, permitindo uma dose de não reconhecimento e de indeterminação.

Então, Ricoeur (2006a, p.104) afirma que os Gregos ignoraram “os conceitos de vontade, de livre arbítrio, de consciência de si”. Essa ideia nos sugere a hipótese de que em uma sociedade cujos espaços vividos são ordenados conforme determinações divinas, portanto religiosas, a divindade pode assumir em parte ou ainda totalmente a vida e o ato de um sujeito, em dado momento.

Não teríamos talvez aí a participação do inconsciente na vida consciente levando o indivíduo a uma experiência extra-cotidiana?

Rememoramos que Jung, ao formular seu entendimento psíquico, posicionou uma grande parte da energia dos símbolos do coletivo, da religião vivida por comunidades, no que veio a chamar de inconsciente coletivo.

Ricoeur (2006a) afirma que, ao se pensar sobre a questão da fenomenologia na história, encontrar-se-á, inevitavelmente, o plural das consciências. Ricoeur (2009) dirá que eventualmente a pluralidade é atravessada por um sentido unificador. Perguntamos-nos se esse sentido unificador não poderia ser originado por uma consciência unificadora.

Pode-se tomar a ideia de inconsciente coletivo como um conceito guia, como uma forma de conduzir diferentes olhares sobre a temática das espacialidades femininas, por meio do estudo de suas representações simbólicas no contexto da Fé *Bahá'í*, não como algo absoluto, mas como uma opção norteadora. Como uma linguagem, entre tantas outras, que nos parece propícia para auxiliar a investigação com profundidade e aproximar a postura da pesquisa orientada pelo método fenomenológico, no contexto da geografia compreendendo espacialidades, gênero e religião.

Essa opção metodológica, na especificidade da Geografia da Religião, implica em lidar com diferentes aspectos como a linguagem, a experiência religiosa, o individual, a alteridade e o coletivo, sem deixar de lado os aspectos sociais, históricos e culturais.

A linguagem nos coloca em uma ampla espacialidade social, na qual o indivíduo reconhece-se na alteridade, e na qual os sujeitos no plano coletivo, portanto social, constroem significados culturais, entre eles os religiosos.

Jung considerou a coletividade humana como parte de uma estrutura social maior. “É surpreendente a transformação que se opera no caráter de um indivíduo quando nele irrompem as forças coletivas” (JUNG, 1990c, p.17). Neste caso, na psique individual encontra-se também a psique coletiva. O autor procurou em suas análises estabelecer paralelos históricos e culturais para o entendimento do psiquismo humano, e após atenta observação e registro fez suas asseverações.

Os símbolos e sua interpretação, de modo geral resultam de elaborações psíquicas e, dada a sua característica de unificador de sentidos, opera tanto na vida individual quanto na vida da coletividade, como um agente mobilizador, além do exercício pleno de sua função comunicante.

A Geografia da Religião na perspectiva do espaço sagrado, desenvolvida por Gil Filho (2008), mantém estreita relação com o estudo das formas simbólicas: “(...) a construção da geografia da religião carece do resgate de uma teoria das representações” (GIL FILHO, 2008, p. 19). As formas simbólicas são meios de contato, são fronteiras de interação social. Portanto, teorizar sobre as representações exige o reconhecimento não apenas de si mesmo, mas também do outro e das relações que emergem dessa dinâmica.

Como base teórica para a compreensão das representações⁷⁴ simbólicas optou-se pela análise derivada do resultado das pesquisas de Jung, por conta de sua farta contribuição teórica sobre a questão dos símbolos, mitos e arquétipos, no contexto das religiões.

A religião é “um fato eminentemente social” (GIL FILHO, 2008, p. 25). Jung, apesar de partir do funcionamento psíquico do indivíduo, ao apontar para comportamentos coletivos que tinham uma origem comum na psique coletiva, entendia os seres humanos enredados a um funcionamento psíquico global. Deste modo, as pessoas não estariam ilhadas em sua psique individual

Para Jung (1989a) o ser humano não está sozinho; em sua camada psíquica mais profunda ele perde a individualidade particular e mergulha no que chamou de “mente da humanidade” (JUNG, 1989a, p. 38). Assim, na camada profunda e ampla do inconsciente todos nós somos iguais e estamos ligados.

Ao tratar das questões vinculadas à religião, Jung não se furtou de alicerçar muito de suas compreensões com base no funcionamento desse inconsciente, abrangente e comum à espécie humana. As espacialidades religiosas visitadas pelo autor significavam o compartilhamento social de símbolos, rituais, e crenças, e se traduziam em comportamentos vividos coletivamente.

Nesse ponto, Jung considerou a construção do mundo material, inclusive os espaços religiosos dotados de múltiplas significações, porém compartilhados coletivamente e resultantes da projeção⁷⁵ dos sentidos mais profundos da interioridade humana na modelagem do mundo que se mostra visível, audível, sensível ao tato e ao paladar.

Evidencia-se que Jung, ao estudar profundamente as religiões do mundo, encontrou aporte simbólico para a sua própria conformação de teoria psicológica nos conhecimentos originados e transmitidos pelas antigas religiões.

Tanto Jung como Cassirer apresentam sistemas totalizantes para a compreensão do mundo, portanto, para a compreensão dos sujeitos. Para ambos, o ser humano é um ser simbólico e a interpretação simbólica tem seu ponto de partida

⁷⁴ Deste modo, as representações religiosas são sociais ou, melhor dizendo, são representações compartilhadas e vividas no cotidiano e na intersubjetividade dos membros de uma coletividade.

⁷⁵ Na projeção, conforme Jung (1989a), os conteúdos subjetivos são transportados para o objeto e, deste modo, os próprios objetos parecem possuí-los, porém esse é um movimento de transposição, e não uma realidade inerente ao objeto. Esse movimento de imputar ao objeto sentidos, no processo de transferência, não é um ato voluntário.

no próprio ser humano: não são os símbolos que falam por si mesmos, mas são as pessoas que interagem com estes e lhes agregam sentidos.

Para os dois autores, o mundo refeito em espacialidades é dotado de sentidos, é rico em comunicações, é modelado a partir de uma interioridade, que Cassirer denominou de pensamento e Jung de *psique*.

Como Jung trabalhou com as possibilidades de minimizar o sofrimento psicológico, era natural que enfatizasse o caráter individual do funcionamento psíquico, mas seu interesse pelas religiões e pelos comportamentos étnicos o levou a não desconsiderar a possibilidade de um campo unificado de produção de símbolos e sentidos.

Cassirer e Jung, ao abordarem o fenômeno religioso, não elegeram uma ou outra religião em particular, mas preocuparam-se em verificar na religião a sua qualidade universalizante. Identificaram o fenômeno em sua ampla dimensão.

O mundo e suas geografias são afetados, também, pelo modo como o ser humano vivencia suas crenças religiosas, como o corpo e o além do corpo são marcados por elas. Os símbolos emergentes desse núcleo gerador de sentidos materializam-se, marcam territórios, definem espacialidades.

Na abrangência do fenômeno religioso como fato coletivo, a Geografia da Religião depara-se com as forças de controle e dominação, ou seja, o poder e seu exercício, vividos na interioridade do universo religioso. À Geografia da Religião também importa perscrutar os mandos, os subcomandos, as submissões e omissões. Enfim, o intrincado jogo de vontades e poderes de uns sobre outros que se revelam, também, por meio das diversas representações e que definem espacialidades diversas.

A partir dessas significações simbólicas, anunciam-se não apenas os poderes de gênero, mas ainda outros, que se intercomunicam e se expressam de modos interdependentes. As identidades sociais emergem dessa complexidade de forças e em meio aos poderes culturais, históricos e sociais que lhe dão ancoragem. Assim, compreendendo a religião como uma “forma simbólica”, pode-se afirmar que é, também, a partir dela que o ser humano plasma um mundo de sentidos e nele a questão de gênero se revela.

2.4 EXPRESSÕES DA MENTE PENETRANDO OS ESPAÇOS

A Geografia da Religião encontra um mundo habitado, em constante transformação, e para melhor compreendê-lo realiza estudos minuciosos sobre os símbolos que estabelecem pontes de comunicação entre o sagrado e o profano. Os símbolos organizam não apenas os aspectos mentais da realidade, mas o mundo dos objetos e dos espaços naturais, construídos pelos seres humanos. “Os meios de incorporação do espaço aos códigos simbólicos através da produção cultural também constituem tarefas para a geografia cultural” (COSGROVE, 2003, p. 128).

No estudo das espacialidades, deparamo-nos com códigos simbólicos que traduzem formas de funcionamento da mente⁷⁶ humana em sua relação com o mundo habitado. A cultura, ao penetrar o espaço geográfico:

Desenha no solo uma semiografia feita de um entrelaçamento de signos, figuras e sistemas espaciais que são a representação, arrisquemos a palavra, ‘geosimbólica’ da concepção que os homens fazem do mundo e de seus destinos” (BONNEMAISON, 2002, p.105).

“Em vez de dizer que o intelecto humano é um intelecto que precisa de imagens, deveríamos antes dizer que precisa de símbolos” (CASSIRER, 1994, p. 96). Nas espacialidades, a expressão simbólica do humano é não apenas uma característica identificável como também força atuante nas diferentes configurações destas.

Em nosso discorrer teórico, ao optarmos pela definição simbólica apontada pela psicologia junguiana e pela filosofia cassireriana, buscamos abrir perspectivas de pesquisa, cuidando para não formular postulados universalizantes. Isso significa que preservamos no símbolo seu modo dinâmico e vivo, o que o torna sempre aberto a novas possibilidades interpretativas.

Encontra-se em Cassirer e em Jung a mesma singularidade conceitual que diferencia os sinais dos símbolos. Cassirer (1994) afirma a realidade humana como construção, pois nela o ser humano cria novas dimensões de realidade.

Nesse sentido, podemos afirmar que as espacialidades criadas pelos seres humanos se constituem também em novas dimensões de realidade. Nelas, os

⁷⁶ Para Carlos Santos (2003), a mente humana realiza a síntese entre a razão e a emoção.

símbolos se apresentam em suas características polissignificativas, versáteis, móveis e sempre dinâmicas.

Em Jung (1977) os símbolos religiosos, compartilhados pela humanidade pela psique inconsciente, anunciam uma inclinação primordial dos seres humanos à busca de integração e totalidade. Ele considera que os símbolos emergentes do inconsciente tratam de comunicar aspectos da maior relevância para o indivíduo e para a sua comunidade.

Por meio do perscrutar minucioso e profundo desses símbolos, a pessoa realiza a obra de conhecimento de si mesma e, no percurso de uma maior compreensão de si há a revelação do outro e do mundo. Esta força que mobiliza o conhecimento de si pode estimular o ser humano a vivenciar espacialidades religiosas. “Na psique humana, em sua camada mais profunda (ID), existe uma força que impulsiona o homem constantemente a Deus” (JUNG in BIRK, 1998, p. 71).

Desse modo, o sentimento religioso se torna um “*a priori*” que se realiza em diferentes espacialidades, na expressão de diversas sociedades humanas. As religiões se espacializam e se tornam a expressão desse instinto religioso que, por sua vez, manifesta-se por meio de códigos simbólicos originados pelas pessoas.

As religiões são expressões simbólicas de uma força enraizada na psique humana que utilizam, para sua expressão, códigos simbólicos, tornando-os identificados às sociedades que os produzem. Por consequência, as espacialidades religiosas são geradas em uma condição que as submete ao tempo e ao espaço. Nelas os símbolos criam possibilidades novas de atuação, dependendo dos significados gerados e compartilhados pelas comunidades.

O símbolo, de modo geral, é criador de realidades e conformador de espacialidades, emerge de camadas profundas do psiquismo humano e nela encontra significado, força e partilha social.

Há um leque de compreensões possíveis que podem ser conjugadas a fim de se compreender a realidade configurativa da existência das espacialidades. Para tanto, é importante levar em consideração a relação, direta, intensa e constante, entre o coletivo e o individual, o exterior e o interior, o consciente e o inconsciente, a expressividade das diversas linguagens e os campos gerados por elas, a metáfora e a atitude.

Neste ponto os arquétipos funcionam como aglutinadores de sentidos e são determinantes nos impulsos que inspiram atitudes das pessoas em seu meio social

religioso. Assim, os arquétipos sociais são forças geradoras de diferentes espacialidades.

Na síntese entre espírito e matéria que os símbolos permitem, o Eu e o Outro assumem posições dialogantes diante da possibilidade de estabelecimento de espacialidades religiosas, muitas vezes com configurações de gênero.

A vida psíquica se desenvolve por meio de intensa interação simbólica. Eliade (1996) definiu o símbolo como pertencente à substância da vida espiritual. Para o autor, os símbolos sempre existirão com a finalidade de comunicar parcelas mais profundas da realidade.

O autor afirma que o pensamento simbólico precede qualquer forma de linguagem e razão discursiva. Eliade concorda com Jung que se refere aos aspectos de possibilidade de aprofundamento do ser em contato com os símbolos. Para ambos, os mitos, as imagens e os símbolos não existem por acaso e não são desnecessários à psique; ao contrário, eles cumprem o objetivo de realizar a revelação das modalidades mais secretas do ser.

O sagrado, como uma dessas modalidades, expressa-se em linguagem metafórica. Conforme Ricoeur (2006b, p. 192), a linguagem religiosa “é uma variedade da linguagem poética”, e a poética se refere ao “poder de fazer corresponder a redescritção da realidade ao poder de levar as ficções da imaginação à palavra” (RICOEUR, 2006b, p. 192). O autor afirma que é com a base da poética que a linguagem religiosa revela então seu caráter específico.

O fato de muitas espacialidades religiosas serem construídas tendo em vista a hermenêutica do texto sagrado, evidencia a característica da função da linguagem simbólica, que reúne, doa sentidos, junta e integra significados a fim de apresentar-se como um sistema organizado, bem definido e gerador de identidade.

O campo de comunicados que se estabelecem em uma dada espacialidade religiosa, veiculados pelo texto religioso, é essencialmente metafórico.

O que é então a metáfora? É a extensão da denotação pela transferência de noções a novos objetos, que resistem a essa transferência. Então uma pintura pode ser chamada cinzenta literalmente e triste metaforicamente. A metáfora não é outra coisa do que a aplicação de um atributo familiar a um novo objeto, que primeiro resiste, depois cede à sua aplicação. Aqui reconhecemos um ponto essencial da análise precedente que comparava a metáfora a um erro calculado. Mas esse ponto está agora inserido no quadro de uma teoria da denotação. Esse erro calculado não segue a aplicação literal do predicado. Com efeito, as pinturas literalmente não são nem felizes nem tristes, porque não são seres dotados de sensibilidade. O

erro literal é, pois, um ingrediente da verdade metafórica. Uma aplicação contraindicada nos põe na pista de uma aplicação transferida. Vou reter no que segue essa forte expressão de Nelson Goodman: “erro literal e verdade metafórica”. O erro literal consiste na falsa atribuição de um predicado, a verdade metafórica, na reatribuição do mesmo predicado pela transferência (RICOEUR, 2006b, p. 177).

A metáfora une pensamento e sentimento pela via da imaginação. A imaginação é a Musa⁷⁷ inspiradora dos poetas. É possível realizar uma aproximação de sentidos relacionando a inspiração à própria espiritualidade, estabelecendo um símbolo feminino para sua representação, como o fez Jung.

A linguagem poética é também a linguagem do inconsciente, portadora de símbolos carregados de sentido e jamais extinguíveis. Dessa forma, Ricoeur entra em consonância com a perspectiva junguiana.

(...) as verdadeiras metáforas são intraduzíveis. Só as metáforas de substituição podem receber uma tradução que restaure sua significação própria. As metáforas de tensão são intraduzíveis porque criam significação própria. Dizer que são intraduzíveis não significa que não podem ser parafraseadas, mas a paráfrase é infinita e não esgota a inovação do significado (RICOEUR, 2006b, p. 172).

A linguagem religiosa fundamenta-se em símbolos, em metáforas, são comunicações do mundo vivido em aproximação ao mundo dos mistérios. As religiões, por meio de sua palavra sagrada, comunicam e emocionam, pois a função poética da palavra é atingir o ser humano em sua sensibilidade, é tocá-lo em profundidade a fim de inspirar novas experiências.

Nas espacialidades da poética religiosa se estendem significações para os gêneros. Deste modo, as metáforas muitas vezes também assumem posição de gênero.

De forma velada, mas não menos importante, encontram-se as espacialidades femininas muitas vezes em contraposição às espacialidades masculinas. Geografias que assumem, muitas vezes, contornos dados pela hegemonia de gênero. “O próprio espaço é evocado para articular e reforçar a aceitação e participação no código cultural da classe dominante” (COSGROVE, 2003, p. 129).

⁷⁷ Musa é um termo que possui sua origem na mitologia grega e é utilizado para identificar nove deusas, filhas de Zeus, que inspiravam os homens nas artes e nas ciências

Como exemplo, rememora-se a existência dos espaços proibidos às mulheres, espaços definidos dentro de esquemas rigidamente estabelecidos, como rituais nos quais só participam homens, posições hierárquicas no âmbito das instituições religiosas ocupadas exclusivamente por homens, e até mesmo os lugares demarcados para a ocupação masculina e feminina no interior de alguns templos e em certos espaços simbolizados pelo ritual.

Identifica-se, neste fato, que a linguagem mítica é um dos elementos capazes de dinamizar a formação de espacialidades, sendo que nelas o rito sacraliza o tempo e o espaço. Nessa organização de espacialidades, não raro encontra-se a afirmativa de gênero, gerando espacialidades diferentes para mulheres e homens.

As espacialidades sociais também são muitas vezes definidas por códigos simbólicos religiosos. Os sentidos coletivos são comunicados e se expressam, também, em uma camada coletiva do psiquismo.

Conforme Jung (1997), as representações coletivas também carregam fortes energias condensadas e se diferenciam das representações do inconsciente pessoal por estarem situadas em um campo de sentido comunitário. As representações do inconsciente coletivo são mobilizadas pelos arquétipos, que dão toques sociais, coletivos, às experiências humanas, independentemente do local em que venham a transcorrer.

Arquétipos são tipos antigos, marcas psíquicas que se repetem e que delineiam experiências comuns. “Pelo fato do inconsciente ser a matriz espiritual, ele traz consigo a marca indelével do criador” (JUNG, 1989b, p. 16). É ali que se dá, conforme o autor, o nascimento das formas de pensamento.

O inconsciente coletivo constitui-se de formas antigas e típicas de vivências e comportamentos comuns à espécie humana. Essa afirmativa implica na existência de uma possibilidade de funcionamento psíquico herdado⁷⁸.

⁷⁸ “Jung sugere que qualquer conscientização, por mais ampla que seja, sempre pode levantar e solucionar apenas parte dos complexos e sempre justamente a que está em “constelação. Quer um homem deva, por indicação médica, ser libertado das suas perturbações psíquicas ou psicológicas, quer se queira, por motivos pedagógico-sociais, uma melhor adaptação dele ao seu ambiente, que se deseje empreender uma transformação mais profunda da personalidade, numa análise, somente um número individualmente limitado de complexos é que sempre poderá ser conscientizado. O restante permanecerá como um “ponto de nó” ou “elemento nuclear” que pertence à matriz eterna de cada psique humana, ao inconsciente coletivo, e Jung não vê razão alguma “pela qual, na realidade, ele não deva durar até o final da humanidade” e, como automanifestação do inconsciente, estender-se sempre de novo para o interior do espaço do consciente. Para ele, “primitivo” significa apenas “original”, e que ele não quer ver relacionado com alguma apreciação de valor. Por isso, também os vestígios inconfundíveis (dos complexos) podem ser encontrados em todos os povos e em todos os

Segundo Jacobi (1990), o termo “arquétipo” foi elaborado detalhadamente por Jung, que tomou por base a ideia de “arquétipo” extraída do *Corpus Hermeticum* (II, 140.22 ed. Scott), da obra *De divinis nominibus* (cap. 2§6), e também *das ideae principales*, de Agostinho. Jung passou a adotar o termo “arquétipo” a partir do ano 1927.

Essa idéia que apresenta os arquétipos como expressão de imagens, ou modelos psíquicos, foi sendo estendida para todos os modelos e configurações. Assim, evoluiu de uma compreensão de imagens estáticas para a compreensão de processos dinâmicos. Desse modo, todas as manifestações psíquicas comuns às pessoas, puderam ser entendidas com base neste modelo compreensivo. A teoria dos arquétipos engloba a humanidade, por meio de uma participação coletiva na experiência totalizante da vida.

Jung (1989b) considera a experiência do todo no uno, e podemos considerar que essa lógica também permeou sua compreensão de inconsciente pessoal vinculado ao inconsciente coletivo. Existe um todo no qual tudo é unificado, e a partir desse todo surge a singularidade, na qual tudo é particularizado. A ideia de Deus, de certo modo, também inspira no mundo religioso, imagens de totalidade que se personificam em singularidades.

O inconsciente é a raiz de todas as experiências de unidade (*dharmakâya*); é a raiz de todas as formas arquetípicas ou naturais (*sambhoga-kâya*), é a *condicio sine qua non* do mundo, das manifestações exteriores (*nirmânakaya*) (JUNG, 1989b, p. 20).

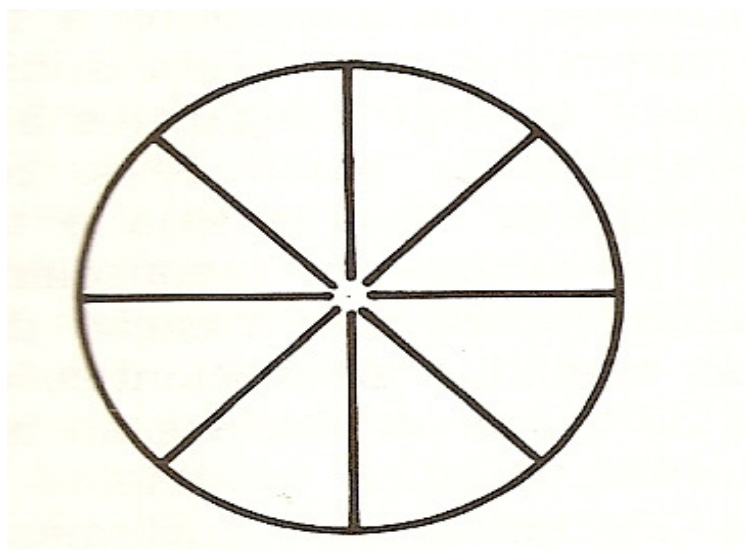
A roda do sol, apresentada na figura nº 7, pode ser útil para representar a ideia do Uno que se expressa em partes. Para Jung (1989a), ela é uma imagem arquetípica, que se encontra dividida em quatro ou oito partes. É uma imagem bastante antiga, podendo ser atribuída às eras mesolítica e paleolítica, já encontrada em esculturas da Rodésia (África).

“A roda do Sol rodesiana é, portanto, uma visão original, provavelmente a imagem solar arquetípica” (JUNG, 1989a, p. 35). Essa imagem é encontrada em diversos períodos da história humana e em diversas localidades geográficas.

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). O livro de Tobias faz parte da Bíblia Católica.

“Podemos presumir que a invenção da roda se originou mesmo dessa visão. Muitos de nossos inventos se originam de antecipações mitológicas e de imagens primordiais” (JUNG, 1989a, p. 35), e até mesmo a mentalidade científica originou-se da “matriz de nossa mente inconsciente” (JUNG, 1989a, p. 35).

FIGURA Nº 07 - RODA DO SOL



FONTE: JUNG, 1987, p. 35.

Assim, abordar a Geografia da Religião, tendo em vista as representações simbólicas, utilizando a perspectiva dada para o entendimento simbólico junguiano, significa dirigir a atenção do olhar para os representantes pessoais que se enraízam na coletividade, e que se expressam individualmente, sem perder seu caráter de totalidade.

“A multiplicidade é decididamente ilusória quando se sabe que todas as formas singulares provêm da unidade indistinguível da matriz psíquica que se situa nas camadas profundas do inconsciente” (JUNG, 1989b, p.24).

Como tratamos anteriormente, a própria questão de gênero em Jung, no tratamento dado ao aparato psíquico, torna-se totalizante e engloba os dois princípios na formação de uma só pessoa: a existência dos aspectos da *anima* no homem e do *animus* na mulher.

A partir dessa linha de análise podemos voltar ao foco de nossa verificação, ou seja, à epistemologia que subsidia a tarefa de compreender as espacialidades femininas no contexto de suas representações simbólicas.

Existem muitas representações que se dirigem ao sagrado masculino e ao sagrado feminino, em diversas culturas religiosas. Essas representações ordenaram espaços sagrados e definiram para os gêneros papéis e funções, configurando assim diferentes espacialidades. As sociedades, em suas experiências do fazer religioso, delineiam espacialidades, muitas vezes distintas para as mulheres e para os homens, bem como tendem a submeter o espaço físico que abriga a sociedade a uma intencionalidade e, portanto, imputam-lhes sentidos, outorgando a esses espaços uma condição simbólica.

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

Chevalier e Gheerbrant (2005) 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” (CHEVALIER; GHEERBRANDT, 2005, p.26).

No conflituoso cenário onde os gêneros vivenciam seus poderes e definem espaços, marcando territórios e firmando lugares, a geografia é o solo concreto que dá suporte às ações, e a religião é um de seus campos. Nas religiões e suas estruturas de poder, de organização, de doutrinas e de rituais está em movimento um complexo universo simbólico que sustenta e dinamiza atitudes.

Ler os significados desses representantes simbólicos, também é um modo de dar voz ao parcialmente silenciado, uma vez que os símbolos revelam em diversas perspectivas partes de um todo. Não se trata de balizar uma verdade, mas de tornar possível um exercício compreensivo sobre os modos como entendemos as espacialidades do mundo vivido, neste caso em particular, sob o foco da influência da religião.

2.4.1 A RELIGIÃO E O SIMBÓLICO DE GÊNERO

Discorrer sobre algumas possibilidades epistemológicas da Geografia, no especificamente referentes às espacialidades femininas, com foco na Geografia da

Religião, na perspectiva de uma abordagem fenomenológica, apresenta uma série de desafios, a começar pela escolha e definição dos termos a serem adotados.

Esse trabalho exige uma investigação apurada dos arquétipos espaciais e de suas espacialidades. Desse modo, a Geografia da Religião com o suporte da teoria dos arquétipos junguiana pode nos oferecer um novo modo de olhar para as espacialidades femininas emergentes no “Agrupamento Galha Azul”.

Percebendo a necessidade de imersão nos significados simbólicos de gênero no universo religioso e visando ouvir a voz de mulheres que nem sempre estiveram ao lado dos homens, protagonizando o discurso científico, percebeu-se a necessidade de encontrar um conceito de gênero que orientasse o entendimento dessa categoria.

Beauvoir (1961) recusou toda a doutrina *a priori* sobre as diferenças entre homens e mulheres baseada em condicionantes biológicos. A autora aponta para o fato de que as mulheres, por conta de teorias naturalistas e reducionistas, foram colocadas em posição passiva e alienadas.

Assim, Beauvoir (1961) apresenta a ideia de construção cultural de gênero. Analisa as consequências advindas da hipótese de que o homem se diferencia da mulher pelas suas capacidades racionais. Esse pensamento coloca a mulher na posição de ser o “Outro Absoluto” (BEAUVOIR, 1961). Em uma cultura marcada pela preponderância do masculino, o risco se encontra na facilidade de se estabelecer o homem como sujeito e a mulher como “outro”.

Para a autora, o ser feminino, recusada toda doutrina *a priori*, aponta para uma complexidade cultural que envolve a formação dos gêneros. O corpo feminino e o corpo masculino não são a condição suficiente para definir o que são as mulheres e os homens, pois a realidade de gênero é vivida e conscientizada por meio de ações que se inserem em uma dada cultura e em uma determinada sociedade.

Conforme Jung (1990b), a personalidade humana abrange duas partes: a parte consciente e a parte inconsciente. Cabe ao conhecido e explicado a porção consciente, e ao desconhecido e indefinido a porção inconsciente. O autor trabalha com as instâncias do feminino e do masculino, localizando-as como energias arquetípicas constitutivas da psique do sujeito.

Na afirmativa junguiana, a psique é composta pelo movimento que inclui o jogo das polaridades; ele verificou que existe a presença de elementos correlatos ao

simbólico feminino na psique masculina, e elementos simbolicamente masculinos na psique feminina.

Jung (1990b), ao abordar os arquétipos de gênero (*anima* e *animus*), facultou-nos reconhecer modelos padronizados de entendimento do masculino e do feminino compartilhados por pessoas em seus grupos religiosos. Assim, as espacialidades recebem marcas de arquétipos que se espacializam.

Conforme Jung (1977), a *anima*, como representante do conjunto de tendências psicológicas femininas expressas na psique masculina, inclui a vivacidade de sentimentos, intuição, receptividade ao irracional e capacidade de lidar com ele, o amor, asensibilidade à natureza e o relacionamento com o inconsciente, entre outros aspectos.

Sou flor dos campos e o lírio dos vales. Sou a mãe do terno amor, do medo, do conhecimento e da sagrada esperança... Sou mediadora dos elementos, fazendo com que um entre em comunhão com o outro; o que está quente torno frio e o que está frio, quente; o que está seco faço úmido, e vice-versa; o que está rijo eu amacio... Sou a lei na boca do padre, a palavra do profeta, e o conselho do sábio. Mato e dou vida, e ninguém pode escapar às minhas mãos (FRANZ, 1977, p. 196).

Por outro lado, o *animus*, componente simbólico masculino da interioridade psíquica feminina, é descrito por Jung (1977) como a expressão de elementos da racionalidade e a capacidade discriminativa, destituída de traços emocionais.

Jung (1990a) valeu-se de uma normativa simbólica cultural para definir características de gênero simbolizadas em energias arquetípicas. Podem-se enumerar muitos outros arquétipos que tratam de fornecer energia psíquica, por meio do processo de condensação que gera imagens inconscientes.

Assim, os arquétipos, de modo geral, são também objetivados nas espacialidades de ação: impregnam o ser de energia e se expressam simbolicamente como motivadores comportamentais. Verifica-se sua presença em discursos que incluem a linguagem verbal e não verbal.

As funções psíquicas descritas por Jung (1989a) se relacionam com os arquétipos; elas determinam propensões, inclinações para se agir de uma determinada maneira face ao entorno.

É importante apresentar, de modo geral, a estrutura de funcionamento psíquico elaborada por Jung a fim de se compreender como os arquétipos surgem e

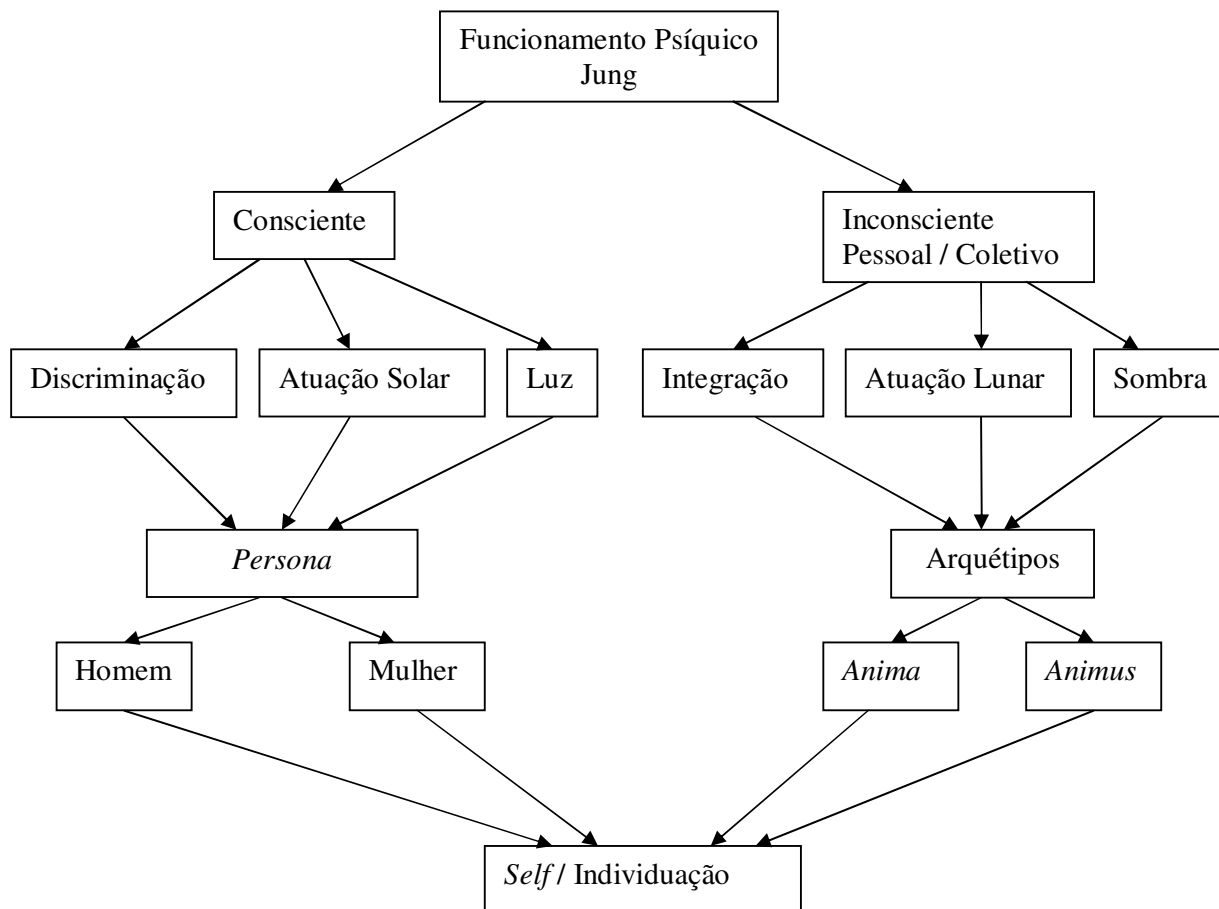
definem representações simbólicas que mobilizam comportamentos, transformando os espaços abstratos em espacialidades identificáveis, repletas de símbolos.

Apresenta-se, portanto, na figura nº 8, a ideia da estrutura do funcionamento psíquico, baseada na concepção de Jung, que se fundamenta em posicionar os elementos constitutivos da psique humana em constante fluxo relacional. No funcionamento do psiquismo humano não há elementos estanques, todos se intercambiam.

O consciente, como instância do conhecido e controlado, é o veículo pelo qual a personalidade individual se expressa no meio coletivo. A atuação “solar” diz respeito ao modo como a consciência se manifesta, discriminando, compreendendo e agindo conforme leis próprias. A atuação “lunar” refere-se ao inconsciente e à sua própria forma de se manifestar. Esta atuação foi simbolicamente denominada de lunar por conta de seus aspectos de contemplação e de não controle.

A *persona*, conforme Jung (1990b), originalmente diz respeito à máscara que era utilizada pelo ator grego. Esta designava o papel que seria desempenhado. A *persona* é “a máscara da psique coletiva, máscara que apresenta uma individualidade, procurando convencer os outros e a si mesma que é uma individualidade, quando na realidade não passa de um papel” (JUNG, 1990b, p. 32). Porém, o autor salienta que, apesar de a *persona* ser a máscara por meio da qual a psique coletiva se expressa, também possui algo de individual.

FIGURA Nº 08 – FUNCIONAMENTO PSÍQUICO - JUNG



FONTE: Org. SCHLÖGL, E. 2010.

No processo global de interação psíquica, formula-se um caminho de individuação, uma proposta de totalidade integrativa rumo ao centro de si mesmo, o *self*.

O *si-mesmo* pode ser caracterizado como uma espécie de compensação do conflito entre o interior e o exterior. Esta formulação não seria má, dado que o *si-mesmo*, tem o caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços. Assim, pois, representa a meta da vida, sendo a expressão plena dessa combinação do destino a que damos o nome de indivíduo: não só do indivíduo singular, mas de um grupo, em que um completa o outro, perfazendo a imagem plena (JUNG, 1990b, p. 114).

Dada a complexidade do pensamento junguiano, a Figura nº 8 não pretende ser a expressão completa e sintética do funcionamento psíquico, em Jung. A

intenção é apenas mostrar um vislumbre dessa ordenação e salientar a ideia de que todos os elementos interagem dinamicamente entre si.

Para Jung (1990a), o núcleo saudável, o *self*, não representa a verdade, a beleza, o conhecimento, a força ou a sabedoria absoluta, mas apenas a possibilidade de integração de todas as forças psíquicas que integram a psique humana.

O processo de tornar-se “individido” é um impulso que ganha força na medida em que o consciente e o inconsciente interagem de modo a aceitar a luz, ao mesmo tempo em que se reconhece a presença das sombras.

O *self* é também um símbolo, é a integração das possibilidades, a visada múltipla e ampla sobre si mesmo, e também a transcendência de si gerada pelo encontro profundo com a própria imanência. “Escolhi a expressão “si-mesmo” (*selbst*) para designar a totalidade do homem, a soma de seus aspectos, abarcando o consciente e o inconsciente” (JUNG, 1990c, p. 87).

Essas forças psíquicas se transformam em inclinações e atitudes que se espacializam, remetendo-se aos espaços culturais, que são analisados pelos geógrafos e geógrafas na intenção de encontrar, nos desdobramentos do viver humano, o entendimento das modelagens que imprimem ao ambiente.

Tudo isso implica perceber que os espaços possuem “alma”, ou seja, a presença material possui uma vinculação direta com o imaterial (desejos, sonhos, pensamentos e sentimentos da humanidade). Há nas espacialidades também a presença invisível, mas não menos importante, de energias arquetípicas.

Intenciona-se abordar a Geografia da Religião incluindo a questão de gênero. O foco no simbólico feminino exige a presença do masculino. Os homens e suas concepções geradoras de atitudes alicerçam e modelam as espacialidades femininas, e vice-versa.

Neste estudo em Geografia da Religião, com o recorte nas espacialidades femininas, buscou-se observar como se dá a relação existente entre os impulsos dirigidos à experiência totalizante do *self*, o encontro com o Sagrado e a *persona* feminina vivida também em sua complexidade polarizada, o que inclui os aspectos do *animus*. A epistemologia facilitadora desse tipo de investigação considera as representações e a problemática de gênero e cultura.

Assim, a necessidade de compreender a simbologia religiosa e a energia arquetípica que lhe corresponde, atrela-nos a uma maneira de conhecer. Ao buscar

compreender a cultura humana, Cassirer (2005) afirma que esta é uma espécie de prodígio e, portanto, necessita de explicação.

O tornar-se ser feminino ou ser masculino passa pela transmissão cultural e se simboliza na própria constituição psíquica dos sujeitos. Nas espacialidades religiosas, o simbólico de gênero assume diversos desdobramentos conforme cada tradição.

A afirmativa “o lugar da mulher, na sociedade é sempre eles que estabeleceram. Em nenhuma época, ela impôs sua própria lei” (BEAUVOIR, 1961, p. 98) pode soar como demasiadamente categórica e absolutista. Outras sociedades já relataram a presença de certas comunidades matriarcais nas quais as mulheres e homens impuseram modos diferentes de vida, tendo em vista suas próprias percepções, sentimentos e conceitos sobre o mundo vivido.

Como exemplo, podemos citar o povo *Mosuo*⁷⁹, que é uma comunidade matriarcal que habita o sudoeste da China, nas proximidades do Lago Lugu. Nessa comunidade, as mulheres saem de casa para trabalhar e as propriedades de família são herdadas por elas; também são elas que administram o consumo de bebidas alcoólicas e os festejos.

O povo *Mosuo* vivencia espacialidades de controle preponderantemente feminina, nas quais os homens seguem as regras ditadas pela tradição feminina. Sua estruturação espacial chama a atenção por ser uma comunidade encontrada em um país onde predominam as culturas patriarcais. Verifica-se a pluridimensionalidade de códigos culturais e de produções simbólicas vividas em diferentes espacialidades.

Para Cosgrove (2003), os códigos culturais de comunicação, abarcando a produção simbólica, incluem “não apenas a linguagem em seu sentido formal, mas também o gesto, o vestuário, a conduta pessoal e social, a música, a dança, o ritual, a cerimônia e as construções” (COSGROVE, 2003, p. 103).

A partir disso, buscou-se reconhecer essa multiplicidade simbólica e seus comunicados de gênero, na perspectiva da atuação de mulheres e homens, na conformação das espacialidades femininas vinculadas ao fenômeno religioso.

⁷⁹ Conforme documentário do Globo Repórter de 26 de novembro de 2010. Disponível em <<http://g1.globo.com/globo-reporter/noticia/2010/11/veja-o-reino-das-mulheres-na-china.html>>. Acesso em 31/07/2011.

2.4.2 FUNDAMENTOS DE PSICOLOGIA ANALÍTICA APLICADOS À FORMAÇÃO DE ESPACIALIDADES

As formas simbólicas que conformam o mundo cultural configuram muitas práticas de sentido simbólico que se expressam enquanto espacialidades. Na busca do entendimento da instância psíquica da qual emergem os símbolos, e de suas significações, Jung (1990a), motivado por interesses pessoais e profissionais, aprofundou a questão da psicologia do inconsciente. Também observou os sonhos na perspectiva dos comunicados da “alma”, ou seja, buscou compreender as mensagens que brotam do inconsciente e que se dirigem para a camada consciente da psique do sonhador, carregadas de sentidos.

Assim, pode-se fazer uma aproximação entre a teoria da vontade de Ricoeur e as funções ou tipologias de ação em Jung. Ricoeur (2009) percebe que existem diferenças afetivas e práticas nas pessoas, e que o caráter orienta os homens e as mulheres para determinadas perspectivas, observáveis em suas atitudes. Há uma disposição, uma motivação para a ação, que se origina no caráter. Assim, ele vê o caráter como algo dado que, por estimular as pessoas à ação, é também algo libertador.

Jung (1989a) aponta para a existência de quatro funções psíquicas: pensamento, sentimento, sensação e intuição. Conforme seu entendimento, uma pessoa se orienta por uma ou duas dessas funções, enquanto as outras permanecem ocultas, porém não menos importantes.

Pode-se compreender essa asseveração por meio da imagem da figura e do fundo. As funções predominantes formam a figura, enquanto as ocultas se transformam em fundo.

Jung (1989a) aborda a possibilidade de relacionamento entre consciente e inconsciente e acrescenta que, no processo de individuação (ser não dividido) que impulsiona o ser humano à busca da totalidade, há uma tendência a equilibrar o funcionamento dessas quatro funções.

Ricoeur (2009) explicita que, na busca de felicidade, os seres humanos vão ao encontro da síntese do eu: não do eu experimentado, mas do eu representado, aquele que oferece congruência entre a existência do indivíduo e as suas ações. Essa síntese é a expressão da totalidade, e a busca desta totalidade não é algo dado, mas uma tarefa a ser realizada.

De forma muito semelhante, Jung (1989a) apresenta a proposta de individuação, do caminhar ao encontro do “*self*”. Nesse processo, todas as tipologias estão incluídas, e cada modo de funcionar individual pode conduzir à experiência totalizante da psique.

As quatro funções, pensamento, sentimento, sensação e intuição, são modos de funcionamento da psique e configuram formas de estruturação da mesma.

Conforme Jung (1989a), na medida em que essas funções encontram maior equilíbrio na atitude, mais próximos os seres humanos se encontram de uma experiência de totalidade. Isso significa que quanto mais os elementos inconscientes forem sendo conscientizados, mais autoconhecimento a pessoa adquire, o que permite um olhar aprofundado para si mesmo. Isso possibilita o encontro com seus elementos luminosos e sombrios. Desse encontro sensível do indivíduo com seus “anjos” e “demônios” surge a atividade de projeção dos aspectos rejeitados em si mesmo em outros.

Conforme o mesmo autor, nas pessoas, certas funções preponderaram sobre outras. O funcionamento psíquico apenas demonstra as preferências de cada um refletidas em seu modo de agir e interagir nos espaços, com os outros sujeitos e com os objetos do mundo.

Jung (1989a) explicita que os indivíduos com facilidade de raciocínio utilizam preferencialmente a função pensamento, adaptam-se ao mundo pelo uso do pensamento, fazem uso da lógica para a compreensão de seu universo e há o predomínio dessa lógica em sua ação social.

Segundo o mesmo autor, outros, nos quais a função sentimento é preponderante, vinculam-se facilmente aos valores, à arte, e suas atitudes embasam-se 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.

Jung (1989a) afirma que certas pessoas possuem agudo senso de observação e se pautam em suas sensações para se relacionarem com os espaços e os entes que habitam esses espaços. Essas pessoas apresentam a Função Sensação bastante desenvolvida. A sensação refere-se a um enfoque na experiência direta, na percepção de detalhes, dos fatos concretos. Enfim, refere-se ao que uma pessoa pode ver, tocar, cheirar, saborear e ouvir.

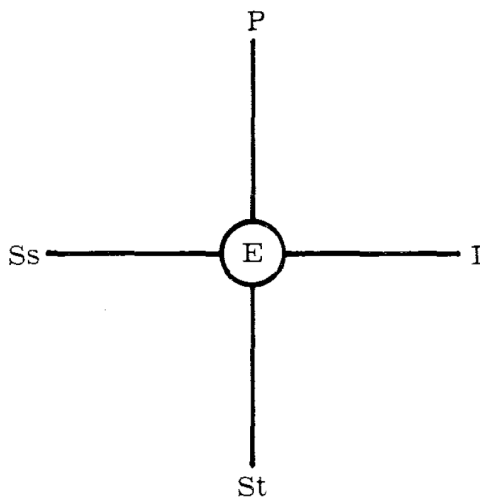
Conforme o mesmo autor, há indivíduos nos quais a função intuição é altamente desenvolvida, os quais tendem a captar o todo, não se prendendo aos detalhes. Esta função, bem como a função anterior, são funções cuja orientação é menos racional e mais inconsciente. A intuição é uma função não racional, que está subordinada ao fenômeno involuntário de percepção de um todo.

“A sensação (percepção sensorial) nos diz que alguma coisa existe; o pensamento nos mostra o que é essa coisa; o sentimento revela se ela é agradável ou não e a intuição nos diz de onde ela vem e para onde vai” (JUNG, 1977, p. 61)

Jung criou o diagrama, apresentado na figura nº 09, intitulou-o de “Cruz das Funções”. Nesse diagrama apresenta um exemplo de estruturação psíquica: o ego surge 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, 1989a, p. 12-13).

A função superior refere-se à tendência dominante, gerando o que Jung chamou de função inferior, que seria a função oculta. Observe-se aqui a ideia de figura e fundo: quando uma função é a principal, está na posição da figura, e o seu correspondente oposto está em posição de fundo.

FIGURA Nº 09 - CRUZ DAS FUNÇÕES



Fonte: JUNG, C. G. FUNDAMENTOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA, 1989a, 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 modos de compreender os espaços e de gerar conhecimento sobre eles por meio de ações e da expressão de diversas linguagens simbólicas.

Cruzando este tipo de entendimento⁸⁰ com a formulação de Cassirer sobre as formas simbólicas, pode-se relacionar 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.

A partir desse modo de reflexão, no qual reconhecemos cada função psíquica ancorada em uma forma simbólica própria, podemos observar as espacialidades de modo a compreender como as inclinações dos sujeitos, suas funções psíquicas, imprimem-se nas espacialidades por meio das formas simbólicas. As inclinações psíquicas, ao se utilizarem das formas simbólicas para sua expressão, objetivam-se no mundo, se espacializam.

Tratando de cada função em particular, Jung (1991a), na obra “Tipos Psicológicos”, afirma que a “função pensamento” é a forma de atuar privilegiada em alguns indivíduos, o que faz com que a lógica atue com certa constância e intensidade neles.

Tendência para subordinar todas as suas manifestações humanas a conclusões intelectuais que, em última análise, orientam-se sempre com base no objetivamente dado, quer se trate de fatos objetivos ou ideias de validade universal (JUNG, 1991a, p. 404).

Tomando Cassirer (2005) e sua proposição das formas simbólicas, percebemos que na “forma simbólica ciência” a lógica também modela toda a perspectiva de conhecimento.

No homem. Desenvolveu-se uma capacidade de isolar relações – de considerá-las em seu significado abstrato. Para apreender esse significado, o homem não mais depende dos dados concretos dos sentidos, dos dados visuais, auditivos, tácteis e sinestésicos. Ele considera essas relações “em si mesmas” (CASSIRER, 1994, p. 68).

Desse modo, a forma simbólica ciência é desenvolvida pela utilização da função pensamento, nos indivíduos que possuem essa tendência, ou inclinação.

⁸⁰ Este cruzamento entre funções e formas simbólicas não foi realizado por Jung ou Cassirer, trata-se do resultado da reflexão realizada pela autora no processo de construção de tese.

Conforme Jung (1989a), a “função sentimento” enfoca no ser humano a atuação privilegiada do sentir, o que inclui julgamentos valorativos sobre os conteúdos pensados e percebidos.

O sentimento nos informa, através de percepções que lhe são inerentes, acerca do valor das coisas. É ele que nos diz, por exemplo, se uma coisa é aceitável, se ela nos agrada ou não (JUNG, 1989a, p. 8).

Na “forma simbólica arte” também existe essa unificação entre a razão e o sentir. Cassirer (2005) afirma que para surgir uma grande obra de arte é necessário que aconteça a combinação entre o sentimento e a forma, entre o objetivo e o subjetivo.

A arte exprime sentimentos e viabiliza uma comunicação direta com o sentir; mas, para que isto se realize, utiliza-se de instrumentos produzidos pelo exercício da racionalidade, isto é a lógica de um desencadeamento harmônico, ao cálculo preciso do ritmo na elaboração de uma partitura, no estudo aprofundado das formas de dizer e na organização de um cenário que segue regras específicas para a apresentação de uma peça teatral.

Tanto na forma simbólica arte como na função sentimento, a razão passa a atuar como organizadora da expressão do sentimento. A poesia, a dança, a música, o teatro e outras modalidades artísticas são possíveis graças ao método que oferece condições para que os sentimentos se expressem. A arte é, portanto, uma forma auxiliar no processo de autoconhecimento.

A poesia é uma das formas pelas quais um homem pode passar veredicto sobre si mesmo e sua vida. É autoconhecimento e autocrítica” (CASSIRER, 1994, p. 90).

Pode-se relacionar a “função sensação” à “forma simbólica mito”. Conforme Jung (1991a), a Função Sensação trata de um modo de perceber o mundo com ênfase em aparatos perceptivos, e diz respeito a uma conexão direta e íntima entre os seres e os eventos.

Move-se num mundo mitológico em que os homens, os animais, os trens, as casas, os rios e os montes lhe parecem em parte deuses clementes e, em parte, demônios malévolos (JUNG, 1991a, p. 495)

A forma simbólica mito também se ancora nesse modelo de funcionamento. O mito explica o mundo a partir das percepções sensoriais entrelaçadas às emoções. Ex: o mito da “Grande Mãe” vincula-se diretamente à percepção de que é a mulher quem gera a partir de seu corpo a vida, advindo daí a ideia de que a criadora de todas as coisas deve ser uma mulher.

Os traços de realidade mudam conforme sejam vistos por determinados prismas de amor ou do ódio, de esperança ou de medo, de alegria ou de temor. Cada uma destas emoções podem fazer brotar uma nova forma mítica, um deus distante (CASSIRER, 2005, p. 59).

Na forma simbólica mito e na função sensação, importa perceber o mundo e tornar-se responsivo a ele, compreendê-lo a partir das emoções originadas pelo encontro do visível com aquilo que se pode imaginar.

Por fim, a “função intuição”, pode relacionar-se à “forma simbólica religião”. Segundo Jung (1991a), a função intuição trata de absorver o mundo e construir ligações: unir informações, sintetizar, constituir um todo, devolver ao mundo sua coerência por meio de uma compreensão integrativa.

“Sua linguagem não é a que geralmente se fala, mas uma subjetiva. Aos seus argumentos falta uma *ratio* convincente. Só pode converter ou revelar. É a sua voz que clama no deserto” (JUNG, 1991a, p. 465).

Esse modo de sintetizar é uma estratégia para se unificar os achados, e síntese torna-se condição necessária para a construção de compreensões globais. Quando o ser humano busca compreender os mistérios do universo, também realiza várias sínteses, busca pontos comuns e tece um entendimento totalizante de mundo.

Cassirer (2005) afirma que a concepção do mundo físico não se separa da concepção do mundo moral. O autor entende que ambas formam uma unidade com origens comuns.

O próprio tempo se transforma em material para a experiência da unificação. Na religião, passado, presente e futuro encontram também o ponto central que os transcende. A profecia, na religião, faz com que o futuro apresente também características de um passado, o que o torna contável, predizível:

Esses mestres religiosos não se contentavam em prever simplesmente os eventos futuros ou em se prevenir contra males futuros (...). O futuro de que falavam não era um fato empírico, mas uma tarefa ética e religiosa.

Assim, a previsão era transformada em profecia (...) (CASSIRER, 1994, p. 94).

A forma simbólica religião trata dos fenômenos de modo globalizante, o que inclui a temporalidade e também a atemporalidade; o mesmo acontece na função intuição, na qual ambas traduzem a possibilidade da transcendência e da imanência.

Na forma simbólica religião a utilização das funções psíquicas intuitivas torna-se condição para a apreensão de uma totalidade numinosa, certas vezes com características de arrebatamento. O ser humano tangencia o mistério e então o desdobra em símbolos religiosos que são, portanto, desenvolvidos e constituídos com o uso da capacidade de realizar compreensões integrativas.

As pessoas, ao desenvolverem as ciências, a arte, os mitos e a religião, seguem determinado modo próprio de perceber o mundo, de criar símbolos para expressar essa percepção e também de interpretá-lo. Cada uma dessas formas simbólicas segue uma linguagem peculiar, motivada pelos símbolos que se articulam às imagens necessárias para a sua comunicabilidade e espacialização.

Assim, possibilita-se pensar em uma Geografia da Religião que se orienta pela compreensão da forma simbólica religião, admitindo a especificidade de sua linguagem e compreendendo a relação entre o modo de funcionar dos indivíduos e dos agrupamentos, em relação ao que Jung (1987) e Ricoeur, apresentados por Pellauer (2009), consideraram como impulso para a totalidade.

Para isso optamos pelo exercício da observação das espacialidades arquetípicas femininas, que vem a ser o modo como nos aproximamos e interpretamos os movimentos femininos e masculinos no interior da Fé *Bahá'í*, e que resultam em espacialidades mobilizadas por forças arquetípicas, percebidas e vividas por meio das imagens originadas do inconsciente dos sujeitos e que se comunicam diretamente com seu espaço psíquico consciente, gerando ações e conformando espacialidades específicas.

A forma de agir das pessoas no mundo segue inclinações pessoais e coletivas, e possui suas próprias formas simbólicas, modos de ver e interpretar. Disto tudo resultam modelos interativos que se articulam vinculados às espacialidades arquetípicas, ou seja, ao primado simbólico original que lhes insufla energia e orienta suas inclinações.

As espacialidades também são dotadas das representações de gênero. A espacialidade, quer seja marcada pelo simbólico patriarcal, matriarcal, ou ainda, pela integração de gêneros, ela não se aparta da experiência de gênero.

Na língua portuguesa as coisas recebem nomes e artigos que as posicionam como palavras masculinas ou femininas. As palavras, enquanto metáforas inspiram pensamentos, sentimentos e atitudes.

Na forma de representação de gênero, aspectos constitutivos das mais variadas matrizes de realidade são ordenadas, gerando um ambiente em que a vida de homens e mulheres se desenvolve conforme regras que os posicionam em relação à prática religiosa e à vida em comunidade.

Desse modo, o agir humano se origina de forças psíquicas. São imagens de expressão inconsciente, porém conscientizáveis, que se tornam conhecidas pelo sujeito por meio de seus símbolos, tornado-se passíveis de serem observadas e interpretadas.

Até mesmo as proposições teóricas mais abstratas germinam no fundo de mentes criativas e capazes de se lançar ao imagético, onde as possibilidades brincam com a realidade. Surgem, então, no viver humano, as espacialidades que se mostram e se dão a conhecer pelas suas representações, nas quais os arquétipos se apresentam como uma das forças primárias de sua composição.

Verifica-se, portanto, que ao se espacializarem, os arquétipos encontram em algumas funções psíquicas mais ressonância do que em outras. Nesse jogo de relacionamentos entre as pessoas e os símbolos arquetípicos, cada um agirá e compreenderá de um modo diferente as suas diversas expressões.

2.4.3 IMAGENS ARQUETÍPICAS DE GÊNERO

Epstein (2002) compreende a relação direta entre símbolos e vida imaginativa, reconhecendo que os mesmos transcendem a dimensão puramente racional e tendem a revelar alguns enigmas do inconsciente. Salienta, porém, que essa revelação nunca é absoluta, porque sempre permanece no símbolo algo de inexplicável; portanto seu caráter de mistério é preservado.

Assim sendo, encontra-se uma relação íntima entre o símbolo e o mito, que se manifesta ao mundo dos sentidos por meio de uma infinidade de símbolos.

Conforme Campbell (1992), o mito é uma representação do mistério. Na relação direta entre a mística e o sentimento encontra-se o mistério. Fries (1970, p. 316) afirma que o mistério “é o que escapa, definitiva ou provisoriamente às exigências da *ratio*, ávida de compreender, de dominar e de se apropriar totalmente de seu objeto”. Assim, a racionalidade tangencia o mistério, mas o sentimento o penetra. Na vivência do mistério, o êxtase surge como um estado no qual o indivíduo se encontra inundado por sentimentos.

Birk (1993) considera que o sentimento religioso é um estado afetivo que envolve totalmente a pessoa, penetrando no âmbo de seu sentido de existência.

A experiência mítica conduz a pessoa a um estado afetivo que sugere uma imersão no inconsciente, a vivência de uma realidade que transcende o conhecido da vida comum. Mitos e ritos são expressões que mobilizam energias arquetípicas nos sujeitos.

Os mitos e os ritos abrangem fenômenos certas vezes ligados à natureza e, muitas vezes, ao gênero. Neles pode-se encontrar, sem muita dificuldade, a pulsação arquetípica dos símbolos:

Antes de ocorrerem os abrangentes fenômenos ligados à figura humana da Grande Mãe, verificamos o surgimento espontâneo de uma vasta gama de símbolos, que se referem à sua imagem ainda não determinada e amorfa. Tais símbolos, especialmente os da natureza em todos os seus reinos, estão de certa forma marcados pela imagem do Grande Maternal, que vive neles e lhes é idêntica, sejam eles uma pedra, uma árvore, um lago, uma fruta ou um animal. Aos poucos eles se unem à figura da Grande Mãe como atributos e criam o círculo de aspectos simbólicos que cinge a figura arquetípica e se manifesta no rito e no mito (NEUMAN, 2006, p. 25).

A experiência mística se relaciona aos espaços e às coisas e seres que estão contidas nesses espaços. A experiência espiritual se enraíza em uma espacialidade simbólica e concreta. No dizer de Neuman (2006), evidencia-se que uma gama variada de imagens simbólicas localizada em uma única fonte, neste caso específico a “Grande Mãe”, desdobra-se em diferentes entidades e formas, cujo aspecto essencial apontado pelo autor é o “Grande Feminino” (p.25).

Esse compartilhar de símbolos, nos remete aos símbolos coletivos, arquetípicos. Para observá-los e interpretá-los faz-se necessária a escolha de um método. Em qualquer método que se pretenda utilizar para a apreensão dos conteúdos derivados dos símbolos coletivos, é necessário conjugar a análise formal ao reconhecimento das esferas da imaginação e da intuição.

Neumman (2006, p. 19) afirma que o simbolismo dos arquétipos “se manifesta sob a forma de imagens psíquicas específicas, que são percebidas pela consciência e peculiares a cada arquétipo”. Encontramos, nas diversas culturas, arquétipos relacionados ao feminino, como a donzela, a mãe, a rainha, a bruxa, a heroína e arquétipos relacionados ao masculino como o mago, o rei, o pai, o herói, entre outros.

Os símbolos arquetípicos do feminino são produtos de natureza bastante complexa, agregando os sentimentos, pensamentos, percepções e intuições humanas, que se relacionam com formas antigas de conceber um padrão de atuação para o ser feminino e outro para o ser masculino.

De qualquer modo, a experiência religiosa da “Grande Mãe” é uma marca na história da humanidade, tanto psíquica quanto histórica e geográfica. Os símbolos derivados desse arquétipo, esses “cânones simbólicos”, como os denominou Neumman (2006, p. 21), recebem inúmeras formas: Uroboros, Gaia, O Vaso, Kali, Noite, Morte, grande Círculo, Ísis, Árvore, Lua, Água, Montanha, Abelha, Aranha, Xamã, Bruxa, Kwan-Yin, entre outras.

É interessante ressaltar que os títulos “Pai” e “Mãe” são encontrados em diferentes religiões para referir-se a personagens muito especiais. Essas pessoas recebem o devotamento de inúmeros fiéis, como é o caso de *Sri Aurobindo*, na Índia, e de sua amiga e auxiliar, *Mira Alfassa*, conhecida como “Mãe”. Muitos devotos peregrinam para a cidade de Pondicheri, localizada ao sul da Índia, a fim de buscar as bênçãos espirituais de *Sri Aurobindo* e da “Mãe”. Mesmo que ambos já tenham falecido, os devotos acreditam que sua energia espiritual impregna os lugares de sua convivência como a casa. Até mesmo o túmulo dele é considerado como um lugar sagrado, de emanção espiritual.

No cristianismo podem-se encontrar referências à Virgem Maria como *Mater Dei*⁸¹, e Deus como Pai Todo Poderoso. Arquetipicamente, as imagens do Grande Pai e da Grande Mãe direcionam-se à própria divindade primordial, levando a supor que os títulos “Pai” e “Mãe”, quando aplicados a seres humanos que se dedicam a causas humanitárias, colocam-nos em uma dimensão que se situa além do ordinário, distinguindo-os como pessoas que se tornam veículos de expressões arquetípicas.

⁸¹ A canção conhecida como “Ave Maria”, composta por Gounod em 1859, apresenta em seu texto: “Sancta Maria, Mater Dei (...)”

Assim, muitas pessoas se unem por um mesmo laço, vínculo fortalecido pelas imagens de “Pai” e de “Mãe”, que extrapolam os limites consanguíneos definidores de parentescos, e se modelam por energias, de certo modo, inconscientes. Essas imagens com padrões arquetípicos constituem, nas espacialidades religiosas, uma espécie de centro organizativo a partir do qual emanam valores a serem compartilhados pela comunidade.

Pai e mãe⁸² são símbolos encarnados em um homem e em uma mulher, na maioria das vezes, e que trazem em si a carga arquetípica dessas imagens. Além dos significados de guia, proteção e amor que se atribuem aos pais e às mães, estas pessoas mobilizam sentimentos de amplo pertencimento familiar e são os responsáveis pela transmissão de valores considerados importantes para aquele núcleo familiar.

Nas espacialidades religiosas, essa carga arquetípica pode ser transferida para personalidades do seu contexto, ou até mesmo para a própria divindade. Papéis e funções desempenhados de modo consciente podem estar atrelados a uma carga arquetípica significativa. As espacialidades, verificadas sob este ângulo de visão, também são constituídas por aspectos conscientes e inconscientes dos sujeitos que as modelam.

A linguagem simbólica cumpre funções diversas e, no específico da religião: “Para que desempenhem suas funções devem necessariamente fazer uso de símbolos plenos de energia numinosa, fornecidos pela cultura” (SANDNER, 1997, p. 22).

No posicionamento histórico do surgimento e desenvolvimento da Fé *Bahá’í* encontram-se símbolos carregados de energia numinosa⁸³. O relacionamento dos seres humanos com os símbolos forma um complexo de textos e de intertextos que coexistem e estruturam grande parte de seus relacionamentos com os espaços. Se esses espaços são categorizados como sagrados, estabelece-se uma psicodinâmica simbólica que leva em conta os aspectos de numinosidade dos símbolos.

⁸² Nas referências *bahá’ís* encontramos na obra de *Ma’ani* (2001), que relata a vida da esposa de *Bahá’u’lláh*, a aplicação do título de “Pai” e de “Mãe” aos dois. *Ma’ani* (2001) afirma que ambos se ocupavam em ajudar os pobres, inclinavam-se a questionar as desigualdades sociais e a refletir sobre os sofrimentos humanos. A autora cita que ele era conhecido como o Pai dos pobres e ela como a Mãe da Consolação.

⁸³ Entre estes símbolos podemos citar a estrela de nove pontas que, entre significados diversos, também representa a posição igualitária das tradições religiosas, no que diz respeito à verdade de sua expressão e sua origem divina.

Desse modo, o sentimento religioso encontra caminhos pelos quais a razão não o pode acompanhar. Na vivência espiritual, a experiência religiosa vincula-se ao numinoso⁸⁴. Assim, ao se relacionarem com os símbolos religiosos as pessoas relacionam-se intimamente com as energias arquetípicas, que resguardam sempre uma parcela de mistério. Desse modo, o caráter numinoso permanece essencialmente vinculado à natureza do símbolo arquetípico.

No estudo das espacialidades femininas, no contexto das religiões, por meio da hermenêutica das diversas representações simbólicas, podemos citar, como ilustração, a cidade indiana de *Chatal-Huyuk*, que segundo Lysebeth (1994), possui nove mil anos de idade e foi escavada pelo arqueólogo inglês James em 1958. Essa cidade se encontrava cercada por uma muralha de casas impenetráveis, cujo único acesso era feito por meio de uma escada. A cama maior se destinava à mulher; esse leito localizava-se ao pé da escadaria e perto do fogo. Foram encontrados os esqueletos de mulheres sepultadas sob a cama com seus pertences. Era costume carregar os mortos para as montanhas, para que fossem comidos por abutres, e depois os esqueletos eram trazidos de volta para a casa e vestidos.

Conforme Lysebeth (1994), as paredes das casas podiam ser decoradas com afrescos, como o do touro vermelho medindo 5 m por 1,80 m. Muitos temas de culto à Feminilidade foram encontrados naquela cidade.

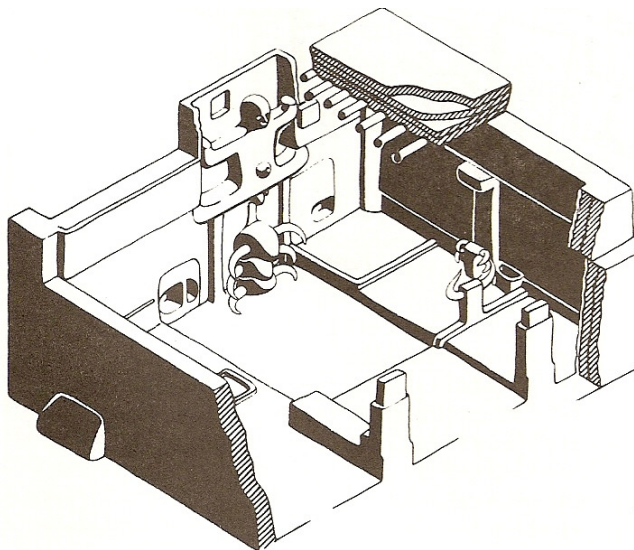
O culto da Feminilidade está presente em toda *Chatal-Huyuk*, que era, sem dúvida, matriarcal: a mulher ocupava um lugar de honra, tanto na vida profana quanto na religião, centrada na deusa-mãe. A figura feminina domina os santuários. Braços abertos, pernas afastadas, ela se oferece à adoração e tudo se articula em torno dela, especialmente as cabeças de touros. Em outros santuários, mãos inúmeras se estendem para paredes forradas de seios de mulher. Deusa-mãe, símbolo imponente da fecundidade, ela reina, só, numa poltrona de braços em forma de leopardos. A mulher é onipresente na estatuária, seja sob a forma de matronas gordas ou de mulheres miúdas e juvenis, de uma mãe e de sua filha num só corpo, ou ainda de uma velha mulher rodeada por abutres ameaçadores (LYSEBETH, 1994, p. 38).

Nos santuários se encontravam símbolos impressionantes; em um primeiro plano havia a presença simbólica da Deusa, representada com as pernas abertas. Essa postura foi interpretada como significando o Portal da Vida, e as várias

⁸⁴ Na expressão desta experiência, ou até mesmo para provocá-la, os símbolos tocam profundamente os sentimentos.

cabeças de Touro foram interpretadas como a expressão do poder sexual masculino, como mostra a figura nº 10.

FIGURA Nº 10 – SANTUÁRIO DA CAVEIRA DE BOI SOB O DOMÍNIO DA DEUSA



FONTE: LYSEBETH, 1994, p. 40.

Percebe-se que os motivos simbólicos inspiram também a arquitetura, valendo-se de figuras do mundo para expressar o além-mundo. Nesse aspecto, o feminino, condição de gênero, torna-se símbolo de forças espirituais e, apesar de interagir com o mundo, transcende-o.

É importante citar que o princípio básico do inconsciente, conforme Jung (1998a) é o Eterno Feminino. Para o autor (1990c.), a alma representa o feminino oculto no inconsciente.

Por meio das representações simbólicas que conformam as espacialidades, os seres humanos reimaginam as suas relações sociais e espaciais. Nelas estão embutidos os conceitos que organizam e definem as relações entre os gêneros.

Desse modo, compreender espacialidades femininas por meio das representações simbólicas veiculadas pelos mitos, corporificadas nos ritos e traduzidas em comportamentos sociais significa um exercício psicogeográfico, no qual a alma (*psique*) se funde à matéria (corpo), espacializando-se.

Sem a perspectiva do imaginário e de seus símbolos, o estudo de qualquer espacialidade que se vincule à compreensão do fenômeno religioso fica restrito. Na

reflexão sobre uma epistemologia capaz de perscrutar as espacialidades femininas no interior de um universo religioso, é importante levar em consideração, além das diferenciações evidenciadas pela constituição biológica dos sujeitos, as determinações dadas pelas interações sociais, subjetividades e intersubjetividades.

As representações simbólicas que refletem princípios organizativos de esquemas mentais sustentados por diferentes grupos sociais, inseridos na materialidade dos espaços geográficos, traduzem também uma dinâmica de gêneros. Para seu reconhecimento é necessário o exercício interpretativo.

Jung (1990b) sugeriu que a análise do inconsciente pode nos revelar formas fundamentais do pensamento e do sentimento humanos. O autor considerou que o modo de funcionamento do sentimento feminino é diferente do sentimento masculino. Nela se orienta mais para coisas pessoais do que nele. Porém, “não há homem algum tão exclusivamente masculino que não possua em si algo de feminino” (JUNG, 1990b, p. 65).

Outra asseveração de Jung (1989a) adverte que o sentimento também é uma função racional. “Todo o homem que pensa está absolutamente convencido de que o sentimento jamais poderá ser enquadrado entre as coisas da razão; para eles, o sentimento é totalmente irracional” (JUNG, 1989a, p. 09). O autor vincula os sentimentos aos valores, e desse modo pode afirmar que “O pensamento diferenciado é racional, assim como, o sentimento diferenciado é racional, apesar de as pessoas misturarem as terminologias” (JUNG, 1989a, p. 25).

Jung (1998a) dá o mesmo significado à emoção e ao afeto. Por causa de fortes impulsos emocionais o indivíduo sente como se fosse lançado para fora de si, esse episódio faz com que surjam também reações fisiológicas que podem ser observadas.

Culturalmente o Ocidente tendeu a alicerçar-se em valorações diferentes para a emoção e a razão, separando ambas e até mesmo vinculando-as aos gêneros. Alguns métodos de pesquisa tentaram abolir a influência dos sentimentos e emoções, acreditando que a racionalidade pura seria possível e desejável como meio para chegar a verdades absolutas.

O positivismo traçou em seu método de pesquisa, o princípio de que o conhecimento deveria ser alcançado por meio do uso de técnicas que fossem suficientemente capazes de neutralizar os valores e as emoções do pesquisador.

A hermenêutica inspirada na fenomenologia, como processo utilizado para a efetivação da compreensão, assume aspectos bem complexos, pois muitas vezes faz realizar a compreensão de si mesmo, por meio da compreensão do outro.

Na fenomenologia se possibilita a inclusão do afeto e da emoção como impulsos observáveis e importantes para a apreensão dos sujeitos em seu mundo vivido.

Se tomarmos a perspectiva de Damásio (2001), neurobiologista que trata da diferenciação entre sentimento e emoção⁸⁵, temos que considerar que a emoção se manifesta no indivíduo por meio de uma série de sinais corporais, como a ruborização da face, o aceleração cardíaca, entre outros. Na percepção desses aparecimentos somáticos surge o sentimento, que é fruto de uma tomada de consciência dessas alterações fisiológicas e também de uma reflexão. Deste modo, o sentimento nasce do contato entre a emoção e a razão. Enquanto a emoção se alicerça mais sobre bases instintivas ou inconscientes, o sentimento se alicerça em conhecimento, memória, discriminação. Ou seja: o sentimento nomeia e interpreta aquilo que o corpo manifesta como emoção.

Para Jung (1989a), a emoção é algo que se expressa fisiologicamente e que pode “contaminar” o grupo por força da emoção coletiva, por exemplo, um grupo pode muitas vezes, por conta da emoção coletiva, sentir-se extremamente movido em determinado sentido, como praticar um linchamento, seguir determinada excitação política, etc.

As emoções são contagiosas, estando profundamente enraizadas no sistema simpático, que tem o mesmo sentido que a palavra *sympathicus*. Qualquer processo de tipo emocional imediatamente origina processos semelhantes nas outras pessoas (JUNG, 1989a, p. 129).

Portanto, realizar uma dinâmica compreensiva sobre as imagens arquetípicas de gênero, no espaço religioso, implica observar e considerar todas as expressões da psique feminina e masculina, o que inclui razão, sentimento e emoção.

As representações coletivas que se apresentam nas espacialidades religiosas nos remetem à observação de pensamentos, sentimentos e sensações que derivam de sua presença em contato com a psique humana. Na vivência comunitária as pessoas transformam a potência em ato. Assim, na medida em que atuam sobre os

⁸⁵ Esta distinção entre sentimento e emoção é concordante com a distinção realizada por Jung.

espaços, esses vão adquirindo identidade. Neste ponto consolida-se o processo de espacialização dos arquétipos.

2.5 ESPACIALIDADES ARQUETÍPICAS

No artigo: “Arquétipos, Fantasmas e Espelhos”, de Maurício Waldman (2008), o autor afirma que na organização do espaço geográfico se encontram 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, emanação 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 se fazem presentes por meio das expressões simbólicas originadas do imaginário humano.

Os arquétipos, quando manifestos pelo viés da sombra⁸⁶, ganham dimensão de força nas projeções, e acabam por gerar símbolos de força opressora, envolvendo o predomínio de alguns sobre outros, ou ainda, como afirma Waldman (2003), a domesticação da sensibilidade que passa pela domesticação do corpo e que coloca negros, mulheres, crianças, e seguidores de determinadas religiões em patamares de subordinação a conceitos que muitas vezes lhes negam o direito à existência compartilhada em termos de igualdade.

Nesse sentido, o eurocentrismo forma o arquétipo do dominador, do “herói”⁸⁷. O centro é ocupado pelos países europeus, cabendo a eles o controle das periferias. O centro adquire poder e força para submeter os diferentes a uma categoria inferior.

O islã *shíí*, no contexto da Pérsia, por conta do surgimento do Movimento *Babí* e da Fé *Baháí*, ocupava o centro mandálico⁸⁸ daquele cenário geográfico, configurando espacialidades religiosas a partir de elementos simbólicos tidos como

⁸⁶ Refere-se aos aspectos obscuros da personalidade, que na maioria das vezes são relacionados ao que as pessoas chamam de “maldade”.

⁸⁷ Herói no que corresponde aos aspectos sombrios deste arquétipo.

⁸⁸ A mandala, conforme Jung (1990b), 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.

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”, enquanto aos bons 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 alega que se pode perceber um imaginário topológico que se diferencia do seu precedente feudal. O arquétipo espacial, na idade média, possuía conotações que hoje são tidas como ingênuas e arcaicas. Para o autor este imaginário medieval é explicitado pela concepção ptolomaica do universo, na qual a Terra era plana e ocupava a posição central, Jerusalém era tido como o *omphalos* (umbigo) do mundo habitado, por conseguinte, do universo. Em registros de mapas medievais havia muitas representações de bestas e animais fantásticos, advindos de uma biologia imaginativa e maravilhosa. Concebia-se o domínio da magia ordenando os ventos, marés, vulcões, terremotos e tufões. Acreditava-se “que o espaço habitado coexistia com o Jardim do Éden e com os reinos imaginários” (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, segundo o mesmo autor, que 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”, denotam uma clara topografia do poder.

Simbolicamente, o bem e o belo estão colocados acima, enquanto o mal se relaciona aos mundos de baixo. Um dos criadores da bioenergética⁸⁹, Lowen (1982), afirma que algumas ideias primitivas se associaram 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).

Conforme Elias (1994), o termo “civilização” foi uma apropriação de um termo nativo em voga na França e na Inglaterra a partir do século XVI, que implicava considerar a civilização como algo em processo, incluindo a ideia de evolução.

No decorrer da história, civilizações consideraram como bárbaras ou primitivas as 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.

⁸⁹ A bioenergética é uma das escolas de pensamento e prática da psicologia somática.

Waldman (2008) estabelece que há uma relação perceptível entre a existência da discriminação racial e o arquétipo espacial do ocidente que prima pela valorização de tudo aquilo que é retilíneo, que se apresenta uniforme, matemático e geométrico. “Em desajustes com os dinamismos corporais, orgânicos, naturais e cósmicos que sempre foram valorizados pelas culturas antigas, este arquétipo molda estereótipos e traços pejorativos para com o outro, que sempre é algo que não é” (WALDMAN, 2008, p. 55).

Deste modo, o autor 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 (2003) 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).

Waldman (2008) busca resgatar o suprimido, aquele que se torna socialmente oprimido, 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 caracterizassem 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, lista na qual incluímos o seguidores e seguidoras das religiões perseguidas e sobre os quais se projetam nossas próprias sombras.

Nesse espaço de ser “Outro”, as religiões “diferentes” podem ser submetidas ao ataque vigoroso do poder religioso vigente. São muitas vezes perseguidas e demonizadas de um modo brutal. O espaço geográfico, físico, de liberdade, é negado aos seus seguidores, na mesma medida em que no 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 aos *bahá'ís* é incessante,

tendo passado por diferentes formas desde a época do *Báb* até os dias atuais. Em 1907, o *Sháh Muhammad Alí*, 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* deveriam ser privados da aposentadoria. Em 1925, qualquer candidato a cargo público obrigatoriamente deveria declarar sua religião, sendo que era proibida a contratação de *bahá'ís*; da mesma forma 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 suboficiais foram rebaixados de postos, e os que eram oficiais, expulsos. O Ministro da Educação proibiu a impressão de literatura *bahá'í*. Em 1934, escolas *bahá'ís* foram fechadas e, em 1941, com o *Sháh Muhammad Reza* no poder, nove membros de uma Assembleia Espiritual são feitos prisioneiros. Em 1951, seguidores de *Bahá'u'lláh* são acusados de conluio com os comunistas e, em 1955, quando o exército ocupa edifícios nos quais acontecia a Convenção *Bahá'í* da Comunidade Nacional Iraniana, o Ministro do Interior deu ordens para a erradicação total do que ele chamou de seita *bahá'í*. Em 1978, muitos *bahá'ís* foram assassinados, queimados ou torturados por todo o 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*, pois decreta o afastamento total dos membros *bahá'ís* da vida iraniana. Os autores também afirmam 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 conduzem 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. Matar e aniquilar aquele que porta a dimensão do negado, da sombra, torna-se comportamento comum aplicado a diferentes etnias e 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, se oficializam 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 estava destinado 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, baseada nas diferenças entre os sexos, se ancorou em determinantes biológicos, que acabaram gerando significados culturais construídos.

Foi nesta perspectiva de dicotomias que as espacialidades femininas da Pérsia, no surgimento da Fé *Babí* e da Fé *Bahá'í*, foram vivenciadas. Uma pequena parcela dos espaços era permitida às mulheres, inclusive do 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.

Khan (2003) afirma 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, 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 *Táhirih*.

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 a *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 a *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 *Logos*, e permitir aos meninos a vivência de relacionamentos, vínculos e percepção de sensibilidades significa oferecer-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 à 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 daquilo que se estabelece, nessa relação, novas formas de ação no espaço se tornam possíveis. Assim, as forças arquetípicas, originadas dessa matriz, apresentam-se como símbolos.

As energias arquetípicas, e suas expressões simbólicas, discursam por meio de disposições mentais e de comportamentos. Ao observar espacialidades femininas no “Agrupamento Gralha Azul”, verificamos algumas inclinações, marcando o

comportamento de mulheres e homens face às imagens arquetípicas presentes nos discursos dos entrevistados.

CAPÍTULO 3 – “AGRUPAMENTO GRALHA AZUL”: ESPACIALIDADES FEMININAS ARQUETÍPICAS

Este capítulo apresenta uma discussão acerca das espacialidades femininas na comunidade religiosa *bahá'í*, tomando como campo de observação e reflexão o “Agrupamento Galha Azul”. Abordou-se o contexto simbólico que aponta para os arquétipos femininos emergentes nessa comunidade a fim de compreender como, neste particular, os arquétipos se espacializam.

Tratou-se de identificar e compreender os arquétipos mobilizadores de espacialidades femininas no “Agrupamento Galha Azul”. Mapeou-se o surgimento dessas imagens arquetípicas, localizando-as em relação à sua fonte matricial.

Conforme informações prestadas por Carlos Alberto Silva (2011)⁹⁰, Secretário Nacional da Assembleia Espiritual Nacional dos *Bahá'ís* do Brasil, o país está dividido em agrupamentos⁹¹, os quais envolvem uma área geográfica que abrange um conjunto de cidades. Porém, certos agrupamentos compreendem uma única cidade, como é o caso de São Paulo. Os agrupamentos são caracterizados, conforme seu desenvolvimento, em A, B, C e D, sendo que os designados como “A” representam aqueles com maior desenvolvimento, e os indicados por “D” representam os agrupamentos onde não há pessoas *bahá'ís*.

O “Agrupamento Galha Azul”⁹² é categorizado como “A” e abrange as cidades de Curitiba, Campo Largo, São José dos Pinhais, Colombo, Pinhais e Piraquara. Esse agrupamento, e os outros já constituídos fazem parte de um plano de expansão da Fé *Bahá'í* para a região Sul do Brasil. O recorte escalar de pesquisa se estabeleceu nos limites desse agrupamento.

A propagação da Fé *Bahá'í* pelo mundo tornou possível a existência e materialidade representacional deste agrupamento, posicionando-o geograficamente. Segue um quadro demonstrando a abrangência nacional da Fé *Bahá'í*. Observa-se pela tabela nº 01, que o número de mulheres *bahá'ís*, no Brasil, supera o número de homens.

⁹⁰ Via correspondência eletrônica, em mensagem pessoal enviada para a autora em 1 de setembro de 2011.

⁹¹ A formação desses agrupamentos vincula-se a uma estratégia de atuação e não a uma organização de lugar.

⁹² Neste agrupamento, a população *bahá'í* total até a data de 11 de setembro de 2010 era de 323 pessoas, sendo 29 crianças, 8 pré-jovens, 26 jovens, 91 homens adultos e 169 mulheres adultas maiores de 21 anos.

TABELA Nº 01 - ABRANGÊNCIA NACIONAL DA POPULAÇÃO *BAHÁ'Í*

Localidade	População Bahá'í						
	Crianças (abaixo de 12)	Pré-Jovens (12-14)	Jovens (15-20)	Homens Adultos (21 e acima)	Mulheres Adultas (21 e acima)	Total de Jovens e Adultos (15 e acima)	Total de Crentes
Amazônia	39	19	102	2912	3801	6815	6873
Centro-Oeste	128	78	170	2739	4600	7509	7715
Nordeste	54	52	198	5951	11833	17982	18088
Norte	21	16	66	1765	2575	4406	4443
Sudeste	166	77	223	2917	4381	7521	7764
Sul	128	74	232	2664	5246	8142	8344
TOTAL	536	316	991	18948	32436	52375	53227

FONTE: CARLOS ALBERTO SILVA, SETEMBRO DE 2011. ASSEMBLEIA ESPIRITUAL NACIONAL

Em 26 de novembro de 2010, entrevistando a Secretária do Conselho Regional Sul da Fé *Bahá'í*, obtivemos algumas informações sobre o plano de expansão da Fé para o “Agrupamento Gralha Azul”.

Conforme nos relatou, os agrupamentos possuem agências, que são os Comitês de Ensino de Área (CEA), os quais monitoram os planejamentos de ensino para o Agrupamento. O CEA, que é nomeado pelo Conselho Regional Sul, pode ser formado por duas a cinco pessoas, e tem também um Secretário Executivo. A coordenação do Instituto se estabelece em quatro níveis: coordenação do Instituto Mundial, Nacional, Regional e de Agrupamento.

Quanto mais avança um agrupamento, mais ele necessita de níveis diferentes de coordenação. No Sul do Brasil, quatro mulheres ocupam a função de Membros do Corpo Auxiliar, e uma delas encontra-se no “Agrupamento Gralha Azul”. O corpo auxiliar se ocupa da propagação da religião e de sua proteção.

Nos Agrupamentos, as agências elaboram os projetos cuja execução fica a cargo do CEA, que é responsável pela fase de expansão da Fé. O ano administrativo *Bahá'í* se divide em quatro ciclos: o primeiro ciclo abrange os meses de maio, junho e julho; o segundo ciclo abrange os meses de agosto, setembro, outubro; o terceiro ciclo abrange os meses de novembro, dezembro e janeiro; o quarto ciclo abrange os meses de fevereiro, março e abril.

O CEA trabalha com o ensino nos primeiros quinze a vinte dias de cada ciclo, e no final de cada ciclo as pessoas planejam o que farão no início do ciclo seguinte.

O restante do tempo, antes da avaliação final de cada ciclo, é utilizado com o objetivo de consolidação, o que significa aprofundar o conhecimento da fé daqueles que já aceitaram *Bahá'u'lláh*.

Nesse período de consolidação, o conceito mobilizador de ações é o de “comunidade receptiva” que, conforme a Secretária do Conselho Regional Sul, está sendo melhor compreendido a partir do ano de 2010.

Define-se a comunidade receptiva como aquela formada por pessoas que “realmente querem transformar o mundo”, diferente de uma atitude passiva de proclamar-se participante da religião e não realizar ações ou estudos mais aprofundados.

A Secretária da região Sul ainda afirma que a declaração pública feita para afirmar-se um *Bahá'í* não é suficiente; o objetivo é consolidar essa declaração por meio de uma participação construtiva e ativa, com base nos ensinamentos *bahá'ís* na comunidade religiosa e fora dela.

No ano de 2010, o “Agrupamento Gralha Azul” cresceu com cerca de quatro ou cinco declarações por ciclo. O objetivo dos Agrupamentos, no momento, não se centra apenas na busca de novos membros, mas em estimular e amparar aqueles que são agentes transformadores dentro da Fé *Bahá'í*.

A pesquisa de campo se efetivou mediante contato com as pessoas desse agrupamento, levando em consideração que esta escala é um recorte de uma escala muito maior e que conforme o plano da própria Fé *Bahá'í*, tenderá ao crescimento.

Assim, este capítulo objetiva perscrutar as espacialidades femininas *bahá'ís* no recorte específico do “Agrupamento Gralha Azul”, percebidas por meio de seus representantes simbólicos arquetípicos.

3.1 PERCURSO DA ENTREVISTA E ESTRATÉGIAS ADOTADAS

Tanto Ricoeur (2003), na obra “El conflicto de las interpretaciones: ensaios de hermenéutica”, quanto Jung (1977) definem o símbolo como multifacetado, isto é, passível de diversas interpretações. Este último afirma que para uma palavra ou imagem sejam simbólicas precisam implicar em algo que está para além do seu significado imediato e manifesto. Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto

inconsciente, mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado (JUNG, 1977, p. 21).

Concordando com Ricoeur e Jung, entendemos que a leitura simbólica que realizamos neste capítulo apresenta apenas uma síntese perceptiva, que representa uma maneira de olhar, e não uma formação rígida e imutável da compreensão simbólica.

Como os símbolos nunca são totalmente interpretados, ficando sempre a possibilidade de novos olhares e novas descobertas, reiteramos a perspectiva de Epstein (2002) ao afirmar que o símbolo é uma metáfora expandida pela interpretação.

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).

Conforme Ricoeur (2003), a cada interpretação o símbolo perde um pouco de sua riqueza. Desse modo, cabe a tarefa de, ao interpretar os símbolos, cuidar para não esvaziá-los totalmente. Ao se estabelecer um único sentido para o símbolo, o mesmo transforma-se em sinal; portanto, salientamos que as interpretações neste capítulo se abrem para muitas outras possibilidades interpretativas.

Novos olhares e novas constatações, mesmo que apresentados em contraponto, visam apresentar possibilidades interpretativas, garantindo que o símbolo continue enquanto tal.

Fizemos uma aproximação lenta e cuidadosa com as pessoas da Fé *Bahá'í*, inicialmente observamos seus encontros, ouvimos suas palestras, verificamos como se movimentavam as pessoas no interior da Sede *Bahá'í* em Curitiba⁹³.

Com a Secretária do Conselho Regional Sul realizamos na Sede *Bahá'í* encontros para obtenção de dados e ampliação do material de pesquisa. Ela facilitou o encontro com os membros *bahá'ís* que poderiam ser entrevistados.

Em reunião com a Secretária do Conselho Regional Sul da Fé *Bahá'í*, esta nos forneceu o nome das cidades que fazem parte do “Agrupamento Gralha Azul”.

⁹³ Rua Fagundes Varella, 84: Curitiba/PR

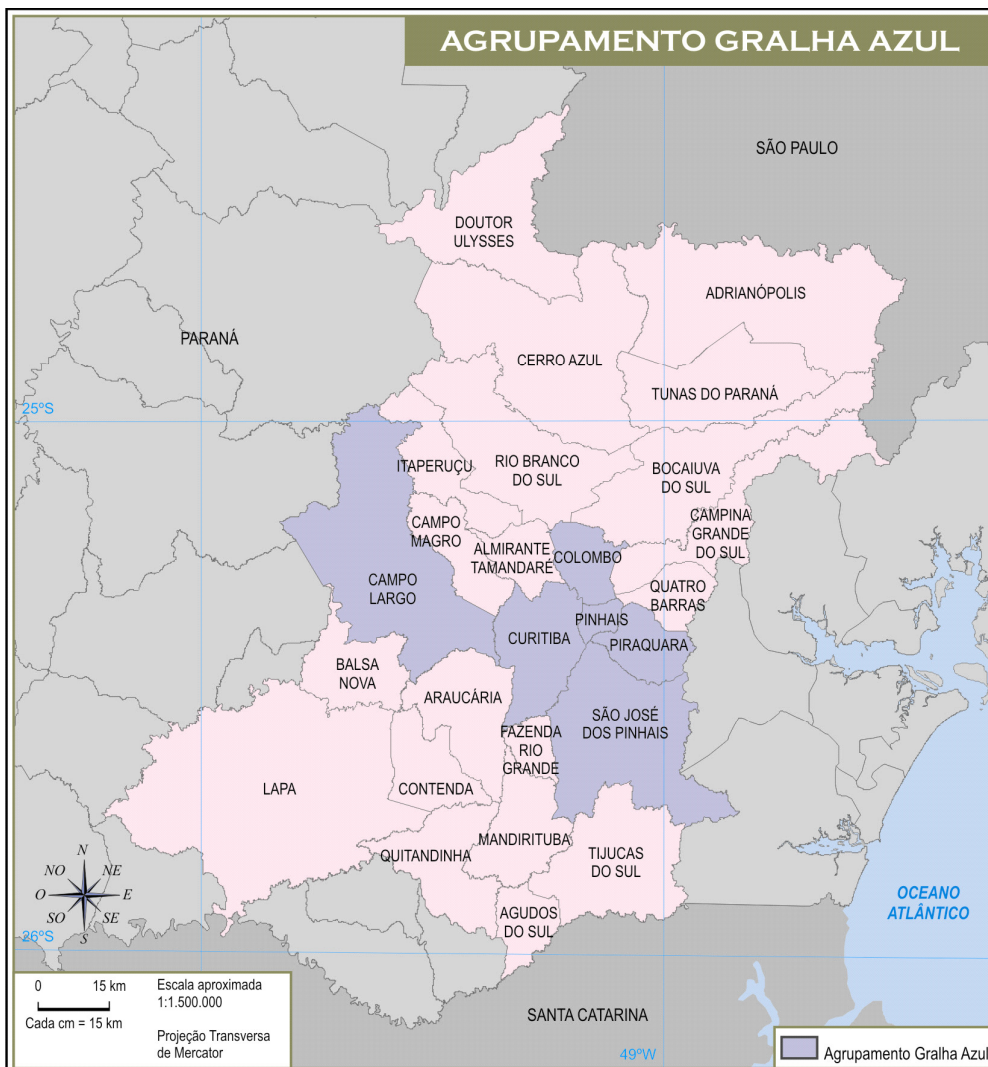
Mas, optamos inicialmente por entrevistar algumas mulheres que não faziam parte deste agrupamento, como medida de aproximação, ensaio e pré-reflexão, para só depois seguir com as entrevistas destinadas às pessoas do “Agrupamento Galha Azul”.

Planejamos, desse modo, duas fases de entrevista. Inicialmente, realizamos entrevistas de aproximação, em 2010, com algumas pessoas partícipes do Conselho da Regional Sul, e depois entrevistas com pessoas do “Agrupamento Galha Azul”, durante o primeiro semestre do ano de 2011.

As primeiras entrevistas fizeram parte da estratégia de aproximação, mas também de verificação e análise, o que nos ajudou a redefinir como seriam realizadas as entrevistas com as pessoas do “Agrupamento Galha Azul”.

No mapa nº 4 pode-se observar quais são os municípios que fazem parte do “Agrupamento Galha Azul”.

MAPA Nº 04 - MAPEAMENTO DO AGRUPAMENTO



FONTE: IPARDES. DESENHO: ELIZABETH GISLAINE RATHUNDE LOPES, 2011.

No dia 15 de junho de 2010, em reunião com a Secretária do Conselho Regional Sul da Fé Bahá'í, recebemos o convite para naquele final de semana visitar a Sede Bahá'í e presenciar a Reunião Inter-Institucional da Região Sul. Nela estariam presentes diferentes representantes de Agrupamentos do Sul do País e representantes da Assembleia Nacional.

Aceitando o convite, visitamos a Sede Bahá'í no domingo, dia 20 de junho de 2010 Apresentamos na figura nº 11, uma imagem fotográfica desse encontro. Nele tivemos a oportunidade de conduzir os ensaios de entrevistas com três mulheres

bahá'ís, uma de Canoas, uma de Londrina e uma de Blumenau. Este ensaio constituiu-se em nove questões.

FIGURA Nº 11 - REUNIÃO INTERINSTITUCIONAL DO SUL, NA SEDE BAHÁ'Í DE CURITIBA



FONTE: FOTOGRAFIA - EMERLI SCHLÖGL, 2011.

Analisando o resultado das entrevistas semiabertas, optamos por realizar a segunda fase de entrevistas em estrutura aberta, com homens e mulheres do “Agrupamento Gralha Azul”. As três entrevistas da primeira fase apontaram para a necessidade de descortinar os movimentos pessoais de cada entrevistado em sua própria busca religiosa, suas atividades e formas de compreender a dinâmica das espacialidades masculinas e femininas.

Considerando que as espacialidades femininas constituídas a partir de imagens arquetípicas são modeladas pela interação entre homens e mulheres da comunidade, tornou-se imprescindível a inclusão masculina no processo de desvelamento dessas espacialidades.

Optamos pela análise junguiana que, por meio da metodologia fenomenológica realiza um exercício hermenêutico complexo. Nela, os aspectos arquetípicos do feminino se expressam também na interioridade masculina, bem como os aspectos arquetípicos do masculino se expressam na interioridade feminina. Desse modo, a abordagem exigiu coerência com a pauta teórica, o que nos conduziu a entrevistar também os homens.

Definiu-se quais seriam as categorias que norteariam a escolha dos entrevistados. Além do pertencimento de gênero e do tempo de Declaração⁹⁴ destes, considerou-se a religião de origem da família de cada um dos entrevistados. Buscaram-se pessoas com antepassados pertencentes a religiões distintas: islâmicos, judeus, protestantes, *babís*, católicos e espíritas. Acrescentou-se outra categoria representativa dos novos *bahá'ís*, ou seja, daqueles que foram convertidos recentemente. A abrangência de nacionalidade dos entrevistados incluiu três países: Brasil, Irã e Peru.

Realizaram-se treze entrevistas, sendo que foram entrevistadas nove mulheres e quatro homens. No corpo deste capítulo, para a transcrição de trechos das entrevistas e com o objetivo de resguardar o anonimato das pessoas reais, utilizaram-se nomes fictícios. Cada um dos entrevistados assinou uma declaração concedendo o direito de uso das informações prestadas para a elaboração deste trabalho de tese.

Cinco entrevistas se realizaram no interior da Sede *Bahá'í* de Curitiba, e outras oito nas casas dos respectivos entrevistados. Nos locais das entrevistas também se observou a dinâmica das pessoas nestes espaços, o que viabilizou novas considerações.

Os treze entrevistados, membros do “Agrupamento Galha Azul”, são: oito brasileiras, um casal de peruanos e três iranianos. Os três iranianos entrevistados nasceram em família *bahá'í*, e também a filha de iranianos que nasceu no Brasil, originou-se de uma família *bahá'í*.

⁹⁴ Se uma pessoa deseja tornar-se *bahá'í*, necessita ter mais de 15 anos e estar em concordância integral com os ensinamentos e princípios da Fé *Bahá'í*, bem como reconhecer as figuras centrais da revelação *bahá'í*. Sabedora das leis e preceitos, deverá obedecer e colaborar com a Ordem Administrativa; também deverá declarar-se por escrito, afirmando seu desejo por tornar-se *bahá'í*.

MAPA Nº 05 - PROCEDÊNCIA DOS ENTREVISTADOS



FONTE: ATLAS GEOGRÁFICO ESCOLAR/IBGE, 2007. DESENHO: ELIZABETH GISLAINE RATHUNDE LOPES, 2011.

O plano organizado por *Shoghi Effendi Rabbani* lançou muitas pessoas, principalmente iranianos e americanos, para diferentes partes do mundo, inclusive para o Brasil. Durante as entrevistas pudemos perceber como os descendentes de pioneiros se sentem em relação ao movimento de pioneirismo vivido pelos seus pais e/ou avós.

A primeira entrevistada recebeu o nome fictício de Lúcia de Fátima; nascida no Brasil, em Curitiba, sua família de origem é católica apostólica romana, sendo o pai praticante e a mãe não praticante. Declarou-se *bahá'í* em 1996, na cidade de Curitiba.

A segunda entrevistada, cujo nome fictício é Clara, nasceu em Blumenau provém de um lar católico apostólico romano, pai e mãe eram praticantes, se declarou *bahá'í* em 1987, em Santa Catarina.

O terceiro entrevistado, Atom, nasceu em Teerã e seu pai e sua mãe eram *bahá'ís*. Ele se sente *bahá'í* desde o nascimento, tendo feito apenas a declaração formal aos 15 anos, em São Paulo, em 1968, seguindo os costumes *bahá'ís*.

O quarto entrevistado, Abiel, nasceu também em Teerã; o bisavô paterno era judeu convertido à Fé *Bahá'í*, e o avô materno muçulmano também convertido à Fé *Bahá'í*. Ele também se declarou *bahá'í* em Curitiba, apenas para formalizar-se, em 1961.

A quinta entrevistada, Sara, nasceu em Campo Largo, no Paraná, veio de uma família Católica Apostólica Romana, se declarou *bahá'í* em 1974, em Curitiba.

O sexto entrevistado, Pachukuti, nasceu em Cuzco, no Peru. Seus ancestrais eram incas, tornados católicos por conta da imposição espanhola a partir do processo de dominação. Os seus avós já eram catolicizados. Sua declaração *bahá'í* foi em 1986, Arequipa (Peru).

A sétima entrevistada, Yma, nasceu em Arequipa (Peru). O pai e a mãe eram católicos apostólicos romanos, também em função do processo de cristianização do Peru. Ela se declarou *bahá'í* em 1978, em Arequipa.

A oitava entrevistada, Numa, nasceu no Rio de Janeiro. Sua mãe, grávida de três meses, veio do Irã para o Brasil junto com seu marido em 1955, devido à Cruzada Mundial de Dez Anos, um plano de expansão da Fé *Bahá'í*. A família paterna era islâmica e a família materna judaica. Numa está na quarta geração de *bahá'ís* de sua família. Também se declarou formalmente *bahá'í* aos 15 anos, em

1970, em Curitiba, mas se afirma “interiormente” *bahá'í* desde o nascimento, conforme nos relatou em entrevista.

O nono entrevistado, Saadi, nasceu na cidade de *Ashgabat*⁹⁵, que antes fazia parte da Pérsia, e posteriormente foi integrada à Rússia, mas cresceu em Teerã. Seus avós maternos e paternos eram do islã *shí'í*. Seu avô paterno foi o primeiro a declarar-se *bahá'í*. Saadi, nascido em berço *bahá'í*, também se declarou *bahá'í* aos quinze anos em 1944.

A décima entrevistada, Hedwig, nasceu em Pomerode, Santa Catarina, seus pais e avós eram membros da Igreja de Confissão Luterana do Brasil. Hedwig se declarou *bahá'í* em 1965, em Curitiba.

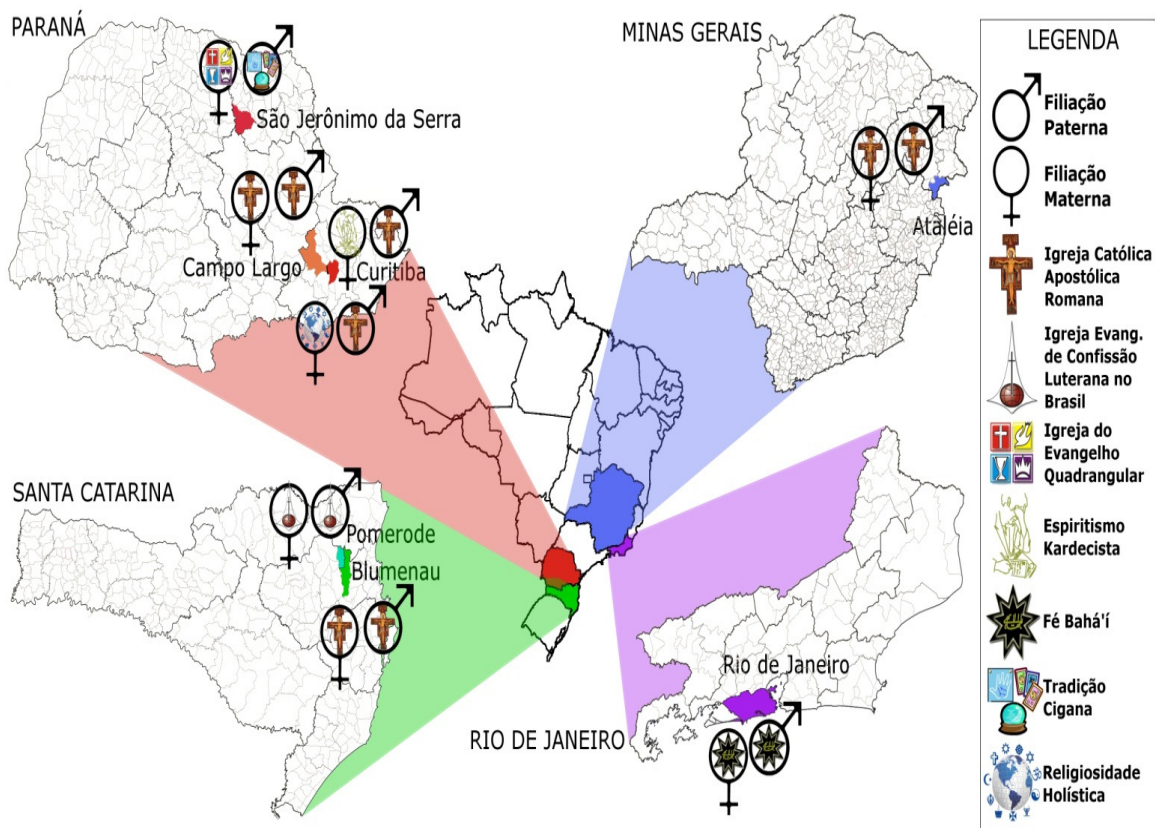
A décima primeira entrevistada, Carmen, nasceu em São Jerônimo da Serra, no Paraná. Os avós paternos vieram da Itália, e ela levanta a hipótese de que seu avô tenha sido cigano, baseando-se em afirmações do irmão. Sobre a linhagem materna ela não recorda de nenhuma espécie de religião praticada, mas conta que a mãe se tornou membro da Igreja Evangélica Quadrangular. Carmen se declarou *bahá'í* em 1986, na cidade de Curitiba.

A décima segunda entrevistada, Isabel, nasceu em Curitiba no seio de uma família de católicos apostólicos romanos e evangélicos pentecostais. Atualmente sua mãe é espírita. Isabel se declarou *bahá'í* em São José dos Pinhais, Paraná, no ano de 2008, por tanto é considerada uma nova *bahá'í*.

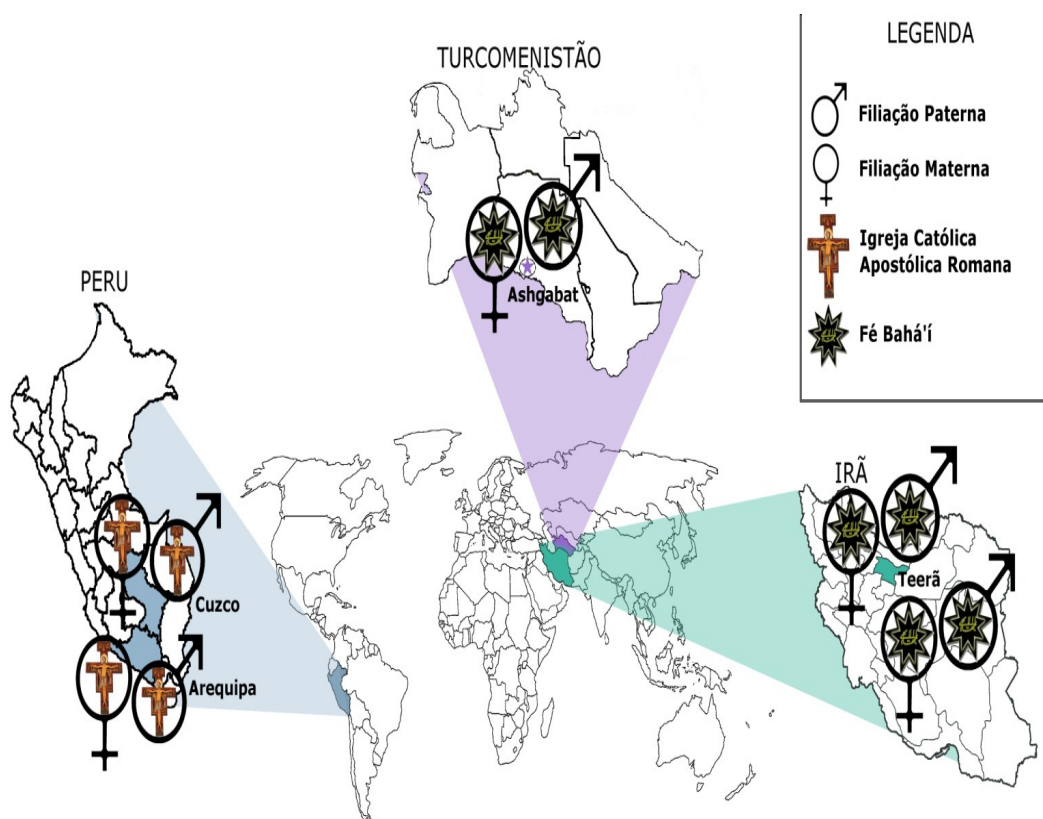
A décima terceira entrevistada, Terezinha, nasceu em Ataléia, Minas Gerais. Sua família era de origem católica apostólica romana. Terezinha se declarou *bahá'í* em 1982, na cidade de Curitiba.

⁹⁵ Ashgabat permaneceu como parte da Pérsia até 1881.

CARTOGRAMA Nº 01: ORIGEM E TRADIÇÃO RELIGIOSA DOS PAIS DOS ENTREVISTADOS (AS) BRASILEIROS (AS)



CARTOGRAMA Nº2: ORIGEM E TRADIÇÃO RELIGIOSA DOS PAIS DOS ENTREVISTADOS (AS) ESTRANGEIROS (AS)



Os nove entrevistados que não nasceram *bahá'ís*, conheceram a Fé *Bahá'í* por intermédio de familiares e de não familiares. Lúcia foi orientada inicialmente por sua médica homeopata. Clara foi iniciada na perspectiva *bahá'í* por intermédio de uma amiga.

Sara conheceu essa religião através de uma amiga que havia sido freira, e que naquele momento já se havia convertido à Fé *Bahá'í*. Pathukuti conheceu a Fé *Bahá'í* por intermédio de seu professor de língua inglesa. Yma foi apresentada à religião *bahá'í* através dos convites de um amigo de seu pai fizera para que ele freqüentasse as reuniões.

Hedwig conheceu a religião por meio de uma mulher que possuía um salão de beleza e que mais tarde se tornaria sua amiga, orientadora espiritual, e professora de corte de cabelo. Carmen se aproximou da Fé *Bahá'í* por intermédio de seu filho mais velho. Isabel, por meio de seu namorado, atualmente marido, e Terezinha foi apresentada à Fé *Bahá'í* por meio de uma colega de trabalho.

Os quatro *bahá'ís*, já nascidos nesta religião, advêm de famílias iranianas que seguiram o plano de expansão da Fé e vieram para o Brasil, abandonando a antiga vida que possuíam no Irã, com a clara finalidade de viver a perspectiva da expansão da Fé *Bahá'í* em terras brasileiras. Entre eles está Numa, cujos antepassados prestavam serviços diretos para *Bahá'u'lláh*. Seu avô passou nove meses com *Bahá'u'llá* e sua bisavó foi sua costureira por dez anos.

O pai de Numa foi um historiador de grande importância para os *bahá'ís*, tendo escrito a história do massacre das famílias *bahá'ís* em *Yazd*, entre outras obras.

Antes de chegar às entrevistas, tivemos contatos com alguns dos entrevistados em reuniões *bahá'ís*, o que facilitou o processo de aproximação. Tendo-se percebido, no ensaio para entrevistas, que seria importante uma abordagem mais pessoal para a obtenção de dados que fornecessem subsídios para a compreensão das espacialidades femininas, optamos pela entrevista aberta, na qual os entrevistados contaram sua própria história de vida.

Nas primeiras entrevistas (semiabertas), que constituíram o ensaio, percebeu-se que os entrevistados se preocupavam mais em falar sobre a estrutura, história e objetivos da Fé *Bahá'í* do que em abrir suas próprias experiências e expectativas. Isto se deu pela forma de abordagem, pelas perguntas que foram dirigidas aos entrevistados e pela forma de contato. Os primeiros entrevistados, nos ensaios, eram de outras cidades da região sul e, portanto, nunca tinham visto a entrevistadora antes.

Na segunda etapa de entrevistas, que resultou no relato das 13 pessoas, a aproximação foi gradual, sendo que a Secretária do Conselho Regional Sul conversou previamente com as pessoas que foram entrevistadas e colocou-as a par do objetivo da pesquisa.

3.2 AS ESPACIALIDADES FEMININAS NO “AGRUPAMENTO GRALHA AZUL”: UMA ANÁLISE DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO A PARTIR DE IMAGENS ARQUETÍPICAS

O inconsciente, conforme Jung (1990a), 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.

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

Jung (1989a) explica que utilizou o termo arquétipo relacionando-o aos padrões de imagens que surgem na psique humana⁹⁶, 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, da Educadora, entre tantas outras, expressam uma forma de sentir, de compreender e de atuar no mundo. Constelam pensamentos, sentimentos e se transformam em espacialidades por meio da ação decorrente desse complexo de energia posto em movimento.

As atitudes possuem vinculação também inconsciente, colocando em movimento arquétipo e corpo, ou seja, corporificando e espacializando sentimentos, sensações e pensamentos, com o auxílio de referenciais simbólicos.

Há também nas representações psíquicas dos indivíduos uma esfera de significações para as imagens arquetípicas. A partir delas se expressam conceitos diversos que fundamentam as ideias de *animus* e *anima*. A partir das imagens arquetípicas, os gêneros masculinos e femininos se concretizam em imagens.

⁹⁶ “O cérebro nasce com uma estrutura acabada e funcionará de maneira a inserir-se no mundo de hoje, tendo entretanto a sua história. Foi elaborado ao longo de milhões de anos e representa a história da qual é resultado. Naturalmente, traços de tal história estão presentes em todo o corpo, e se mergulharmos em direção à estrutura básica da mente, por certo encontraremos traços de uma mente arcaica” (Jung, 1989a, p. 37).

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 que a preenche com significados originados da figura primordial. Por exemplo: a mulher, como heroína, pode muitas vezes ser encontrada em uma irmã, mãe, avó ou amiga. Além da pessoa real que ela é ou foi, sua própria história assume tonalidades de coragem, de enfrentamento, e de conquistas que acabam por fundir a imagem da pessoa de carne e osso a uma imagem arquetípica, o que resulta em grande carga emocional amalgamada à imagem real.

Como exemplo, citamos a experiência de um entrevistado, Atom, que nos conta a história de sua avó, na qual podemos identificar os elementos arquetípicos da “Heroína”, da “Educadora” e também da “Grande Mãe”. Diz ele: “*A mulher não só traz 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 definiu a mulher no momento em que nos contava sobre sua avó, que era armênia, e que foi um grande referencial feminino religioso em sua vida.

Ao discorrer sobre a história da avó e sobre a fé religiosa que ele via nela, emociona-se visivelmente, deixando algumas lágrimas surgirem. Percebe-se que na imagem da avó surge a representação arquetípica do feminino maternal e heroico que se concretiza também no arquétipo da educadora, uma vez que ela acaba por realizar sua missão, a de educar os armênios sobre os conteúdos e mensagens da Fé Bahá'í.

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 armênia e bahá'í em minha casa*”. Sua avó participou ativamente de sua criação e ele estabeleceu vínculos afetivos muito profundos com ela.

Ela sofreu muito, conforme ele nos contou. Foi para a Armênia quando o país se desligava da União Soviética, passou por necessidades e sentiu muitas saudades de sua família, que ficara no Brasil. Conforme Atom: “*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. Ela se torna, para

ele, o símbolo de uma mulher *bahá'í* que enfrenta dificuldades com determinação e completa entrega às suas crenças religiosas. Ela é representada, em seu discurso, envolta pela energia arquetípica da heroína.

A heroína e o herói são aqueles que conquistam vitórias, mas não sem passar por dificuldades e aventuras. Eles precisam superar a si mesmos a fim de cumprir um objetivo que os transcende.

Conforme Chevalier e Gheerbrant (2005), o herói “*simboliza a união das forças terrestres e celestes*” (p. 488). Ao descrever sua avó, Atom conta que mesmo com fortes dores na coluna, ela tentava o visto para a viagem junto à Embaixada da Armênia, e como não o conseguia, orava: “*Ó Bahá'u'lláh, quero tanto fazer isso e não consigo*”. Neste ponto, novamente o entrevistado se emociona ao dizer que “*ela acabou conseguindo*”. Evidencia-se, no discurso, 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 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 avô 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 conta que ela, mesmo tendo pouco estudo, foi membro da Primeira Assembleia Nacional *Bahá'í* do Irã e foi a única em sua família que participou de uma Assembleia desse porte. Encontra-se, nesse relato, a ideia da mulher-avó-heroína, que é lembrada com admiração e com sinais evidentes de emoção.

Desde cedo a menina, antes de tornar-se sua avó, já mostrava 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 para lhe dar o que ela necessitava. 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 (ATOM, TERCEIRO ENTREVISTADO).

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

Outra entrevistada, Lúcia de Fátima, conta que morava com seus pais. O pai era católico praticante, enquanto a mãe se dizia católica mas não frequentava missas. Lúcia descreve seu despertar espiritual vinculado à sua constante necessidade de compreender e questionar os dogmas. Ao citar sua mãe, percebe-se a importância que Lúcia dá a um episódio que podemos considerar também como um marco simbólico em sua trajetória de espiritualidade.

A entrevistada relata que a mãe a matriculou na catequese para seguir os costumes familiares; apenas o pai frequentava as missas, a mãe ficava em casa preparando o almoço para a família. No primeiro dia de catequese Lúcia voltou para casa e perguntou a sua mãe se era muito importante para ela que fizesse a catequese, pois só voltaria para a catequese se isso fosse muito importante para sua ELA. Disse-lhe ainda: *“acho tudo lá uma baboseira, eu acredito em Cristo, e nas duas horas de catequese posso fazer algo mais útil. Aí minha mãe respondeu que eu não precisava mais ir”*.

Apesar de Lúcia não frequentar mais a catequese continuava indo às missas, porém cheia de questionamentos para os quais não encontrava respostas.

Como a própria entrevistada salienta, em sua trajetória religiosa, marcada pela necessidade de encontrar respostas, foi impulsionada a experimentar novas experiências, até encontrar uma religião que a satisfizesse plenamente.

Ao relatar sua experiência familiar, Lúcia conta: *“A tradição católica, vivi por parte de pai; minha mãe era holística, mais tranquila com a verdade de Deus em outras tradições”*. Então, quando ela fala sobre sua visão acerca do masculino e do feminino, encontramos em sua fala reflexos de sua experiência familiar.

Percebo que por herança cultural o homem se coloca com menos disposição para servir o semelhante, ele trabalha fora, contribui. A mulher é mais ousada e vai para o campo, a espiritualidade feminina está a todo vapor, temos mais facilidade para expressar, eles são racionais, mas tem sua essência feminina, se permitirem que aflore dão aula também para crianças (LÚCIA DE FÁTIMA, PRIMEIRA ENTREVISTADA).

A imagem arquetípica do feminino no interior da psique masculina, a *anima*, surge nesse discurso quando a entrevistada afirma que os homens possuem uma essência feminina. Podemos compreender que a ousadia feminina também é resultante da ativação da polaridade masculina representada em seu psiquismo como *animus*.

Referimos-nos às representações do simbólico masculino e feminino que são decorrentes de uma forma coletiva e cultural de se pensar os gêneros e de lhes atribuir determinados valores.

Abiel, veio do Irã para o Brasil com cerca de 10 anos de idade, e conta que :

Minha mãe quando solteira tinha sido orientadora em um colégio público e também trabalhou em banco, isto no final dos anos 30/40, daí se pode dizer que embora hoje o Irã seja retrógrado, naquele período dos anos 30 a 40, as mulheres trabalhavam fora de casa (ABIEL, QUARTO ENTREVISTADO).

Segundo Abiel, “o fechamento da situação da mulher aconteceu depois da Revolução Islâmica, em 1979. Antes desta revolução o Irã era o país mais ocidentalizado do Oriente Médio”.

Abiel conheceu pessoalmente a americana pioneira Leonora Armstrong, que veio para a América do Sul e foi a grande responsável pela divulgação da Fé Bahá'í no Brasil.

Os escritos de Leonora Armstrong, registrados em livro, foram traduzidos por Abiel. O entrevistado cita que ela é a “Mãe Espiritual da América do Sul”. Surge então mais uma imagem arquetípica compartilhada pelos *bahá'ís* do “Agrupamento Galha Azul”, acerca da Mãe Espiritual.

Quando eu a conheci já era bem velhinha e curvada, a impressão que ela me causou era de uma pessoa muito espiritualizada, dedicada a servir a humanidade. Me senti bem desembaraçado. Isto já faz mais de 35 anos, em 36 anos atrás, eu nem tinha trinta anos ainda e foi uma impressão muito boa. Tive muito pouco contato com ela, nesta ocasião eu tinha escrito um texto, tipo romance, e eu dei para ela ler, lembro que leu e fez comentários sobre o texto. Ela é considerada a mãe espiritual. Tinha muita dedicação, muito sacrifício. Ela relata que quando desceu do navio, colocou os pés em terras brasileiras ela ficou hesitante. Será que tudo vai dar certo? O que será que vai acontecer? Mas, existe uma promessa bahá'í feita por Bahá'u'lláh que diz que quem fizer este tipo de trabalho será ajudado. No início ficou hesitante, mas continuou. Ela teve dificuldades

financeiras, de conseguir trabalho, e é neste sentido de desprendimento que continuou (ABIEL, QUARTO ENTREVISTADO).

Percebemos que a figura arquetípica da Mãe se liga às experiências de dedicação e também de sacrifício, o que vincula dois arquétipos, o da Heroína e o da Mãe. Pode-se afirmar que a Mãe é também uma Heroína, levando em conta os aspectos luminosos desta imagem.

Campbell (1990) demonstra a estreita relação entre esses dois arquétipos, afirmando que a mãe, no momento do parto, percorre o caminho da heroína, com o sentido oculto de entregar a própria vida em função de outra. Ela doa sua própria energia vital a fim de conduzir outra pessoa à vida.

Neste ponto, podemos compreender a estreita vinculação entre esses dois símbolos arquetípicos e perceber como muitas vezes eles aparecem mesclados, nos relatos dos entrevistados.

Para este mesmo entrevistado o significado de ser mulher passa também pela possibilidade de ser mãe.

A mulher tem uma natureza voltada para a maternidade, o homem não pode ser mãe, ele é o orientador e ela dá apoio moral, carinho e atenção. Enfim, são características. O pai é provedor, isto não significa que a mãe não possa ser provedora também, mas a mãe tem mais possibilidades de penetrar na psique dos filhos e ter uma empatia maior com eles (ABIEL, QUARTO ENTREVISTADO).

Então, a heroína, a mãe e a mulher são representantes simbólicos entrelaçados na formação de espacialidades femininas dentro do “Agrupamento Gralha Azul”, e podem representar também a ação mais empática, solidária e de proximidade. Como disse Lúcia de Fátima: “*a mulher é maternal*”.

O fato de a mulher ser mãe a ajuda a valorizar mais a vida, sua própria mãe depois que ela tem filhos. A mulher é dócil com todo mundo, mais carinhosa, meiga, não é tão seca, ela é mais receptiva. Ela dá mais atenção ao que você está falando. A mulher põe mais amor no que faz (SARA, QUINTA ENTREVISTADA).

Numa afirmou em sua entrevista a especificidade da espacialidade de ação feminina que brota de suas características de empatia, envolvimento e afetividade.

Os espaços femininos são tão abrangentes, não tem restrição, mas a mulher sempre tem espaço maior no contato com os amigos, vizinhança, é

mais fácil para ela atingir este espaço, pois a mulher tem contato com as mães dos colegas dos filhos. Ela tem maior familiaridade, é mais fácil para ela atingir eles (sic) do que para os homens (NUMA, OITAVA ENTREVISTADA).

Percebe-se neste comentário o simbolismo arquetípico feminino assumido na perspectiva de compreensão das espacialidades femininas. As vivências ligadas ao feminino relacionadas à maternidade estão no discurso de muitos entrevistados. Isso leva à compreensão de uma experiência de maior proximidade vivida pelas mulheres, pois é total a proximidade dessas com os filhos que geram. Muitas vezes constitui-se num relacionamento tão íntimo e intenso que se encontra fora dos limites da compreensão masculina.

Conforme Numa, *“a educação da criança acabou ficando mais com as mulheres; pela maternidade a mulher é a primeira educadora da humanidade”*. Ainda segundo esta entrevistada, a gestação leva as mulheres a um comprometimento particular com os filhos que são gerados por elas. Afirma: *“Textos sagrados dizem que 80% da responsabilidade da criança está com a mulher, tem a gestação, queremos responder por isto. Responderemos pelas crianças que tivermos diante de Deus”*.

Yma, a peruana, conta que sempre trabalhou dando aulas para crianças, e sempre foi apaixonada por isto. No Peru ela realizava esse trabalho, e aqui no Brasil, no “Agrupamento Gralha Azul”, continua a fazê-lo. *“No Peru mais mulheres trabalham com crianças, em Cuzco, e aqui em São José temos quatro ou cinco mulheres que trabalham com crianças”* (YMA, SÉTIMA ENTREVISTADA).

Atom também reafirma a posição de proximidade dada mulher com as crianças e, portanto, com a educação. *“A mulher não só traz a vida ao ser humano, mas é a primeira educadora. O futuro ser é moldado pela mãe, o que fizer terá diferença enorme (sic)”*.

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

Ela tem mais contato e se responsabiliza pelo desenvolvimento de virtude; 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 (NUMA, OITAVA ENTREVISTADA).

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

Saadi, ao ser 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 têm coração puro, mas algumas quando traídas por homens ficam revoltadas. Elas são mais carinhosas, amorosas, sofisticadas em tudo que fazem. Se os homens fossem grávidos, não nasceria mais ninguém, eles não iam querer passar pelo sofrimento. Eu e meu irmão ficamos religiosos por causa de minha mãe (SAADI, NONO ENTREVISTADO).

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

Outra entrevistada, Hedwig, também reafirmou a espacialidade feminina vinculada à educação de crianças; ela vê nisso uma contribuição especial que as mulheres podem dar no exercício de seu trabalho em prol Fé Bahá’í.

Hoje trabalho com crianças e pré-jovens. Com este trabalho, com crianças, somos em três mulheres; como sempre, mulheres. Com os pré-jovens tem um rapaz, mas ele está muito comprometido e não pode vir, então quem vem são algumas mulheres (HEDWIG, DÉCIMA ENTREVISTADA).

Ela ainda conta que educar crianças é um dom, um privilégio da mulher. A entrevistada Isabel também relatou que dá aulas para crianças, e segundo ela, *“as mulheres com a experiência de ter filhos amadurecem”*. Teresinha também afirmou na entrevista que *“a mulher é a primeira educadora da humanidade”*.

É importante observar, nos casos isolados, o que eles têm em comum, a fim de que as características gerais possam servir de base para novas compreensões. Nos discursos individuais, observa-se a preponderância das forças arquetípicas femininas vinculadas à maternidade e à educação. As espacialidades de mulheres

educadoras de crianças, do “Agrupamento Galha Azul” possuem vinculação com estas forças derivadas das imagens arquetípicas.

Esses dois tipos simbólicos, Mãe e Educadora, unem-se na Fé *Bahá’í* e dão legitimidade discursiva ao fato de as mulheres constituírem espacialidades nas quais educam crianças e as conduzem nos itinerários da religião, contando com seus atributos femininos que os entrevistados apontaram como: ousadia, facilidade de expressão, acolhimento, doçura, carinho, meiguice, paciência, dedicação, proteção, responsabilidade, obediência às leis, sensibilidade e cuidado.

Os aspectos femininos vinculados à maternidade são descritos com admiração “*Minha mãe não comprava nada fiado, não emprestava nada, não incomodava*” (CARMEN, DÉCIMA PRIMEIRA ENTREVISTADA).

O arquétipo da Mãe surge então mostrando a sua face luminosa, os entrevistados não relataram abertamente características femininas sombrias, mas observando o relato de suas vidas e sua experiência com mulheres, surgem expressões que anunciam certas características relacionadas à sombra do arquétipo feminino.

Lúcia de Fátima afirmou que “*Na faixa dos pré-jovens, tem que ter autoridade (sic), aí os homens se saem bem; às vezes as mulheres não têm a firmeza que se precisa para manter o grupo - autoridade*”. A entrevistada declara que a timidez da mulher é algo herdado e deve ser superada, e acredita que as mulheres devem ser encorajadas.

A Fé *Bahá’í* tem momentos destinados a reuniões e nelas, muitas vezes, alguém realiza uma palestra para a comunidade. Também existem mulheres que palestram, mas no “Agrupamento Galha Azul” observamos a predominância masculina nesse tipo de atuação. Lúcia de Fátima acredita que as mulheres desse agrupamento devem ser incentivadas a assumir funções como a de palestrante.

Sobre a face sombria do arquétipo feminino, transcrevemos esta fala: “*A lembrança que tenho é que tínhamos empregada e minha mãe era muito controladora, ela tinha temperamento dominador*” (ABIEL, QUARTO ENTREVISTADO). Este entrevistado diz que sua irmã se sentia reprimida, e ele não sabe dizer se era por causa da religião ou por conta do temperamento de sua mãe.

O entrevistado peruano diz que “*O comportamento dos homens e mulheres são diferentes, lá no Peru os homens sempre tomavam mais a iniciativa e aqui também*” (PACHUKUTI, SEXTO ENTREVISTADO). Ele faz a denúncia de certo

receio feminino de tomar a frente em algumas circunstâncias. A entrevistada de origem peruana nos diz: “*Minha mãe era muito humilde e submissa ao pai, ele também era bem humilde*” (YMA, SÉTIMA ENTEVISTADA).

Terezinha relata que sua mãe estava sempre próxima, mas era ansiosa, e em relação ao marido era muito submissa. Percebe-se que as características de sombra são falta de autoridade no sentido de liderança, necessidade de controle, timidez e submissão.

As espacialidades femininas na educação infantil carregam símbolos do arquétipo luminoso da Mãe. Como disse Numa, “*a mulher é a primeira mãe da humanidade*”, ou ainda como afirmou a *bahá’í*, Leonora Armstrong (a Mãe Espiritual da América do Sul e do Brasil): “*a mulher é a primeira educadora da humanidade*”⁹⁷ Esta mesma frase surgiu nos dizeres dos entrevistados Lúcia de Fátima, Atom e Terezinha.

Os arquétipos se apresentam em muitas histórias míticas, mas há também a história de personagens reais que se tornam verdadeiros mitos, envoltos em projeções que os caracterizam como arquétipos.

Algumas ideias adquirem forma e são conduzidas por uma mitologia que se repete no ciclo das eras, em diferentes culturas. São algumas experiências típicas que se vinculam a imagens também arquetípicas. Há uma tendência à repetição de experiências. Nestes termos, a própria imagem de “Deus” é arquetípica, conforme Jung (1990a).

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 esta 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).

Jung mostra a função compensatória do inconsciente que não significa complementaridade (1991b, p. 35). Sabendo que a mãe precede o mundo do pai e gera o filho, compreendem-se os movimentos culturais visando o distanciamento dela.

⁹⁷ Memórias e Cartas de Leonora Armstrong, organizadas por Gabriel Marques (2006).

Em linguagem simbólica, é como relacionar o inconsciente ao feminino e o consciente ao masculino. O inconsciente é “o grande mar”, do qual emerge a atividade consciente, a qual tenta se individualizar buscando algumas vezes se entender como livre das influências do inconsciente.

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).

O processo de diferenciação do filho em relação à mãe visa tornar o filho autônomo. Do mesmo modo, a consciência, cuja função é discriminar e separar, distancia-se da realidade inconsciente a fim de adquirir autonomia. Jung (1975) adverte que “a consciência do homem moderno distanciou-se demasiadamente da realidade do inconsciente” (p. 60).

Ao apresentar os arquétipos *anima* e *animus*, Jung (1991b) 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 de Mãe, Pai, Educadora, Heroína, Herói, Mestre, entre outros, possibilitam a formação de espacialidades que resgatam a função feminina psíquica da *anima* e também a função psíquica masculina do *animus*.

A mulher como Primeira Educadora, Mãe e 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 inspira 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.

Conforme *Ma'ani* (2001), *Bahá'u'lláh* e sua esposa *Ásiyyih Khánum* ajudavam os pobres ou todos que tivessem algum problema e os procurassem a fim de obter ajuda e consolo. *Bahá'u'lláh* era chamado de O Pai dos Pobres, e sua esposa de A Mãe da Consolação.

Novamente percebe-se a vinculação de imagens arquetípicas gerando espacialidades que, neste caso, constituem-se em cuidado, assistência e

acolhimento destinado às pessoas necessitadas. Os títulos podem ser vistos como resultantes de uma leitura que as pessoas fazem dos comportamentos de alguém e então passam a nominar essa pessoa conforme suas percepções, podem também ser vistos na ordem inversa, como mobilizadores, estimuladores de atitudes e de espacialidades.

3.3 NOMES SIMBÓLICOS

Nesta perspectiva, os títulos dados por *Bahá'u'lláh* aos seus seguidores podem ser entendidos como uma ação mobilizadora de energias psíquicas capazes de inspirar o surgimento de espacialidades, a partir de sua força de significação.

Os títulos, os nomes simbólicos, também podem ser analisados a partir dos arquétipos que mobilizam. Conforme Hatcher e Martin (2006), *Siyyid 'Alí-Muhammad* tornou-se conhecido nas linhas da história como o “Báb”, título que ele mesmo estabeleceu para si em conformidade com o que entendeu ser sua missão. O *Báb* significa “Porta”⁹⁸ ou “Portal”. Com este título ele se coloca em afinidade com seu objetivo espiritual.

As espacialidades criadas pelo *Báb* foram preparatórias, pois anunciavam, conforme sua crença, a vinda de um novo enviado de Deus. Assim, o homem que se simbolizava como “Portal” mobilizava energias psíquicas volitivas e de ação que justificavam este símbolo. O *Báb* consagrou seu título a partir das espacialidades de abertura que inaugurou e que prepararam a recepção daquele que viria a ser o fundador da Fé *Bahá'í*, *Bahá'u'lláh*.

Bahá'u'lláh também representa um título simbólico, já que seu nome era *Mirzá Husayn 'Alí*. Segundo Hatcher e Martin (2006), ele escolheu o título de *Bahá* que significa esplendor ou glória, após a Conferência de *Badasht*. Naquele momento, *Mirzá Husayn 'Alí* escreveu para o *Báb* um texto que continha trezentos pequenos versos com derivações da palavra “*Bahá*”, incluindo o título *Bahá'u'lláh*, que significa “Glória de Deus”. “Foi pelo nome *Bahá'u'lláh* que *Mirzá Hussayn 'Alí* se tornou

⁹⁸ A porta simboliza o local de passagem entre dois estados, entre dois mundos, entre o conhecido e o desconhecido, a luz e as trevas, o tesouro e a pobreza extrema. A porta se abre sobre um mistério. Mas, ela tem um valor dinâmico, psicológico; pois não somente indica uma passagem, mas convida a atravessá-la. É o convite à viagem, rumo a um além (...) (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 734-735).

conhecido entre Seus companheiros *babís* e para a história” (HATCHER; MARTIN, 2006, p. 40).

O título *Bahá'u'lláh* apresenta significações simbólicas que marcam as espacialidades criadas por *Mirzá Husayn 'Ali* a partir do momento em que começa a atuar conforme a significação desse nome. Ou seja, ao assumir ser a “Glória de Deus”, manifesta-se como um de seus representantes na terra e gera espacialidades que formam e definem uma nova religião que carrega também o seu nome simbólico: Fé *Bahá'í*.

Segundo Hatcher e Martin (2006), foi nessa mesma conferência de *Badasht* que *Bahá'u'lláh* conferiu um título a cada um dos oitenta e um participantes. Foi então que a poetisa, heroína e mártir *babí* recebeu o nome de *Táhirih*. O recebimento desse título foi “um ato que silenciou aqueles que desaprovaram seu aparecimento sem véu na reunião” (HATCHER; MARTIN, 2006, p. 39).

Ela encarna a energia simbólica de heroína que em sua história carrega atos compreendidos pelos *bahá'ís* como atos que visavam a emancipação feminina, carregados de ousadia e sabedoria. Conforme Gouvion e Jouvion (1996), ela foi a primeira mulher da nova Fé, a única entre os dezoito primeiros discípulos do *Báb*. “Como o *Báb*, ela conclama seus contemporâneos a uma revolução fundamental nos hábitos e costumes” (GOUVION; JOUVION, 2006, p. 147). Conforme esses autores, ela teve a coragem de renegar o marido que lhe havia sido imposto. Fazendo uso do livre-arbítrio, anunciou a sua decisão de separar-se.

Com todas essas ousadias, que chocavam até mesmo alguns *babís* da época, o título “A Pura”, por meio da energia embutida em seu símbolo, outorgava-lhe maior impulso à liberdade de conduta e à valorização de suas atitudes. Vê-se a importância do título a ela outorgado, e a força simbólica deste no sentido de lhe conferir legitimidade e autoconfiança, um requisito básico para o cumprimento de sua missão. O arquétipo da heroína é vivido por ela ao romper padrões e abrir a possibilidade de serem criadas novas espacialidades femininas no universo da religião.

Segundo Gouvion e Jouvion (1996), ela se tornou grande companheira da causa de *Bahá'u'lláh*. Recebeu dele missões que cumpriu viajando, muitas vezes em condições perigosas, por todo o Irã. Quando feita prisioneira disse àqueles que seriam seus assassinos que mesmo que a matassem não poderiam impedir o movimento emancipatório feminino.

Conforme os mesmos autores, “ela teve talvez mais brilho morta do que viva, ela não se apagou das memórias. Sua imagem luminosa se perpetuou” (p. 152). Podemos compreender que a poetisa mártir se tornou ela própria um símbolo, vinculado à imagem arquetípica da heroína.

Segundo Ma’ani (2001), nos escritos de *‘Abdu’l-Bahá* ele chama sua mãe de *Ásíyyih*, confirmando ser este o seu nome, e diz que esse também era o nome da filha do Faraó que prestou ajuda a Moisés.

A esposa de *Bahá’u’lláh*, *Ásíyyih Khánum*, conforme *Ma’ani* (2001), recebeu do marido o título de “A Folha Mais Sublime”. Seu pai se chamava *Mírzá Ismá’il* e também era conhecido como *Navváb*, um título de honra que significa “deputado”. Ela era então chamada de *Navvábih*, forma diminutiva e feminina de *Navváb*. *Bahá’u’lláh* faz algumas referências a ela como *Navváb*. Observa-se que originalmente este é um título masculino, mas foi com ele que ela se tornou conhecida nos meios *bahá’ís*.

O filho primogênito de *Bahá’u’lláh*, segundo GOUVION e JOUVION (1996), *Abbás Effendi Rabbani i*, que nasceu no mesmo dia da Declaração do *Báb*, recebeu de seu pai o título de *‘Abdu’l-Bahá*, que significa “O Servo”, no sentido de Servo de *Bahá*, o que relacionado à ética *bahá’í*, significa a sua proposição de serviço à humanidade.

O arquétipo do servo humilde e fiel que se torna glorioso ao cumprir sua missão é encontrado em muitos mitos e histórias lendárias, entre eles a Lenda do Graal que, conforme Matthews (1997), é uma lenda que começou a ser difundida pela Europa durante o período medieval. Parsifal, o mais ingênuo e humilde de todos os cavaleiros, aparece como o protagonista da história. Entre os que conseguem encontrar o Graal, apenas Parsifal regressa trazendo notícias sobre ele e depois de novas aventuras é Parsifal que consegue curar o Rei Ferido.

‘Abdu’l-Bahá, com o título de servo e com seu comportamento que fez jus ao título, agrega simbolicamente a força arquetípica do servo/herói que, ao mesmo tempo em que cumpre humildemente sua jornada, atua como um herói agindo com total devotamento ao seu Mestre.

Na lenda do Graal, o Rei é “curado por meio de uma pergunta ritual - “A quem serve o cálice?” – A resposta, que nunca se revela explicitamente, é “ao próprio Rei”. (MATTHEWS, 1997). No caso das imagens arquetípicas, conforme

Jung (1990), os arquétipos são também “caminhos virtuais herdados” (p. 13), por isso as imagens arquetípicas surgem em mitologias do mundo.

'Abdu'l-Bahá serviu ao “Graal” no sentido simbólico e mitológico, isto é, conduziu sua vida em função dos desígnios que acreditou serem do “Rei” ou seja, de ordem divina. Como servo atuou na preservação e desenvolvimento da Fé *Bahá'í*, de acordo com os desígnios de seu pai, *Bahá'u'lláh*, e devotou sua vida à causa *bahá'í*.

Conforme *Rabbani* (1981), entre os títulos que *'Abdu'l-Bahá* recebeu de seu pai estavam o de “Mestre” e de “Mistério de Deus”. *Bahá'u'lláh* chamava ao seu filho de “Mestre”, dando relevância à missão que ele viria a desempenhar. Segundo Smith (2002), *'Abdu'l-Bahá* insistia que seu papel era o de servir ao seu pai⁹⁹. Verifica-se que o ato de servir é tido como a condição de aprimoramento moral e espiritual considerado essencial para os seguidores *bahá'ís*, e foi por meio dessa atitude que *'Abdu'l-Bahá* cumpriu seus objetivos em fidelidade aos desígnios de seu pai.

Conforme Gouvion e Jouvion (1996), no ano de 1970, a comunidade *bahá'í* foi oficialmente admitida no Conselho Econômico e Social da ONU como uma ONG, e posteriormente em 1987, foi admitida na rede “Preservação e Religião” do Fundo Internacional pela Natureza. Percebe-se que a própria Fé *Bahá'í* recebeu da ONU um título de natureza completamente simbólica:

Um *slogan*, “A Terra é um só país”, uma breve definição da Fé *Bahá'í* e um apelo a todas as religiões para que trabalhassem com seus fiéis, cada uma segundo seus próprios pontos de vista, para a construção de um mundo sem guerras, contemplavam o prospecto. Ao todo, a “Promessa da paz mundial” foi traduzida para 47 línguas e foi objeto de 143 edições. O conjunto dessas iniciativas valeu à comunidade *bahá'í* o título de “mensageira da Paz”, conferido pela ONU em 1987. (GOUVION; JOUVION, 1996, 216).

Segundo Quigley e Sears (2005), *'Abdu'l-Bahá* e seu neto, *Shoghi Effendi Rabbani*, também outorgaram nomes simbólicos para diversas pessoas, inclusive para Lua Getsinger, que recebeu o título de “O Estandarte”.

Um estandarte é uma espécie de bandeira; no caso das religiões, ele representa por meio de insígnias sua natureza de pertencimento e de identidade.

⁹⁹ “Servo de *Bahá'*” (ou seja, Servo da Glória, Servo de Deus).

Assim, mesmo sendo pessoa, ela é comparada a um estandarte *bahá'í*, uma pessoa símbolo da própria religião.

Lua Getsinger, discípula de *'Abdu'l-Bahá*, descreve seu primeiro encontro com ele da seguinte forma; “ele segurava minha mão, olhando para mim com ternura, como um pai amoroso” (QUIGLEY; SEARS, 2005, p. 41).

Neste trecho, ressalta-se o surgimento de uma figura arquetípica masculina, o Pai, um símbolo transmitido pela linguagem, que surge em certos momentos na descrição de seguidores religiosos ao se depararem com seus mentores espirituais ou ao se referirem à própria divindade.

Observando o fenômeno religioso, percebe-se que o título-símbolo de “mãe” e de “pai” foi outorgado a alguns personagens *bahá'ís* no decorrer de sua história. Por exemplo, Leonora Armstrong, que consolidou a Fé *Bahá'í* no Brasil, tornou-se conhecida como a “Mãe Espiritual da América do Sul e do Brasil”, como consta no título do livro organizado por Marques (2006).

Fazemos aqui esta referência, ao tratarmos de espacialidades geradas a partir de *'Abdu'l Bahá*, por entender que esses símbolos arquetípicos se tornam presentes na constituição de algumas espacialidades religiosas, e as espacialidades *bahá'ís*, em alguns momentos, também apresentam essa dinâmica.

'Abdu'l-Bahá ficara conhecido, em *'Akká*, como “Mestre”. Não raras vezes alimentou, banhou e tratou de enfermos. Nesse caso, sua paternidade simbólica nos remete ao oposto, ou seja à sua maternidade, tomando por base a significação do feminino na cultura que designa para a mulher a amabilidade e cuidados para com crianças e debilitados. Lemos a expressão da *anima* de *'Abdu'l-Bahá* nessas atitudes.

Com Leonora Armstrong, “a mãe espiritual do Brasil”, aconteceu o inverso: sua atuação sugere o sentido simbólico do termo *animus*. Levando em consideração os significados de gênero gerados pela cultura, é o pai que abre caminhos, que projeta e executa ações voltadas ao bem estar comunitário e que se envolve em ações que exigem energia e determinação.

Deste modo, exemplificamos, por meio da história *bahá'í*, uma possibilidade compreensiva para a atuação dos arquétipos nominados de *anima* e *animus*, na espacialização dos valores *bahá'ís*.

O pai amoroso e gentil coloca em evidência o aspecto feminino da alma, e a mãe determinada e enérgica coloca em evidência o aspecto maculino.

Quando o inconsciente mistura o masculino e o feminino tudo se torna indiferenciado, não é mais possível estabelecer diferenças de espécie alguma, da mesma forma que Cecrops veio de uma distância tão mítica, que ninguém poderia dizer se ele era homem ou mulher, humano ou ofídio. Vemos então que o fundo da cisterna é caracterizado pela completa união dos opostos. Aí está a condição primordial das coisas e que é também por si um fim ideal, por ser a integração de elementos eternamente opostos. O conflito chegou ao fim, tudo está parado, ou mais uma vez no estado inicial de harmonia indistinta. A mesma ideia encontra-se na antiga filosofia chinesa. A condição ideal é denominada Tao, e consiste na total harmonia entre o céu e a terra” (JUNG, 1989a, p. 110).

Nas espacialidades desenvolvidas a partir desses exemplos verificamos a ideia da religião enquanto uma proposta de totalidade, sintetizando elementos arquetípicos antes polarizados.

As espacialidades femininas conformadas em diversas partes do mundo por pioneiras e por pioneiros bahá'ís apontam para o surgimento de símbolos arquetípicos do feminino e do masculino, na integração da vivência religiosa de ambos os gêneros em sociedade.

Conforme Gouvion e Jouvion (1996), Carl Gustav Jung conclui que as mulheres têm na atualidade a tarefa de ajudar a fazer surgir uma nova era. Para os autores, Jung referencia o seu entendimento acerca da Fé *Bahá'í* no que tangencia as questões de gênero.

3.4 SÍMBOLOS ONÍRICOS DA HISTÓRIA BAHÁ'Í

Na literatura *bahá'í*, bem como no relato de alguns entrevistados do “Agrupamento Gralha Azul”, encontramos a descrição de certos sonhos, que foram levados em consideração e aos quais se atribui certa importância. Alguns desses sonhos possuíam o caráter de revelação. Foram considerados, interpretados e vistos como inspiradores de itinerários e atitudes.

Em diferentes relatos obtidos por meio de entrevistas, os sonhos aparecem como elementos que foram considerados seriamente pelos sonhadores, que perceberam neles elementos indicativos e até mesmo reveladores de suas próprias histórias pessoais vinculadas às suas crenças religiosas. Os sonhos, nesse sentido, mostram algo de caráter religioso.

A inclusão da perspectiva onírica em trabalhos científicos como forma de entendimento de como as pessoas se relacionam consigo mesmas e com as demais, e de como geram ações e espacialidades a partir dos símbolos que

emergem das camadas profundas de seu inconsciente, torna-se possível por conta dos trabalhos desenvolvidos pela psicanálise freudiana e também pelas análises desenvolvidas por Jung.

Mas a questão permanece: pode-se dizer, com toda segurança, que um sonho é uma bobagem? Será que estamos certos a respeito do que afirmamos? Teremos absoluta certeza, ao descobrirmos qualquer coisa totalmente contra as nossas expectativas, classificando-a como simples distorção? A natureza não comete erros. Certo e errado são conceitos humanos. O processo natural é o que é, e mais nada - não é nem insensatez nem coisa sem razão de ser. Nós não o compreendemos, eis a verdade (...) Com essa convicção rejeito a abordagem preconcebida que afirma que um sonho é uma distorção, pois aí enxergo que se não entendo é porque minha mente é que é distorcida, e não estou tendo a percepção que deveria ter (JUNG, 1989a, p. 79).

Jung, ao analisar os sonhos na profundidade de seus símbolos religiosos e ao estabelecer a polaridade arquetípica representada pelos conceitos de *animus* e de *anima*, viabiliza não apenas o estudo do inconsciente e dos sonhos como veículos de motivos arquetípicos, úteis ao processo de individuação, mas também descortina a relação possível entre os sonhos e a religião.

Benedictus Pererius (1535-1610), filósofo jesuíta espanhol, citado por Jung (1989a), acreditava que os sonhos poderiam conter iluminações provenientes de Deus. Classificou os sonhos em naturais, humanos e divinos. Para ele, os sonhos poderiam ser causados por doenças físicas, afetos e emoções violentas, pelo poder e astúcia do demônio ou enviados por Deus - sonhos nos quais o sonhador teria acesso a informações que só poderiam ser acessadas por vontade divina.

Esse jesuíta nos informa sobre uma inclinação cristã de compreender os sonhos na perspectiva de uma possibilidade de comunicação com o sagrado.

Em certas comunidades indígenas, os xamãs são treinados para vivenciar essa comunicação por meio de seus sonhos. Teldock (2008), professora de antropologia em Santa Fé, no Novo México, foi iniciada em práticas xamânicas no planalto da Guatemala, e sua própria experiência foi relatada da seguinte forma:

Fui convencida por minha experiência de que é possível penetrar de modo inconsciente em um estado de sonho ou aprender de forma consciente a entrar nele. Sonhar é uma encruzilhada, a meio caminho entre o mundo dos sentidos e o mundo da compreensão intuitiva. Nesse ponto é possível deixar o estado normal de vigília, no qual se percebe apenas através dos sentidos, sem deixar a realidade física. Essa prática, conhecida pelos maias como "contemplar o sonho", assemelha-se bastante ao método junguiano de imaginação ativa. A análise junguiana dos sonhos considera

que todas as imagens do sonho são aspectos do *self*, os símbolos nele existentes são “traduzidos” em palavras ao despertar ou durante uma sessão analítica. Conta-se e elabora-se a metáfora na experiência original, ampliando-a pelo ritmo ou jogo de palavras (TELDOCK, 2008, p. 111).

A autora prossegue afirmando que os xamãs maias realizavam prática similar a essa, mas em estado de sonho. Nesse exercício, o sonhador é incentivado a interagir com os símbolos oníricos.

Seja no contexto religioso ou da psicologia analítica, o sonho, em muitos casos, é considerado profundamente, e Jung fez questão de estudar os símbolos religiosos a ponto de reconhecê-los nos sonhos de seus pacientes, a fim de compreender os comunicados da psique em relação aos símbolos de totalidade, entre outros.

Pode-se dizer que o sonho é como a pedra desprezada pelos pedreiros e que depois se tornou a pedra angular. Efêmero e insignificante produto da nossa alma, o sonho nunca foi tão desprezado como em nossos dias. Antigamente, era muito valorizado como um prenunciador do destino, admoestando e consolando, como um emissário dos deuses. Hoje, é utilizado como porta-voz do inconsciente; sua função é revelar os segredos que a consciência desconhece, e realmente o faz com incrível perfeição (JUNG, 1990a, p. 13).

“Há aspectos inconscientes na nossa percepção de realidade” (JUNG, 1977, p. 23). Este enunciado nos remete à instância psíquica do inconsciente que se manifesta por meio de sonhos, entre outras formas. Os sonhos apresentam mensagens simbólicas, imagens metafóricas que brotam da substância psíquica individual e coletiva.

“Para entender os sonhos de outras pessoas precisamos sacrificar nossas preferências e reprimir nossos preconceitos” (JUNG, 1977, p.23). O autor, neste informe, coloca a posição fenomenológica a serviço da interpretação onírica.

Assim, encontram-se referências aos sonhos e à sua função auxiliadora da psique na condução da pessoa em sua jornada de vida. “Os sonhos algumas vezes podem revelar certas situações muito antes de elas realmente acontecerem” (JUNG,1977, p.50). Certas informações não são conscientizadas; passam no plano de fundo da psique e são devolvidas à consciência, muitas vezes, pelos símbolos oníricos.

Os sonhos, em muitas histórias vinculadas às religiões, apresentam-se como portais que apontam para um conhecimento que extrapola a condição individual. “Há

muitos símbolos, no entanto (e entre eles alguns do maior valor), cuja natureza e origem não é individual, mas sim coletiva. Sobretudo as imagens religiosas (...)” (JUNG, 1977, p. 50). Nestes casos, os símbolos oníricos não são expressões de coisas que as pessoas deixaram de ver conscientemente e que foram captadas pelo seu inconsciente, mas dizem respeito a um conhecimento não individualizado, mas potencialmente acessível e originado de uma porção inconsciente denominada, por Jung, de inconsciente coletivo.

Muitas vezes o sonho apresenta pormenores aparentemente pueris, à primeira vista ridículos e exteriormente sem pé nem cabeça, deixando-nos, quando muito, intrigados. Por isso, num primeiro momento, sempre há uma resistência a vencer, antes de nos darmos seriamente ao trabalho de desenrolar fio por fio, a trama emaranhada. Quando, finalmente, deparamos com o verdadeiro sentido de um sonho, já penetramos no âmago dos segredos de quem sonhou e vemos, cheios de espanto, como um sonho aparentemente desprovido de sentido é engenhoso e só exprime coisas graves e importantes. Esta constatação requer de nossa parte um maior respeito pelo que se chama de superstição da interpretação de sonhos, que o racionalismo da nossa época desprezou ostensivamente até agora (JUNG, 1990a, p. 16).

Jung (1990b) afirma que os sonhos podem fornecer informações importantes acerca das tendências religiosas do inconsciente. Quando se trata de atitudes e viagens inspiradas por mensagens recebidas através do sonho, leva-se em consideração os impulsos originados do inconsciente e que se manifestam nas atitudes conscientes, sintetizando opções do “ser” e do “estar” dos sujeitos nos espaços.

Ricoeur (2006a) afirma que a liberdade do ser humano se ergue a partir da vontade, que pode orientar suas opções. Mas o autor não nega que, nesse processo, o voluntário e o involuntário exercem influência um sobre o outro, em movimento de reciprocidade.

Sabendo que os sonhos portam significados a partir do inconsciente e que pela rememoração seus símbolos chegam aos limites do consciente, pode-se compreender que a linguagem onírica estabelece também uma relação de reciprocidade entre essas duas instâncias.

Isso significa que ao compreender as espacialidades vividas e delineadas pela Fé *Bahá'í*, mesmo partindo do princípio da liberdade humana e da ação volitiva

como marco substancial dessa liberdade, também pode se observar e considerar os aspectos inconscientes em sua relação dialógica com o consciente.

Ao levarmos em conta essas duas instâncias psíquicas denominadas de consciente e inconsciente, não pretendemos reduzir o ser humano a uma posição clássica de objeto de seu próprio destino, mas, ao contrário, compreender que o diálogo entre elas pode favorecer a amplitude da consciência e o exercício da liberdade. Incluindo os sonhos dos *baha'ís* na perspectiva de uma hermenêutica, exercitamos o reconhecimento de um caminho que conduz ao centro da personalidade psíquica total e ilimitada.

A religião, conforme conceito junguiano (1990c), trata de reunir aspectos dissociados formando uma globalidade, uma inteireza, que muitas vezes é proferida em linguagem religiosa como o “Eu Sou”.

Assim o inconsciente representado pela imagem do feminino e o consciente pela imagem do masculino formam uma totalidade onde cada um desses aspectos assume posição de reciprocidade e que são, portanto, insubstituíveis na constituição psíquica dos sujeitos.

Por esta via de reflexão junguiana, também a religião e a alma são representações do simbólico feminino. Assim, pode-se afirmar que ouvir e interpretar os sonhos, tornando-os motivadores de atitudes no contexto das religiões e das experiências religiosas, implica dialogar com o princípio simbólico feminino representado nessa relação.

A interpretação dos símbolos oníricos no contexto das religiões, interessa-nos em particular nos relatos de seguidores e personagens principais da Fé *Bahá'í*. Conforme a “Narrativa de *Nabí*” (1983), desde os tempos do *Báb* houve relatos de sonhos geradores de atitudes e deslocamentos espaciais.

O autor relata que o *Báb*, antes de partir para Meca e Medina, chamou seu discípulo *mullá 'Alí-i-Bastámí* para lhe pedir que fosse para *Najaf* e *Karbilá*. Quando *mullá 'Ali* partiu, um jovem o encontrou e pediu permissão para acompanhá-lo em sua viagem. Para tanto, contou-lhe um sonho que tivera na noite anterior e que fora o motivador de sua partida ao encontro de *mullá 'Ali*.

Conforme o mesmo autor, no sonho viu *Imám 'Alí* buscando a pessoa que distribuía papéis abordando a liberdade. Percebeu, no sonho, que quem recebia estas cartas se libertava do sofrimento. Então, saiu de sua tenda e foi ao encontro de *Mullá 'Alí* que estava de pé distribuindo estes comunicados às pessoas.

Nabíl (1983) conta ainda que que, por causa deste sonho, foi impossível dissuadir o jovem de seguir viagem com *mullá 'Ali*. Porém, seu pai, que estava indignado com a atitude do jovem acabou por segui-lo e obrigou-o a retornar para casa. O moço não pôde prosseguir com seus planos de viagem, porém firmou-se como seguidor do *Báb* e anos após este acontecimento foi martirizado por causa de sua escolha religiosa.

Outro sonho, relatado na “Narrativa de *Nabíl*” (1983), conta que, quando o *Báb* estava cativo, um oficial do governo, motivado por um sonho que tivera, acabou por abraçar o Movimento *Babí*. Esse homem chamava-se *Mirzá Asadu'lláh*, posteriormente intitulado pelo *Báb* como *Dayyán*.

Segundo a mesma fonte, *Dayyán* teve um sonho que o levou a pensar em um dos versículos do Alcorão. Então, escreveu para o *Báb* dizendo que havia projetado três coisas em sua mente e implorava para que lhe fosse revelada a sua natureza. A explicação que o *Báb* dera para seu sonho utilizava as mesmas citações dos versículos do Alcorão que lhe vieram à mente após o sonho. Para *Dayyán* essa foi uma prova da veracidade do *Báb* e de sua proposta.

Kadíjih-Bagum relata para *Munírih Khánum* que teve um sonho pressagiando seu casamento com o *Báb*. Certa noite sonhou que a mãe do *Báb* foi até sua casa a fim de propor casamento para o filho, casamento que deveria acontecer com uma das três irmãs que residiam naquela casa. Ela e uma das irmãs correram alegres ao encontro da senhora, que beijou a fronte de *Kadíjih-Bagum*. “Em meu sonho entendi que ela havia me escolhido” (MUNÍRIH KHÁNUM, 2002, p. 14). Findo o sonho, a moça guardou-o em silêncio, mas naquele mesmo dia a mãe do *Báb* foi até a sua casa, e antes de ir embora lhe beijou a fronte e a abraçou. Após sua saída a irmã mais velha lhe contou que aquela senhora tinha vindo propor o casamento de *Kadíjih-Bagum* com o *Báb*.

Segundo *Munírih Khánum* (2002), *Kadíjih-Bagum* teve outro sonho significativo, antes de se casar. Neste sonho ela estava em noite de núpcias, sentada na presença do *Báb*. Via que ele usava uma capa verde com inscrições e, entre estas, alguns versos do Alcorão. “Um desses versos era o *Áyatur'l-Múr* (O Verso da Luz), e a luz emanava de Sua pessoa. A intensidade de minha felicidade em vê-Lo daquela forma me acordou” (KADÍJIH-BAGUM in MUNÍRIH KHÁNUM, 2002, p. 16). Após ter tido esse sonho não teve dúvidas da importância do *Báb* e de seu amor por ele.

*Balyuzi*¹⁰⁰ (2000) relata ainda outro sonho de *Kadíjih-Bagum*. Poucos dias após a celebração de seu casamento, teve um sonho que a amedrontou. Nele aparecia um leão terrível no pátio de sua casa, e *Kadíjih-Bagum* abraçava o pescoço do leão. Ao acordar, muito assustada, contou para o *Báb*, que interpretou o sonho dizendo que ele pressagiava que os dois não ficariam mais do que dois anos e meio juntos. “A sua vida com *Báb* neste mundo durou apenas dois breves anos” (*BALYUZI*, 2000, p. 22).

Táhirih, quando estava em *Karbilá*, de acordo com ROOT (2003), teve um sonho no qual viu um jovem *Siyid* pairando no ar, que depois se ajoelhou e começou a orar. “Ela escutou essas orações e aprendeu uma de cor, escrevendo-a rapidamente quando acordou” (ROOT, 2003, p. 14). Mais tarde, reconheceu aquela oração ao ler um dos Escritos do *Báb*, chamado de “A Melhor das Histórias”. Este episódio a impressionou muito e ela, a partir dessa experiência onírica, tornou-se sua discípula. “Ela é a única daquelas Dezoito Letras do Vivente¹⁰¹ que nunca atingiu a presença do *Báb*, mas a sua visão interior, O tinha vislumbrado primeiro” (ROOT, 2003, p. 15).

Segundo Root (2003), *Táhirih*, ao encontrar entre os escritos do *Báb* aquelas palavras que lhe haviam sido comunicadas por sonho, entrou em “estado de êxtase” (p. 15), e obteve a certeza imediata de que o *Báb* era a Manifestação, a “Porta do Conhecimento” (p.16).

Táhirih, em seu sonho, acessou informações que não estavam presentes em sua esfera psíquica particular, mas que por força de sua inclinação e determinação a ligavam a um universo de conhecimentos que se encontrava inconsciente.

Conforme a “Narrativa de *Nabí*” (1983), o pai de *Bahá’u’lláh*, ainda quando este era criança, teve um sonho que o impressionou e o levou a procurar um intérprete da época para revelar seus significados. No sonho, aparecia seu filho, *Bahá’u’lláh*, nadando em um oceano imenso. Enquanto nadava, seu corpo iluminava as águas e os peixes aderiam às pontas de seus cabelos. O intérprete disse que o oceano representava o mundo, e os peixes a humanidade, e afirmou que o menino se tornaria muito importante, contando sempre com a proteção de Deus.

¹⁰⁰ Hasan M. Balyuzi (1908 – 1980), *bahá’í* iraniano, que viveu muitos anos na Grã Bretanha, e era um descendente da família do *Báb*.

¹⁰¹ Letras do Vivente refere-se aos dezoito primeiros discípulos do *Báb*. Foi ele quem lhes outorgou o título de “Letras do Vivente”.

Neste sonho já despontam sinais de uma futura ampliação geográfica dos espaços vividos pela Fé *Bahá'í*. Os peixes simbolizando os povos da Terra trazem também a imagem da mobilidade tornada realidade na experiência dos *bahá'ís* de visitar novas regiões e divulgar sua convicção religiosa.

Muitos personagens da história da Fé *Bahá'í* relataram sonhos que serviram como orientação e inspiração em seus caminhos religiosos. É curioso notar que os sonhos e seus sentidos são descritos de maneira minuciosa, e que suas interpretações são tidas como referências para atitudes futuras.

Nesta relação de reciprocidade entre o consciente e inconsciente, entre o voluntário e o involuntário (Ricoeur, 2006a), vemos as ações das pessoas expressarem seu exercício de liberdade, pois há neste ato a afirmativa do consentimento. Só pelo consentimento uma vontade se torna atitude e se concretiza no mundo.

Percebe-se nas decisões de mulheres e homens *bahá'ís* o uso da vontade e o desdobramento dessa vontade em escolhas e ações. Neste percurso as imagens do inconsciente emergem para a vida consciente de diversos modos, o que inclui os sonhos.

Outro sonho, relatado na obra de *Munírih Khánun* (2002) mostra a seriedade e consideração que os primeiros *bahá'ís* davam às mensagens oníricas. Ela relata que certa vez *Bahá'u'lláh*, sonhou que a filha de seu irmão estava doente, lentamente empalidecendo até morrer. Então, surgiu uma jovem de Teerã, que apareceu com a face e o coração bem luminosos. “Eu a escolhi para o Maior Ramo” (*MUNÍRIH KHÁNUN*, 2002, p.21). Mais tarde, *Bahá'u'lláh* reconheceu nela a moça que se tornaria a esposa de seu filho.

Conforme *Shoghi Effendi Rabbani* (1981), *Abdu'l-Bahá* faleceu quando estava com 78 anos de idade, no dia 28 de novembro de 1921. Sua obra estava terminada e ele sentia que havia cumprido sua missão.

Os *bahá'ís* acreditam que, estando em seus últimos dias, ele sabia sobre o fim próximo. Pouco tempo antes de seu passamento, relatou o seguinte sonho: “vi a Beleza Abençoada (*Bahá'u'lláh*) dirigir-se para o Meu lado e dizer-Me: “Destrua esse quarto” (*MUNIRIH KHÁNUN*, 1981, p. 418). Após o falecimento de *Abdu'l-Bahá*, o sonho foi assim interpretado pelos seus amigos: o quarto representava o seu corpo, seu templo. Então, destruir o quarto, significa o fim do corpo físico e de sua permanência entre as pessoas sob a forma física.

O texto publicado pela Assembleia Espiritual Nacional dos *Bahá'ís* do Brasil (1986) apresentado a história de *Mona Mahmudnizhad* relata diversos sonhos da moça. Dez meses antes de ser morta, sonhou que via a cadeira, a escrivaninha e um vaso, de *'Abdu'l-bahá*. No sonho ficou muito feliz por ver estes objetos. Em seguida entrou *Bahá'u'lláh* com uma caixa e, após abri-la, desenrolou um manto vermelho. Disse-lhe que era o manto de seu próprio martírio e perguntou se ela o aceitaria. Após a resposta afirmativa da moça, *Bahá'u'lláh* saiu da sala e depois retornou trazendo outra caixa que continha um manto negro que simbolizava a aflição de seu próprio caminho. Novamente perguntou se ela o aceitaria. *Mona* disse: “como são lindas as lágrimas derramadas em teu caminho” (p. 11). *Bahá'u'lláh* novamente saiu da sala, e depois voltou com uma terceira caixa que continha um manto azul. Ele colocou esse manto em torno dos ombros de *Mona* e disse-lhe que este era o manto do serviço. Então sentou-se em uma cadeira e pediu que *Mona* se aproximasse para tirar uma fotografia com ele. *Mona* viu o fotógrafo, mas não conseguia se mover. *Bahá'u'lláh* a tomou pelo braço e disse ao fotógrafo: “*Mehdi*, tire nosso retrato” (p. 12). *Mona* despertou de seu sonho com o *flash* da câmera, mas desejou dormir e continuar o sonho, e assim o fez. Na continuidade do sonho, via apenas o fotógrafo que pedia que *Mona* transmitisse o amor dele a seus filhos. Mas ela não sabia de qual *Mehdi* se tratava, então ele lhe contou que era *Mehdi Anwari*. Assim, ela soube imediatamente que ele era um dos *bahá'ís* de *Shiráz* que haviam sido mortos.

Outro relato onírico, mais recente, envolve a imagem de Dorothy Baker, que faleceu em 1954, em acidente aéreo. Freeman (1984) escreveu uma biografia da mãe, na qual apresenta a narrativa da Sra. Glória Faizi, que logo após o acidente que vitimou Dorothy Baker visitou uma amiga árabe que também tinha perdido a filha no mesmo acidente. A Sra.Faize lhe entregou um livreto *bahá'í* intitulado “Porta Aberta”, que tratava da vida após a morte, e então, alguns dias depois ambas, se encontraram. Foi nesse encontro que a Sra.Faizi contou a essa mãe enlutada que Dorothy Baker havia falecido no mesmo voo. Aproveitando a ocasião, mostrou-lhe uma foto de Dorothy Baker, e ela surpreendida, relatou que sonhara com ela, mesmo sem conhecê-la. No sonho ela lhe dizia para não lamentar pela filha, e contava que a moça estava feliz e sendo bem cuidada por ela.

Nos vários relatos, percebe-se a importância dos sonhos e sua influência norteando determinadas atitudes, mas também mobilizando sentimentos e trazendo

conforto, como neste último caso relatado. Não só personalidades influentes no universo *bahá'í* relataram sonhos que consideraram relevantes, mas também alguns *bahá'ís* do “Agrupamento Galha Azul”

3.4.1 SÍMBOLOS ONÍRICOS NA PERSPECTIVA DAS ESPACIALIDADES DO “AGRUPAMENTO GRALHA AZUL”

Percebemos a importância dada aos sonhos, no relato de cinco entrevistados. O quarto entrevistado, Abiel, nascido no Irã, diz: *“acho que existem sonhos premonitórios, proféticos e, que geral o que o ser humano sonha tem uma função psíquica importante”*.

Abiel, por certo tempo, submeteu-se à análise junguiana e, em consonância com essa abordagem, afirma que os significados dos sonhos devem ser descobertos pela própria pessoa.

Para ele, os livros que apontam significados generalistas *“são bobagem”*. Sua esposa comenta que tem dificuldade em interpretar seus próprios sonhos, então procura um livro de interpretação de sonhos e depois comenta sobre sua leitura com Abiel. Ele, porém, rejeita esse tipo de interpretação padronizada.

Na abordagem interpretativa de sonhos oriunda da análise junguiana, os sonhos dizem respeito ao sonhador, portanto, cabe a cada indivíduo compreender os símbolos oníricos a partir de seus próprios referenciais de significado, o que torna o processo de interpretação de sonhos um caminho de autoconhecimento.

Sobre o autoconhecimento, Abiel afirma que *“na Fé Bahá'í não existe um método, e cada um deve encontrar o seu, mas o ser humano precisa de meditação, de contato com seu interior”*, voltando a falar sobre os sonhos ele acrescenta que *“desde muito tempo atrás, quando me lembro dos sonhos eu os analiso e faço uma relação do sonho com a minha vida... o que este sonho quer me dizer?”*.

Percebe-se, neste relato, o relacionamento estabelecido entre o sonhador e os símbolos que emergem de seu inconsciente como uma forma de conhecer melhor a si mesmo, de realizar um mergulho na própria interioridade e de refletir sobre os seus significados.

Saadi, o nono entrevistado, conta que seu avô se tornou *bahá'í* e por isso encontrou muitas dificuldades no relacionamento com seus clientes, ele tinha uma loja de ferragens. Também teve dificuldades com sua mãe e esposa, ambas

muçulmanas. Elas o expulsavam constantemente de casa, por ele possuir uma crença religiosa nova e diferente.

Como a situação era muito difícil, um dia foi orar no quintal de sua casa segurando nas mãos uma fotografia de 'Abu'l-Bahá. Nesse momento, chegou a sua mãe e pediu para ver a foto e ele, com medo que ela a rasgasse, negou-se a entregá-la. Mas a mãe insistiu muito e então ele mostrou a foto. Saadi conta que ao ver a imagem ela exclamou "– *Eu sou bahá'í!*".

Conforme relata, isso aconteceu porque ela tivera um sonho no qual lhe diziam que a chave do céu ou do inferno estava na mão dele. Ele era 'Abdu'l-Bahá, e ela imediatamente o reconheceu na foto.

Deus sempre guia a pessoa por duas maneiras, pela vida normal e pelos sonhos. Se você sonha com Jesus Cristo, faça tudo que ele disser para você; se sonhou com mensageiros de Deus, é real. Nosso cérebro é como um computador, tudo que vivemos durante o dia pode se sonhar de noite, dirigindo o carro (sic). O que o cérebro acumula ele limpa à noite. Mas tem sonhos que não são assim, são revelados. Ex: dez anos atrás eu tive um sonho verdadeiro: me condenaram à morte, por causa do coração, vários médicos, aí uma noite sonhei que o Guardião da Fé me dizia: "- Sua vida é longa!" Perguntei por que Deus me castigaria, e ele respondeu que não é castigo, " - Muita gente precisa de você, seus familiares." Este foi um sonho de realidade (SAADI, NONO ENTREVISTADO).

Saadi prossegue relatando que, quando estava no Irã e ainda não conhecia, nem por fotografia, a Terra Santa e o Santuário de 'Abdu'l-Bahá, teve um sonho em que se via na porta desse santuário, e naquele exato momento caiu sobre ele uma chuva forte. Viu 'Abu'l-Bahá dentro do Santuário, chegou perto e lhe beijou a mão. 'Abdu'l-Bahá disse para Saadi que ele deveria purificar o seu coração "pois o coração é a casa de Bahá'u'lláh". "Acordei e contei o sonho para a minha esposa".

Demorei dez anos para eu ir para a Terra Santa. Quando cheguei lá, bem ao meio dia, o sol brilhava; perto do santuário eu peguei chuva, olhei para o céu e não vi nada, só uma nuvem bem em cima de mim, e dela caía uma chuva. Minha esposa começou a tremer, lembrando dos sonhos. Este sonho se chama realidade; antes que cheguei lá (sic), a porta estava fechada no santuário. A chave em minha mão, ouvi uma voz que dizia "- Ajoelha!", eu ajoelhei. Eu filmava o santuário de fora e alguém pôs a mão nas minhas costas. O Guardião diz que lá, todos os anjos estão em volta deste santuário (sic)(SAADI, NONO ENTREVISTADO).

Evidencia-se a atenção dada aos sonhos por estes dois iranianos *bahá'ís*, o que mostra uma consonância com os escritos históricos *bahá'ís* nos quais se

encontram inúmeros relatos de sonhos de pessoas de maior ou menor importância histórica.

Hedwig, brasileira e esposa de Saadi, também dá atenção aos significados de seus sonhos. Conta que sonhou por volta das duas e trinta da manhã, com o filho de Bahá'u'lláh. *“Abdu'l-Bahá apareceu para mim, nunca imaginei que eu sonharia com alguém tão importante”*, em seu sonho ele estava com as palmas das mãos voltadas para frente, na altura do coração, e deste modo, lentamente ia embora.

Durante a entrevista de Hedwig, ela faz uma pausa para buscar algumas fotos e a certidão de seu casamento bahá'í, bem como para trazer uma bandeja com café e lanche, então em sua ausência Saadi continua a relatar suas histórias.

Eu sempre sonhava com o Guardião, e ele me dizia: “- Você vai conhecer a Terra Santa!”. O primeiro membro que chegou em Curitiba fui eu (sic), para assembleia, aqui eu soube que o Guardião estava doente, eu senti sua ascensão, sai da reunião e chorei. Me disseram “- O que é isto? Você não pode dizer uma coisa dessas!” E então, minutos depois, chegou a notícia de que ele tinha falecido. Nesta noite sonhei com ele, ele dentro de uma casa, eu ansioso para vê-lo, queria olhar pela fechadura, tudo virou vidro. Fiquei com vergonha, ele fez sinal para mim e disse “- Pode ter certeza que você vai visitar! (sic)”. Contei o sonho para meu tio, ele era um dos “Mãos da Causa” e me disse que o Guardião não fala por si, que eu ia ver a Terra Santa (SAADI, NONO ENTREVISTADO).

Os entrevistados iranianos e suas esposas não são os únicos a comentar sobre a importância dos sonhos; também Carmen, brasileira, artista plástica, afirma que certo dia, quando teria que fazer uma oração bahá'í especificamente às 3 horas da madrugada, após ter colocado o despertador e dormir, sonhou que colocava rosas em forma de círculo; então lembrou que Bahá'u'lláh gostava de rosas vermelhas. Após ter organizado as rosas, acordou, e eram 2 horas e 45 minutos.

A entrevistada relata que havia despertado na hora exata para que pudesse realizar suas orações. *“Contei para uma amiga bahá'í e ela me disse que o sonho era lindo, era Bahá'u'lláh que me acordava”*.

Carmen, ao falar de Mona, relata:

Me apaixonei por uma menina que foi enforcada aos quinze anos, Mona. Fiquei impressionada pela história dela (sic). Chorei e fiquei impressionada pela fé dela (sic). Sonhei que estava deitada de lado e na casa tinha uma janela, entrou uma pessoa como voando, vi o rosto e perguntei “- Você não é Mona?” “- Sou!” “- Queria tanto te conhecer.” “- Só vim te avisar para você fazer muito ensino (sic). Não temos muito tempo.” Pedi para segurar sua mãe, senti sua mão como a mão de uma criança, macia, pequena. Antes disso olhei que do meu quarto tinha uma escada e o marido lá

embaixo, pensei (sic) “tenho que contar para meu marido”. Acordei, chorei, pensei naquilo, qual o significado? Pensei na espiritualidade dele. Ele era bahá'í, mas não acreditava, falei com pessoas sobre o significado do sonho e disseram: “- É isto! Você está com mais progressos.” Depois ele foi crescendo, ele ensina, mas é mais recolhido (CARMEN, DÉCIMA PRIMEIRA ENTREVISTADA).

A vivência de espacialidades femininas voltadas ao ensino de crianças, nesta circunstância específica, foi motivada por um sonho.

Carmen também relata que sonhou com Jesus Cristo, antes de se tornar *bahá'í*. No sonho ela não via o seu rosto, mas pedia para que se sentasse enquanto preparava um peru para alimentá-lo.

A mulher, como aquela que primeiro alimenta o ser humano, vincula-se à imagem arquetípica da mãe nutridora. Pode-se verificar uma representação desse porte, na Figura nº12, nesta imagem, a Grande Mãe simboliza a própria Terra.

A imagem evidencia o caráter nutridor do feminino. Esta imagem se repete em muitas culturas e reforça, em alguns casos, o papel feminino vinculado à nutrição e ao cuidado com a prole e a família.

FIGURA Nº 12 – GRANDE MÃE



FONTE: CAMPBELL, 1990, p. 174.

“A primeira portadora da imagem da alma é sempre a mãe, depois são as mulheres que estimulam o sentimento do homem” (Jung, 1990, p. 73).

Durante a realização de três entrevistas, foram as mulheres que ofereceram e serviram algo para beber e/ou comer à entrevistadora. Mesmo em ambientes em que algum homem também estava presente, foram as mulheres que se incumbiram de realizar esse movimento. Percebemos a reprodução de espacialidades femininas formadas culturalmente se refletindo nesses comportamentos. Deste modo, reconhece-se a função nutridora da mãe, que marca a função arquetípica do feminino maternal, estimulando mulheres a vivenciarem espacialidades compartilhadas com outras e relacionadas à alimentação.

A entrevistada Carmen também sonhou que prestava um serviço bastante simbólico, que rememora do texto cristão bíblico (Lc 7,36-50), a passagem em que

Maria Madalena lava os pés de Jesus e seca-os com seus próprios cabelos. Carmen sonhou com *Bahá'u'lláh*. Ele estava sentado e ela lhe pediu para que colocasse os pés dentro de um espaço de concreto e os deixasse imersos em águas claras. Enquanto ela lavava seus pés, caíam orquídeas lilases sobre a água. Conforme diz: *“Tive muitos sonhos místicos. Meu filho diz ‘- Você é uma bruxa!’ E bruxa não faz mal para ninguém”*.

Relatou um sonho que teve com *‘Abdu’l-Bahá*, no qual ele aparecia escrevendo, cercado por inúmeros jornalistas. *“Falei para uma amiga persa do sonho e ela disse que o ensino ia ser muito bom, pois ‘Abdu’l-Bahá estava ali, se envolvendo”*. Carmen complementa dizendo que de fato o ensino foi muito bom, *“a gente teve movimentos, visitamos autoridades. Todas as autoridades foram visitadas em Maringá. Era tudo isso mesmo que ia acontecer (sic)”*.

Novamente a experiência onírica estimula as ações que se delineiam na formação de espacialidades femininas. Carmen comenta que, atualmente, trabalha no ensino de crianças, faz palestras para professoras nas quais discursa sobre a importância da educação de crianças, e distribui orações para serem feitas no começo das aulas, com a finalidade de *“acalmar os alunos”*.

Carmen conta que em outro sonho viu seu filho mais velho em um hospital, caminhando. *“Corri para Blumenau”*. Foi lá que descobriu que ele havia fraturado o braço, estava anestesiado quando ela chegou.

Carmen sonhou com a sua mãe caída no meio da rua, usando um vestido verde. *“Uns dias depois minha mãe caiu nesse lugar e estava com aquela roupa”*. Relata um sonho que tivera antes da morte da mãe:

Sonhei que minha mãe conversava com minha tia, e a tia já tinha morrido. Vi minha mãe com seu vestido de pérolas bordado, vi um corredor e a casa iluminada, com crianças cantando sobre a paz. Minha tia e minha mãe estavam no corredor, eu ia junto, minha tia fechou o portão e disse “- Você não vai!”. Acordei; batem na casa, era um amigo de meu marido e recebi o recado que ela tinha falecido (CARMEN, DÉCIMA PRIMEIRA ENTREVISTADA)

Carmen teve um sonho de antecipação. Encontramos também referências a sonhos com este caráter, nos relatos de *‘Abdu’l Bahá* e de *Mona*.

Carmen expressa sua admiração por *Mona*, e possivelmente compartilha com ela o interesse pelos comunicados dos sonhos. Neste específico, encontramos um dos aspectos descritivos de sua própria mística.

Segundo Carmen, quanto mais uma pessoa for mística, mais acreditará, e a mulher é mais sensível do que o homem. “*A mulher quando sofre procura a religião para se acalmar, os homens vão para a droga, bebidas e até traição*”.

Carmen percebe a presença de uma tendência mística maior no elemento feminino do que no masculino. Jung também se referia à religião e ao inconsciente como instâncias relacionadas ao arquétipo da *anima*. “A mulher, com sua psicologia tão diversa da psicologia masculina, é e sempre foi uma fonte de informação sobre as coisas que o homem nem mesmo vê” (JUNG, 1990, p. 64).

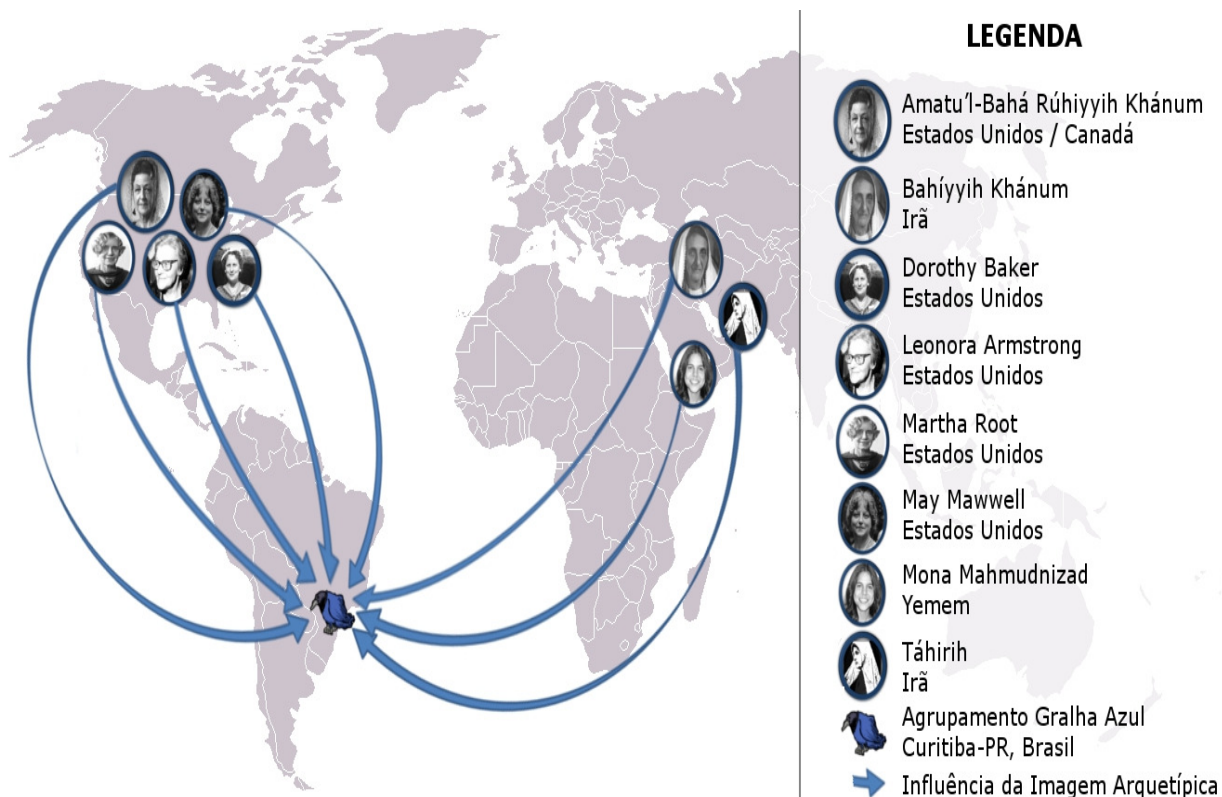
3.5 MULHERES *BAHÁ'ÍS* HISTÓRICAS VINCULADAS ÀS IMAGENS ARQUETÍPICAS

Na história *bahá'í* existem inúmeras personagens femininas que se tornaram referência para determinados comportamentos. Essas mulheres associam-se, no imaginário dos entrevistados e das entrevistadas, às imagens arquetípicas.

No cartograma N° 03 essas mulheres são apresentadas, com localização geográfica de sua procedência. São personagens históricas reais que se vincularam às imagens arquetípicas.

Elas se constituem, na expressão psíquica dos entrevistados e das entrevistadas, em importantes mobilizadores de energia, marcando sua presença sob a forma simbólica arquetípica no “Agrupamento Galha Azul”.

CARTOGRAMA 03: FIGURAS VINCULADAS ÀS IMAGENS ARQUETÍPICAS



Para Lúcia de Fátima, Leonora Armstrong é um exemplo, e que foi “*seu desprendimento e seu amor*”, que a fez encarar todos os problemas. Abiel relata que conheceu Leonora Armstrong pessoalmente, quando ainda residia em Florianópolis e era solteiro. Ela já estava bem velhinha quando ambos se encontraram, mas ele recorda até os dias de hoje que a percebeu como uma “*pessoa muito espiritualizada, pronta para a servir a humanidade*”.

Abiel cita Leonora Armstrong salientando em sua personalidade os aspectos relacionados a dedicação e ao sacrifício.

Sara, outra entrevistada, se inspira em Táhirih: “*ela era ousada, não tinha medo de fazer as coisas; eu não tenho esta coragem. Em se tratando de coragem, parece que o homem tem mais do que a mulher*”. Assim, Sara relaciona a coragem como um sentimento mais masculino, o que nos remete ao entendimento que emerge a partir de códigos culturais estabelecidos e que define o *animus* como uma

das características do arquétipo masculino que brotam da psique feminina, a coragem.

A heroína possui como atributo a coragem, bem como o herói a amorosidade. Pois, a heroína enfrenta dificuldades, colocando sua vida em risco, a fim de cumprir seus objetivos. Para isto, precisa contar com uma boa dose de coragem. O herói, além de sua coragem “natural”, se sacrifica em função de seus sentimentos de cuidado, amor, respeito, direcionado a uma causa ou a uma pessoa. A heroína em contato com seu *animus* é forte, corajosa e lutadora, e o herói em contato com sua *anima* é devotado e inspirado por nobres ideais.

Também impressionada por *Táhirih*, Isabel, a mais jovem *bahá'í* entrevistada, afirmou ter lido três vezes o livro que conta a história desta heroína *babí*. “*Admiro a perseverança, como ela nunca desistiu, nem por nada (sic)*”.

Clara relata na entrevista uma figura que lhe é especial, *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánúm*. Ao citar o nome dela, a entrevistada se emociona, chegando às lágrimas, e afirma “*ela foi uma batalhadora da Fé, sua espiritualidade (sic). Consciência de que tinha uma missão, nós todos temos uma missão e temos que cumpri-la*”. Surge neste relato a ideia que se apresenta, também, nos mitos que veiculam imagens arquetípicas, do cumprimento de uma missão. A trama geralmente envolve sacrifício, bravura, sagacidade e desprendimento, bem como a total fidelidade ao objetivo motivador de todo o desenrolar da história.

Clara também afirma que admira a força de *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánúm*, e diz: “*Venceu barreiras, limites; pelo espiritual temos que vencer barreiras, nossa luta é diária, pois hoje vemos tantas discrepâncias*”. A entrevistada, nesse momento, coloca a imagem de *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánúm* como um modelo a ser seguido na vida cotidiana. Ela se inspira na imagem dessa mulher a fim de vencer suas próprias barreiras e manter-se ligada ao seu motivo espiritual de vida.

Yma também encontra em *Amatu'l-Bahá Rúhíyyih Khánúm* a figura de uma mulher especial. Conta que soube, pelo amigo do pai, que ela havia andado a pé, de burro e a cavalo nas mesmas regiões onde Yma viveu, no Peru.

Ela é um exemplo de vida por ter o status dela e visitar as comunidades. A simplicidade, humildade, tranquilidade. Quando conheci a história dela, da viagem, me sentia como se estivesse junto com ela, vivendo, comendo. Ela passou por minha região, é mulher de peso (sic) (YMA, SÉTIMA ENTREVISTADA).

Yma relaciona a importância do símbolo geográfico na identificação e admiração que possui por essa mulher, personagem importante da história *bahá'í*. Aqui a geografia foi tocada pela presença física de alguém que se tornou uma referência simbólica.

Para Atom, a mulher modelo e inspiradora é sua própria avó. Ele se emociona, até chegar às lágrimas, ao contar a saga de sua avó. No relato que fez de sua vida surgem elementos nucleares. Elementos característicos da heroína: força de vontade, amor, fé inabalável, auto-sacrifício, determinação, pioneirismo e abnegação em favor de algo que está para além de si mesma. Atom afirma que ela deixou nele sementes de amor e fé.

Pachukuti se referiu a Dorothy Baker dizendo que *“ela se destacou porque era oradora inigualável, fluente, tinha uma fé inquebrantável no poder da oração. Deu mais de mil palestras, dedicou sua vida para o ensino da Fé no mundo”*. Pachukuti também confia na oração como alimento para a alma e proteção. Para ele a oração é uma forma de conversar com o Criador, e portanto é muito importante. Afirma que Dorothy Baker era *“Mão da Causa”* e *“fazia orações, inclusive dirigindo. Dentre todos os bahá'ís é ela quem mais admiro; claro que homens também se destacam, mas ela é impressionante”*.

Cabe salientar que no decorrer da entrevista Pachukuti se referiu ao pai, dizendo: *“o pai sempre fazia oração, tirava o chapéu; eu sempre lembro e quando faço uma oração tiro o chapéu”*. Assim, mostra-se em seu discurso uma relação afetiva que estabelece entre o ato de oração, seu pai e Dorothy Baker.

Numa, durante a entrevista, cita como personagem *bahá'í* exemplar, Martha Root, Mão da Causa e jornalista. Relata que Root foi tocada especialmente por uma frase de *‘Abdu’l-Bahá*: *“Oxalá pudesse eu viajar mesmo a pé em maior pobreza por todas as regiões promovendo os ensinamentos de Deus; infelizmente eu não posso realizar, oxalá vocês o realizem”*.

Root atravessou o mundo, conforme a entrevistada, por quatro vezes e teve *“contato com reis, príncipes, agricultores, ela levou a mensagem à Rainha da Romênia, que se declarou através dela. Ela era eloquente e amorosa”*. Numa ainda salienta na personalidade de Root a amorosidade e a eloquência verbal.

Ela foi a primeira Bahá'í a pisar em continente Sul Americano, no Brasil. Viajava em barcos, mulas, avião, navios, todos os tipos de transporte, ela tinha uma coragem, não sei de onde ela tirava isto. Viajou por todos os

lugares, esta coragem eu sempre busco nela (sic), nada era empecilho, o que mais ela tinha era confiança em Deus (...) a gente sempre se mira nos exemplos para prosseguir e ser mais audacioso. (NUMA, OITAVA ENTREVISTADA).

Partindo de uma análise na perspectiva do método junguiano, podemos afirmar que a audácia de Numa é projetada em um símbolo que lhe é exterior e que se transforma em receptáculo para suas emoções, ao mesmo tempo em que é um agente mobilizador dessas energias em si mesma.

O símbolo não apenas exprime as profundezas do ego, às quais dá forma e figura, mas também estimula, com a carga afetiva de suas imagens, o desenvolvimento dos processos psíquicos. Tal como o atamor¹⁰² dos alquimistas, transmuta as energias: pode converter o chumbo em ouro e as trevas em luz (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2005, p.31).

Saadi encontra em *Bahíyyih Khánum*, irmã de 'Abdu'l-Bahá, a imagem de uma mulher *bahá'í* exemplar. Segundo o entrevistado, ela continuou a comunicação com os *bahá'ís* de todo o mundo após o falecimento de seu irmão. *“Naquela época, achavam que a mulher não servia para nada, só para cuidar da casa e do marido; estavam enganados, Deus mostrou para eles que não é assim”*. Saadi ainda afirma que está contente com a participação feminina na Fé *Bahá'í* e também pelo fato da presidente do Brasil ser uma mulher.

Saadi também contou que se tornou religioso por causa de sua mãe, pela influência que teve em sua vida espiritual.

Hedwig, ao ser entrevistada, afirmou que uma mulher de especial importância na Fé *Bahá'í* é a sua amiga, sua mãe espiritual; *“ela conseguiu, naquela época me abrir os olhos, ela me ensinou a ser firme, a não vacilar”*.

Hedwig, em seu discurso, aponta para o auxílio que sua “mãe espiritual” lhe proporcionou, no momento em que mais precisava dele, e foi também nesse momento que ela conheceu, por intermédio de sua “mãe espiritual”, a Fé *Bahá'í*.

Carmen cita Mona, que foi martirizada pela causa *bahá'í*, e relata o sonho que teve; neste momento percebe-se que Carmen foi intensamente tocada pelo relato de vida e pela forma como Mona foi sacrificada. *“Chorei e fiquei impressionada pela fé dela (sic)”*.

¹⁰² Atamor é o nome dado a uma fornalha alquímica utilizada em diversos experimentos e que chegava a altos graus de aquecimento.

Terezinha cita, durante a entrevista, várias mulheres como exemplares. Para ela a “Fé Bahá’í é uma fé feminina”. Contou-nos de sua admiração por *Táhirih*, *Rúhíyyih Khánun*, *Bahíyyih Khánun*, Leonora Armstrong, Martha Root, May Maxell, e também cita nomes de mulheres bahá’ís importantes da atualidade, como Sônia Shafa sobre a qual diz que “*ela coloca toda energia a favor da Fé*”. Prossegue a entrevista contanto que a mãe de Numa também foi uma mulher exemplar, pois deixou tudo no Irã e veio grávida para o Brasil, sem dominar o novo idioma. Terezinha se refere a Numa como sendo uma pessoa que “*tem um aprofundamento no conhecimento da Fé, muito grande*”.

Na fala dos entrevistados foi recorrente a citação da seguinte frase, proferida por ‘Abdu’l-Bahá, em 1912, durante uma reunião da Liga pela Libertação Feminina em Londres:

Como o pássaro, a humanidade possui duas asas, uma masculina e a outra, feminina. Se as duas asas não forem igualmente fortes e impelidas por uma força comum, o pássaro não conseguirá elevar-se no espaço (In GOUVION; JOUVION, 1996, p. 138).

Assim, referindo-se à igualdade entre homens e mulheres. Esta frase foi lembrada por Abiel, que afirma:

Na Fé Bahá’í há o princípio de igualdade, uma ave para voar precisa de suas duas asas desenvolvidas, uma asa representa o homem e outra a mulher”. Para chegar aí é preciso vencer uma série de barreiras que existem, não é de uma hora para outra que se chega ao grau de perfeição (ABIEL, QUARTO ENTREVISTADO)

Para Abiel, os homens e as mulheres têm características diferenciadas, mas precisam se desenvolver igualmente a fim de que a humanidade progrida. Ele faz uso da filosofia chinesa para explicar a diferença entre o feminino e o masculino, descreve a ideia taoísta dos opostos em relação, em interação contínua: “*o homem é seco, a mulher é úmida, o homem expansivo, a mulher receptiva*”.

Deste modo, Abiel rememora um símbolo do Taoísmo que apresenta o movimento entre as polaridades. Essas polaridades foram nominadas como Yin e Yang. O Taiji, símbolo em questão, apresenta a necessidade da existência de ambas as polaridades para que o movimento possa acontecer. Do mesmo modo, surge na Fé Bahá’í a imagem das duas asas de uma ave, cujo significado também remete à totalidade resultante do equilíbrio entre os movimentos polarizados.

Numa também cita: “*A humanidade é como um pássaro, uma asa é a mulher e a outra é o homem e ambas devem desenvolver a força para progredir*”.

Saadi também faz menção a esta ideia, dizendo:

Aquilo que ‘Abdu’l-Bahá fala – homem e mulher são como as asas de um pássaro, se uma não estiver bem o pássaro não voa. Dizem que Deus tirou uma costela de Adão; isto é simbólico, não tem nada a ver. Adão é um profeta. Deus criou homem e mulher iguais, todos feitos com argila e voltam para a terra (SAADI, NONO ENTREVISTADO).

Carmen também comenta: “*‘Abdu’l-Bahá falou que a humanidade é como um pássaro, uma asa é a mulher, a outra o homem; se uma asa quebra, não tem como o pássaro voar*”. Ela complementa que ensinou seus quatro filhos homens a fazerem de tudo “*nunca tive preconceito sobre rapazes*”.

Quando Numa afirma que o órgão máximo *bahá’í* é composto por homens, pondera que nisto há sabedoria. Porém, para ela, essa questão ainda não é compreendida plenamente e afirma: “*Bahá’u’lláh assim o definiu, quando amamos, aceitamos sem questionar*”.

Numa compreende esta espacialidade estritamente masculina com a seguinte argumentação: “*como uma mulher com filho doente pode se concentrar 100% em decisões que vão atingir o mundo? A mulher não poderá servir este órgão máximo de forma adequada*”.

Gouvion e Jouvion (1996) entrevistaram *Ruhíyyih Rabbani*, em Haifa, e lhe perguntaram sobre o motivo de ela não ser membro da Casa de Justiça e do porque nunca uma mulher esteve no topo da pirâmide *bahá’í*, uma vez que esta Fé prega a igualdade dos sexos.

Essa é a pergunta que vale sessenta mil dólares, vocês sabem, aquela que sempre fazem nos programas de perguntas e respostas da TV americana. Eu também faço essa pergunta a mim mesma o tempo todo. Ela também foi feita a *‘Abdu’l-Bahá*, já que foi ele que previu a Casa Universal de Justiça e sua composição. Sua resposta foi: “Esse é um mistério cuja sabedoria veremos no futuro.” Com toda sinceridade, dentro da lógica e depois de tantos anos de experiência aqui, eu acho que essa foi uma disposição tomada em favor das mulheres. O trabalho dos membros da Casa Universal de Justiça é incessante, estafante. Durante a última guerra, meu marido me disse: “Até mesmo Churchill pode delegar de tempos em tempos. De vez em quando ele pode partir para um fim de semana e ser substituído durante alguns dias. Eu nunca posso fazê-lo porque, enquanto eu viver, tudo está sob minha responsabilidade. Eu não posso delegar a ninguém.” Imaginem se houvesse três ou quatro mulheres na Casa Universal de Justiça. Elas engravidam. Elas dão à luz. Elas amamentam os filhos. Elas cuidam da família. Imaginem muitas mulheres lá ao mesmo

tempo. Em que se tornaria a Casa Universal de Justiça? E, depois, realmente é um trabalho penoso, exige um sacrifício imenso. Não deixa tempo para outras coisas. Na verdade, depois de tudo que vi e vivi, após a morte de meu marido, acho que *Bahá'u'lláh*, que sempre favoreceu um pouco as mulheres, lhes concedeu um privilégio dispensando-as dessa missão, e que esse é um dom de Deus. Trata-se, é claro, de uma opinião pessoal. Não sei se os outros concordam comigo” (JOUVON; GOUVION, 1996, p. 160).

É desta forma que *Rúhíyyih Rabbani* compreendeu o motivo que levou *Bahá'u'lláh* a idealizar a Casa Universal de Justiça, com uma formação exclusivamente masculina. Novamente, o motivo apresentado nos remete à vinculação da mulher com a maternidade.

A paternidade não surge simbolicamente no discurso dos entrevistados *bahá'ís* com a mesma força simbólica que a maternidade, o que sem dúvida impulsiona o surgimento de espacialidades femininas compartilhadas pelo simbólico da maternidade e seus desdobramentos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento deste trabalho de tese nos levou a perceber a ruptura *Bahá'í* para com as estruturas antigas que mantinham comportamentos sociais baseados em crenças míticas e reforçados em certos rituais, nos quais o gênero feminino se posicionava em desigualdade em sua relação com o gênero masculino, tendo o segundo os privilégios oriundos de poderes mais amplos, o que implicava a dominação e o desprestígio das mulheres.

Esta ruptura se afirma também com a irrupção de forças arquetípicas que, durante a história da Fé *Bahá'í*, emergiram no comportamento e nas interpretações dadas aos diversos personagens que protagonizaram o surgimento de novas espacialidades femininas.

A fim de nortear a pesquisa, tomamos alguns fundamentos teóricos como marcos orientadores dos procedimentos adotados:

- Concentramos-nos na Geografia da Religião e desenvolvemos nossa pergunta de pesquisa na especificidade do descortinar das espacialidades femininas vividas no “Agrupamento Gralha Azul”.
- Adotamos a explicitação do objeto de estudo da Geografia da Religião a partir dos aportes teóricos fornecidos pela pesquisa de Gil Filho, bem como fundamentamos a compreensão das espacialidades religiosas a partir dos estudos deste mesmo autor.
- Como abordagem metodológica, a partir das reflexões de Paul Ricoeur, assumimos o reconhecimento do outro, enquanto sujeito. Este reconhecimento implica olhar e escutar atenta e respeitosamente seus sentimentos, pensamentos e emoções.
- Compreendemos que o exercício do respeito implica o reconhecimento dos sujeitos inseridos em subjetividades e intersubjetividades. As espacialidades de ação geradas a partir dos movimentos dos sujeitos consistem em ancoragens para a expressão destes.
- Buscamos a compreensão da linguagem simbólica como referencial de comunicados de múltiplos sentidos.

- Adotamos níveis sucessivos de percepção a fim de aplicar a dupla hermenêutica (Ricoeur) no percurso do reconhecimento de espacialidades femininas.
- Observamos nos entrevistados e nas entrevistadas a “fenomenologia da vontade” que posiciona a ação dos sujeitos como resultantes da integração de quatro forças: pensamento, sentimento, emoção e ação.
- Consideramos que os achados arquetípicos brotaram do exercício da dupla hermenêutica, no qual o voluntário e o involuntário, ou seja, o consciente e o inconsciente foram vistos em posição de reciprocidade.
- Desenvolvemos uma pesquisa em Geografia da Religião ancorada no método interpretativo junguiano que considera os símbolos como expressões da psique individual e coletiva, apontando para os arquétipos como expressões simbólicas compartilhadas pela humanidade.
- Consideramos a conformação das espacialidades femininas no “Agrupamento Galha Azul” sob o prisma das energias arquetípicas que modelam, por meio de suas representações simbólicas, espacialidades que as comportam. Essas espacialidades assumem, deste modo, personalidade e identidade.

Tendo em vista estes norteadores, iniciamos a tese apresentando o contexto geográfico e histórico da Fé *Bahá'í*, por entender que para encontrar os sentidos ocultos nos subtextos torna-se fundamental conhecer o texto maior, do qual os subtextos emergem e encontram suas referências.

Depois, apresentamos os norteadores teóricos da pesquisa, agregando ao universo da Geografia da Religião pressupostos da filosofia de Cassirer e Ricoeur e da Psicologia Analítica de Jung.

Assim, chegamos ao terceiro capítulo da tese, que tratou de descrever e interpretar os símbolos arquetípicos que apontam para a conformação de espacialidades femininas no “Agrupamento Galha Azul”.

Os modelos que carregam a energia arquetípica da “Mãe”, da “Educadora” e da “Heroína” aparecem nos discursos dos entrevistados e entrevistadas e também na prática que constitui as espacialidades femininas do “Agrupamento Galha Azul”.

O “Agrupamento Galha Azul” foi escolhido por representar um aspecto da geograficidade da dinâmica *Bahá'í* no Paraná. Cada participante desse agrupamento

é responsável pela fisionomia do mesmo, e as espacialidades femininas que ali se configuram podem ser vistas como resultantes de uma dinâmica muito particular.

Compreende-se que as mobilizações arquetípicas geradoras de espacialidades femininas no “Agrupamento Gralha Azul” são peculiares a esta forma de organização dos *bahá'ís* de Curitiba, Campo Largo, São José dos Pinhais, Piraquara, Pinhais e Colombo, o que significa que as experiências pessoais e religiosas de cada um de seus membros possibilita a configuração de espacialidades femininas.

Nos discursos das pessoas *bahá'ís* entrevistadas, percebe-se o forte atrelamento do simbólico feminino à maternidade, à educação e ao heroísmo, o que privilegia a configuração de espacialidades nas quais as mulheres cuidam, educam, alimentam e se aventuram em missões, carregadas de afetos heróicos.

A realização de palestras no “Agrupamento Gralha Azul” atualmente se efetiva por uma quantidade maior de homens do que de mulheres. É importante salientar que em julho de 2011, conforme nos informou a Secretária do Conselho Regional Sul da *Fé Bahá'í*, existem 147 mulheres adultas participando do “Agrupamento Gralha Azul” e 81 homens adultos. Levando-se em consideração que a comunidade é formada por uma maioria feminina, a predominância masculina no exercício desta atividade se torna um dado relevante.

Essa prática não se embasa em ensinamentos *bahá'ís*, uma vez que esta religião apregoa a busca de igualdade entre os gêneros, o que implica a participação ativa de homens e mulheres desempenhando funções, sem qualquer restrição para mulheres ou para homens na realização das mesmas.

Porém, os indivíduos estão imersos não apenas na cultura religiosa, mas também em uma complexidade cultural maior. No Brasil, percebe-se que o simbólico do ser feminino foi compreendido e modelado, no decorrer da história, seguindo ditames patriarcais.

Durante muito tempo, os cuidados para com as crianças, alimentação e saúde familiar couberam essencialmente às mulheres, enquanto aos homens incumbia o cuidado com as finanças, o empreendimento social, as transformações culturais e práticas políticas, entre outras atividades.

Neste contexto, o aprimoramento intelectual, as aventuras no mundo e a liderança dos grupos adultos foram atividades exercidas, por certo tempo, pela maioria masculina na população brasileira.

Raramente a mulher exercendo algum tipo de liderança aparecia na história oficial brasileira. Mas, graças aos movimentos emancipatórios femininos, a sua participação tem sido cada vez mais intensa. Porém, traços de preponderância masculina ainda se atualizam em alguns comportamentos de homens e mulheres integrantes, em diversos campos. Exemplos são encontrados na linguagem falada e escrita, na pouca produção acadêmica geográfica abrangendo a temática feminina e na desvalorização de certos atributos psíquicos em função de outros, como o sentimento em relação à racionalidade.

Ainda estão presentes no simbólico de gênero a expressão do feminino como vinculada à afetividade e o simbólico masculino vinculado à racionalidade. No peso da balança, a racionalidade, na maioria das vezes, ganha destaque.

Por esse motivo, a religião, os sonhos, os pensamentos, os símbolos, os sentimentos e emoções foram considerados na perspectiva de que cada uma destas formas de expressão vincula algum tipo de conhecimento acerca da realidade vivida e espacializada.

Constatamos que as forças arquetípicas que brotam do inconsciente coletivo deixam gradativamente de ser uma abstração para se transformarem em representações, com grande carga energética capaz de fornecer identidade às espacialidades. A espacialização dos arquétipos se mostra por meio da ação dos sujeitos; deste modo, os arquétipos se tornam também símbolo espacializado.

As mulheres e os homens do “Agrupamento Galha Azul” reafirmam suas espacialidades de uma maneira original, mas também interagem com forças sociais imersas em uma psique coletiva. Os arquétipos de sua referência nos mostram esse fenômeno.

Os arquétipos, ao se espacializarem, surgem de modo a sintetizar e condensar esse jogo de forças que acontece nos sujeitos em suas múltiplas formas de relacionamento. As funções psíquicas e as formas simbólicas se encontram viabilizando inclinações de consciência e comportamento que estabelecem formas específicas de vínculos dos sujeitos com a religião, com outros sujeitos e com sua própria interioridade.

As forças arquetípicas de *animus* e *anima*, que atuam com menor ou maior intensidade na psique de cada pessoa, influenciam o modo como cada um vivencia sua própria espiritualidade. Os símbolos de sua expressão se espacializam a partir

de uma consciência coletiva e encontram objetivação no momento em que se concretizam partindo da potência e chegando ao ato.

O arquétipo feminino de Educadora se desvela nos ensinamentos da Fé *Bahá'í*, quando estes levam as mulheres a serem também responsáveis pela educação estimulando-as a receberem a educação formal e a atuarem em projetos educacionais. Nos relatos dos entrevistados e das entrevistadas se evidenciou que a educação das crianças está sob a responsabilidade de uma maioria feminina.

O arquétipo de Heroína se materializa também em personagens femininas e históricas da Fé *Bahá'í*, tais como: *Táhirih* e Leonora Armstrong. Mulheres que tiveram suas vidas marcadas por atitudes de enfrentamento e coragem. Algumas mulheres entrevistadas afirmaram se inspirar nessas heroínas e seguir-lhes o exemplo.

A mulher vista por meio do arquétipo de Mãe, reforça a ideia do feminino que cuida, protege e encaminha. Estabelece para as espacialidades femininas certa identidade afetiva do ser feminino, envolvendo o gênero com as características próprias da amorosidade.

Neste entrelaçamento de forças arquetípicas, as espacialidades femininas do “Agrupamento Gralha Azul” se desvelaram, levando-nos a compreender a relação que há entre os ensinamentos religiosos, a história de vida de algumas pessoas que se tornaram verdadeiros símbolos na religião, e as ações dos membros do agrupamento analisado. Estas ações, que brotam de uma consciência compartilhada, sofrem a influência de forças arquetípicas relacionadas ao feminino.

Observamos e compreendemos que o recorte realizado hoje se refere apenas a este momento específico e fugidio, durante o qual esta tese foi elaborada. Portanto, trata-se da interpretação de fenômenos que se inscrevem no tempo e no espaço e, que estão sujeitos a transformações. Os seguidores da Fé *Bahá'í*, rumo ao seu próprio ideal e conforme as leituras simbólicas que realizam, acerca dos ensinamentos de *Bahá'u'lláh*, inscrevem neste *devenir* novas possibilidades para as espacialidades femininas.

A Geografia da Religião e a Geografia de Gênero, sob o prisma das energias arquetípicas, apresentam perspectivas que nos apontam para a realização de estudos nos quais os aspectos do masculino e do feminino não aparecem de modo isolado, pois verifica-se neles o movimento de reciprocidade. Não se trata de abordar apenas o feminino ou o masculino, mas a ambos os gêneros, a fim de

buscar novas compreensões de realidade, tendo em vista que cada gênero constitui-se apenas como uma parte indissociada do gênero oposto.

A partir da tese junguiana que apresenta que o elemento masculino carrega em si as energias e potencialidades do arquétipo feminino, e que o elemento feminino também carrega em si as energias e potencialidades do arquétipo masculino propõem-se uma nova perspectiva para o olhar, cientes de que sem a parte o todo se torna invisível, e que é na visibilidade de cada parte que o todo se revela.

Essa tese surge, dentro de seus limites, como resultante de aproximação teórica entre a Geografia da Religião e parte da Psicologia junguiana, sugerindo novas pesquisas e compreensões a partir do reconhecimento de que as conformações de espacialidades sofrem também a influência dos arquétipos.

Consideramos que uma das contribuições desse trabalho fundamenta-se no reconhecimento e identificação de energias arquetípicas atuantes na conformação das espacialidades femininas do “Agrupamento Galha Azul”.

A conformação simbólica das espacialidades atrela-se, entre outros aspectos, aos movimentos de reciprocidade entre consciente e inconsciente, entre o feminino e o masculino e entre os arquétipos e os sujeitos. Esse vislumbre de forças psíquicas, intercambiantes e atuantes nas espacialidades, apresenta-se como a contribuição dessa tese para a pesquisa em Geografia da Religião.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS – TEXTOS SAGRADOS

BAHÁ'U'LLÁH. **Os sete vales**. A jornada de um peregrino em busca do Ser Eterno. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

BAHÁ'U'LLÁH. **O Kitáb-I- Aqdas**. O livro sacratíssimo. São Paulo: Bahá'í do Brasil, 1995.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Pe.Matos Soares. 19ª ed. São Paulo: Paulinas, 1964.

FONTES PRIMÁRIAS – ENTREVISTADAS E ENTREVISTADOS

FÁTIMA, LÚCIA. **Primeira Entrevistada**. Sede Bahá'í: Curitiba, 27 de abril de 2011.

CLARA. **Segunda Entrevistada**. Sede Bahá'í: Curitiba, 30 de abril de 2011.

ATOM. **Terceiro Entrevistado**. Sede Bahá'í : Curitiba, 20 de abril de 2011.

ABIEL. **Quarto Entrevistado**. Residência: Curitiba, 07 de maio de 2011.

SARA. **Quinta Entrevistada**. Residência: Curitiba, 07 de maio de 2011.

PACHUKUTI. **Sexto Entrevistado**. Sede Bahá'í: Curitiba, 10 de maio de 2011.

YMA. **Sétima Entrevistada**. Sede Bahá'í: Curitiba, 10 de maio de 2011.

NUMA. **Oitava Entrevistada**. Residência: Curitiba, 11 de maio de 2011.

SAADI. **Nono Entrevistado**. Residência: Curitiba, 27 de maio de 2011.

HEDWIG. **Décima Entrevistada**. Residência: Curitiba, 27 de maio de 2011.

CARMEM. **Décima Primeira Entrevistada**. Residência: Curitiba, 29 de maio de 2011.

ISABEL. **Décima Segunda Entrevistada**. Residência: Curitiba, 02 de junho de 2011.

TEREZINHA. **Décima Terceira Entrevistada**. Residência: Curitiba, 02 de junho de 2011.

OUTRAS FONTES BAHÁ'ÍS

ASSEMBLEIA ESPIRITUAL DOS BAHÁ'ÍS NO BRASIL. FILHO, R. Moacir (tradução). **Mona Mahdmudnizhad**. Rio de Janeiro, 1986.

BALYUZI, Mary. **Khadíjih Bagum**. A esposa do Báb. São Paulo: Editora Bahá'í do Brasil, 2000.

CASA INTERNACIONAL DA JUSTIÇA. **O plano divino em curso**: empoderamento espiritual das massas da humanidade. Mogi Mirim: Editora Bahá'í, 2011.

EFFENDI, Shoghi. **A Presença de Deus**. Rio de Janeiro: Editora Bahá'í, 1981.

ESSLEMONT, John E. **Bahá'ú'lláh e a nova era**. São Paulo: Palas Atena, 1996.

KHAN, Janet A. and Peter J. Khan. **Advancement of Women**: a bahá'í perspective. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1998.

KHÁNÚM, Munírih. **Memórias e Cartas**. Mogi Mirim-SP: Editora Bahá'í do Brasil, 2002.

MA'ANI, Baharich Rouhani. **Ásiyih Khánun**: a folha mais sublime intitulada Navváb. A esposa de Bahá'u'lláh. São Paulo: Editora Bahá'í do Brasil, 2001.

MARQUES, Gabriel (org). **Leonora Armstrong**: A mãe espiritual da América do Sul e do Brasil. Memória & Cartas. São Paulo: Editora Bahá'í do Brasil, 2006.

NABÍL. **La Narración de Nabíl**. Abreviada por Zena Sorabjee. Buenos Aires: Editorial Bahá'í Indo. Latinoamericana. 1983.

NAKHJAVÁNI, Viollete. **Homenagem à Amatu'l-Bahá Rúhiyyih Khánun**. São Paulo: Editora Bahá'í do Brasil, 2004.

RABBANI, Shoghi Effendi. **A Presença de Deus**. Rio de Janeiro: Editora Bahá'í, 1981.

ROOT, Martha. **Táhirih**: uma vida pela emancipação da mulher. São Paulo: Editora Bahá'í do Brasil, 2003.

ROOHIZADEGAN, Olya. **A história de Olya**: dramático relato de uma sobrevivente das perseguições aos bahá'ís no Irã. São Paulo: Editora Planeta Paz, 1997.

SEARS, William; QUIGLEI, Robert. **Lua Getsinger**. São Paulo: Editora Bahá'í, 2005.

FONTES SECUNDÁRIAS SOBRE A FÉ BAHÁ'Í - REFERENCIAL ACADÊMICO

CÁCERES, A. M.; MARZO, L. J. R. **La Fe Bahá'í: una nueva religión mundial?** Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 1998.

BALYUZI, Hasan. **O Báb: o arauto do Dia dos Dias.** Mogi Mirin – SP: editora Bahá'í, 2005.

BALYUZI, Hasan. **'Abdu'l-Bahá: o centro do Convenio de Bahá'u'lláh.** Mogi Mirin – SP: editora Bahá'í, 2006.

FREEMAN, Dorothy. **From copper to gold: the life of Dorothy Baker.** Osford: G, Ronald, 1984.

HATCHER, Willian; MARTIN, Douglas. **A Fé Bahá'í: o emergir da religião global.** São Paulo: Editora Planeta Paz, 2006.

GOUVION, Collete; JOUVION, Philippe. **Os jardineiros de Deus: A Fé Bahá'í na visão de dois jornalistas.** Brasília: Editora Planeta Paz: 1996.

GIL FILHO, Sylvio F. Haifa e 'Akká: hierofanias e formas simbólicas bahá'ís no coração do mundo. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 24, 2008.

KAHN, Janet A.; KHAN, Peter J. **Advancement of Women: a Bahá'í perspective.** United States of America, Illinois: Bahá'í Publishing, 2003.

MOMEN, Moojan. **The Bábí and Bahá'í Religions 1844-1944: some comtemporary westerns accounts.** London: Bahá'í Publishing, 1981.

RUHE-SHOEN, Janet. **A love wich does not wait.** U.S.A: Palabra Publications, 1998.

SAVI, Júlio. **A eterna busca por Deus.** Uma introdução à filosofia divina de Abdu'l-Bahá. Mogi Mirim- S.P: Editora Bahá'í do Brasil, 2008.

SHAEFER, Udo. **O domínio imperecível: a Fé Bahá'í e o futuro da humanidade.** Mogi Mirim – SP: Editora Bahá'í do Brasil, 2008

SMITH, Peter. **A concise encyclopedia the Bahá'í Faith.** England: Oneword Oxford, 2002.

SMITH, Peter. **The Babí & Bahá'í Religions: from messianic shi'ism to a word religion.** Londres: Cambrige University Press, 1987.

SILVA, Cirlei I. **A ação social dos Bahá'ís no Brasil.** Tese de doutorado: São Paulo, 2008.

TAHERZADEH, Adib. **A revelação de Bahá'u'lláh.** Bagdá 1853-1863. Mogi Mirin - SP: Editora Baha'í do Brasil, 2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltd, 1996.

_____. **De Magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

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.

IBGE. **Atlas Geográfico Escolar**. 4. Rio de Janeiro: IBGE, 2007

AUGRAS, Monique. **A dimensão simbólica**: o simbolismo nos testes psicológicos. Petrópolis: Vozes, 1980.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: fatos e mitos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.

BIEDERMANN, Hans. **Dicionário ilustrado de símbolos**. São Paulo: Melhoramentos, 1993.

BIRK, Bruno O. **O sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. p.83-131. In CORRÊA, Roberto L.; ROSENDHAL, Zeni (orgs.). **Geografia Cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **Les sens pratique**. Paris: Lés Edicions de Minuit, 1980.

BOWKER, John – **Para Entender as Religiões**. São Paulo: Ática, 1997.

BOWKER, John. **O livro de ouro das religiões**: a fé no ocidente e oriente, da pré-história aos nossos dias. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

CANTANHÊDE, Eliane. Mulher, a grande revolução do século. In Araújo, Washington (coord). **Quem está escrevendo o futuro?** 25 textos para o século XXI. Brasília: letraviva, 2000. p. 123-134.

CAPALBO, Creuza. Espaço e religião: uma perspectiva filosófica. p. 219-229. In CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeni (orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CAMPBELL, John. **O Poder do Mito**. São Paulo: Palas Atena, 1990.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Las Ciências de la Cultura**. México: FCE, 2005.

CASTRO, Inês E. de. O problema da escala. In CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊIA, Roberto Lobato (Orgs). **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 117-140.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

CLAVAL, Paul. Abordagens da geografia cultural. In CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊIA, Roberto Lobato (Orgs). **Explorações geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 89-117.

_____, Paul. O território na transição da pós-modernidade. In: **Geographia**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, ano 1, n.2, p. 7-26, 1999.

_____, Paul. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: **Matrizes da Geografia Cultural**. CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs). EdUERJ, 2001. p. 35-86.

_____, Paul. As abordagens da Geografia Cultural. In CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊIA, Roberto Lobato (Orgs). **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 89-118.

_____, Paul. A paisagem dos geógrafos. In CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs). **Paisagens, texto e identidades**. Rio de Janeiro; EdUERJ, 2004. p. 13-74.

_____, Paul. **Geografia Cultural: um século**. In CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 133-196.

CORRÊA, Roberto L. Espaço: um conceito-chave na Geografia. In CASTRO, Iná E. de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊIA, Roberto Lobato (Orgs). **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 15-48.

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.

_____, Denis. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In ROSENDAHL, Zeny. e CORRÊA, Roberto Lobato. **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 92-122

COSTA, Joan. **Imagem Global**. Barcelona: Ediciones CCAC, 1987.

D'ALVIELLA Conde G. **A Migração dos símbolos**. São Paulo, editora Pensamento, 1995.

DIOGO, Jean C. K.; LIMA, Andréa de A.. **Reflexões sobre a afinidade de Jung com a fenomenologia**. Rev. a abordagem gestalt, jun, 2009, vol, nº 15, nº 1, p. 13-20. ISSN 1809-6867.

DUNCAN, James. **O supra orgânico na geografia cultural americana.** Revista Espaço e Cultura. Rio de Janeiro: UERJ, nº 13. p. 7-33, jan/jun 2002.

_____, James. **A paisagem como sistema de criação de signos.** In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, 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, 1991.

_____, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

EPSTEIN, Isaac. **O signo.** São Paulo: Ática, 2002.

FERNANDES, Dalvani. **Geografia da Religião: um olhar sobre as espacialidades da Juventude Evangélica da Assembleia de Deus.** Dissertação de mestrado. UFPR, 2012.

FICKELER, Paul. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. In: **Espaço e Cultura.** Rio de Janeiro; NEPEC/Depto. Geografia Humana/Instituto Geografia, 2008. p. 07-36. ISSN 1413-3342.

FILHO, Emilson P. JUNIOR, Alides Baptista Chimim; ROSSI, Rodrigo; SILVA, Joseli Maria. Ateliê Geográfico. Revista Eletrônica. Goiania – GO. **Geografia e Gênero no Brasil: uma análise da feminilização do campo científico.** V3, nº7, set/2009. pp. 38-62

FRANCO, Garcia. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur.** São Paulo: Edições Loyola, 1995.

FRANZ, Marie L. V. O processo de individuação. P. 158-229. In JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

FREIRE, João B. **De corpo e alma: o discurso da motricidade.** São Paulo: Summus Editorial, 1991.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização.** Rio de Janeiro: Imago, 1967.

FRIES, Henrich. **Dicionário de Teologia.**, São Paulo: Edições Loyola, 1970.

GARCÍA, Maria F. **A luta pela terra sob enfoque de gênero: os lugares da diferença no Pontal do Paranapanema.** 2004. Tese de doutorado. Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho- UNESP. Programa de pós graduação em geografia.

GIL FILHO, Sylvio F. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, Salette, 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 F. **O espaço sagrado: estudos em geografia da religião.** Curitiba: Ibepe, 2008.

_____, Sylvio F. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **Ra'e Ga: o espaço geográfico em análise**, Curitiba, v.3, n. 3, 1999. p. 91-120.

_____, Sylvio F.; JUNQUEIRA, Sérgio 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.

_____, Sylvio F. Espaço sagrado no islã shí' i : notas para uma geografia da religião do shiismo duodécimano. In: Angelo Serpa. (Org.). **ESPAÇOS CULTURAIS: vivências, imaginações e representações.** 01 ed. Salvador: EDUFBA, 2008, v. 01, p. 141-159.

_____, Sylvio F. **Tempo Sagrado.** Informativo nº 31 da ASSINTEC. Curitiba, 2011.

HANSON, Susan; MONK, Janice. On not Excluding Half of the Human Geography. **The Cultural Geography Reader.** London and New York, Taylor & Francis Groupe, 2008. p. 366-372.

HARK, Helmut. **Léxico dos conceitos Junguianos fundamentais: a partir dos originais de Jung.** São Paulo: Loyola, 2000.

HILMAN, James. **Estudos de psicologia arquetípica.** Rio de Janeiro. Achiamé, 1981.

JACOBI, Jolande. **Complexo arquetipo símbolo na psicologia de C. G. Jung.** São Paulo: Cultrix, 1990.

JAGGAR, Alisson M.; BORDO, Susan R. **Gênero, Corpo, Conhecimento.** Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

JAPIASSU, Hilton. **O mito da neutralidade científica.** Rio de Janeiro: Imago, 1981.

JUNG, Carl.G. **Sincronicidade.** Petrópolis: Vozes, 1971.

_____, **Memórias, sonhos e reflexões.** São Paulo: Círculo do Livro S.A, 1975 b.

_____, **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.

- _____, **A Natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____, **Fundamentos da psicologia analítica**. Petrópolis: Vozes, 1989a.
- _____, **Psicologia e Religião Oriental**. Petrópolis: Vozes, 1989b.
- _____, **Psicologia do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1990a.
- _____, **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1990b.
- _____, **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1990c.
- _____, **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1991a.
- _____, **Psicologia e alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1991b.
- _____, **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Os pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- KAST, Verena. **A dinâmica dos símbolos**: fundamentos da psicoterapia junguiana. São Paulo: edições Loyola, 1994.
- KEEN, Sam; VALLEY-FOX, Anne. **A jornada mítica de cada um**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- KOZEL, Salete, Org; SILVA, Josué da C. Org; GIL FILHO, Sylvio F, Org. **Da Percepção e Cognição à Representação**: reconstruções Teóricas da Geografia Cultura e Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.
- KÜNG, Hans. **Religiões do mundo**: em busca dos pontos comuns. Campinas,SP: Versus Editora, 2004.
- LOWEN, Alexander. **Bionergética**. São Paulo: Summus, 1982.
- _____. **A espiritualidade do corpo**. São Paulo: Pensamento, 1983.
- LEXIKON, Helder. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Cultrix, 1990.
- LURKER, Manfred. **Dicionário de simbologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LYSEBETH, André V. **Tantra: O culto à feminilidade**: outra visão da vida e do sexo. São Paulo: Summus, 1994.

MAIA, Eduardo José Pereira. **A Geografia e o Conceito de Espaço: Uma Reflexão.** Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros – Seção Niterói, ano1, n.2, jul/dez de 2005.

MÈO, Guy; BULÉON, Pascal. **Léspace social: lecture géographique des sociétés.** Paris: Armand Colin, 2005.

MILES, Rosalind. **A história do mundo pela mulher.** Rio de Janeiro: LTC-Livros Técnicos e Científicos Ltda, 1989.

MORAES, Antonio C. R. **Ideologias Geográficas: espaço, cultura e política no Brasil.** São Paulo: Annablume, 2005. 5ª ed.

MOREIRA, Daniel. **O Método Fenomenológico na Pesquisa.** São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.

NABOZNY, Almir; SILVA, Joseli M. ESPAÇO Geográfico, GÊNERO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA. In: **I SIMPGEO – Simpósio Paranaense de Pós-graduação em Geografia e II Encontro de Pós-graduados do PGE.** Maringá - PR: UEM, 2006. p.738-746. (Anais de Evento). ISSN 1980-0460.

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

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.

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

ORNAT, Marcio J. Sobre espaço e gênero, sexualidade e geografia feminista. **Terra Plural**, Ponta Grossa, p. 209- 222, 2008.

ORTIZ, Renato. **Um outro território: ensaios sobre a mundialização.** São Paulo: Olho d'Água, 1996.

PAVIANI, Jayme. **Formas do Dizer: questões de método, conhecimento e linguagem.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

PELLAIER, David. **Compreender Ricoeur.** Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

PLATÃO. **Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.

POLLACK, Rachel. **O corpo da deusa no mito, na cultura e nas artes.** Rio de Janeiro: Record Rosa dos Ventos, 1998.

RAFFESTIN, Claude. Repères pour une théorie de la territorialité humaine. In: DUPUY, Gabriel et alii. **Reseaux territoriaux**. Caen: Paradigme, 1987.

RIVIÈRE, Claude. Representação do espaço na peregrinação africana tradicional. In: **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro; NEPEC/Depto. Geografia Humana/Instituto Geografia, 2008. p. 37-65. ISSN 1413-3342.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis, R.J: Vozes, 2009.

_____, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____, Paul. **El conflicto de las interpretaciones: ensaios de hermenêutica**. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____, Paul. **Percorso do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

_____, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006b.

ROSE, Gillian. **Feminism & Geography: the limits of geographical knowledge**. Cambridge: Polity Press, 1993.

ROSENDAHL, Zeni. Geografia da Religião: uma proposição temática. **GROUSP_Espaço e Tempo**, São Paulo, nº 11, pp 9-19, 2002.

_____, 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.

_____, Zeni. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro, 2002.

_____, Zeni. O Sagrado e o Espaço. In: **explorações geográficas**. Org. CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 119-154.

_____, Zeni. **Religião e espaço: os caminhos da construção teórica ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião**. p.47-78. In CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni (orgs.).

SACK, Robert D. **Human territoriality**. Theory and history. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

SAHR, Wolf-D. Signos e Espaços Mundos – A Semiótica da Espacialização na Geografia Cultural. 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 57 – 79, 2007.

SAIFI, Zaid A. **A verdadeira face do Islam: “mitos e fatos”**. Brasil: editora Makkah, 2010.

SANDNER, Donald. **Os Navajos e o processo simbólico de cura:** uma investigação psicológica dos seus rituais, magia e medicina. São Paulo: Summus, 1997.

SANTOS, Carlos. **Ensaio de referências aparentes em busca de uma ecoexossomia.** Porto Velho: Editora Universidade Federal de Rondônia, 2003.

SANTOS, Alberto Pereira. **Introdução à Geografia das Religiões.** In: Revista Espaço e Tempo. São Paulo: GEOUSP, nº11, pp. 21-23, 2002.

SAYAD, A. O que é um imigrante? In: SAYAD, A. **A Imigração ou os paradoxos da alteridade.** São Paulo: Ed. EDUSSP, 1998. p. 45-72.

SANTAELLA, Lucia. **A teoria Geral dos Signos:** como as linguagens significam as coisas. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

SCHLÖGL, Emerli. **Não basta abrir as janelas:** o simbólico na formação do professor. Dissertação de mestrado. PUC/PR, 2005.

SILVA, Joseli M. **Um ensaio sobre as potencialidades do uso do conceito de gênero na análise geográfica.** Revista de História Regional 8(1): 31-45. Ponta Grossa, 2008.

_____. Joseli M. Espaço, gênero e pobreza como elementos de análise das políticas de desenvolvimento urbano. **Gênero nas interseções: classe, etnia e gerações.** ST34. UFSC, 2006.

_____, Joseli M. **Geografias Subversivas:** discursos sobre espaço, gênero e sexualidade. Ponta Grossa: PR, TODAPALAVRA, 2009.

SOPHER, David. **Geography of Religions.** Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc, 1967.

TEDLOCK, Barbara. **A mulher no corpo de xamã:** o feminino na religião e na medicina. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2008.

TERRIN, Aldo N. **Antropologia e horizontes do sagrado.** São Paulo: Paulus, 2004.

TOYNBEE, Arnold J. **A study of history.** Oxford: Oxford University Press, 1946.

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

WALKER, Bárbara G. **A velha: mulher de idade, sabedoria e poder.** Minas Gerais: A Senhora Editora, 2001.

WOISEN, Maria G. **Dança Sagrada:** deuses, mitos e ciclos. São Paulo: Triom, 2002

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

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

ALVES, Ismael Gonçalves. **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.

DAMÁSIO, Antonio. **A base biológica das emoções**. Revista: Viver Mente & Cérebro Scientific American Ano XIII Nº143 - Dezembro 2004 . Disponível em <www.vivermentecerebro.com.br>. Acesso em 20/05/2010.

GLOBO REPORTER. **Veja o reino das mulheres na China**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em <<http://g1.globo.com/globo-reporter/noticia/2010/11/veja-o-reino-das-mulheres-na-china.html>>. Acesso em 30/07/2011.

KONG, Lily. **Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in Modernity**. Departamento Nacional da Universidade de Singapura, 2001. Disponível em <<http://phg.sagepub.com/cgi/content/abstract>>. Acesso em: 25/05/2009.

MA'ANI. **Service of Northamerican Bahá'í Women to Iran**. Publicado no **Jornal de Estudos Bahá'ís volume 4, 1999**. Disponível em <http://bahai_library.com/maani_north-america_iran_service>. Acesso em 27/08/2011).

MOURA, Marinaide Ramos. O simbólico em Cassirer. In: **Ideação**. Feira de Santana, nº 5. jan/jun. 2000. p. 75-85. Disponível em <<http://www.uefs.br/hef/manaide5.pdf>>. Acesso em 07/10/ 2010.

PEREIRA, Diamantino. **O espaço das ciências humanas**. Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales . Universidad de Barcelona [ISSN1138-9796] Nº 153, abril de 1999. Disponível em <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-153.htm>>. Acesso em 06/09/ 2010.

SILVA, Carlos A. **Agrupamentos bahá'ís**. [Mensagem Pessoal]. Mensagem recebida por:,emerlichlogl@hotmail.com>. Acesso em 10/09/2011.

ANEXOS

ENTREVISTA Nº1

Nome fictício: Lúcia de Fátima

Data da entrevista: 27 de abril de 2011

Grau de instrução: Superior em Administração, com Especializações em Educação Infantil, Parapsicologia e Análise de Sistemas

Estado civil: casada

Declaração *Bahá'í*: 03 de agosto de 1996

Local: Curitiba

Família de origem: brasileiros, pai católico e mãe católica não praticante, ascendência portuguesa e polonesa.

Conte um pouco sobre sua vida e como você chegou a se tornar uma Bahá'í?

A tradição católica vivi por parte de pai, minha mãe era holística, mais tranquila com a verdade de Deus em outras tradições.

Todos somos seres espirituais e nos aprimoramos aqui na terra e depois voltamos para Deus melhorados. Aos 13 anos eu comecei a questionar os dogmas católicos, sempre fui muito reflexiva, me perguntava: por que estou aqui?

Usei chupeta até os sete anos e me lembro que naquela época eu já ficava deitada olhando para o céu e tentando entender a dimensão além do corpo. Olhava as nuvens e me via lá no céu, olhando o mundo naquela perspectiva, queria entender a natureza do mistério.

Sempre acreditei em Deus, em sua bondade e misericórdia e recebi uma educação fantástica, consultiva. Meu pai era operário e trabalhava muito, meus pais me deram uma educação muito digna.

A mãe me matriculou na catequese porque eu tinha que seguir os costumes, mas ela mesma não ia às missas, somente meu pai, ela dizia: “vão vocês eu fico para preparar o almoço”. Na catequese eu fui ao primeiro encontro, voltei e conversei com minha mãe e lhe perguntei se era muito importante para ela que eu fizesse a catequese, porque eu só voltaria lá se fosse muito importante para ela, acho tudo lá uma baboseira, eu acredito em Cristo e nas duas horas de catequese posso fazer algo mais útil. Aí minha mãe respondeu que eu não precisava mais ir.

Cresci indo à missa, aos 13 anos vieram as missões para o Brasil e aí vi o sentido de proteção da religião, foram em minha casa e conversaram sobre higiene, educação, achei tudo muito legal, eles eram pessoas como eu.

Comecei a prestar atenção nos dogmas da igreja, aborto, casamento e comecei a questionar. Como o padre fala que o divórcio é proibido? Como pode ajudar os casais se não tem esta vivência?

Eu ia muito a casamentos de amigos da comunidade e pensava: como o padre pode falar que o casamento é maravilhoso se não tem esta experiência?

Mais tarde eu tive família, e continuei me questionando, eu ia atrás das religiões e não encontrava respostas. Marquei uma consulta com homeopata e ela era *Bahá'í*, tinha um símbolo do Máximo Nome – Deus todo Glorioso.

Neste momento a entrevistada mostra seu anel para a entrevistadora. No anel estava este mesmo símbolo.

Quando vi este símbolo na sala de espera perguntei para a secretária: “ - O que significa isto?”. Vi uma mesa com livros *bahá'ís*, entrando na consulta perguntei para médica o que significava o símbolo e ela respondeu.

Como médica contemplava o ser humano em toda a sua dimensão e ela disse para eu adquirir da sua estante o livro “*Bahá'ú'lláh* e a Nova Era”. Li o livro em quatro dias e encontrei todas as respostas ali. Como não achei isto antes?

Foi um despertar de consciência, estava ansiosa pela próxima consulta e aí marquei a reconsulta e disse que gostei muito do livro e quero buscar mais sobre isto. Sinto que os princípios de *Bahá'ú'lláh* estão de acordo com as necessidades de hoje.

Ela me convidou para participar de uma reunião e aí eu conheci um amigo do banco, eu disse que sempre tive muito receio de entrar em canoa furada, nunca acreditei em salvação sem esforço. Ele me convidou a participar das reuniões em sua casa, começariam a estudar o livro “Construindo Casamentos Saudáveis”, cada reunião estudavam um capítulo. Toda terça era apaixonante!

Me convidaram para reunião devocional, aceitei *Bahá'ú'lláh* e me declarei em agosto de 1996, comecei a estudar, fazíamos encontro no gramado e em 1998 fui eleita para participar da Assembleia Espiritual Local dos *Bahá'ís* de Curitiba, hoje sou secretária e naquela época também.

Sou coordenadora do instituto – Gralha Azul e coordeno o estudo das crianças.

Seu marido também é Bahá'í?

Casei com 28 anos e meu marido é católico e *Bahá'í* de coração, enquanto seu pai viver ele continuará a ser católico em respeito ao pai. Tenho duas meninas, uma de 12 anos e outra de 4.

Não uso álcool, marido italiano, num primeiro momento eu não verbalizava para as pessoas, só se me perguntavam, eu não verbalizava sobre as leis, um ano depois eles continuavam me observando e eu dizia – não bebo nada com álcool, mas aceito uma Coca-Cola, uma água...

Tem também que de 2 a 20 de maio do nascer ao por do sol nós não ingerimos nada líquido ou sólido e aí eu dizia para as pessoas, depois eu volto a comer e beber, as pessoas ficavam preocupadas. Convivo com pessoas de outras religiões de forma natural.

Tenho respondido aos questionamentos da minha filha com 12 anos, em casa estabelecemos os combinados, e ela está firme e segura, protegida. Ano passado, com a questão dos hormônios ela deu uma titubeada e buscou apoio em mim, vamos trabalhando através da consulta.

Eu cuido do meu marido, gosto de preparar um lanche para ele, ele faz o mesmo por mim, também cuida de mim.

Tem uma coisa que quero te mostrar:

Meu trabalho é dentro da Fé, capacito pessoas por intermédio de livros:

Neste momento colocou sobre a mesa uma série de livros e os apresentou um a um.

Livro 1 – Reflexões sobre a Vida do Espírito, trata da importância de abrir reunião devocional, da importância da oração.

Livro 2 – Levantando para Servir: capacita as pessoas para convidar outras e falar sobre temas espirituais, importância do mensageiro e do livro sagrado.

Livro 3 – Ensinando Aulas de Crianças apresenta dinâmicas e assim a criança vai aprendendo.

Livro 4 – *Báb e Bahá'u'lláh*: os Manifestantes Gêmeos. – Capacita as pessoas a fazerem pequenas palestras em famílias. A grande sacada é fazer o trabalho em pequenos grupos, do pequeno chegamos ao grande.

Livro 5 – Liberando os Poderes dos Pré-jovens. Prepara monitores. Cada programa tem 5 a 10 pré-jovens, não trata diretamente da Fé *Bahá'í* – conceitos universais, canalizando suas energias para servir.

Livro 6 – não está aqui.

Livro 7 – Trilhando Juntos um Caminho de Serviço. Capacita as pessoas. Teoria nos livros e o fortalecimento de teoria prática nos livros.

Tudo é pautado no básico, não servimos banquete em comida, mas no espiritual. Sou coordenadora do instituto e quero chegar cada vez a mais tutores, que vão ampliando o trabalho. O objetivo é convidar o ser humano a pensar, agir e refletir.

E como você vê a vivência feminina e masculina na Fé Bahá'í?

Percebo que por herança cultural o homem se coloca com menos disposição para servir o semelhante, ele trabalha fora, contribui. A mulher é mais ousada e vai para o campo, a espiritualidade feminina está a todo vapor, temos mais facilidade para expressar, eles são racionais, mas tem sua essência feminina, se permitirem que aflore dão aula também para crianças.

Temos hoje apenas um professor de crianças, é um menino que “tuc”, o outro prefere ficar apenas como tutor, pois não se sente a vontade para falar com as mães. São 46 tutores que já chegaram ao livro 7, 13 atuam como tutores e outros parcialmente. Desafio do ciclo: aumentar o número de tutores.

Para trabalhar com as crianças só temos um homem as demais são mulheres, por besteira, coisa da nossa cabeça! Tutores para os grupos têm mais homens. Fé Bahá'í é de serviço à humanidade e cada um deve entrar em ação.

A educação de criança acabou ficando mais com as mulheres, pela maternidade a mulher é a primeira educadora da humanidade. Textos sagrados dizem que 80% da responsabilidade da criança está com a mulher, tem a gestação, queremos responder por isto. Responderemos pelas crianças que tivemos diante de Deus.

Na faixa dos pré jovens tem que ter autoridade aí os homens se saem bem, às vezes as mulheres não tem a firmeza que se precisa para manter o grupo – autoridade.

Como você vê a questão das palestras, as mulheres também as realizam?

É preciso encorajar mais as mulheres - elas têm uma herança de timidez. Se estamos construindo a nova ordem juntas é preciso participar. Aqui na comunidade é o melhor local, quem opta por palestra são as professoras, educadoras, estas encaram, as demais se mantem no anonimato e tem homens que: Meu Deus! São uma biblioteca ambulante.

As mulheres acabam atuando mais nos bazares, almoços comunitários, comitês de festa do dia sagrado, decoração, coisas mais femininas mesmo!

Em dezembro convidamos dois homens de São Paulo e eles fizeram a parte social, impecável, lacinho e tudo.

A iniciativa feminina, no contexto histórico de 10 000 anos, antes de Maomé, éramos objeto dos homens e estávamos a sombra do elemento masculino, usávamos o véu e com a vinda de Maomé Deus tirou a mulher do anonimato e a colocou para a par com o homem.

O *Báb* colocou a mulher par-a-par com o homem e aí a mulher como *Táhirih* se torna protagonista tal qual o homem.

E para você, há alguma mulher que pode ser entendida como um modelo em sua vida?

Sim, Leonora Armstrong, ela é um exemplo, pois trouxe a Fé para o Brasil. Estudando a vida dela, seu desprendimento, seu amor, que a fez encarar todos os problemas.

A gratidão por Leonora, por ter vindo para cá!

Você ainda gostaria de dizer mais alguma coisa?

A mulher precisa sair do anonimato, precisamos romper alguns véus, e temos que ajudar os homens a nos permitirem este desenvolvimento. A mulher é maternal e não é o momento de deixar isto de lado, cuidar da criança, levar ao médico, levar à escola, as mulheres chamam alguns homens aceitam outros não.

ENTREVISTA Nº 2

Nome fictício: Clara

Data da entrevista: 30 de abril de 2011

Grau de instrução: Ensino Médio, Magistério

Estado civil: casada

Declaração *Bahá'í*: em 1987

Local: Santa Catarina

Família de origem: brasileiros, pai católico e mãe católica, ascendência portuguesa e alemã.

Conte-me a sua história de vida e como se tornou bahá'í.

Eu cresci e fui educada em colégio católico de freiras, meus pais sempre foram católicos e quando jovem participei de encontros da igreja, fiz todo o processo de batismo, comunhão, crisma. Estudei na Sagrada Família, Blumenau e depois com 28 anos morava em Florianópolis e conheci a Fé *Bahá'í*. Mas, em Blumenau tinha uma senhora *bahá'í* ao lado da casa da minha irmã.

Mas, eu conheci mesmo a Fé por meio de uma amiga que era *bahá'í* e que me convidou a participar de algumas reuniões onde se falava da Fé e também havia a outra parte que era mais social.

Conheci meu marido em seu consultório ele era médico e eu fui paciente dele. Ele já foi G.O, no momento é acupuntor. Depois de três anos participando das reuniões eu me declarei *bahá'í* e depois de cinco anos nos casamos.

Meu marido foi um grande fator para eu ter me encontrado na Fé *Bahá'í*, os ensinamentos da Fé me cativaram. Como católica eu sempre procurei cumprir minhas obrigações e como *bahá'í* também, eu e meu marido fazemos diariamente orações juntos, além das obrigatórias.

Vocês tem filhos?

Nasceram dois filhos, um casal, ela fará 19 anos e ele tem 21, os dois são *bahá'ís*. Meu filho está prestando serviços na Terra Santa, pela Fé *Bahá'í* (*neste momento a entrevistada se emociona e começam a escorrer lágrimas*), ele fará um ano de trabalho voluntário juntamente com mais 500 rapazes que estão lá. Ele mora num apartamento cedido pela Fé, trabalha e faz de todo o tipo de serviço, jardinagem, limpeza.

A filha faz o 2º ano de Relações Públicas e participa de atividades da Fé, dá aulas para pré-jovens.

Quando me casei fui morar em Belém, pois meu marido foi prestar um ano de serviços. Ele é iraniano e fala o persa e o inglês, naquele momento vários iranianos estavam no Brasil, pois o governo havia dado asilo a eles, meu marido os ajudava com a tradução dos papéis. Nós nos casamos em Belém.

Como foi para a senhora ser uma brasileira casada com um iraniano?

O casamento é uma instituição sagrada e quando tu amas num casamento tu tens que desenvolver virtudes: honestidade, tolerância, justiça e cada um deverá fazer sua parte. Um tem que respeitar a individualidade do outro, limites, a parceria tem que acontecer.

O lado espiritual – somos seres espirituais e materiais, o material caminha junto. Os dois filhos são vegetarianos e eu tive que me adaptar a isto. Na vida tudo é mutável, vamos evoluindo. Nós como pais também erramos na vontade de acertar. Nossa maior fonte são as escrituras sagradas, lá o mensageiro divino deixou tudo para nós.

Mesmo eu vindo do berço cristão e meu marido *baha'í*, acreditamos na revelação progressiva – Jesus é tão importante quanto *Bahá'u'lláh*, antes deles também existiram outros mensageiros, como Buda. *Bahá'u'lláh* diz que estamos vivendo um parto e também diz que homens e mulheres são como asas de um pássaro, se uma das asas estiver com problemas o pássaro não voa.

Bahá'u'lláh deu importância aos dois, estreou a igualdade, não a igualdade banal de hoje, mas a de conquistas, de buscas. Ele diz que a religião um dia será só uma, só um Deus. Importa termos a consciência que Deus nos criou para o conhecermos e adorarmos, hoje as pessoas tem sede do espiritual.

Existe alguma mulher da história Bahá'í que seja uma figura especial para a senhora?

Ah, sim, *Rúhíyyih Khánum*, a esposa do Guardiã. *(Neste momento ela se emociona novamente e corre lágrimas pelo seu rosto)*. Ela foi uma batalhadora da Fé, sua espiritualidade... Consciência de que tinha uma missão, nós todos temos uma missão e temos que cumpri-la.

A força dela! Venceu barreiras, limites pelo espiritual tempos que vencer barreiras, nossa luta é diária, pois, hoje vemos tantas discrepâncias nos governantes.

Nossos netos e bisnetos é que vão usufruir desses nossos ensinamentos na íntegra.

ENTREVISTA Nº 3

Nome fictício: Atom

Data da entrevista: 30 de abril de 2011

Grau de instrução: Superior completo – Medicina

Estado civil: casado

Declaração *Bahá'í*: São Paulo em 1968

Família de origem: armênia, pai e mãe *bahá'ís*

Nasci no Teerã, Irã, meu pai era *bahá'í*, com origens católicas e minha mãe se tornou *bahá'í* aos sete anos, família com origens católicas. Meus pais eram de origem armênia. Nasci *bahá'í* e aos quinze anos fiz a confirmação de fé.

Vim para o Brasil com três anos, vim com meus avós, meus pais vieram um ano antes para ver sustento e moradia, foi depois que vieram meus avós comigo. Lembro que quando cheguei em Santos, pensava como o carro ia conseguir subir aquelas montanhas, me lembro também brincando no navio.

Havia um pouco de cultura armênia e *bahá'í* em minha casa, um misto das duas coisas, o armênio era a parte mais social da vida e a Fé mais os valores. Foi muito presente na infância o sacrifício dos *bahá'ís*, o sofrimento deles no Irã, a preservação da Fé. Meu pai era *bahá'í* de berço, bem como minha avó e avô.

Meu avô 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.

Ela era um exemplo, quando ela viajou em peregrinação para a Terra Santa, conheceu o guardião, e então perguntou a ele se o trabalho que realizava em um orfanato, alimentando, abrigando, arranjando trabalho, era bom. O guardião disse que sim, mas que não era o suficiente. Ele disse: “- você precisa ensinar a Fé aos armênios”.

Minha avó ajudou meus pais a nos criarem e quando estávamos formados ela viajou para o Uruguai, Argentina, visitou os armênios. Visitou os líderes, autoridades, visitou o cardeal armênio, o cardeal de São Paulo.

O mais marcante é que ela com cerca de setenta anos foi para a Armênia ensinar no berço de seu país. Lembro que teve dores de coluna que mal conseguia sair da cama, a embaixada armênia não concedia o visto. “Oh *Bahá'u'lláh* quero

tanto fazer isso e não consigo” (*Neste momento o entrevistado se emociona e começa a chorar, teve que interromper um pouco a fala para depois conseguir continuar*). Ela acabou conseguindo!

Na Armênia ela sofreu muito, o país se desligava da União Soviética. Ela passava por necessidades, a temperatura abaixo de zero graus e ela não tinha aquecimento, dormia com a roupa e todos os cobertores que possuía para se aquecer. 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.

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.

Ela morava ao norte do Irã e foi membro da primeira Assembleia Nacional da Fé *Bahá'í*, ninguém da minha família foi ela foi a única, apesar de ter pouco estudo foi a única que participou da Assembleia Nacional.

Na prática minha família doou terreno no interior de São Paulo, para a Fé *Bahá'í*. O empenho final desta doação foi do meu pai, ele ficou doente. Até esta propriedade ser direcionada para o propósito dela, até que acontecesse o pai ficou lá dentro até que a coisa saiu. Quando saiu sua diabete estourava e perdeu a visão parcialmente. Hoje atendem lá uma centena e pouco de crianças que recebem educação moral e ética. É uma escola *bahá'í* de contra turno, a prefeitura dá ônibus para levar crianças de Porto Feliz até lá. Tem professores *bahá'ís* e da prefeitura trabalhando lá.

Eles deixaram algo de concreto!

Que sementes sua avó deixou em você?

O amor, a fé, esta seria a principal semente. Me lembrei agora que ela também doou o apartamento que tinha em São Paulo para a Fé.

Eu acho, penso que a mulher foi dotada de grandes bênçãos e a história é cheia de legados que mulheres maravilhosas nos deram. Mas, na era que vivemos, *Bahá'u'lláh* diz que homem e mulheres são iguais perante Deus.

Isto foi na segunda metade do século XIX não agora, se restava alguma amarra que não permitia a mulher a atingir, *Bahá'u'lláh* as libertou.

A mulher já tem, já tinha este potencial. Iluminada pelo calor de *Bahá'u'lláh* ela está trilhando.

A mulher não só traz a vida ao ser humano, mas é a primeira educadora. O futuro ser é moldado pela mãe, o que fizer terá diferença enorme.

No EMEPAR temos um grupo de estudo, no almoço, durante uma hora, participam duas psicólogas, uma farmacêutica, uma técnica de enfermagem e uma administradora.

As tarefas aqui são muito divididas, hoje estiveram a frente, na reunião, homens e mulheres. Os votos são iguais.

Eu queria dizer que uma coisa que a gente é instado a fazer, e você sabe que a questão dos preconceitos arraigados precisam ser desconstruídos. O preconceito sobre a mulher precisar ser desconstruído, piada, coisa maliciosa que rebaixa a condição da mulher. Em nossa casa tentamos erradicar os preconceitos, tentamos nos livrar ao máximo deles.

Nas comunidades, nas instituições, é preciso que haja representatividade de gênero, os pré-jovens são estimulados a serem participantes ativos dentro da comunidade não precisam esperar para crescer para se engajarem.

E como funcionam as tarefas em funções em sua casa?

Minha esposa não trabalha fora, é professora, mas não trabalha fora, já trabalhou, ela escolheu assumir para si grande parte das tarefas de casa. Ela assumiu tarefas, eu sou caseiro, estou sempre fazendo algo que tem a ver com a fé, com o orçamento, não participo das tarefas da casa. Não porque tenho algo contra, mas porque ela assumiu, ela é muito cuidadosa, caprichosa. A casa é mais cuidado dela.

Compartilhamos a educação dos filhos, somos parceiros.

ENTREVISTA Nº 4

Nome fictício: Abiel

Data da entrevista: 07/05/2011

Data de nascimento: 16/03/1946

Local: Teerã

Grau de instrução: Curso superior em Arquitetura (1973) e em Psicologia (1996)

Estado civil: casado

Declaração *Bahá'í*: 1961, em Curitiba

Família de origem: O bisavô da linhagem paterna era um judeu convertido à Fé *Bahá'í*, por volta de 1990. Provavelmente o avô paterno da mãe era um muçulmano convertido à Fé *Bahá'í*, o avô materno da mãe já era *bahá'í*.

Conte um pouco da história de sua família, da vinda para o Brasil...

A vinda para o Brasil foi em 1956, eu tinha 10 anos de idade. O motivo da vinda foi o pioneirismo, que é quando o *bahá'í* sai de sua terra natal e se estabelece em outro país para divulgar a Fé. Nesta mesma época muitos *bahá'ís* rumaram para o Brasil e também para outros países, este período foi o do Plano Global de 10 anos", que foi de 53 até 63.

Sobre a história da família vou ser bem breve, meus pais não costumavam falar sobre a família, não sei muito sobre isto porque provavelmente eles queriam esconder problemas que tiveram.

Meu pai formou-se em Engenharia Mecânica, na Universidade do Teerã, em 51/52 e ele passou um ano e meio na Inglaterra, porque o Irã tinha comprado algumas locomotivas e meu pai, que trabalhava nas estradas de ferro, foi para a Inglaterra com outros engenheiros para aprender sobre o assunto.

Nesse período eu, minha mãe e irmãos passamos oito meses com ele, eu tinha cinco para seis anos. A minha vida escolar começou na Inglaterra, pré-escola, depois voltei para o Irã e comecei o primeiro ano do primário.

Minha mãe quando solteira tinha sido orientadora em um colégio público e também trabalhou em banco, isto no final dos anos 30/40, daí se pode dizer que embora hoje o Irã seja retrógrado, naquele período dos anos 30 a 40, as mulheres trabalhavam fora de casa.

O fechamento da situação da mulher aconteceu depois da Revolução Islâmica, em 1979. Antes desta revolução o Irã era o país mais ocidentalizado do oriente médio.

Alguns anos atrás fiz uma entrevista com meu pai e mãe, a mãe já faleceu, ela faleceu em 2005, o pai está com 96 anos. Perguntei coisas para eles, ele disse que veio para o Brasil porque de todos os países foi o único que de lá já deu o visto permanente. Nesta época, como eu já disse, muitas famílias vieram.

Meu avô e avó maternos conheci os dois, se tratavam de senhor e senhora, já meus pais não se tratavam assim, tão formalmente.

Como era a em casa a divisão dos trabalhos?

A lembrança que tenho é que tínhamos empregada e minha mãe era mais coordenadora, ela tinha temperamento dominador. Tenho mais um irmão e uma irmã, ela era a mais nova e faleceu, eu sou o do meio, meu irmão é mais velho. Meu irmão era mais tímido, em consequência desta timidez numa época ele saiu da Fé *Bahá'í*, o motivo é que a religião é castradora, isto na opinião dele, isto talvez porque desde criança o temperamento dele era mais tímido.

Minha irmã se sentia reprimida, ela não saiu da Fé. É difícil dizer se ela se sentia reprimida por causa da religião ou do temperamento de minha mãe.

Tenho três filhas e elas foram instruídas, ensinadas sobre a Fé desde a infância, mas têm a liberdade de escolher, elas têm 30, 32 e 33 anos. A filha mais velha tem dito que a Fé *Bahá'í* não tem maior significado para ela, as outras filhas continuam sendo *bahá'ís*.

Para mim aceitar isto é tranquilo, para meus pais não foi. O irmão tinha saído da Fé *Bahá'í* e meu pai se sentia culpado por isso.

Como vê os espaços femininos na Fé Bahá'í?

A Comunidade *Bahá'í* está inserida em uma comunidade maior, e esta tem certas características ainda machistas. Mas, dentro da comunidade *Bahá'í* se ensina que as mulheres sejam figuras de liderança. Ex: aqui na comunidade tem as mulheres que são bem expressivas, exercem liderança. A comunidade se empenha para que aconteça, mas isso leva tempo!

Há alguma figura feminina especial para você?

A primeira pioneira que veio para a América do Sul, uma americana, chamada Leonora Armstrong. Ela chegou em 1921 e eu cheguei a conhecê-la pessoalmente, era solteiro e morava em Florianópolis. Ela se hospedou uma noite em minha casa.

Traduzi um livro sobre a vida dela. (MARQUES, Gabriel (org). “Leonora Armstrong: A mãe espiritual da América do Sul e do Brasil. Memórias & Cartas”. São Paulo: Editora *Bahá'í* do Brasil, 2006). São correspondências dela, os comentários são feitos por uma pessoa que a conhecia.

Quando eu a conheci já era bem velhinha e curvada, a impressão que ela me causou era de uma pessoa muito espiritualizada, dedicada a servir a humanidade. Me senti bem desembaraçado. Isto já faz mais de 35 anos, em 36 anos atrás, eu nem tinha trinta anos ainda e foi uma impressão muito boa.

Tive muito pouco contato com ela, nesta ocasião eu tinha escrito um texto, tipo romance, e eu dei para ela ler, lembro que leu e fez comentários sobre o texto.

Ela é considerada a mãe espiritual. Tinha muita dedicação, muito sacrifício. Ela relata que quando desceu do navio, colocou os pés em terras brasileiras ela ficou hesitante. Será que tudo vai dar certo? O que será que vai acontecer?

Mas, existe uma promessa *bahá'í* feita por *Bahá'u'lláh* que diz que quem fizer este tipo de trabalho será ajudado. No início ficou hesitante, mas continuou. Ela teve dificuldades financeiras, de conseguir trabalho, e é neste sentido de desprendimento que continuou.

Como você vê os homens e as mulheres?

De um lado é importante ressaltar que na Fé *Bahá'í* há o princípio de igualdade, uma ave para voar precisa de suas duas asas desenvolvidas, uma asa representa o homem e outra a mulher. Mas, para chegar aí é preciso vencer uma série de barreiras que existem, não é de uma hora para outra que se chega ao grau de perfeição.

O homem e a mulher não são iguais porque tem características diferentes, mas tem que ser igualmente desenvolvidos para a humanidade se desenvolver. A comunidade *bahá'í* se esforça para atingir isto, mas leva tempo. A geração de meus pais tinha suas características e a minha outra e assim por diante. Nos desenvolvemos aos poucos.

A questão moral, por exemplo, é importante para o homem e para a mulher. A Fé *Bahá'í* tem seu padrão moral igualmente atribuídos aos homens e às mulheres.

Eu acredito que o homem e a mulher têm algumas diferenças. Ex: a filosofia chinesa diz que o homem é seco, a mulher é úmida, o homem expansivo, a mulher receptiva. Tem características que estão, eu acho, no I Ching e na Filosofia Taoista.

A mulher tem uma natureza voltada para a maternidade, o homem não pode ser mãe, ele é o orientador e ela dá apoio moral, carinho e atenção. Enfim, são características. O pai é provedor, isto não significa que a mãe não possa ser provedora também, mas a mãe tem mais possibilidades de penetrar na psique dos filhos e ter uma empatia maior com eles.

Sobre os sonhos, já conversamos um pouquinho em outro momento, mas gostaria de dizer alguma coisa mais?

Eu, pessoalmente acho que existem sonhos premonitórios, proféticos, que em geral o que o ser humano sonha tem uma função psíquica importante. Como diz a psicologia junguiana, é importante estar atento aos sonhos. O significado dos sonhos deve ser descoberto pela própria pessoa, aqueles livros que apontam significados são bobagem.

A Fé diz que o ser humano tem que conhecer a si mesmo, *Bahá'u'lláh* diz que conhecer a si mesmo equivale a conhecer a Deus, e conhecer – significa entrar em nosso interior, entrar em contato consigo mesmo, e uma destas maneiras é a meditação.

Na Fé *Bahá'í* não existe um método e cada um deve encontrar o seu, mas o ser humano precisa de meditação, de contato com o seu ser interior.

Voltando a questão sobre os sonhos, eu desde muito tempo atrás, quando me lembro dos sonhos eu os analiso e faço uma relação do sonho com a minha vida, o que este sonho quer me dizer? Quando eu fazia terapia levava os sonhos já interpretados para o terapeuta.

Nos escritos *bahá'ís* tem algo sobre os sonhos, sobre os sonhos premonitórios, mas nem todos têm importância profética. *Táhirih* conheceu o *Báb* por meio de sonho, por intermédio dos sonhos ela chegou a conclusão de que ele era o prometido.

Uma das coisas que faço dentro da Fé é tradução de livros, fiz várias traduções do inglês, embora nascido no Irã, domino pouco o persa. Adoro traduzir e faço traduções para a Assembleia Nacional dos *Bahá'ís* do Brasil.

ENTREVISTA Nº 5

Nome fictício: Sara

Data da entrevista: 07/05/2011

Data de nascimento: 01/09/47

Local: Campo Largo - Paraná

Grau de instrução: Curso Superior em Pedagogia

Declaração *Bahá'í*: 1974

Estado civil: casada

Família: de origem brasileira e católica.

Em 74 conheci a Fé por intermédio de uma amiga. No começo li um livro “Um Novo Jardim”, uma amiga minha que tinha sido freira me perguntou se eu acreditava em Deus, disse que sim e ela então me disse que podia me levar com ela a uma reunião. Era uma reunião *bahá'í*, depois disto sempre que eu conseguia uma carona eu participava das reuniões. Gostei muito desta reunião, as pessoas eram simpáticas, calorosas.

Eu não era uma católica bem praticante e pensava: será que Deus foi o único profeta que apareceu? *(Neste momento o marido que estava por perto faz uma intervenção corrigindo um erro da esposa que ao invés de ter dito Deus deveria ter dito Cristo).*

Aquele que viria a ser meu marido vinha para Curitiba aos sábados, para as reuniões e foi aí que eu o conheci. Em uma convenção em Jandira (SP), a coisa ficou mais séria. Na chamada para pioneirismo ele ia para a África, e disse lá na frente que só iria se fosse casado, e eu entendi.

No quarto minhas companheiras já sabiam que a gente mais ou menos namorava. Namoramos por nove meses, depois eu e ele nos casamos fomos para Florianópolis e não para a África. Já fazia 2 anos que eu tinha me declarado *bahá'í* e em Florianópolis eu dava aulas *bahá'í* para crianças.

O que você pode dizer sobre as mulheres bahá'ís.

Algumas mulheres se sobressaem ou se sobressaíram na Fé, outras não, eu não me sobressaí, para falar o trivial, ok, mas para falar coisas mais sérias aí não.

Como estão os homens e as mulheres bahá'ís em relação aos trabalhos?

Hoje as mulheres estão mais dominantes, se libertando mais do machismo. Certas vezes os homens participam dos encontros e festivais também ajudando na limpeza, arrumando a mesa.

Meu marido sempre ajudou em casa, ele só não lavava fraldas, trocava, dava banho nos filhos. Ele cozinha.

Há alguma figura feminina bahá'í que seja inspiração para você?

Não me inspiro nelas, mas admiro *Táhirih*, ela era ousada, não tinha medo de fazer as coisas, eu não tenho esta coragem. Em se tratando de coragem parece que o homem tem mais coragem do que a mulher.

O fato da mulher ser mãe a ajuda a valorizar mais a vida, sua própria mãe depois que ela tem filhos. A mulher é dócil com todo mundo, mais carinhosas, meiga, não é tão seca, ela é mais receptiva. Ela dá mais atenção ao que você está falando.

A mulher põe mais amor no que faz.

Você vê alguma diferença em como suas filhas vivem a fé, comparado às gerações anteriores?

Elas têm mais paciência, as gerações anteriores eram mais fechadas, elas têm mais paciência e sabem por que os velhos reagem daquele modo.

E os sonhos, para você eles têm alguma importância?

Às vezes penso neles, mas não dou muita importância, às vezes tento interpretar, mas não consigo. Às vezes falo para meu marido (*ela é a esposa de Abiel*) dos livros que falam que se a gente sonhou com uma coisa isto significa... mas, ele diz: "- ah... não!"

Quando eu morava em Florianópolis não conhecia muita gente, um casal de lá, eles iam em nossa casa, fazíamos oração à noite, ficávamos até de madrugada, éramos jovens, isto era gostoso. E agora ficamos mais preguiçosos.

Ah, também queria dizer que quando me declarei *bahá'í* não houve oposição por parte de meus pais.

ENTREVISTA Nº 6

Nome fictício: Pachukuti

Data da entrevista: 10 de maio de 2011

Data de nascimento: 10 de outubro de 1957

Grau de instrução: Superior: Engenharia Química

Declaração *Bahá'í*: 25 de novembro de 1986

Local: Cuzco

Profissão: Micro empreendedor e Professor.

Estado civil: casado

Família de origem: pais de origem católica, descendentes dos incas.

Pizarro trouxe a religião católica para o Peru, as pessoas foram obrigadas a se tornarem católicas, Atahualpa recebeu uma bíblia para ler, e como não sabia ler colocou na orelha, então não ouviu nada e jogou no chão.

Os incas adoravam o sol e com a catequese dos espanhóis tudo mudou, apareceram os santos, a virgem, em Cuzco tem a Festa de Corpus Christi, com procissão, o festejo inca foi substituído.

Os meus avós já eram católicos que definem Deus como pessoa, adorar os santos, pedir perdão.

Como você se tornou um Bahá'í?

Sempre fui pessoa de mente aberta, aos quinze anos as Testemunha de Jeová vinham em minha casa, estudei com eles, estava empolgado e comecei a pregar com eles nas ruas, eu gostava. Foi bom estudar a Bíblia. Para entrar tinha que batizar e não fiz. Depois, fui à Igreja dos Adventistas do Sétimo Dia para pesquisar, saber. O pastor falava e pregava a Bíblia, não foi nada de mais. Eles não abriram para perguntas, as pessoas tinham que ficar caladas e depois vinham arrecadar fundos.

Na universidade, com 25 anos, tinha um colega *Bahá'í*, eu não sabia nada sobre e ele não falava muito sobre a sua religião. Ele me convidou para ir ao Instituto *Bahá'í* (Sede) em Cuzco, me convidou várias vezes. Quando eu estudava inglês, um professor também *bahá'í* me convidou várias vezes e assim eu um dia fui e recebi um folheto, não fiquei tão impressionado assim.

Eles não me tentaram converter, deixaram a vontade para ler. Eu li, li sobre a revelação progressiva, Deus envia mensageiros de tempos em tempos, esta parte me tocou. Pois lá, em Peru não tem tanta denominação. Lá, em Peru só cristianismo católico. Havia ouvido falar em Alcorão, lá em Cuzco, e aí entendi porque existiam tantas outras revelações. Aí perguntei ao amigo sobre a revelação e ele disse “- é, pode ser!” Pensei: “acho que se encaixa, eu pesquisava sobre religiões”.

Cheguei lá e tinha uma festa, dos 19 dias, entrei e fiquei sentado, faziam oração e me tocou, fiquei diferente, alguma coisa.

Antes de 25 de novembro falei para meu amigo que quero ser *bahá'í*, então, ele me disse “- venha amanhã”. Todos receberam com uma canção, fizeram o cartão de declaração e eu assinei. Eu não sabia muita coisa da Fé *Bahá'í* foi depois que me aprofundei, vi as Leis, tinha que ensinar a Fé.

Agora entendi o porquê das diferentes religiões. Entendi Igrejas Adventistas e Testemunhas. O ser humano tem que ter Lei.

Eu sou o único *bahá'í* de minha família, meus pais morreram com 65 e 75 anos. Passei aos meus irmãos e eles não ligaram. Muitas pessoas não se interessam.

Quando me tornei *bahá'í* meus pais aceitaram, eles não eram tão católicos assim. Quando criança um dia corri atrás do santo na procissão, a Mãe disse “ Que te dê comida este santo aí!”

O pai sempre fazia oração, tirava o chapéu, eu sempre lembro e quando faço uma oração tiro o chapéu. A mãe era mais prática, acreditava em Deus não nos santos, confiava em Deus e fazia oração.

Você vê alguma diferença na participação das mulheres bahá'ís do Peru comparadas às mulheres bahá'ís de Curitiba?

Em Cuzco tinha muitas mulheres *bahá'ís*, mais mulheres do que homens e aqui também. Não sei se homens não querem assumir compromisso. Em São José *(ele se refere a São José dos Pinhais – PR)* a maioria são mulheres.

As mulheres são mais dedicadas, lá no Peru são mais humildes.

Ninguém é igual em espiritualidade. Não tem limites para avançar.

O comportamento dos homens e mulheres são diferentes, lá no Peru os homens sempre tomavam mais a iniciativa e aqui também.

As mulheres têm mais sentimento de proteção, tem trabalho que os homens vão primeiro, não têm que se preocupar tanto, elas têm que se preocupar com os filhos.

Como é a divisão das tarefas em casa?

Tenho dois filhos, uma menina de 20 e um rapaz de 15, todos têm que fazer de tudo, eu complemento, se falta lavar eu lavo, arrumar, cozinho por necessidade, mas não gosto. Do piá eu participei mais da criação. Somos *bahá'ís*, meus filhos também, trabalho em um micro empreendedor na venda de cosméticos e dou aulas de matemática.

Estou satisfeito com minha escolha religiosa, pleno. Ser *bahá'í* é trabalhar pela humanidade. Amor maior é servir à humanidade.

Em casa toco um pouco de música, o charango que é o bandolim, toco músicas como "El cóndor passa", músicas assim.

Me interessou as origens incas, eu gostaria de pesquisar como eram, como era a religião. Pretendo voltar no meu país e ensinar a Fé para os peruanos, lá as pessoas são mais humildes. Eu gostaria de saber como os incas fizeram estas pedras, como carregaram...

Na Fé trabalho como monitor de pré-adolescentes, de 12 para cima. Agradeço a Deus por estar no Brasil e conhecer os *bahá'ís* aqui. Estou no Brasil já a 20 anos e ano que vem quero ficar uns 3 meses no Peru.

Há alguma mulher que o marca de modo especial, na Fé Bahá'í?

Dorothy Baker, americana, ela se destacou porque era oradora inigualável, fluente, tinha uma fé inquebrantável no poder pela oração, deu mais de mil palestras, dedicou sua vida para o ensino da Fé no mundo. Morreu com 56 anos, o avião explodiu no ar, voltando da África.

Ela desafiava que as pessoas fizessem oração para ver o resultado, ela confiava na oração.

E você, confia na oração como ela?

Nossa! A oração é para nós alimento para nossa alma, a oração protege as pessoas, porque você conversa com seu criador. É importantíssimo.

Me tocou essa "Mão da Causa", fazia orações inclusive dirigindo, dentre todos os *bahá'ís* é ela a que mais admiro, claro que homens também se destacam, mas ela é impressionante!

ENTREVISTA Nº 7

Nome fictício: Yma

Data da entrevista: 10 de maio de 2011

Data de nascimento: 31 de junho de 1959.

Local: Huambo - Arequipa

Grau de instrução: curso técnico em auxiliar de enfermagem

Declaração *Bahá'í*: 12 de novembro de 1978

Local da declaração: Arequipa

Estado civil: casada

Família de origem: Meus pais eram católicos, morei com meus avós, minha mãe foi morar na cidade. Com 4,5,6,7 lembro que meu avô era o braço direito da igreja católica do povoado onde morava, campo.

Meu avô orientava os pais como deveriam educar os filhos. Na semana santa meu avô ia de madrugada na casa das crianças malcriadas e dava uma surra. Além do padre era quem tinha mais autoridade.

A gente tinha que ir na missa, o avô na frente na igreja, a gente ficava de joelhos e se batiam nas costas com o chicote para aliviar a dor de Cristo. Depois tinha a procissão dos santos na rua. Somente os adultos se batiam com o chicote. Eu ficava, não sei se ficava confusa, com dor, pena e tinha também o choro das pessoas. Meu avô lá na frente também se chicoteava.

O castigo na casa das crianças malcriadas era também com o chicote.

Esta foi a primeira experiência que vivi, como avô, ele era severo. Só ia a missa para suplicar a Deus alguma coisa.

Quando tinha 8 anos fui para a cidade para morar com os pais, foi experiência bem diferente, no campo eu falava quéchua e na cidade fui matriculada na escola eu não falava espanhol, foi difícil. Aí eu não falei mais quéchua, bloqueei totalmente. Meus pais diziam que eu tinha que me sacrificar para ser alguém na vida e por isso não nos colocaram na escola do bairro, mas da cidade. Foi um choque grande, foi experiência dura e aí fui aprendendo o espanhol.

Minha mãe me incentivava para ir à missa e tinha que colocar o véu na cabeça, meninas, mulheres, viúvas com véu preto.

Saíram em procissão na rua e a mãe junto, atrás do santo. A filha tem que estar onde está a mãe, éramos quatro meninas e um menino nasceu depois. Minha mãe era muito humilde e submissa ao pai, ele também era bem humilde. Não sei se por causa da cultura ou da vida dura. A mãe era quem cuidava da casa e o pai trabalhava e colocava dinheiro em casa. Saia quatro da manhã, era pedreiro, e voltava a noite. Na reunião dos filhos na escola o pai sempre estava presente, sagrado.

A mãe não deixava passar o tempo da vacina, tudo bem organizado.

Como você se tornou bahá'í?

Me tornei *bahá'í* através de meu pai que era pedreiro e trabalhava com um colega que falou para meu pai que tinha um casal de americanos que precisava que fizesse um trabalho na casa deles, esses americanos eram pioneiros *bahá'ís*.

O amigo do meu pai já tinha falado, mas ele não prestou atenção. Aí na casa dos pioneiros viu um quadro na parede e conversaram, o pioneiro convidou meu pai para ir na reunião deles, mas ele não podia ir e eu fui, daí, na reunião eu fiquei – não sei – minha cabeça estava preparada para outra coisa.

Noutro encontro de jovens, com jovens da Argentina, Chile e Bolívia, uma conferência, o casal de pioneiros me convidou para participar. Quando fui na reunião foi uma alegria, jovens de diferentes nacionalidades estão juntos fazendo música, trabalhos, eu nunca tinha visto, foi uma grande alegria.

Estudamos alguns livros, o amigo do meu pai dava cursos para nós. Na família eu ia e o pai só de vez em quando. Depois de estudar vários livros fiz um teste, perguntas sobre a revelação *bahá'í*, e assim assinei a declaração. Graças a Deus passei no teste!

Como conheceu seu marido?

Conheci meu marido em Cuzco, depois que se declarou *bahá'í*. Em abril tem eleição nas Assembleias Espirituais Locais e Nacionais, jovens foram convocados. Particpei de uma Assembleia em Cuzco e lá conheci o meu futuro marido. Viajei para Cuzco para fazer concurso em um hospital, quando cheguei lá tinha acabado a inscrição e acabei ficando por lá e então nesta Assembleia conheci meu marido.

Minha mãe e uma irmã também se tornaram *bahá'ís*, o pai se declarou em Cuzco junto com a irmã, a mãe se declarou em Arequipa.

Há, para você, alguma mulher especial na história bahá'í?

Rúhíyyih Khánum. Eu soube pelo amigo do meu pai que ela andou a pé, de burro, cavalo, por aquelas regiões da América do Sul. Ela é um exemplo de vida por ter o *status* dela e visitar as comunidades. A simplicidade, humildade, tranquilidade. Quando conheci a história dela, da viagem, me sentia como se estivesse junto com ela, vivendo, comendo. Ela passou pela minha região, é mulher de peso.

Como você vê a espiritualidade masculina e feminina?

Ambos têm, quem se aprimora mais cresce, tanto homens como mulheres. As mulheres do Peru, onde nasci, as pessoas são mais sacrificadas, esforçadas, por passar por guerra, por terremoto, e isto faz com que homens e mulheres se sintam mais preparados.

Aqui no Brasil não teve este tipo de situação, também vivemos esta enchente. Preocupação que os pais tem “ – Quero que você seja alguém na vida”, a mãe também dizia isto.

Aqui falta mais esforço, sacrifício, tem conformismo, se dá, dá, se não, oportunidade tem para todos.

Fale um pouco mais sobre você. Pratica alguma atividade artística como seu marido?

Eu sei bordar, ponto cruz. No Peru sempre trabalhei dando aula *bahá'í* - valores espirituais. Apaixonada por isso. Aqui também continuo trabalhando com crianças.

No Peru mais mulheres trabalham com crianças, em Cuzco, e aqui em São José temos quatro ou cinco mulheres que trabalham com crianças.

A maternidade trás diferenças para as mulheres, elas tem mais preocupação com a educação espiritual das crianças.

A Fé *Bahá'í* é para unir, independente do lugar, os *bahá'ís* são a minha família, em diversas circunstâncias são os que vão me socorrer. A Fé *Bahá'í* é tudo para mim!

ENTREVISTA Nº 8

Nome fictício: Numa

Data da entrevista: 11 de maio de 2011.

Data de nascimento: 30 de julho de 1955

Grau de instrução: Superior completo - Química

Declaração *Bahá'í*: desde o nascimento é *bahá'í*, declaração formal aos 15 anos em

Local: Curitiba no mês de agosto de 1970.

Profissão: aposentada, trabalhou no IAP por 27 anos.

Estado civil: solteira

Família de origem: A família paterna era islâmica e da mãe judaica, mas já sou a quarta geração de *bahá'ís* de minha família, meus ancestrais foram *babís* e depois aceitaram *Bahá'u'lláh*.

Em 1955 meus pais vieram para cá, a mãe estava grávida. Foi lançada a cruzada dos 10 anos para espalhar a Fé *Bahá'í* para o mundo todo. Saíram do Irã e EUA para fazer isto, com este projeto.

Meus pais moravam em Teerã, no Irã, o primeiro filho nasceu lá e quando surgiu o plano de expansão se levantaram. O pai faltava dois anos para se aposentar na Companhia de Petróleo Anglo iraniana, ele era diretor e deixou tudo, a mãe estava de um três meses, grávida de mim. Fizeram longa viagem de navio e desembarcaram no Rio de Janeiro, ficaram uns dois anos lá aprendendo e fortalecendo a comunidade *bahá'í* e então vieram para Curitiba para completar o nº 9 de participantes e formar um setor administrativo aqui.

Em 57 formaram a primeira Assembleia Espiritual Local, em 62 o pai foi eleito para a primeira Assembleia Espiritual Nacional dos *Bahá'ís* do Brasil, Eles foram os primeiros *bahá'ís* persas a pisarem no Brasil.

Eu aprendi a língua persa e os costumes *bahá'ís* de minha família, estes costumes são diferentes dos costumes islâmicos. Os costumes *bahá'ís* são baseados na unidade, na consulta, prioriza a educação formal e a espiritual da criança. Os princípios *bahá'ís* estão acima dos culturais.

Como era a divisão das tarefas na casa de seus pais?

A divisão de tarefas era...meu pai lavava a roupa dele, meu irmão a dele, cada um lavava a sua. A mãe participava muito das atividades *bahá'ís*, viajava

muito, era uma mulher muito ativa. Participava ativamente na consolidação das comunidades.

Meu pai traduzia do árabe para o persa, para o inglês, os textos sagrados, a mãe era mais prática, o pai envolvido nos escritos do *Báb* e de *Bahá'u'lláh*. Ele serviu por sete anos no Centro Mundial da Fé *Bahá'í*.

Ele sempre estava imerso neste conhecimento, ele era diferente dos pais de meus amigos. *Referindo-se ao próprio pai ela diz:* “- Deus fez você e jogou a receita fora”. Ele estava no plano espiritual.

A família teve contato direto com *Bahá'u'lláh*, o pai de meu pai passou nove meses na presença de *Bahá'u'lláh*, e sua mãe foi por dez anos costureira de *Bahá'u'lláh*. Ela era uma poetisa e acompanhou, muitas vezes, a esposa de *Bahá'u'lláh*.

O pai de meu pai foi historiador, o nome dele era *Haji Muhammad Malmiri*, ele foi historiador e um grande instrutor, escreveu a história do massacre das famílias *bahá'ís* em *Yazd*, esteve na presença de *Bahá'u'lláh*, viveu 102 anos. Meu avô pediu para *Bahá'u'lláh* para ser um mártir e *Bahá'u'lláh* respondeu que ele tinha que viver para ensinar a Fé. Ele também conheceu *Abdu'l-Bahá* e quando tinha 31 anos esteve na presença de *Shoghi Effendi*.

Tiveram três mártires em minha família, irmãos do pai, quando tinham oito meses, dois anos e quatro anos eles, no período da grande perseguição aos *bahá'ís* na cidade de *Yazd*, saíram correndo da cidade, atrás deles vinham centenas dos perseguidores. Quando chegaram ao deserto e não tinha água nem comida, deram urina de burro em substituição à água para as crianças, pois não tinha água. Minha avó ficou e o avô foi buscar água e comida. Aí ele se perdeu no deserto e as crianças morreram, ela teve que enterrar os filhos sozinha, só depois ele chegou. Eles ficaram muito traumatizados. Depois tiveram mais dois filhos, nasceu meu pai e tio.

Meu pai sabia sete línguas, perfeitamente. Ele teve uma vida que faz parte do período histórico da Fé *Bahá'í*, muitos sacrifícios e avanços.

Meu pai trazia esta bagagem espiritual, minha mãe era muito elevada espiritualmente, enquanto as crianças brincavam, ela quando era pequena ficava em casa transcrevendo os escritos de *Bahá'u'lláh*. Recebeu aulas de um grande calígrafo, Sr. *Samandari*, muito conhecido na Fé *Bahá'í*, ele foi um grande *Bahá'í*.

Quando jovem ela se dedicava à caligrafia, dava palestra, era professora de crianças e jovens, envolvida no ensino da Fé.

Sobre os espaços femininos, o que você gostaria de dizer?

O espaço das mulheres é amplo, a mulher é a primeira mãe da humanidade, ela dá aulas para seus filhos, crianças, jovens, envolvida em todas as instruções. Quem é a primeira a dar educação para seus filhos?

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 do amor a Deus, desde quando a criança está em seu ventre ela transmite a veracidade, as virtudes, as bondades.

Somos seres essencialmente espirituais. A mulher educa a criança desde seu nascimento e depois vem a parte da educação formal, muito necessária para que a criança venha a ter profissão e progresso da humanidade.

O pai também, mas a mãe está em contato mais direto com a formação. Ela mostra os princípios espirituais que vão acompanhar o ser por toda a sua vida terrena. Será um profissional que tem caráter, princípios concretos, ele não sofrerá abalos no decorrer da vida. Todos sofremos vicissitudes que podem abalar, mas quando estes princípios sujam desde criança, então se tornam inabaláveis.

As mulheres sentem maior responsabilidade e importância, elas já foram mães e sentem como é importante a educação de forma concreta. Ela já viu os estágios de maturidade do ser e vê na Fé *Bahá'í* ferramentas e instrumentos que vão se adequar às suas necessidades.

Há alguma personagem Bahá'í que a marque de modo especial?

Martha Root foi jornalista e ela era “Mão” principal, segundo *Abdu'-Bahá* no 1º século *Bahá'í*. Ela foi tocada por uma frase de *Abdu'l-Bahá*: “Ensinai a causa de Deus ao povo de *Bahá'u'lláh*, proclamai sua mensagem, pois Deus prescreveu a cada um, o dever de perpetuar a sua mensagem, tornando-o o mais meritório de todos os atos.” Ela foi tocada pela frase “Oxalá pudesse eu viajar mesmo a pé e em maior pobreza por todas as regiões promovendo os ensinamentos de Deus, infelizmente isto eu não posso realizar, oxalá vocês o realizem!”

Ela atravessou o mundo quatro vezes, teve contato com seis príncipes, agricultores, ela levou a mensagem à Rainha da Romênia que se declarou através dela, ela era eloquente e amorosa. Dizia que a gente tem que amar a pessoa a

quem se transmite a mensagem e dar algo, nem que fosse uma flor, um doce. Ela era muito generosa.

Para mim ela foi... ela foi a 1ª *Bahá'í* a pisar em continente Sul Americano, no Brasil. Viajava em barcos, mulas, avião, navios, todos os tipos de transporte, ela tinha uma coragem, não sei onde ela tirava isto.

Viajou por todos os lugares, esta coragem eu sempre busco nela, nada era empecilho, o que mais ela tinha era confiança em Deus.

Mulher de estatura baixa, frágil, olhos azuis penetrantes, que eram como vidro, ela vivia com extrema simplicidade. Em seu último ano de vida foi acometida por câncer, sentiu dores muito fortes e disse “- estou me aproximando da eternidade”, faleceu em Honolulu.

A gente sempre se mira nos exemplos para prosseguir e ser mais audacioso.

Os espaços femininos são tão abrangentes, não tem restrição, mas a mulher sempre tem espaço maior no contato com os amigos, vizinhança, é mais fácil para ela atingir este espaço, pois a mulher tem contato com as mães dos colegas dos filhos. Ela tem maior familiaridade, é mais fácil para ela atingir eles do que para os homens.

A humanidade é como um pássaro, uma asa é a mulher outra é o homem e ambas devem desenvolver esta força para progredir.

Na Fé *Bahá'í* o órgão máximo é masculino, há sabedoria nisto, e *Bahá'u'lláh* disse que ainda não há como compreender a sabedoria desta instituição ter apenas homens em sua composição, mas futuramente a humanidade vai compreender. Quando amamos *Bahá'u'lláh* aceitamos sem questionar!

Não estamos maduros totalmente para compreender esta lei. Não se compreende tudo, somos muito limitados nesta capacidade, podemos tentar... como uma mulher com filho doente pode se concentrar 100% em decisões que vão atingir o mundo? A mulher não poderá servir este órgão máximo de forma adequada.

ENTREVISTA Nº 9

Nome fictício: Saadi

Data da entrevista: 27 de maio de 2011

Data de nascimento: 10 de dezembro de 1929

Local: *Ashgabat* que fazia parte da Pérsia e depois passou a ser uma cidade Russa.

Grau de instrução: Superior completo – Engenharia Mecânica

Declaração *Bahá'í*: desde o nascimento é *bahá'í*, declaração formal aos 15 anos

Local: Irã.

Profissão: aposentado, trabalhou na chefia de uma hidroelétrica

Estado civil: casado

Família de origem: meus avós foram muçulmanos *shí'ís*, por parte de pai e de mãe.

O primeiro que se declarou *bahá'í* foi meu avô paterno. Foram muito judiados, perseguidos porque o avô virou *bahá'í*. Também a mãe dele e a esposa foram contra, expulsavam de casa, porque era sujo...*bahá'í*.

O avô tinha uma loja de ferragens, fazia picaretas, pás... lá na loja todos os outros muçulmanos jogavam cachorro morto sobre ele, gato morto. Ninguém queria comprar nada dele por ser *bahá'í*. A situação era difícil no comércio dele e dentro de casa.

Um dia, orando no quintal, com a fotografia de *Abdu'l-Bahá* na mão, chegou a bisavó e pediu para ver a foto, ele não queria dar achando que ela ia rasgar, mas aí quando ela viu a foto disse “- Eu sou *bahá'í* e contou que tinha tido um sonho que diziam para ela que a chave do céu ou do inferno estava na mão dele. Reconheceu a imagem dele na foto. Depois que ela viu a foto, se declarou *baha'í*.”

Deus sempre guia a pessoa por duas maneiras, pela vida normal e pelos sonhos. Se você sonha com Jesus Cristo, faça tudo que ele disser para você, se sonhou com mensageiros de Deus, é real. Nosso cérebro é como um computador, tudo que vivemos durante o dia pode se sonhar de noite, dirigindo o carro, o que o cérebro acumula ele limpa a noite. Mas, tem sonhos que não são assim, são revelados. Ex: dez anos atrás eu tive um sonho verdadeiro, me condenaram a morte por causa do coração, vários médicos, aí uma noite eu sonhei que o guardião da Fé me dizia “- Sua vida é longa!”. Perguntei porque Deus me castigaria e ele respondeu

que não é castigo, “- muita gente precisa de você, seus familiares”. Este foi um sonho de realidade.

Outra vez no Irã sonhei, não conhecia a terra santa, o santuário de *Abdu'l-Bahá*. Naquela época não havia foto, eu não tinha ideia de como era. Sonhei que estava na porta do santuário, ‘*Abdu'l-Bahá* estava lá dentro, cheguei perto do santuário, peguei chuva forte, olhei para o céu e não vi nenhuma nuvem. Lá dentro beijei a mão de ‘*Abdu'l-Bahá* e ele me disse que eu precisava purificar meu coração, pois o coração é a casa de *Bahá'u'lláh*.

Acordei e contei o sonho para minha esposa. Demorou 10 anos para eu ir para a terra santa, quando cheguei lá, bem ao meio dia, o sol brilhava, perto do santuário eu peguei chuva, olhei para o céu e não vi nada, só uma nuvem bem encima de mim, dela caia a chuva. Minha esposa começou a tremer, lembrando do sonho.

Este sonho se chama realidade, antes que cheguei lá, a porta estava fechada no santuário, a chave em minha mão, ouvi uma voz que dizia “- Ajoelha!” Eu ajoelhei.

Passou uma semana sonhei que a porta abriu e saiu *Bahá'u'lláh* e *Abdu'l-Bahá*. Então entendi que o sonho indicava a presença deles, não vi nada de fato, era invisível.

Eu filmava o santuário de fora e alguém pôs a mão nas minhas costas, o guardião diz que lá, todos os anjos estão a volta deste santuário.

Abdu'l-Bahá sonhou uma vez com o pai dizendo para quebrar a casa. Ele sabia que isto significa sair desta vida para a vida eterna, alguns discípulos entenderam outros não.

A Fé *Bahá'í* não está contra religiões, ‘*Abdu'l-Bahá* diz que pegamos a essência de todas as religiões e colocamos na Fé *Bahá'í*. Tinha coisas que naquela época Jesus não podia dizer, ex: amar o mundo inteiro, eles não entenderiam, pois muitos nem sabiam que existiam outros lugares, hoje com o avião super sônico você chega no Japão em 6 horas. Então, hoje é possível falar em amar toda a humanidade.

Mas, os valores, não matar, não roubar, não desejar a mulher do próximo, isto continua no mundo. Não deve existir preconceito racial, todos fomos criados por Deus, a igualdade de homens e mulheres. Hoje elas estão na frente dos homens.

Depois que a sogra se converteu minha avó também se converteu.

Na casa era muito humilde, quando criança, abaixo da classe média, pai foi um serralheiro, chão de terra batida. Meu pai comprava um par de sapatos e um terno por ano. A mãe cozinhava um tipo de comida que fazia com pedaço de carne de carneiro, com grão-de-bico, para alimentar todos.

Eu tive quatro irmãos, duas mulheres e dois homens, todos *bahá'ís*.

A mãe é que foi mais religiosa, ela não tinha muito estudo. Todo o tempo de jejuar jejuava, minha mãe levantava e comia um pão e água e jejuava, ela orava muito, era bem religiosa e isto ela nos ensinou.

Sua mãe deixou alguma marca?

Teve um momento que eu queria trazer a mãe para cá, mas ela quis ainda ficar, ajudar a nora que estava grávida. Depois ela ficou doente e levaram para um asilo, ela tinha vontade de um copo de leite e não davam porque era *bahá'í*. Eu queria ir buscar ela, mas meu tio, que era um “Mão da Causa”, disse para eu não ir porque iam me matar e eu não conseguiria trazer minha mãe, eu ia deixar uma esposa viúva. Não fui e isso é que me marcou.

Apreendi tudo com ela e com a avó, a mãe do pai, que também era muito religiosa, exemplar.

Quando eu era pequeno os muçulmanos jogavam pedra e me machucavam, mas eu ficava contente, pois tinha Deus, eu conhecia e eles não tinham Deus no coração.

Há, para você, alguma mulher especial na história bahá'í?

A Folha Sagrada, irmã de 'Abdu'l-Bahá, pois depois que 'Abdu'l-Bahá faleceu foi ela quem continuou a comunicação com os *bahá'ís* do mundo inteiro. Deus mostrou que as mulheres também têm poderes completos. Naquela época achavam que a mulher não servia para nada, só para cuidar da casa e do marido, estavam enganados, Deus mostrou para eles que não é assim.

Fico muito contente com a participação das mulheres na Fé *Bahá'í*, fiquei contente com a presidente do Brasil ser mulher.

Aquilo que 'Abdu'-Bahá fala “homem e mulher são como as asas de um pássaro, se uma não estiver bem o pássaro não voa”.

Dizem que Deus tirou costela de Adão, isto é simbólico, não tem nada a ver. Adão é um profeta. Deus criou homem e mulher iguais, todos feitos com argila e voltam para a terra.

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

Na Fé *Bahá'í* a maioria das que dão aula para crianças são mulheres, os jovens tentam, os homens não tem muita paciência, como as mulheres.

ENTREVISTA Nº 10

Nome fictício: Hedwig

Data da entrevista: 27 de maio de 2011

Data de nascimento: 31 de outubro de 1950

Local: Pomerode

Grau de instrução: Ensino Fundamental

Declaração *Bahá'í*: 1965

Local: Curitiba

Profissão: Cabeleireira e Pintora

Estado civil: casada

Família de origem: Meus avós e pais eram todos da Igreja Luterana do Brasil. Meus pais frequentavam, principalmente minha mãe, ela era mais religiosa, o pai era sério, muito trabalhador, mas não tão devoto para ir à igreja todo o domingo.

Somos oito irmãos, um falecido. Sou casada a 8 anos, estou no segundo casamento. O primeiro marido era evangélico, mas não frequentava. Foi uma época triste, ele era alcoólatra, tivemos três filhos e os dois rapazes seguiram o mesmo caminho, um faleceu em acidente e o outro se reabilitou. A filha é professora, ela é da Igreja Quadrangular, o sogro dela é pastor.

Me casei em Curitiba. Antes tive uma vida turbulenta, com problemas de saúde, de alcoolismo, meu marido. Ele tinha restrições e fazia sempre ao contrário. Nesta época bem turbulenta eu conheci uma mulher, no salão de beleza, lá vi uma foto de *'Abdu'l-Bahá*. Eu nunca esqueço, era como se eu visse Jesus Cristo na forma de *'Abdu'l-Bahá*.

Ela me deixou folhetos para ler, demorou muito, a mãe dela era doente e precisava de alguém para cuidar, comecei a ajudar e a cuidar da mãe. Ela me disse “- Vamos tratar de seu lado espiritual!” Ela foi cigana, antes de ser *bahá'í*, e ela dizia “- Em que eu posso te ajudar?” Preciso trabalhar, tenho problemas financeiros, espirituais. “- Você pode cuidar da minha mãe e quando estiver tudo bem eu te ensino a trabalhar no salão.”

Aquela foto não saía de minha cabeça, todo dia orávamos juntas em casa, eu não lia mais, pois recebia muitas críticas, porque a partir daquele dia comecei a

sentir mais ânimo, e o pai dos meninos não entendia isto, achava que alguém estava mudando meu comportamento.

As crianças iam para as aulas de crianças na Fé *Bahá'í* e gostavam.

Depois que a pessoa entra no alcoolismo ela transforma a todos os familiares. Internou três vezes e fugiu e não se tratava. Depois meu filho de 21 anos faleceu.

Neste momento o marido atual diz que Cristo disse para Pedro” – Você vai me trair três vezes e ele não acreditou”. Os familiares diziam para ela “- Você deixou a religião e Deus levou seu filho”. Esta foi a grande provação dela! Então Hedwig prossegue:

Daí para frente fiquei cinco anos sozinha, voltei para Santa Catarina e fiquei dois anos por lá. Trabalhava em casa de família com uma menina deficiente, a mãe era vulnerável, tinha amantes em casa. A criança estava maltratada, tinha crises de epilepsia, caía no banheiro.

Eu tive um sonho às duas e trinta da manhã, 'Abdu'l-Bahá apareceu para mim, nunca imaginei que eu sonharia com alguém tão importante, ele estava com as mãos assim (*imitou o gesto de 'Abdu'l-Bahá, mãos com as palmas voltadas para frente, na altura do coração*), lentamente ele foi embora.

Voltei para Curitiba e me convidaram para fazer parte de um estudo em São Paulo para fazer o trabalho de curso em Cascavel, Toledo. Aceitei e fui para São Paulo, éramos quinze pessoas treinando por nove dias. Entendi que o mundo de Deus na terra vai ser estabelecido. A partir daí trabalhei em várias cidades, morei com um casal e fazíamos trabalho na Prefeitura com professores para que trabalhassem com os alunos.

Dávamos aulas em Creche e Jardim, o conceito da Fé *Bahá'í* ajuda a pessoa a entender a sua religião.

Na Fé aprendemos que a Fé é como escola, de tempos em tempos vem um mensageiro para reeducar a humanidade.

Voltei para Curitiba, fiquei morando com minha filha por um ano, eu era responsável pelas orações na Fé *Bahá'í*, um dia apareceu um senhor que me cumprimentou e ficamos quarenta e cinco minutos conversando. (*Neste momento ela aponta para o marido que está sentado ao seu lado*). Foi algo bem espiritual. Eu estava lá na Fé esperando as pessoas e pensando: será que vem alguém hoje? Ele pareceu, estava viúvo a cinco anos. Na oração ele participou e me convidou para conhecer a casa dele, com ele aprendi muita coisa, e estou aprendendo.

Eu sou a única *bahá'í* de minha família, no início eles eram tão contra, a mãe ainda fala que Jesus Cristo é único. Hoje eles aceitam melhor, não questionam mais. Hoje ninguém condena, acham bonito o que faço, agora tem respeito.

A Fé *Bahá'í* foi algo que na minha vida melhorou tudo. Vejo que na Universal as peças se identificam com a riqueza, como enriqueceram. Eu também tenho o conforto que nunca tive, mas o espiritual está acima de tudo.

Trabalhando na Fé aprendo cada dia mais, os direitos entre homens e mulheres acontece. A gente nunca sabe tudo, aprendo muito com meu marido.

(Neste momento o marido diz: antes de ficar com a Hedwig sonhei que minha esposa dizia que voltaria a forma que quiser.

Eu pedia para 'Abdu'l-Bahá que me mostrasse quem. Aí quando eu a vi, casamos, na primeira noite do casamento eu olhava para ela e enxergava minha falecida.

Ela é como minha falecida, dedicada, carinhosa.)

Então a esposa recomeça a falar: nosso casamento para mim foi um sonho. O casamento Bahá'í é lindo, vou mostrar. Então ela saiu para buscar uma foto e a certidão bahá'í de casamento e o marido prosseguiu falando:

Deixei três filhos no Irã, larguei tudo e vim para a cruzada de dez anos, cheguei como pioneiro, sem dinheiro, nada, mas com amor por Deus. Meu tio disse:”- Vai visitar o Guardiã, depois volta para o pioneirismo”. Eu não fiz nada ainda, tenho que ir lá primeiro. Sempre sonhava com o Guardiã e ele me dizia “- Você vai conhecer a Terra Santa”.

O primeiro membro que chegou em Curitiba foi eu, para Assembleia, aqui eu soube que o Guardiã estava doente, eu senti sua ascensão, sai da reunião e chorei. Me disseram o que é isso, você não pode dizer uma coisa dessas, e então minutos depois chegou a notícia de que ele tinha falecido.

Nesta noite sonhei com ele, ele dentro de uma casa, eu ansioso para vê-lo, queria olhar pela fechadura, tudo virou vidro. Fiquei com vergonha, ele fez sinal para mim e disse; “- Pode ter certeza que você vai visitar”.

Contei o sonho para meu tio, ele era um “mão da Causa” e me disse que o Guardiã não fala por si, que eu ia ver a Terra Santa. Neste momento a esposa retorna e se senta para continuar a entrevista, depositando ao meu lado as fotografias e certidão de casamento.

Há alguma mulher de especial importância para você na Fé Bahá'í?

Minha amiga, minha mãe espiritual, que me levou até a Fé *Bahá'í*, ela conseguiu, naquela época me abrir muito os olhos, ela me ensinou a ser firme, a não vacilar. Teve época que pensei em me afastar, pois eu não estava fazendo as coisas certas pela Fé, aí em uma reunião me explicaram que se vou seguir a Fé, realmente você muda.

Ela foi a pessoa mais importante e até hoje temos laços de amizade.

E das figuras históricas?

Minha mãe é pessoa importante, tivemos muita dificuldade na infância, graças a ela estou viva neste mundo, existo. Ela foi importante e é. Na época a gente apanhava com vara de marmelo e cinta. Mas, como é a mãe da gente a gente nunca esquece dela. Ela sempre foi muito religiosa e isto me encanta.

Hoje trabalho com crianças e pré-jovens. Com este trabalho com crianças somos em três mulheres, como sempre mulheres. Com os pré jovens tem um rapaz, mas ele está muito compromissado e não pode vir, então quem vem são algumas mulheres.

Eles aprendem a pintar camiseta, a fazer artesanato, pintura. Fazemos isto aqui em minha casa.

Há alguma contribuição especial das mulheres bahá'ís?

Educar crianças. A gente tem o dom de ensinar, o privilégio da mulher é muito grande, pois ela esta acompanhando o homem, não só isto. Mulheres e homens devem trabalhar juntos. As mulheres ainda estão sendo muito judiadas, a gente vê na T.V. os próprios jovens tem problemas sérios de vida a dois, não aceitam os conselhos de uma pessoa com mais conhecimento. A educação nos ajuda!

Então ela se senta ao meu lado e começa a mostrar a oração de casamento, a certidão e as fotografias.

Quando terminamos a entrevista e fechei o caderno, mais algumas coisas foram comentadas, mas que não deveriam ser registradas. Assim, por respeito, o registro acaba aqui.

ENTREVISTA Nº 11

Nome Fictício: Carmen

Data de Nascimento: 19 de abril de 1938

Local: São Gerônimo da Serra – PR

Data da Declaração: 1986

Local: Curitiba

Grau de Instrução: até o 4º ano do Ensino Fundamental

Profissão: Artista Plástica

Família de origem: Os avós paternos vieram da Itália, é possível que meu avô tenha sido cigano, isto é o que diz meu irmão. O restante da família era toda católica. A família se espalhou pelo sul, a maioria católicos beatos.

Os avós maternos, não lembro de ninguém religioso na família, minha mãe só mais tarde se tornou evangélica, da Igreja Quadrangular, antes ela acreditava em Deus e em Cristo, mas não ia para a igreja. A única da minha família que gostava de uma palestra de padre era eu, era puxa saco de padres e freiras. Depois eu me declarei *bahá'í*.

O meu filho mais velho conheceu a Fé e quando fazia ensino em Foz do Iguaçu veio em minha casa, ele sabia que eu estava em busca. Eu não estava mais satisfeita, fui na igreja de minha, mãe, fui nos Rosa-cruz, conheci os mórmons, mas via muita coisa, os próprios dirigentes fazendo coisas erradas. Entrei em crise com a religião, eu lia muito a Bíblia, mas não entendia. Lá eu lia que quando Cristo viesse teríamos carros, aviões. Vi que isto já estava acontecendo, desde que eu era criança. Cristo não me mentiu, tem alguma coisa errada. Um dia ajoelhei nos pés da cama, chorava e lia a Bíblia. Se Jesus já veio porque não mostra, não abre os olhos da gente para a gente ver. Eu estava bem brabinha!

Meu filho chegou e disse “- Mãe já encontrou o que procurava?” Não, mas até já briguei com Deus, questionei.

“ - Senta aqui que eu preciso te contar que ele já veio, e não com esse nome”.

Ficamos muito felizes, eu e minha mãe. Em 1844, na Pérsia, já aconteceu, o prometido já veio. Perguntei se tinha algum livro. Ele me deu o “Ladrão da Noite”. Eu queria as provas, lia este livro e a Bíblia. Ficamos até 3 da madrugada e então eu disse que queria ser *bahá'í*.

Então até hoje continuo, ainda estudo, pois a religião é bem profunda. Foi revelado tudo, já para cinco mil anos.

E o pai como era?

Ele não frequentava a igreja, ele gostava de viver no meio do mato, plantando, gostava de roça. Ele se separou, foi homem muito solitário. Minha mãe queria que os filhos estudassem na cidade, então era melhor morar lá. O pai não se preocupava, aí vi que os ciganos não se preocupavam em educar as meninas. As mulheres trabalham e sustentam a família

Elas aprendem a ler sorte, isto não é só do cigano, é persa, árabe, da cultura oriental.

Você chegou a conhecer a religião dos ciganos?

Eles são católicos, evangélicos, mas com suas próprias festas, mas eles tem a sua santa, eu não me lembro o nome. Já fui em festa deles, a festa é no dia 20 de setembro, convidam todos os ciganos. Tem dança, rituais, assam um leitão inteiro. O ritual tem a oração, na língua deles, pai de um lado e o filho homem do outro, oram pelo seu progresso material. Um pão em forma de cruz, eles abrem o pão, jogam sal e vinho. Quem tira o maior pedaço terá o maior progresso.

Meu pai nunca participou, mas uma irmã minha sim, depois eu, não por influência dela, não sei o motivo da atração. Eu me senti atraída e conheci os ciganos, aprendi a dança deles, sempre me atraiu as raças diferentes, árabes, japoneses. Em Londrina eu até aprendi a cantar em japonês.

Aprendi a dança com as moças ciganas, em Londrina, aprendi a tocar castanholas com uma espanholinha, eu queria ser dançarina.

Os ciganos falam sobre os sonhos?

Os ciganos não, mas os persas sim. Na época de Jesus já tinha a revelação pelos sonhos, eu mesma tive sonho com *Bahá'u'lláh*.

As 3 h da manhã tinha que fazer a oração *bahá'í*, fui dormir, coloquei despertador. Esta oração é feita por todos os *bahá'ís*, tem a opção de fazer em casa. Naquele dia fui dormir preocupada para não perder o horário.

Bahá'u'lláh gostava de rosas vermelhas, eu sonhei que colocava as rosas em círculo e no sonho lembrei que eu tinha que fazer a oração, então acordei. Acordei faltavam quinze minutos para as três, deu tempo de lavar as mãos e fazer a oração.

Contei para uma amiga *bahá'í* e ela me disse que o sonho era lindo era *Bahá'u'lláh* que me acordava.

Me apaixonei por uma menina que foi enforcada aos quinze anos *Mona*, fiquei impressionada pela história dela. Chorei e fiquei impressionada pela fé dela. Sonhei que estava deitada de lado e na casa tinha uma janela, entrou uma pessoa como voando vi um rosto e perguntei: “- Você não é a *Mona*?”

“- Sou!”

“- Queria tanto te conhecer!”

“- Só vim te avisar para você fazer muito ensino. Não temos muito tempo.”

Pedi para segurar sua mão, senti sua mão como a mão de uma criança, macia, pequena. Antes disso olhei que do meu quarto tinha uma escada e o marido lá embaixo, pensei: “tenho que contar para meu marido”.

Acordei, chorei, pensei naquilo, qual o significado? Pensei na espiritualidade dele. Ele era *bahá'í*, mas não acreditava, falei com pessoas sobre o significado do sonho e disseram: “- É isto! Você está com mais progressos.” Depois ele foi crescendo. Ele ensina, mas é mais recolhido.

Tive outros sonhos, antes de ser *bahá'í* sonhei com Jesus Cristo, eu não via o rosto, pedi para ele sentar, eu ia matar e preparar um peru para ele comer.

Sonhei também que *Bahá'u'lláh* estava sentado com os pés apoiados sobre algo de concreto, com água bem clarinha. Pedi para ele colocar os seus pés ali que eu ia lavar os seus pés, caía orquídea lilás, a água ia ficando lilás e eu lavava seus pés com esta água.

Tive muitos sonhos místicos. Meu filho diz: “- Você é uma bruxa!” E bruxa não faz mal para ninguém.

Sonhei com *'Abdu'l-Bahá* escrevendo, cercado por jornalistas. Falei para uma amiga persa do sonho e ela disse que o ensino ia ser muito bom, pois *'Abdu'l-Bahá* estava ali, se envolvendo.

Realmente o ensino foi bom, a gente teve muitos movimentos, visitamos autoridades, ela ia junto. Todas as autoridades foram visitadas em Maringá. Era tudo isso mesmo que ia acontecer!

Nós sabemos como fazer para interpretar os sonhos, tem muito que lemos, sonho de *Bahá'u'lláh*, quando Nossa Senhora questionava apareceu um anjo para ela, para José foi contado em sonhos.

Eu tinha isso de sonhar com filho mais velho. Uma vez sonhei com meu filho mais velho, que estava em hospital e vi meu filho caminhando. Corri para Blumenau, ele tinha fraturado o braço e estava anestesiado quando cheguei em Blumenau.

O outro filho, eu sonhava que perdia pedaço da perna esquerda por acidente de moto. Ele teve um acidente e quase perdeu a perna.

Sonhei com mãe caída na rua, ia morrer, usava vestido verde. Uns dias depois a mãe caiu nesse lugar e estava com aquela roupa.

Antes dela morrer estava em Foz. Sonhei que minha mãe conversava com minha tia e a tia já tinha morrido. Vi minha mãe com seu vestido de pérolas bordado, vi um corredor e casa iluminada, com crianças cantando sobre a paz. Minha tia e minha mãe estavam no corredor, eu ia junto, minha tia fechou o portão e disse: “- Você não!”

Acordei, batem na casa, era um amigo de meu marido e recebi o recado que ela tinha falecido.

Acho que a pessoa quando é mais mística, que tem fé, acredita, geralmente a mulher que é mais sensível. A mulher quando sofre procura a religião para se aclamar, os homens vão para a droga, bebidas e até traição.

A mulher é abençoada. Hoje estou feliz, pois *Bahá'u'lláh* tráz igualdade para homens e mulheres. O mais importante para um casal que tem dois filhos, se um é menina tem que dar preferência para a menina, pois no futuro vai ser educadora de seus próprios filhos.

Antigamente as meninas aprendiam a ser donas de casa, mas isto é passado, se fizer é por amor.

'Abdu'l-Bahá falou que a humanidade é como um pássaro, uma asa é a mulher, a outra o homem, se uma asa quebra não tem como o pássaro voar.

Nenhum homem hoje deve falar que o lugar da mulher é na cozinha. Eu tive quatro meninos, eles fazem tudo, nunca tive preconceito sobre rapazes.

Sempre fui atraída pelos negros, amarelos, raças, por isso me adaptei a Fé *Bahá'í*.

Minha mãe também conversava com todos, quando tinha hotel tinham negros na cozinha e dormíamos, às vezes, juntos, quando os quartos estavam ocupados. Convivíamos como se fôssemos uma família.

Minha mãe não comprava nada fiado, não emprestava nada, não incomodava.

Eu tinha salão de beleza, mas nas horas vagas sempre gostei muito da arte, dava de presente quadrinhos. Em Foz tive salão, mas não deu certo fechei e fui pintar. E hoje ganho dinheiro com isto.

Deus faz a gente caminhar por um rumo melhor, para mim foi muito bom descobrir que podia fazer e ainda hoje penso: como estão comprando minhas telas? Será que é tão bom que eu não vejo?

Sempre faço minhas orações antes do trabalho, todos os *bahá'ís* fazem suas orações, antes do trabalho, quando tenho dificuldades em uma arte, peço ajuda de Deus e um tempinho depois conto com ele. Gosto do que faço!

Trabalho no ensino de crianças, fazíamos palestra para professoras, pedimos para falar da importância da educação da criança. Distribuimos orações para que façam antes de começar a aula, para que se acalmem.

Os homens dependem da mulher, e elas dos homens. Diálogo na família é importante. Consulta, até para comprar uma casa vão todos juntos para ver se gostam do imóvel, a não ser que a pessoa dispense.

Meu pai dizia que eu não precisava estudar, pois ia casar, isto é coisa dos ciganos!

Conheci meu ex-marido aqui, ele era médico, mas bebia muito e o casamento acabou. No segundo casamento já estou a 38 anos, o primeiro casamento durou nove anos.

ENTREVISTA Nº 12

Nome fictício: Isabel

Data da entrevista: 02/06/2011

Data de nascimento: 02 de novembro de 1977

Local: Curitiba - PR

Grau de instrução: Superior - Administração

Declaração *Bahá'í*: 17/05/2008

Local: São José dos Pinhais - PR

Profissão: Administradora

Estado civil: casada

Família de origem: Vô não conheci, faleceu cedo, a mãe da mãe, pouco contato, era católica e hoje evangélica pentecostal. Da parte do pai, avô e avó católicos fervorosos.

Eu fiz catequese, primeira comunhão, morei com minha avó nesta época. Quando meu avô ficou doente o padre ia em casa dar a hóstia, rezar. Meu avô faleceu, ela hoje está com 84 anos, não está em condições de ir à igreja. Eu sempre fui na Igreja Católica através do pai e avó, meus pais são separados. Minha mãe é espírita, conheci mais isto, mas não me agradei, não consegui entrar nesta religião. Fiquei um ano indo nisto, na Igreja Reviver. Chegou um momento que não gostei, me afastei, fiquei um ano sem frequentar lugar nenhum. Mas, como minha fé, sou devota de Santa Rita.

Depois conheci meu marido na faculdade, ele falou que era *bahá'í* e perguntei o que era isto, ele me explicou por cima e disse que se eu queria saber mais era só perguntar.

Quando começamos a namorar eu questionava, ele queria que eu procurasse a fé só se desejasse e não me declarasse *bahá'í* por causa dele.

Comecei a frequentar e ler sobre, comecei a participar dos encontros, reuniões de oração, certos encontros a gente não pode participar, só quem é da fé.

Me envolvi, perguntei, ganhei livrinho de orações de minha sogra, comecei a fazer as orações, uma mais linda do que a outra.

Em São José fui na visita aos lares, visitamos uma amiga que não era *bahá'í*, na conversa com ela minha sogra disse que eu falava como uma *bahá'í*. Quando

voltamos tive certeza que queria ser *bahá'í*. Diante de todos me declarei, foi uma choradeira, de lá para cá eu nunca mais quero largar a fé.

Eu dou aula para crianças, faço parte de uma equipe de ensino que faz reunião devocional. E os *fireside*, que é uma reunião de amigos, onde se reúnem para falar sobre a fé e ensinar a fé se houverem pessoas interessadas.

Neste momento a sogra da entrevistada, passando por ali, complementa dizendo que o fireside começou no Canadá, com o frio de inverno, vários faziam a reunião ao lado do fogo, por isso os bahá'ís do mundo todo usam esta nomenclatura.

Há alguma mulher da história bahá'í que seja especial para você?

Táhririh, já li três vezes o livro de tanto que gosto, admiro a perseverança, como ela vai atrás dos seus objetivos sem se apegar a detalhes, ela nunca desistiu, nem por nada.

Vejo super bem a participação das mulheres porque não há distinção, as mulheres podem fazer parte dos Comitês, Assembleia. Na Assembleia tem votação, as mulheres podem ser votadas.

As mulheres com a experiência de ter filhos amadurecem, neste ano tive um aborto espontâneo, tinha uns três meses.

Conversamos um pouco sobre esta experiência, e ela relatou como ficou triste pela perda. A sogra trouxe chá para nós e continuamos a entrevista.

Amo ser *bahá'í* e vou levar isto para minha vida toda, meu filho que vai nascer na Fé, quero me dedicar cada vez, que o amor pela Fé seja sempre constante. É minha 2ª família a comunidade *Bahá'í*.

Enquanto pessoa, a gente aprende bastante principalmente depois que me declarei *bahá'í* eu me tornei outra pessoa, ainda há muito para aprender.

Alguém mais de sua família de origem se declarou bahá'í?

Ninguém da minha família se tornou *bahá'í*, infelizmente. Meu irmãozinho, de 9 anos vai na minha aula. Na festa de 19 dias quem não é *bahá'í* não pode ir, e ele diz: “- Você pode me levar porque eu já sou *baha'í*.”

Cada vez mais procuro me aprofundar, não perco as reuniões, procuro não faltar para sempre me aprofundar, cada vez mais.

ENTREVISTA Nº 13

Nome fictício: Terezinha

Data da entrevista: 02/06/2011

Data de nascimento: 20 de dezembro de 1953

Local: Ataléia – Minas Gerais

Grau de instrução: Superior – Tecnologia Sanitária

Declaração *Bahá'í*: 28/03/1982

Local: Curitiba

Profissão: Sanitarista Aposentada

Estado civil: casada

Família de origem: avós católicos por parte de mãe, de pai não tenho muita informação. Pais católicos, oito filhos, cinco mulheres e três homens.

Os meus pais eram muito devotos, mais do que religiosos, meu pai era fazendeiro e não tinha isso de missa. A noite todos ao redor da cama dos pais para orar, um dia sagrado oravam para o santo de devoção, São Geraldo, Magela. Tinha mais, mas não me lembro, eles ajoelhados, vela na mão rezando.

A mãe ensinou a fazer as orações e o pai era rígido, passava os valores, cuidava da conduta. Meu pai não era muito fã de padre e freira. Na primeira infância eu passei em Minas, na segunda ele ajudou a erguer a paróquia local em São Paulo.

Eles eram padrinhos de todo mundo em Minas, quando tinha casamento chamavam o padre. Na segunda infância no estado de São Paulo, ele ergueu paróquia no bairro onde morava, era muito amigo do padre. Minhas irmãs na primeira infância estudavam em colégio de freira, anos mais tarde minha irmã foi ser freira, para ele foi a morte, ela ficou três anos e saiu.

Meu pai era uma figura contraditória, brabo, batia, mas ao mesmo tempo era um homem de visão, ele não impediu minha irmã. Ao mesmo tempo que rude, ignorante, tinha visão mais abrangente. Vivia esta contradição em função dos problemas que passou.

E a mãe?

Sempre junto com a gente, ela era ansiosa, dura, não dava moleza. Ele negociava, viajava muito, ela estava sempre mais presente, era mulher corajosa,

mas em relação ao marido, muito submissa. Ambos passaram para nós noção de honestidade e espiritualidades.

Desde criança eu sempre tive noção de justiça forte, nunca consegui entender os preconceitos, sempre na minha infância defendi pessoas pobres e negros, minha escolha de amizade eram pobres e negros.

Nunca entendi esta desigualdade, discriminação, desde criança sempre achei que todos somos iguais e que Deus é justo. Sempre tive muita confiança em Deus, mas desde cedo quis dialogar e discordar da Igreja Católica. Para mim não tinha sentido a gente não ter acesso à Bíblia. No meu tempo a missa era em latim e a gente não podia abrir a Bíblia.

Fui catequista, mas brigando com o padre porque eu não tinha informações necessárias. Não concordava com esse modo, mas nunca perdia a fé.

Meu marido tinha mãe católica e pai espírita, ele não sabia para que lado ia, namorávamos e íamos juntos às missas necessárias, e acompanhava ele aos eventos espíritas necessários, fomos para prestigiar amigos também em eventos espíritas.

Nos casamos na Igreja Católica para agradar minha mãe e a mãe dele. Vimos que casando a família tinha que ter base espiritual. Viemos para Curitiba com esta preocupação, isto martelava em nossa cabeça todo dia. Aí, viajando pela Secretaria da Saúde fui para Londrina. Na equipe de supervisão tinham 9 pessoas, duas mulheres, eu e uma *bahá'í*. Ela me falou da Fé, em Londrina, o que me tocou foi o nome de *Bahá'u'lláh*, perguntei quem era ele e ela me contou. Quando ouvi o nome comecei a sentir uma felicidade tão intensa, como se estivesse inflando. Ela me disse que não é uma seita, é uma Fé fundada por *Bahá'u'lláh*, e aí era como se algo entrasse por minha cabeça e a felicidade se instalou. Ficamos lá uma semana, li os livros, conversava com ela, queria vir para casa para contar para meu marido.

Quando cheguei disse para ele que tinha conhecido uma nova religião perguntei se queria conhecer, ele disse “- Quero!” Ele me disse que minha cara era de êxtase, ele quis conhecer, pois eu sempre fui muito crítica.

A partir daí começamos a estudar a Fé, frequentar as reuniões e então na mesma noite nos declaramos *bahá'ís* na casa da minha amiga de viagem.

Não existe profissional de fé, é um trabalho pessoal, individual e voluntário. Já fiz parte da Assembleia, de Comitês. Hoje faço parte do Comitê dos Dias Sagrados e da Festa dos 19 dias.

Na vida o poder está no indivíduo, todas as outras religiões falam do livre arbítrio. O poder está no indivíduo de fazer ou não, de aceitar a Deus, ou não. Autoridade na instituição e poder no indivíduo.

Consideramos a Fé *Bahá'í* como uma joia que devemos compartilhar só com quem quer ouvir, mas não devemos fazer proselitismo, que *Bahá'u'lláh* proibiu.

Pode-se avaliar se aquilo é bom para ele e para a humanidade, a gente tem capacidade de análise, é preciso desenvolver.

A Fé *Bahá'í* é uma fé feminina, pois no ocidente quem espalhou a Fé foram as mulheres. A 1ª feminista nesta era é *Táhirih* que deu sua vida pela libertação da mulher. A esposa do Guardiã, a filha de *Bahá'u'lláh*, são todas mulheres importantes.

Aqui no Brasil a Leonora Armstrong, Martha Root que trouxe a Fé para a América do Sul e Brasil, mais para a América do Sul. May Maxwell, mãe da esposa do Guardiã da Fé. A própria Sônia Shafer que é uma, ela coloca toda energia e a favor da Fé. A mãe da Nora deixou tudo, veio grávida para o Brasil, sem falar uma palavra em português. A própria Nora que tem um aprofundamento no conhecimento da Fé, muito grande.

Montenegro era presidente de um partido político no Paraná, deixou tudo pela Fé. Tem muitas, Fازه de Londrina, Toba, do Espírito Santo, mulher incrível e tantas outras como Guiti, Solange, mulheres que passaram pela Assembleia Nacional.

O que você pensa sobre a Casa Universal da Justiça ser constituída apenas por homens?

Tenho obediência, respeito, não me aprofundei, mas o entendimento é para o futuro, não é para agora, em 1844, no Irã, onde o *status* da mulher, em alguns lugares é inferior aos animais, ele disse que a mulher é a primeira educadora da humanidade e deve ter o privilégio da educação.

Como você vê as mulheres na Fé Bahá'í?

Quando a pessoa aceita a Fé com convicção, entendimento claro vê que isto, não é simplesmente nova moda. A diferença entre homens e mulheres praticamente não existe, não tenho muita experiência com outras comunidades, sabemos que a igualdade de homens e mulheres é um processo.

Se pessoas aderem a Fé *Bahá'í*, por plena consciência, esta igualdade é natural. Isto é um *start* para o desenvolvimento pleno, é difícil aderir a Fé com consciência crítica, e valorizar estes valores antigos, do machismo.

Eu sempre fui pessoa independente, tive pai opressor, que não suportava os negros, ele era disso, rude, eu enfrentava, ele dizia que isto estava errado. Sempre trabalhei fora, tive muita amizade com o mundo masculino, nunca me deixei oprimir.

Para mim esta pergunta é difícil, se existir alguma opressão não vou me submeter. Tive dois filhos, trabalhei com grupo de mulheres, com grupo de ética e desenvolvimento da mulher.

Sempre dividimos as tarefas, meu marido foi criado por mãe viúva, quando eu chegava na casa dele às vezes o encontrava com o joelho vermelho de passar cera. Muito ciumento, mas não me submeti.

Tive mãe submissa e eu era contra.

Com certeza tem preconceito ainda, a gente não nasce pronto, se você entendeu que esta é uma revelação divina para estes dias, progressiva da Manifestação de Deus e temos que trabalhar o plano divino para buscar esta sociedade, mais feliz, justa, igualitária, não tem porque cultivar valores que não combinam para isto.

Religião é uma coisa, fé outra e revelação divina outra, a maioria das organizações querem se colocar no centro e dizer que são a absoluta verdade. Hoje para mim o cristianismo é mais claro do que era antes. Progride-se na revelação, e não significa que você esteja 100% no seu papel, mas pode ter uma visão de verdade mais aberta.