



Mito e espaço na representação de gênero

Myth and space in gender representation

Emerli Schlögl

Doutoranda em Geografia, na Universidade Federal do Paraná (UFPR), Psicóloga clínica e professora de canto na Universidade Estadual do Paraná, Câmpus Belas Artes e assessora de Ensino Religioso na Associação Inter-Religiosa de Educação (Assintec), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: emerlischlogl@hotmail.com

Resumo

A representação de gênero impregna com diversos e amplos sentidos, por meio dos mitos, a espacialidade vivida. As geografias do mundo são reconhecidas e experienciadas a partir dos relacionamentos estabelecidos entre os seres humanos e os outros seres, objetos e contornos. O gênero feminino e masculino extrapolam o lugar de origem, a habitação corpórea, para se projetarem em elementos da natureza. A partir desse movimento, novos significados são apreendidos, novas relações estabelecidas, e o jogo complexo do poder entre os gêneros encontra, não apenas historicamente mas também geograficamente, o seu cenário. A religião oferece aos seres humanos símbolos que se convertem em forças mobilizadoras de ações e de espacialidades.

Palavras-chave: Mito. Espaço gênero. Símbolo. Religião.

Abstract

The representation of gender impregnates, with diverse and ample senses, by means of using myths, the once-lived spatiality. The geographies of the world are recognized e experienced by means of established relationships between human beings and other beings, objects and the surroundings. The masculine and feminine gender extrapolate the place of origin, the corporal habitation, in order to project themselves within the elements of nature, and from this movement new significant are learned, new relationships are established, and the complex game of power between the genders can be found, not only in historical but also in the geographical scenario. Religion offers the human beings the symbols that convert themselves as mobilizing forces of actions and spatialities.

Keywords: *Myth. Space gender. Symbol. Religion.*

Mito e espaço na representação de gênero

“ e a Palavra se fez Carne...”

Construímos um mundo de significações a partir da palavra, do dizer que se expressa em atitudes, em movimentos que desenham espacialidades. Assim, a palavra se faz carne, os conceitos geram possibilidades de relações, hierarquias, igualdades, desigualdades, enfim uma forma na qual se conformam os relacionamentos.

Então, o conceito de gênero implica criar visões de mundo, de relacionamento e de representações. Porém a quase invisibilidade do gênero feminino na linguagem científica, refletindo uma herança apolínea do pensar acadêmico, é um obstáculo que se faz presente em toda tentativa de discurso científico que pretenda incluir “a outra metade do mundo”, ou seja, as mulheres, em uma epistemologia inclusiva.

Conforme aponta Nye (1995), na linguagem que utilizamos para expressar os pensamentos as mulheres estão em desvantagem, pois terão, como empréstimo, que assumir o gênero masculino em muitas de suas construções discursivas.

Beauvoir (1961, p. 62) denuncia que Freud construiu uma psicanálise sobre o modelo masculino de pensamento. “Ele supõe que a mulher se sente um homem mutilado”. Esta ideia gerou um modelo de compreensão de homens e mulheres que posicionou a mulher na condição da ausência, do menos existencial. A insuficiência de elementos para compreensão do universo feminino e sua condição reprimida impôs à mulher um silêncio que resultou nesta falta, corroborada pelas teorias que lhe foram apregoadas. “Em particular, a psicanálise malogra em explicar porque a mulher é o Outro, pois o próprio Freud admite que o prestígio do pênis explica-se pela soberania do pai e confessa que ignora a origem da supremacia do macho” (BEAUVOIR, 1961, p. 70).

Na linguagem que utilizamos, temos como foco o elemento masculino. As palavras traem as mulheres, colocando-as em diversas vezes na invisibilidade. A problemática aparece, também, no momento em que linguagem, formada por modelos patriarcais, precisa inclinar-se sobre a questão do feminino, de suas espacialidades, e dar-lhes voz. “Se a linguagem disponível para seu uso é em si sexista, ela sempre ou repetirá atitudes sexistas ou gaguejará inexpressiva e impotente” (NYE, 1995, p. 206).

Para Nye (1995, p. 207), a palavra denuncia a desigualdade, como, por exemplo, as expressões: marido e mulher, implicam que “o homem pode ter uma companheira feminina, mas a mulher não pode ter um companheiro masculino”.

Nye (1995, p. 207) afirma que o poder e feminilidade são contrários, pois o componente semântico do poder, do domínio é masculino enquanto muitas palavras para o componente feminino se relacionam a uma conotação passiva. “Dado ao estigma ligado ao feminino, mesmo palavras femininas honoríficas podem logo se tornar pejorativas. ‘Dama’ é um exemplo, originalmente indicando elevada posição social, quando usada entre homens ‘você está uma dama!’ indica ironia”.

O exemplo mais frequente criticado de sexismo é o emprego genérico de ‘homem’. [...] “Evolução do homem”, “direitos do homem” e expressões semelhantes, todas indicam que ser propriamente humano é ser masculino. A objeção de que “homem” é um termo genérico não convence (NYE, 1995, p. 209).

Do mesmo modo, observamos os efeitos gerados a partir do conceito masculino de Deus, na perspectiva de algumas abordagens religiosas. Connie Zweig (1994, p. 293) afirma que, na concepção cristã, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, as mulheres ficaram marginalizadas, pois, na imaginação do coletivo, Deus é homem, e para muitas crianças ele é representado como um velho de barbas brancas e longas, que mais se parece com um avô. Ele se diferencia das mulheres, das meninas e de seus corpos. “Consequentemente, Deus é um pouco Outro, fora de nós mesmos – e meninos e homens possuem uma ligação mais íntima com Ele do que nós”.

Para a autora, essa representação cultural do Deus masculino em algumas sociedades resultou no empobrecimento da imaginação feminina no que tange ao seu mundo espiritual. A mulher perdeu a possibilidade de identificar-se com o divino e, sob a égide do Deus masculino, a mulher perdeu, em grande parte, muito do valor da experiência do ser feminino. Assim, sexualidade, parto, menstruação, maternidade, menopausa, envelhecimento, ritual e poder feminino perderam sua autoridade sagrada (ZWEIG, 1994, p. 294).

Conforme Miles (1989, p. 146), para algumas mulheres o cenário das ciências tornou-se lugar de contenda, no qual elas deveriam se armar com as armas do intelecto para tentar abrir uma brecha que permitisse sua entrada “no espaço do homem, espaço mental”.

Para a autora, as mulheres, em cultos vinculados à Grande Mãe (Deusa), sempre tiveram um espaço que lhes era próprio, e isto se referia às espacialidades originadas do terreno espiritual, elaborado a partir de ritos e tradições compartilhadas com outras mulheres. Por meio dos ritos, e da sacralização do feminino, as mulheres encontravam seu lugar no território do sagrado.

O mito da origem da fala, de origem indiana, aponta para a história de uma deusa védica, chamada Vac, que significa “linguagem”. Essa deusa é representada por uma boca feminina, maternal, aberta por meio da qual a primeira palavra torna-se viva. “A prece hindu a Devaki, mãe de Krishna, começa: ‘Deusa do Logos, Mãe dos Deuses, Unida à criação, és a Inteligência, a Mãe da Ciência, a Mãe da Coragem [...]’” (MILES, 1989, p. 150).

Os mitos apontam para concepções simbólicas do poder feminino e masculino, ou da dominação de um sobre o outro. Certas vezes, a religião se torna veículo da educação de gênero, ou seja, do que se espera do comportamento de um homem ou de uma mulher.

No estudo do psiquismo e comportamento humano, Carl Gustav Jung (1977a) tratou de utilizar, em seu modelo de compreensão do aparato psíquico, os termos *anima* e *animus*.

Tais conceitos significam que tanto homens como mulheres possuem um componente que condensa energias psíquicas e que se mostra de modo polarizado. O conceito de *anima* se refere a um arquétipo, de representação feminina, existente no funcionamento psíquico masculino, enquanto o arquétipo *animus* se expressa em representações masculinas e compõe o cenário da interioridade psíquica feminina.

Deste modo, ambos os sexos possuem em si aspectos do sexo oposto, não apenas no que se refere à sua constituição biológica (hormônios, genes...), mas também no que se refere à sua constituição psicológica.

Na Idade Média, muito antes de os filósofos terem demonstrado que trazemos em nós, graças a nossa estrutura glandular, ambos os elementos – o masculino e o feminino – dizia que “todo homem traz dentro de si uma mulher”. É a este elemento feminino, que há em todo homem que chamei “*anima*” (JUNG, 1977b, p. 31).

Assim, o funcionamento psíquico de um indivíduo encontra sua constituição ancorada em polaridades, que podemos considerar como representantes de caracterizações culturais do feminino e do masculino. O que implica entender o ser humano como uma totalidade.

Jung (1977a, p. 99) se refere ao que chamou de “processo de individuação”, que vem a ser uma tentativa de reconciliar os aspectos antagônicos da psique. Conforme o autor, o estudo do simbolismo individual e coletivo é “tarefa gigantesca e que ainda não foi vencida” (JUNG, 1977a, p. 103).

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

Mas, apesar a tentativa de compreensão do humano de uma forma integrativa, ainda assim não superamos os limitantes da linguagem. Podemos contar com um construto que pode nos auxiliar a interpretar os

símbolos e a integrar as polaridades, porém as desigualdades encontradas na linguagem serão sempre um ponto de desconexão e de traição do próprio discurso.

Atualmente um homem pode dizer: “eu **ajudo** minha mulher nas tarefas de casa”, mas dificilmente uma mulher dirá o mesmo: “eu **ajudo** meu marido nas tarefas de casa”, mesmo que ambos trabalhem fora e dividam tarefas do lar e discurssem sobre a igualdade de gêneros, ainda é tarefa feminina o cuidado com a casa e o homem apenas um ajudante. A palavra trai o próprio discurso!

Como tratar, na construção epistemológica que enfoca os gêneros, do problema da semântica? A linguagem obedece a uma construção fálica como romper com regras gramaticais, sem incorrer no chamado “pensamento feminino ilógico”. “As regras são feitas para serem desobedecidas, a lógica exige uma ilógica contrastante, a troca exige objetos de troca, a representação exige objetivação” (NYE, 1995, p. 247).

Tendo em vista toda essa dinâmica de conflitos e obstáculos, não podemos ignorar a possibilidade do uso de uma linguagem inclusiva. Nos destinos de uma argumentação lógica e “científica”, podemos incluir a argumentação poética, não tão fálica, mas certamente infalível quando se trata de incluir, na expressão do pensar humano, outras dimensões do ser individual (não dividido).

Mito: “Quando o arco-íris desceu à terra”

Em um mito de criação de matriz indígena, do povo Xavante, Kaká Werá Jecupé (1998) conta que no começo de tudo o arco-íris desceu à terra e colocou sobre ela dois homens, seus nomes eram: Butsewawë e Tsa’amri. Eram nomes sagrados, dados pela poderosa Voz do Alto. Porém ambos foram vivendo aqui na terra com um sentimento crescente de solidão, pois não tinham uma companheira. Foi então que a Voz do Alto, compadecida, falou com eles, dizendo para que tirassem quatro pauzinhos e colocassem dois de cada lado; um deveria ser riscado de vermelho e o outro de preto. A partir desta ação surgiram duas mulheres, então os casais se formaram, e teve início a sua descendência.

O mito fala do encontro das polaridades, da união do céu com a terra, do homem com a mulher. É interessante notar como a mulher surge da terra, dos pauzinhos produzidos por ela, enquanto os homens são colocados sobre a terra, vindos do alto. Essas figuras nos remetem às imagens arquetípicas da Mãe Terra e do Pai Céu.

É importante salientar que o corpo realiza a religião, a mística, é nele que se encontram as marcas deixadas pelo rito. É o corpo que entra em “participação mística”, em êxtases. Este mesmo corpo é a síntese de inúmeras energias (instâncias) que constituem o ser humano e também é nele que se inscrevem as determinações de gênero, seus espaços e participação religiosa.

Os mitos religiosos, por meio da palavra simbólica, contam histórias sagradas sobre o surgimento dos corpos no universo e a sua transformação pela morte. Os ritos sacralizam o tempo gerando circularidades que marcam o ritmo da existência de cada um.

O mito põe em movimento os ciclos, nasce do mistério e por meio da linguagem simbólica se torna acessível aos seres. O rito marca no corpo a experiência do mito e deixa nele impresso seus significados mais profundos.

No que se refere às questões de gênero, os mitos religiosos fornecem extenso material para a compreensão das espacialidades femininas e masculinas, no contexto das religiões. Definem comportamentos e muitas vezes estabelecem determinantes das espacialidades femininas e masculinas, no interior de uma cultura.

Como ilustração desta premissa, citamos o mito de criação Caliba, de origem africana, divulgado por Leo Frobenius e Douglas C. Fox (2005), que conta que, no início, só existia um homem e uma mulher que desconheciam suas diferenças sexuais e, um dia, bebendo água no poço, brigaram e rasgaram suas vestimentas. Percebendo suas diferenças entre risos, deitaram juntos por oito dias.

Na primeira gestação do mundo nasceram quatro filhas; na segunda quatro filhos; e assim seguiram até terem 100 filhos, 50 meninas e 50 meninos. Um dia, os filhos se separaram e foram embora, as moças foram para o Norte e os rapazes para o Leste. Enquanto caminhavam, as moças encontraram uma abertura no chão que estava acima de suas cabeças (até aquele momento viviam sob a terra). Viram todas as coisas da superfície da terra pela primeira vez, e o mesmo aconteceu também aos

moços. Porém, cada grupo seguia por um caminho diferente. A caminhada dos grupos continuou até que os dois grupos se encontraram. Não se reconheciam e tiveram que contar que eram pessoas que haviam saído de dentro da terra. Ficaram estupefatos por ouvirem histórias tão semelhantes. Conviveram respeitando os limites de divisão espacial que estabeleceram, até que algumas moças curiosas foram espiar os moços no banho.

Algumas moças perceberam a diferença entre os seus corpos e os deles e correram para contar para as outras moças. Contagiadas pela curiosidade foram encontrar os moços, houve, então, uma luta entre eles e as moças, sem dificuldade, levaram os rapazes ao solo. O que parecia uma briga foi lentamente se transformando em algo terno e quente. Assim, as moças introduziram suavemente o *Thabuscht* (pênis) dos rapazes em suas *Tashunt* (vaginas). Estavam perdidamente apaixonados. Cada jovem pegou sua moça e levou-a para casa. Lá chegando disseram “- Não está certo assim: as mulheres devem ficar embaixo de nós e não em cima”.

E foi o que aconteceu, desde então e até hoje, é assim que fazem amor os Cabilas. Por conta desta inversão, os moços ficaram mais ativos que as moças e todos viveram muito felizes juntos. Porém uma moça, que era muito ousada e curiosa, e um moço, que também era assim, não foram para casa e não adquiriram estes hábitos. Rebelaram-se. Ambos ficaram perambulando por aí, procurando carne humana para se alimentar. Como não eram bem vistos pelos outros, sempre apanhavam. Um dia perceberam que eram diferentes e resolveram sair definitivamente do seu caminho. Foram para dentro da floresta e só de vez em quando apareciam para roubar uma criancinha a fim de se alimentar. Foi assim que a moça transformou-se na primeira teriel (bruxa) e o moço no primeiro leão. Ambos vivem a procurar carne para se alimentarem, seu destino era permanecer sempre como canibais, enquanto que as outras pessoas viviam apenas comendo raízes, frutas e plantas. E este é o fim da história!

É interessante observar que a temática de dominação neste mito, e o mesmo se repete no mito encontrado na cultura hebraica, que conta a história da primeira esposa de Adão, Lilith. Na obra de Daniel Colodengo (2006), intitulada, “*Gênesis: El origen de las diferencias*”, o autor conta que em um opúsculo judeu escrito na Babilônia, entre os séculos VIII e X d. E. C, encontra-se o seguinte descrito mitológico:

Cuando Dios creó su mundo y creó a Adán, vio que Adán se hallaba solo, por lo que de inmediato creó una mujer de la tierra, tal como él, para él, y la llamó Lilit. La condujo ante Adán y enseguida comenzaron a pelearse. Adán le decía: “Tú eres quien debe yacer debajo” Y Lilit le decía: “Eres tú quien debe yacer debajo, pues somos iguales, ya que ambos fuimos creados de la tierra”. No se escuchaban entre sí. Cuando Lilit consideró la situación, pronunció el Nombre sagrado y así pudo volar hacia el aire y huyó. Adán se incorporó súbitamente para poner rezarle a Dios y Le dijo: “Señor del Universo, la mujer que me has dado se ha escapado”. Dios envió de inmediato tres ángeles, diciéndoles: “Vayam y traigan de vuelta a Lilit. Se acepta volver, regrésenla. Pero si no aceptase, tráiganla por la fuerza”. Los três ángeles fueron de inmediato y se encontraron con ella em el Mar (Rojo), em el lugar donde los eficios fueron destinados a morir. La capturaron y la manifestaron: “Si accedes a volver con nosotros, ven; en caso contrario te ahogaremos en el mar”. Ella les contestó: “Queridos! Sé que Dios me ha creado con el único propósito de afligir con enfermedades fatales a los recién nacidos, hasta que alcancen los ocho días de vida, no después. Doce días más en caso de tatarse de na niña”. Los ángeles no la dejaron sola hasta que hubo jurado por el nombre de Dios que ella no habría de posser a los recién nacidos en caso de verlos e ellos o a sus nombres (inscriptos) en un amuleto que los niños tuviesen (cerca). De así, los dejaría de inmediato. Tal es la história de Lilit que afecta a los recién nacidos con enfermedad (COLODENGO, 2006, p. 331).

Assim se procurou justificar um antigo costume judaico de preparar amuletos que neutralizassem os poderes de Lilith. Colodengo trata de apresentar também outra versão, mas reconhece o discurso masculino ambivalente sobre o feminino, em ambos. De um lado, o simbólico da mulher sedutora e demoníaca e do outro, o simbólico da mulher mãe e submissa.

Lilith é apresentada nos textos como aquela que foi criada ao mesmo tempo em que Adão, não de uma costela, mas também da terra. “Somos os dois iguais dizia a Adão, já que viemos da terra” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 548).

Em ambos os mitos, criancinhas são devoradas por aqueles que revertem a ordem sexual, a da dominação masculina, simbolicamente expressa na posição do ato sexual. Assim, a ordenação de papéis sexuais define a posição dos gêneros no contexto da sociedade e coloca a submissão

feminina como condição desejada a fim de estabelecer regras para a vivência comunitária.

No contexto das religiões: judaísmo, cristianismo e islamismo, a posição da mulher, em muito, foi determinada pela proposta contida nos textos sagrados, e que, ao passar por uma dada hermenêutica, constituiu-se em lei para aqueles agrupamentos religiosos.

O Islamismo apresenta em seu texto sagrado que “Elas têm direito sobre eles, como eles os têm sobre elas; embora os homens mantenham o predomínio” (2^a. Surata, versículo 228). Nota-se que o texto pode abrir a possibilidade de interpretações diversas, como acontece com todos os outros textos de tradições religiosas. Para alguns, o predomínio significa manutenção e proteção, enquanto para outros o predomínio pode significar poder de mando e por parte da mulher dever de obediência.

O trabalho de interpretação da linguagem é bastante complexo e exige que se busque na própria cultura que o elaborou os instrumentos para que se realize sua compreensão. O texto não se apresenta estático e possui toda uma dinâmica bem especial. “O papel da hermenêutica é acompanhar a atividade estruturante que arte do pleno da vida, investe-se no texto, e, graças à leitura privada e à repetição pública, retorna à vida” (RICOEUR, 2006, p. 29).

Todo trabalho de interpretação exige o uso da linguagem como ferramenta, e a linguagem é complexa e simbólica. A palavra, uma vez proferida, pertence a dois universos; tanto quem diz como quem escuta interage na construção de novos significados.

Assim, uma vez comunicada a palavra, já não mais pertence a quem a escreveu ou falou, ela é lançada ao outro que construirá novas significações para ela. Deste mesmo modo, os mitos movidos pelas metáforas adquirem vida própria a cada vez que são contados.

Esta complexidade atinge também a compreensão dos gêneros. O que é o ser feminino? O que é o ser masculino? Estas questões são complexas e difíceis de responder, entreolham-se teorias apoiadas em diferenças biológicas, em diferenças culturais, em práticas religiosas, e o que se pode constatar é a formulação e reformulação cultural constante das respostas dadas.

Natureza, gênero e representação

As representações configuram espacialidades vividas, nas quais se atribuem diferenciações sexuais até mesmo para os elementos da natureza, como o fogo, a água, o ar e a terra. Alguns espaços físicos, por conta de sua modelagem religiosa, também revelam a rica simbologia voltada à espiritualidade com foco no elemento feminino.

Os ritos acontecem com o suporte do espaço, do tempo e do mito. Um exemplo disto está no Rio Ganges e a interação das pessoas com ele. O rio constitui-se em força natural, e no rito assume aspectos de graça divina. Em uma de suas mitologias explicativas, o rio é a representação da própria Deusa Ganga que desce à terra pelos cabelos do Deus Shiva, e banha a materialidade espacial, habitada pelos seres vivos, trazendo-lhes a possibilidade de purificação espiritual.

“Dos quatro elementos, somente a água pode embalar. É ela o elemento embalador” (BACHELARD, 2002, p. 139). Nesse abraço materno, o Ganges recebe os corpos dos mortos, seja o que resultou da cremação ou seus corpos tais como a morte os deixou. Pois, nem todos são cremados antes de serem entregues aos cuidados da Deusa Ganga.

Na organização espacial, representações assumem características, muitas vezes, de gênero. Conforme Bachelard (2002, p. 5): “Antes de ser um espetáculo consciente, toda paisagem é uma experiência onírica”. As representações simbólicas são linguagens essencialmente metafóricas, que articulam formas, conceitos e sentimentos: em outras palavras, são a expressão da psique humana não limitada pela instância da consciência.

Encontramos também, na música brasileira, elementos que tratam dos seres encantados femininos, vinculados ao elemento água, como por exemplo, encontramos de Manuel Bandeira a poesia intitulada “Dona Janaína”, que foi musicada por Francisco Mignoni.

São inúmeros poemas musicados que abordaram a relação da água e do feminino. Outro exemplo é encontrado na música de Gerônimo P. Silva e Vevé Calazans, “É D’Oxum”; a música fala da força feminina que mora nas águas.

Na poesia de Manuel Bandeira, com composição musical de Francisco Mignoni (1998), Dona Janaína, a sereia do mar, usa maiô encarnado, tem

muitos amores, entre eles o rei do Congo e de Aloanda, e na música o poeta pede licença para entrar no mar e se banhar no reino desse ser encantado.

Já na música “É D’Oxum”, exalta-se uma cidade onde todo mundo pertence a Oxum, a rainha das águas. Em virtude disso, homens, meninos, meninas e mulheres irradiam a magia das águas e brilham.

Novamente encontramos o elemento água relacionado simbolicamente ao feminino, o que vem a ilustrar a proposição de Bachelard (2002) acerca da inquestionável feminilidade das águas.

Cecília Meireles também escreveu um poema intitulado: “Berceuse da Onda”, no qual ela conta a história de um pequeno naufrago que vai sendo levado para o fundo do mar, e seu caminho de morte é todo cantado por meio deste berceuse de onda.¹ Neste poema, que foi musicado por Oscar Lorenzo Fernandez (1930), a própria onda do mar cantando seu berceuse leva a criança para o profundo, para que lá ela possa brincar com os belos peixinhos e flores. A música composta por Fernandez nos remete aos movimentos das ondas, por meio da sequência melódica tocada ao piano e o canto segue lento e ondulante com a poesia de Meireles. São elementos que nos remetem à maternidade das águas em sua outra face: a da morte.

“A voz projeta visões” (BACHELARD, 2002, p. 196). E o canto realizado por uma voz feminina aguda (soprano), ou ainda média (mezzo-soprano) gera imagens de ondas, embalos, maternidade, tudo isto na criação de uma morte, antes de tudo, estética e amorosa.

O poema também diz que a criança vai ganhar um colar de conchinhas do mar e um vestido todo feito de espumas do mar; no fundo, a criança poderá encontrar a dona do mar, Iemanjá, que é a mãe encantada que habita os oceanos.

Em uma análise estético-musical, podemos perceber a suavidade do encaminhamento melódico, altamente sedutor, como o eterno feminino é aos olhos dos sujeitos masculinos. Na estereotipia elaborada pela cultura, a mulher é símbolo de doçura e seduz com sua graça. A música mostra justamente o canto da onda, feminina e envolvente, que leva para a morte a criança, mas que parece levar para o paraíso. Em toda a canção, a criança é suavemente embalada por palavras amorosas e de grande suavidade e encantamento.

¹ Berceuse, palavra de origem francesa, que traduz o estilo musical das canções de ninar.

Nessa imagem, o mito da suavidade feminina, como algo perigoso se expressa em cada acorde e verso do poema. Na música não há sons abruptos, assim como na poesia a sonoridade é contínua e confortante.

Os líquidos da Terra, da mulher, o movimento das marés, os “líquidos” incandescentes expelidos pelos vulcões formam todo um cortejo referencial do desconhecido, do não controlado e, portanto, temido. “O salto no desconhecido é um salto na água” (BACHELARD, 2002, p. 172).

Paradoxalmente é o desconhecido que também lança uma força atrativa sobre as pessoas, é no desejo de conhecer o desconhecido que surge a frágil sensação de que o conhecimento trará controle. Assim, apresenta-se também a religião como o mistério que se expressa e que serve como lenitivo para o desespero humano face à morte, à doença, à miséria, entre outros malogros da vida.

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. 186).

Temos, nesta citação, a proclamação das funções da *anima*, da atuação das forças arquetípicas do feminino na interioridade masculina. Em Leonardo Boff (2005), a expressão da *anima* é condição essencial para a realização da experiência espiritual. Em correspondência eletrônica, do dia 27 de setembro de 2005, ele afirma ser justamente por essa dimensão que o ser humano, seja ele homem ou mulher, se torna sensível ao mistério e capaz de captar mensagens escondidas nos fatos. É por meio de sua relação com as forças da *anima* que o ser humano pode compreender o universo simbólico.

A religião vive de seus símbolos, ritos e mitos, e as suas histórias sagradas traçam contornos muito bem definidos para homens, mulheres, crianças, seres divinos, seres indesejados, etc.

Portanto, ao refletir sobre o sagrado feminino por meio de um estudo das representações simbólicas no contorno geográfico das religiões,

é importante vincular: mitos, símbolos, comportamentos de gênero, ao contexto da geografia.

Voltando à ideia, “A Água, que é a pátria das ninfas vivas, é também a pátria das ninfas mortas. É a verdadeira matéria da morte bem feminina” (BACHELARD, 2002, p. 84), encontramos uma mitologia que concede à água sentidos femininos. O temor dos “poderes” femininos surge claramente em mitologias como estas, que colocam este gênero como possuidor de um encantamento que aprisiona o masculino, que o encerra em seus poderes e, portanto, deve ser temido. Muitas vezes, as ondinas são vistas pelos seguidores de Wicca (religião da Grande Mãe/Deusa) como seres emocionais e que uma vez conectados podem prestar auxílio, como sugerem diversas invocações destinadas às Ondinas.

No caso das religiões que cultuam a Grande Mãe, os elementos femininos são apresentados como guias, auxiliares e não como forças terríveis que usurpam a vida dos homens. Conforme Walker (2001, p. 20), o culto à divindade feminina era também um culto de assimilação do nascimento e, portanto, da visão da inevitável morte. “A mãe dá a vida que será encerrada pela morte”.

Este foi mais um aspecto da grande tendência das culturas patriarcais de ignorar ou negar os fatos biológicos; pois, obviamente, os ancestrais não poderiam ser exclusivamente homens. O medo e a negação da maternidade foi um fenômeno cultural relacionado ao medo e à negação da morte por parte dos homens. Por meio dessas ligações arquetípicas, esotéricas, mas muito poderosas, a figura da Velha (Mãe Morte) foi gradualmente demonizada e acabou sendo negada de forma mais determinada que qualquer outro princípio da religião pré-cristã. E então sua personificação na terra passou inevitavelmente por um grau qualquer de perseguição (WALKER, 2001, p. 38).

As águas, como elemento simbólico, representam toda uma série de significações femininas, pois elas, as águas, enquanto elemento material, também são veículos da vida, gestoras da vida e, em contrapartida, tomam a vida, envolvem, sufocam e tragam.

As águas, em seu elemento físico, estão também presentes em muitos rituais religiosos: podemos citar, como exemplo, os batismos por

imersão ou por aspensão, que utilizam como veículo físico a água, que neste caso carrega significações simbólicas que remetem ao nascer novamente e à purificação. “Na Índia e no Sudeste Asiático, a ablução das estátuas santas – e dos fiéis – (sobretudo no Ano-Bom) é, ao mesmo tempo, purificação e regeneração” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 16).

Existem também os banhos de ervas, os chás curativos, ou apenas cerimoniais, como é o caso da cerimônia zen para o chá. Nas religiões de matriz afro brasileira, fala-se do sangue branco, vermelho e preto. Os diversos tipos de sangue são substâncias líquidas da natureza, um dos elementos do sangue branco, por exemplo, é a seiva que corre nos vegetais.

Sangue, de certo modo, é seiva. Ele é um dos elementos primordiais da vida. Não é por acaso que o sangue menstrual feminino esteja tão vinculado à magia, em certas cerimônias religiosas.

Segundo Chamalu (1999), boliviano que se dedica ao estudo das tradições indígenas dos povos andinos, *Mamakilla* (a lua) influencia muito a vida na terra, inclusive a vida das mulheres. Para ele as mulheres possuem um ciclo lunar em seus próprios corpos, que nem sempre corresponde ao ciclo de *Mamakilla*. Compreender as fases lunares internas, femininas, significa conhecer o ciclo da energia ovariana.

Para isso, vamos tomar como referência a lua nova, que, no caso da lua pessoal, equivale à menstruação, que também é chamada de lua negra ou lua vermelha, princípio e fim do ciclo. Esta fase, *Mamakilla* não é visível. Acaba de morrer e está, simultaneamente, prestes a nascer. O movimento da ovulação é outro ponto de referência. No ciclo de *Mamakilla*, corresponde à lua cheia. O que significa que a energia está sempre subindo ou descendo na mulher, em ascensão ou queda, gerando, em cada caso, situações anímicas diferentes de acordo com o grau de sensibilidade a estas energias (CHAMALU, 1999, p. 51).

Conforme Miles (1989), a luta patriarcal levou a humanidade a controlar o corpo da mulher, e o sangue se tornou grande preocupação, pois as mulheres sangravam desde a adolescência até certo período da vida adulta. Momentos como o parto, a menarca e a defloração eram assinalados pelo sangue feminino. Esse sangue simbolizava a vida e também a morte, havia aqui a ambivalente significação deste. “Quanto maior o

perigo, mais forte o tabu. Todos esses sangramentos da vida da mulher têm disparado a criação de um conjunto intrincado e não raro selvagem de mitos, crenças e costumes [...]” (MILLES, 1989, p. 127).

Sangue é líquido, o vermelho é a cor que tingem essa “água”. Se símbolo da vida, a água também é símbolo da morte. Caronte, na mitologia Grega, conduz os mortos em uma barca sobre o rio Aqueronte.

Neste sentido, o feminino e as águas que o representam são as forças da vida e da morte e, como se manifestam em um constante movimento, são também a representação da instabilidade do tempo e do espaço feminino.

O estudo dos mitos relacionados aos espaços geográficos poderá ser de grande utilidade para o entendimento de como os seres humanos se relacionam com os espaços terrestres. Elementos femininos e elementos masculinos entrecruzam poderes que geram comportamentos culturais de dominação de um sobre o outro.

Na antiga Grécia, por exemplo, é possível encontrar um elemento-chave muito importante para a compreensão dessa transição, de poderes femininos para poderes masculinos de criação. O mito grego conta que Zeus trancou os Titãs no Tártaro, engoliu Métis, que estava grávida, e da cabeça de Zeus nasceu Atena.

Atena é a deusa da civilização e do conhecimento, tem a marca da racionalidade masculina. O masculino arrebatada para si o poder da criação, este passa impreterivelmente pela sua racionalidade, pela mente criativa.

A exterioridade espacial que envolve os seres humanos está toda representada em gêneros; a montanha, a rocha, a água, que se contrapõe ao chão, ao vento e ao fogo. O sol, símbolo da masculinidade ativa e fecundante, tem sua contrapartida na lua, símbolo da feminilidade mutável e misteriosa.

Cecília Meireles, poetisa carioca nascida em 1901, escreveu um poema célebre no qual ela identifica-se psicologicamente com a lua, e afirma que ela mesma possui fases tal qual a lua: “Fases de andar escondida, fases de vir para a rua..”. (MEIRELLES, 1983, p. 95).

Neste sentido, é a experiência corpórea do feminino que vincula à mulher representações simbólicas como a Terra, as Águas, a Lua, entre outras. Na experiência, que é um fenômeno que acontece no corpo, a racionalidade e o sentimento se fundem para a expressão do fazer humano.

A experiência é constituída pela resultante do sentimento e do pensamento. Pensamento e sentimento são como extremidades de um *continuum* experimental o que reforça a ideia de que ambos são maneiras de conhecer.

Conclusão

Neste modo de conhecer que integra o olhar do sentimento ao olhar do pensamento, a poesia e as paisagens se confundem e se encontram como símbolos, como representantes de uma verdadeira gama infinda de estímulos sensoriais, que sugere a experiência do ser humano no mundo.

Precisamente, os símbolos sempre se constituem em linguagens, que assumem diferentes aspectos, dada a sua clara função de comunicar. Perscrutar o sagrado feminino por meio do estudo das representações simbólicas no contorno geográfico das religiões apresenta-se como mais um desafio que tangencia dois mundos: o da racionalidade, do arcabouço de significações que o Logos apreende e também a instância do imaginário, que gera significações religiosas e que abriga em segredo o elemento simbólico feminino e o sonho que emerge da camada inconsciente da psique.

“Antes de ser um espetáculo consciente, toda paisagem é uma experiência onírica” (BACHELARD, 2002, p. 5). Ancora-se, deste modo, a percepção nesta medida que dimensiona as espacialidades geográficas incluindo o imagético e o real. Surge então, aos olhos humanos, a paisagem que se mostra e se dá a conhecer pelas interpretações que as pessoas fazem sobre elas, gerando culturas e formas diferenciadas de ler uma mesma “realidade”.

A realidade, para o pesquisador e para o poeta, tem a mesma substância. Sua materialidade e liquidez se desfazem no fluxo constante da transformação, no espaço fluídico entre a vida e morte, entre o início e o fim. O feminino e o masculino interagem nesta gama de significações que apontam para as representações culturais, entre elas, as religiosas, que criam realidades, ou formas de experienciar a vida, para ambos os gêneros.

Referências

AGGAR, A. M.; BORDO, S. R. **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.

AGUIAR, N. **Gênero e ciências humanas**: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1997.

BACHELARD, G. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: M. Fontes, 2002.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: M. Fontes, 2008.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**: fatos e mitos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.

BOFF, L. (boff@uol.com.br) **Considerações sobre a dissertação**: não basta abrir as janelas: o simbólico na formação do professor. SCHLÖGL, Emerli emerlischlgol@hotmail.com, 27 set. 2005.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

CHAMALU, L. E. **O clã da lua**: ensinamentos e rituais femininos. Curitiba: Corpo Mente, 1999.

COLODENGO, D. **Gênesis**: el origen de las diferencias. Barcelona: Ediciones Limond, 2006.

FRANZ, M. L. V. O processo de individuação. In: JUNG, C. G. (Org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977. p. 158-229.

FERNANDEZ, L. **Berceuse da onda que leva o pequenino naufrago**. São Paulo: Record, 1930.

FROBENIUS, L.; FOX, D. **A gênese africana**: contos, mitos e lendas da África. São Paulo: Landy, 2005.

JECUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. São Paulo: Peirópolis, 1998.

- JUNG, C. G. **Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- JUNG, C. G. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1977a.
- JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977b.
- JUNG, C. G. **Psicologia e religião oriental**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- MEIRELES, C. **Flor de poemas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1983.
- MIGNONI, F. **Dona Janaína**. Rio de Janeiro: FBN/DIMAS, 1998.
- MILES, R. **A história do mundo pela mulher**. Rio de Janeiro: LTC-Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- NEUMANN, E. **A grande mãe**: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 2006.
- NOGUEIRA, R. F. **Bruxaria e história**: as práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: EDUSC, 2004.
- NYE, A. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1995.
- RICOEUR, P. **Percorso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.
- WALKER, B. G. **A velha**: mulher de idade, sabedoria e poder. Minas Gerais: A Senhora, 2001.
- ZWEIG, C. (Org.). **Mulher**: em busca da feminilidade perdida. São Paulo: Gente, 1994.

Recebido: 06/06/2011

Received: 06/06/2011

Aprovado: 25/09/2011

Approved: 09/25/2011