

**IMAGENS E IMAGINÁRIO DA MULHER SELVAGEM:
O SAGRADO FEMININO NAS PLATAFORMAS CIBERESPACIAIS¹**

**IMAGES AND IMAGINARY OF THE WILD WOMAN:
THE FEMALE SACRED ON CYBERSPACIAL PLATFORMS**

Cíntia Dal Bello²

Resumo

No universo digital, especificamente em redes sociais digitais, observa-se um crescente movimento de congregação de mulheres em torno do conceito de "sagrado feminino". Esse estudo investiga imagens e imaginário relativos ao arquétipo da Mulher Selvagem (Farjani, 1991; Estés, 2014), a partir de entrevistas qualitativas e observação netnográfica das trocas ocorridas no grupo de *Whats app* Flores de Pachamama, de modo a indicar a relação entre as imagens técnicas (Flusser, 2008) em circulação nas redes, as imagens físicas utilizadas em altares e as imagens endógenas (Baitello Jr., 2005; Hans Belting, 2007; Contrera, 2010, 2016) que emergem a partir de práticas presenciais religiosas e ritualísticas (Morin, 1969; Jung, 2012).

Palavras-chave: Cibercultura. Subjetividade feminina. Imagem. Imaginário. Arquétipo.

Abstract

In digital social networks, the growing grouping of women around the concept of "sacred feminine" is observed. This study investigates images and imagery related to the archetype of Wild Woman (Farjani, 1991; Estés, 2014) based on qualitative interviews and netnographic observation of the changes occurring in the Flores de Pachamama (Whats app) group. The objective is to indicate the relationship between the technical images (Flusser, 2008) circulating in the networks, the concrete images used in altars and the endogenous images (Baitello Jr., 2005; Hans Belting, 2007; Contrera, 2010, 2016) that emerge in presential religious and ritualistic practices (Morin, 1969; Jung, 2012).

Keywords: Cyberculture. Female subjectivity. Image. Imaginary. Archetype.

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Imaginário e Vínculos, do VI ComCult, Universidade Paulista, Campus Paraíso, São Paulo – Brasil, 08 a 09 de novembro de 2018.

² Doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), membro do Centro Interdisciplinar de Pesquisas em Comunicação e Cibercultura (CENCIB/PUC-SP), professora da Faculdade de Belas Artes de São Paulo e da Universidade Nove de Julho, nos cursos de Publicidade e Propaganda, Jornalismo e Mídias Sociais Digitais. E-mail: cintia.dalbello@gmail.com.

Introdução

Em plataformas ciberespaciais de relacionamento e projeção subjetiva como o *Facebook*, o *Instagram* e o *Whatsapp*, verifica-se um crescente movimento de congregação de mulheres em torno do conceito de "sagrado feminino". Nesses ambientes digitais, organizadas em grupos ou manifestando-se em páginas dedicadas à organização de círculos de meditação, rezo, canto, produção de artesanato e culinária, entre outras atividades, a alma feminina alimenta-se com uma profusão de imagens que resgatam poderosos arquétipos. Observa-se que as conexões *online*, inicialmente superficiais, tendem a transformarem-se em vínculos fortes entre as participantes, acentuando o sentimento de pertença e tecendo uma rede de apoio mútuo. Obviamente, apesar dos grupos *online* contarem com grande número de membros, uma análise das *interações* mais frequentes indica que o estabelecimento de vínculos fortes está diretamente relacionado à participação nas atividades presenciais. Assim, do grupo Círculo de Pachamama, no *Facebook*, com 2468 membros, nasceu um grupo no *Whatsapp* com 47 participantes - o Flores de Pachamama. O Círculo de Pachamama, com encontros que seguem a "Roda do Ano" celta (adaptada, porém, para o hemisfério sul), já conseguiu congregar até 100 mulheres em um único encontro (o número médio de participantes varia entre 50 e 80 mulheres). No Flores de Pachamama, nota-se a troca diária e intensa de mensagens relacionadas ao universo feminino (desde a divulgação de terapias, simpatias, informações astrológicas, uso de ervas e envio de benzimento e reiki a distância até apoio para problemas de relacionamento afetivo, familiar e violência doméstica), além da organização de encontros entre as "manas", uma das formas carinhosas utilizada para referirem-se às mulheres no grupo. Neste ponto, chama-se a atenção para a importância da transformação das conexões em vínculos – as mulheres podem contatar-se via rede e trocarem informações, mas é nítida a diferença de como as trocas nos ambientes digitais tornam-se mais “calorosas” quando as interações ocorrem após os encontros presenciais.

Há outros grupos no *Facebook* passíveis de menção, como o Sagrado Feminino Curado, com 6685 membros e o Talvez seja isso, com 3327 membros, este último focado na divulgação de vídeos cujos conteúdos baseiam-se nos contos e temas tratados por Clarice Pinkolas Estés no livro *Mulheres que correm com os lobos* (2014). A diferença em relação ao Círculo de Pachamama, porém, é que estes não focam a organização de encontros, embora permitam a divulgação interna de atividades presenciais relacionadas ao feminino. Por essa razão, neste artigo, retiraremos nossa amostragem dos dois primeiros grupos mencionados - o

Círculo de Pachamama, no *Facebook*, e o Flores de Pachamama (derivado do e ligado ao primeiro), no *Whatsapp*.

A avaliação das imagens técnicas em circulação em ambos os grupos deve apontar caminhos para as questões do estudo proposto: De que forma e com que efeitos na alma feminina as imagens (exógenas) resgatam e/ou se aproximam do imaginário do sagrado feminino? Há paridade entre essas e as imagens endógenas, oriundas das interações presenciais que se dão em torno do arquétipo da Grande Mãe e produzem vínculos fortes entre as participantes? É possível observar, na retroalimentação das redes e dos ambientes que abrigam essas imagens, o próprio movimento de retroalimentação do imaginário em questão? Com humildade, reconhece-se que essas são questões de grande vulto e, por essa razão, são enunciadas como norteadoras do caminho que se deseja trilhar. Neste contexto, muito mais do que respondê-las contundentemente, este artigo pretende-se como honesto pretexto para a iniciação na senda em que imagens e imaginários constituem panoramas possíveis de compreensão da existência humana e, no caso particular do estudo proposto, compreensão dos aspectos femininos da alma.

Como estratégia teórico-metodológica para avançar no objetivo que se apresenta, o estudo parte da explicitação dos conceitos de imagem técnica (Flusser, 2008), imagens endógenas e exógenas (Baitello Jr., 2005; Hans Belting, 2007; Contrera, 2010, 2016) e imaginário (Morin, 1969, 2005; Silva, 2012). Para a análise simbólica do conteúdo imagético, recorrerá à psicologia analítica (Jung, 2012, Whitmont, 2000) e a autores que discorrem sobre a imagem mítica (Campbell, 1990) e a linguagem presente em mitos e contos (Farjani, 1991; Estés, 2014). Além da análise de conteúdo, também apresentará entrevistas de tipo qualitativo com a finalidade de auscultar a alma feminina das participantes dos grupos selecionados como amostragem dessa pesquisa. Assim, a conceituação de Sagrado Feminino, Pachamama e outras figuras de apresentação do arquétipo da Grande Mãe seguirá a "fala viva" da "Mulher Selvagem", aquela que, nas palavras de Estés (2014, p. 26-27), é a "força da vida-morte-vida", "criadora dos ciclos" e que vive "no lugar onde é criada a linguagem".

1. Do que é feito o imaginário?

O imaginário é inefável, intangível. Integra o território numinoso do inconsciente coletivo e irriga a dimensão histórica, sendo retroalimentado por ela. Trata-se, como aponta Morin (1969, p. 85), de um universo espectral que “permite a projeção e a identificação mágica, religiosa ou estética”. Neste caudal cujo mapeamento perfaz tarefa impossível, pode-se vislumbrar as potencialidades que irrigam a vida, alimentam os sonhos e comparecem nas imagens (endógenas e exógenas) que sinalizam, pontuam, orientam e coordenam um sentido para o ser-estar no mundo. Se, por um lado, *imaginário* pode ser articulado com o conceito de noosfera, onde ideias e mitos, ainda que desprovidos de realidade física, apresentam existência objetiva própria e possuem os homens, movendo-os em sua função (Morin, 2005, p. 139), também deve ser compreendido em relação à mediosfera, ou esfera do imaginário mediático (Contrera, 2010, p. 19) que, característica das sociedades industrial e pós-industrial, processa e reconfigura temas universais e arquetípicos, muitas vezes reduzindo-os à estereotipação de rápido e irrefletido consumo, encontrando nos ambientes ciberespaciais ímpar (e hiper) espaço-tempo de projeção, circulação e reconversão à noosfera, inoculando-a de novas possibilidades e sentidos ou... esterilizando-a.

Se, como lembra Silva (2012, p. 51), “a noosfera é feita de imaginários” (ao que se pode frisar: inclusive do imaginário produzido a partir da profusão tecnoimagética, relativa ao advento das imagens técnicas), cumpre pensar que tipo de relação se estabelece entre as imagens endógenas, aquelas que, como aparições ou mirações, compõem sonhos e devaneios; as imagens exógenas, que tentam capturar, na concretude dos materiais, os contornos e os volumes de ideias, mitos e vislumbres imaginários; e as imagens técnicas, clonadas e compartilhadas à exaustão em plataformas ciberespaciais, como digitalizações que exponenciam o alcance de imagens concretas ou como produtos da própria técnica, erupção visual hiperespetacular que emerge do jogo de combinações binárias que constituem parte das “tecnologias do imaginário”.

A análise cruzada dos conteúdos do sagrado feminino em circulação nas plataformas ciberespaciais (imagens técnicas) com as imagens que irrompem durante práticas de meditação (endógenas) e aquelas, físicas (exógenas), utilizadas em altares pessoais ou coletivos (nos espaços em que ocorrem os encontros), permite que se observe uma dupla ardidura: por um lado, o jorro que irriga a alma feminina e recupera-a, restaurando-lhe o

sentido e a percepção do sagrado; por outro, a dispersão desta energia na profusão das imagens técnicas, engendrando uma espécie de visibilidade do sagrado que, parece-nos, acoberta inconscientemente o duro e profano vazio do cotidiano.

Nesse sentido, não se pode esquecer que imagens são estratégias que tornam presente o ausente. Há, segundo Wolff (2005), três graus de ausência que podem ser supridos por meio das imagens. A ausência accidental, relativa àquele que não está presente apenas por uma questão circunstancial; a ausência substancial, relativa àquele ou aquilo que nunca mais poderá se apresentar como tal (o caso de imagens de infância ou de pessoas que já faleceram, também de paisagens hoje irreconhecíveis, dadas as mudanças que sofreram com o passar dos anos); e, por fim, a ausência absoluta, relativa àquilo que jamais esteve concretamente presente mas é capaz de ser sentido ou pressentido por meio da imagem – a imagem, principalmente exógena como estátuas e pinturas, ganha a aura do próprio ser que se apresenta por meio dela; aqui, são exemplos imagens de deuses, deidades, santos, anjos e outras figuras do sagrado que são objeto de culto, reverência e cuidado.

2. Imagens técnicas, endógenas e exógenas

Parece-nos, desde os estudos sobre subjetividade e tele-existência (Dal Bello, 2013), que a produção, apropriação e compartilhamento de imagens técnicas atende, de certo modo, à premente necessidade de recobrir o vazio entre o eu e o outro, o eu e o mundo, o eu e o si mesmo, o que explica, em parte, o comportamento desvairado de consumo de imagens. Uma vez rasgadas as metanarrativas que fundamentavam as crenças orientadoras da mentalidade moderna, as ideias de mundo estabelecidas em todos os âmbitos, que ditavam sentidos para matar e morrer, desvaneceram, perderam força, pulverizaram-se em incertezas e novas possibilidades de combinação. Observa-se, contudo, que ao lado da descrença e da desconfiança, florescem novas formas de sentir e viver a dimensão do sagrado, com especial reavivamento das imagens femininas. A profusão de imagens técnicas atende, neste caso, à busca por identificação e projeção subjetiva dentro dos ecossistemas digitais (grupos, comunidades *online*) onde todas se encontram e passam a tele-existir; tais imagens estabelecem conexões, agregam em torno de si aspirações comuns e veiculam convites para que se faça a passagem para a vivência presencial, onde de fato ocorre o desenvolvimento de vínculos.

No Google ou em plataformas como o Pinterest e o Instagram, é possível observar a profusão de imagens técnicas que apontam para os temas do Sagrado Feminino. Por imagens técnicas deve-se entender aquelas cujas superfícies são simuladas a partir das combinações possíveis no sistema binário. Simulam ser algo para dissimular o nada, o vazio, o abismo que verte e constitui a realidade digital. Não possuem, portanto, suporte físico, material, nem são dadas à representação - categoria platônica que incide em pensar a imagem como derivativa de um referente maior que ela própria. É importante frisar que, embora muitas das imagens técnicas correspondam a digitalizações de originais orgânicos, no virtual aparecem como pulsões de luz, abolindo a suavidade ou profundidade da tinta, a violência ou a delicadeza do traço, a idade ou a dimensão do suporte (papel, tela) que trazem, consigo, vestígios do tempo e do modo de ser-estar do artista. Não são copiadas ou reproduzidas, mas clonadas, e na vertigem do processo de apropriação (ainda que temporária), suas aparições desgarram-se da assinatura. Muitas das imagens que foram analisadas neste estudo, utilizadas para identificar grupos ou eventos, não possuíam indicação de autoria. Estão por sua conta e risco, pulsando independentes nos ecrãs.

São simulacros e, como tal, engendram sentido de realidade em si mesmas. Relativas aos ambientes nulodimensionais, são espectros imagéticos ou audiovisuais que se configuram, reconfiguram e projetam em jogo de combinação de zeros e uns - para Flusser (2008, p. 17): “[...] são calculáveis (de *calculus* = pedrinha), portanto tateáveis pelas pontas de dedos munidas de teclas”. Oferecem-se aos olhos em aparições ubíquas e, ao toque, conduzem ao conjunto de informações para as quais foram escolhidas como efeito de síntese-identitária.

São dadas ao consumo rápido, na velocidade do tempo real que faz rolar pelo *feed* das plataformas ciberespaciais uma sucessão de deusas dos mais diversos panteões. Observa-se a facilidade com que as mulheres participantes dos grupos estudados alternam entre elas, combinando referências que testemunham a porosidade das fronteiras temporais, espaciais e culturais. A velocidade traz consigo grande volume de informações imagéticas com infinitas possibilidades combinatórias, mas retira o tempo necessário para a apreciação, a contemplação, a reverência devida ao sagrado evocado por cada uma, o que é inerente à dinâmica dos ecossistemas digitais. Ao longo das entrevistas (presenciais e *online*) e do tempo de convivência (para fins de netnografia) no grupo *Flores de Pachamama*, foi possível perceber como as referências alternam-se rapidamente e com “normalidade” nas conversas, como nos recortes a seguir:

Essa não é uma Deusa fácil [Morrigan], assim como ser filha de Iansã também não é. Ser filha de deusas guerreiras sempre traz as batalhas na vida, às vezes isso cansa. (R.S., 40 anos, terapeuta holística, participa de círculos femininos há 15 anos).

Se a voluptuosa produção e o frenético consumo de imagens técnicas relativas ao Sagrado Feminino reproduzem ou estimulam a facilidade com que as mulheres transitam com superficialidade entre referências culturais diversas, o mesmo não se pode dizer da experiência que têm quando, em processos meditativos diversos (e, portanto, presenciais), evocam ou invocam o sagrado e lidam com as imagens endógenas que surgem no horizonte inefável de suas mentes, de maneira espontânea ou induzida por músicas, trabalhos temáticos ou meditações guiadas.

Deve-se a compreensão da relação entre imagens endógenas (internas) e exógenas (presentes em suportes apreensíveis à percepção humana) à Hans Belting (2007), como lembram Contrera³ (2016) e Baitello Jr., (2005). Ao questionar sobre onde nascem as imagens, Baitello Jr. discorre:

Primeiramente, supomos, nas cavernas da pré-história da percepção humana, lá onde não penetram o dia, a luz e nossos olhos. Nascem então no espaço e nas cavernas do sonho e no igualmente denso e obscuro sonho diurno, no devaneio, na caverna da força da imaginação que oferece um oásis de escuridão em meio à luz do dia. Depois, elas nascem no mundo da palavra e de seus feitos. Muito mais tarde é que elas começam a nascer no interior das cavernas, nas quais - como no interior da escuridão do cérebro pensante - estão resguardadas dos raios destrutivos do sol e da luz - como dos da razão. E, como elas nasceram no interior, seu movimento natural deveria representar um vetor de recordação, de interiorização, ao invés de uma permanente fuga para fora, uma condenação à exterioridade, um eterno apelo para os olhos nus. (Baitello Jr., 2005, p. 46).

Compreende-se, daí, a inextricável relação entre as imagens endógenas e exógenas, sendo que as primeiras precedem as segundas, e essas tentam exteriorizá-las e, ao fazê-lo, podem (retro)alimentar as consciências imaginantes. Pode-se dizer que as imagens exógenas, quando portadoras de conteúdo simbólico, apontam para o mundo inefável dos sonhos, dos mitos, da imaginação, do inconsciente e da memória coletiva ancestral - “A verdade do mito é acessível apenas à visão simbólica” (Whitmont, 2000, p. 69).

³ “O caráter endógeno da imagem ainda tem de ser explorado e é muito mais do que seu mero significado. Falar de signo e significado, aliás, desloca a questão da natureza e da realidade da imagem e do imaginário para a discussão sobre os códigos, sobre os processos de linguagem, apagando a existência própria da imagem e o papel dos processos de consciência presentes na imaginação” (Contrera, 2016, p. 3-4).

Belting propõe que à representação sensível de uma imagem, partilhável, apresentada a partir de certo código escolhido na representação, corresponde uma cadeia de imagens internas, presentes não apenas na mente do indivíduo que as interpreta, mas, principalmente, na esfera da memória cultural. (Contrera, 2016, p. 2).

As imagens técnicas, dadas as condições vertiginosas de produção e consumo, não são capazes per si de conduzir a consciência para o arcaibouço endógeno onde dormitam e espreitam as imagens do sagrado; sem o “tempo lento da contemplação”, sem o envolvimento dos “sentidos de presença” (Baitello Jr., 2005) no tempo e espaço que circunscrevem ritualisticamente as condições do *religio*, não é possível acessar ou imergir em outro nível de consciência, aquele onde volita a sensação da eternidade e é possível encontrar, melhor contornados, os arquétipos que regem a experiência humana.

Neste estudo, portanto, cumpre apresentar a relação observada entre as imagens técnicas, exógenas e endógenas: as primeiras, em circulação nas redes, servem para a identificação de grupos e eventos, também utilizadas nos perfis como avatares ou capas (principalmente no *Facebook*). As segundas, materiais e sensíveis, são portadas como adereços ritualísticos (pingentes em colares, por exemplo) normalmente consagrados em cerimônias especiais (em ritos de bruxaria natural, umbanda ou xamanismo, por exemplo) ou adquiridas em lugares ou momentos especiais (como viagens a terras consideradas santas ou ancestrais ou visitação a igrejas e templos ou participação em festividades sacras); também há aquelas que decoram os espaços cerimoniais e outras que compõem os altares. E as terceiras, indomáveis, aparecem em resposta às invocações das práticas presenciais – ou não, pois é comum ouvir que, por exemplo, a despeito do ritual ser consagrado à Kali, a participante ter “visto” e “sentido” Iemanjá.

3. Imagens e imaginário do Sagrado Feminino

Também é importante indicar que, embora as imagens técnicas não sejam dadas à contemplação e não sejam utilizadas como instrumentos facilitadores da participação mística, imagens endógenas costumam ser descritas como “mais ou menos” aquela imagem que já foi vista em rede, em uma tentativa de conseguir partilhar algo do que foi “visto” a partir da analogia. Segue um exemplo:

Vi uma mulher indígena caminhando à beira de uma estrada deserta. Parecia andina. Atrás dela, seguiam três crianças, seus filhos. Ela estava em busca de um lar, aparentava ser muito necessitava. De repente, compreendi que eu deveria dar abrigo a

ela. Pensei comigo: ‘Mas como, se mal temos espaço para nossos próprios filhos?’. Então, ela apareceu na porta de casa e levantou a cabeça. O aspecto de necessitada deu lugar a uma espécie de altivez, e foi assim que me encarou, bastante resoluto: ‘Quem disse que estou aqui para morar em sua casa? Eu vou morar em você. E meus filhos irão morar nos seus filhos’. Dito isso, entrou em mim e pude ouvir sua voz em minha cabeça: ‘Meu nome é Mulher-Montanha. Quando precisar de mim, é só chamar’. Senti-me envergonhada por minha mesquinhez e, ao mesmo tempo, emocionada, presenteada, renovada, como se a partir daquele momento eu carregasse comigo um poder secreto. (R.D., 40 anos, mãe, professora, participante de círculos femininos há 2 anos).

O relato acima descreve uma sequência de imagens endógenas que ocorreram durante uma sessão de meditação xamânica. A participante nunca ouvira sobre alguém que atendesse pelo nome “Mulher-Montanha”. Embora não tivesse clareza do que estava ouvindo durante o transe - a imersão na narrativa imagética sobrepujou a música -, depois identificou, na *playlist*, o que estava tocando naquele momento: *All Related*, de Nessi Gomes. A música menciona brevemente Pachamama, também chamada Madre Tierra, máxima deidade cósmica feminina para os povos indígenas andinos, ligada à fertilidade, à terra e à vida. Embora sejam várias as formas em que se apresenta, é comum encontrar nas redes sua representação como uma montanha que é também uma mulher, como mostra a figura 1.

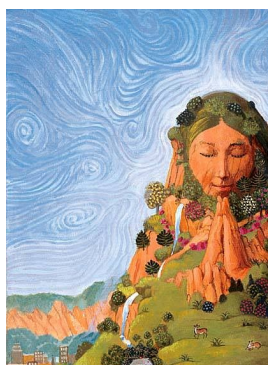


Figura 1. Imagem de Pachamama. Autoria desconhecida.

Fonte: <https://www.iqilibrio.com/blog/espiritualidade/xamanismo/pachamama/>

Neste segundo exemplo, o relato da sequência de imagens endógenas, oriundas em um trabalho de meditação xamânica, encontrou na figura da Santa Muerte (figura 2), venerada no México, sua melhor correspondência.

Há cerca de um ano, tive uma visão com Nossa Senhora. Começou pelo manto, a vi em seu manto como é comum vermos nas imagens de Nossa Senhora, e então ela virava uma caveira. Suas vestes ficaram pretas, mas ainda era ela. Fiquei com medo, mas ela começou a me mostrar seu lado humano, quem ela tinha sido em vida, que ela teve suas sombras, seus erros, razão pela qual ela estava com aquelas vestes negras e

se transformou em caveira, como aquelas caveiras mexicanas. (L.T., 31 anos, jornalista e doula, grávida, participante de sagrados femininos há 3 anos).



Figura 2. La Santa Muerte by TheBeksor.

Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/167055467405973245/?lp=true>

Cumpre esclarecer, entretanto, que para a participante a visão experienciada era de Nossa Senhora, embora a maneira como ela apareceu seja muito semelhante à imagem de Santa Muerte. “Nossa, sim, era desse jeito que ela ficava. Menina, eu conheço só a Catrina do dia de Los Muertos. Já tinha visto algo, mas confesso que nunca pesquisei o sincretismo. Nem história, nada” (L.T., fragmento de entrevista realizada em 10/09/18).

Perguntadas sobre a relação que as mulheres estabelecem com as imagens exógenas, foi possível observar que nem toda imagem do sagrado é imediatamente sentida ou considerada sagrada – o que depende de fatores que passam necessariamente pela conexão com conteúdos simbólicos (a dimensão endógena). No exemplo a seguir, a participante teve uma revelação sobre o fato de que as imagens podem, por meio da fé, se transformarem em instrumento que leva a outro estado de consciência.

Tenho apenas duas imagens físicas. Sant’Anna, que ganhei por ser do dia de Nanã, e uma virgem de Guadalupe que uma amiga trouxe do México. Ambas estão ali para me trazer uma recordação e não para serem adoradas. Tenho grandes limitações em adorar imagem. Porém, no trabalho de sexta teve um momento em que fui parar em um oratório. E ele estava largado, eu tentei acender uma vela e ela apagava. Daí uma voz de senhora falou: “Minha filha, tem que ter fé... senão, apaga mesmo”. Daí senti que está além da imagem. Está ligado à fé...a imagem é apenas uma forma de se causar um estado de consciência durante a oração. Então, eu venho pensando nisso, mas como disse, não consigo mesmo. Sinto maior conexão com os elementos da natureza e os sinais que eles me trazem. (J.H., 35 anos, mãe, funcionária pública, artesã, buscadora de visão e dançante do so, Participa de cerimônias de sagrado feminino como apoiadora há 3 anos).

No relato seguinte, a participante demonstra afetividade pelas imagens físicas presentes em seu altar. Não considera que as adora, mas mantém uma relação calcada na

“perspectiva da cosmovisão: tudo tem uma vida, o barro, o papel, a pedra... elementos que se doaram para isso (transformarem-se em imagens)”. Sente-se ligada à imagem de Nossa Senhora e complementa: “A (imagem da) minha preta velha conversa comigo direto. Às vezes, até acho que ela vai se mexer, haha. Eu cuido, coloco flores, sinto onde elas querem ficar... sem dúvida, tem que ter fé” (P.I., 31 anos, jornalista especializada em Infância, Educação e Desenvolvimento Social, diretora de UX; doula, consultora de amamentação e placenteira; participa de círculos femininos há 3 anos.). Para ela, a aproximação da egrêgora depende do zelo que se tem pelo altar – em outras palavras, o cuidado com as imagens exógenas favorece o contato com os conteúdos endógenos.

A compreensão da imagem exógena como intermediária do acesso ao sagrado também passa pelo relato de A.A. (22 anos, estudante de Gestão Financeira e auxiliar de gerência comercial; participa de círculos femininos há 4 anos) que costumava ver em suas meditações a imagem de um “altar largado, com coisas quebradas”, e depois de algum tempo compreendeu que isso significava que “eu não estava cuidando direito da minha espiritualidade como eu pensava que cuidava. Só depois que montei meu altar e tive disciplina de cuidar diariamente da minha espiritualidade que deixei de ver isso”. Neste caso, tem-se a recomendação simbólica de que montar e cuidar do altar físico é uma forma de depositar atenção consciente sobre as práticas religioso-espirituais – como se os conteúdos endógenos indicassem, por essa imagem do “altar largado”, tanto o seu estado de alma quanto a solução para melhorá-lo.

Imagens físicas também podem ser substituídas por elementos, como lembra J.L.O. “Na Roda da Lua, quando não temos a imagem da deusa que será cultuada, usamos algum objeto a ela relacionado”. Embora ela tenha poucas imagens, utiliza objetos para se conectar com cada deusa: “E sinto nos objetos aproximação e identificação. Chave para Hécate, imagem de coruja para Atena, orgonite com yoni para Ishtar”. (J.L.O., 41 anos, estuda e vivencia o sagrado feminino há 4 anos, condutora e idealizadora da Roda da Lua, radiestesista, cristolaterapeuta, erveira, benzedeira e artesã).

4. O arquétipo da Mulher Selvagem

Estés (2014), analista junguiana, trata do espectro da Mulher Selvagem, imagem arquetípica de múltiplas facetas que habita as profundezas da alma feminina e que pode ser

reencontrada em contos e canções. Por meio de “extensas escavações ‘psíquico-arqueológicas’ nas ruínas do mundo subterrâneo feminino” (p. 15), é possível revitalizar essa força instintiva natural - daí o sentido de “selvagem”, devolvendo à mulher sua integridade inata, visceral. *Mulher e selvagem* são palavras que despertam, intuitivamente, uma lembrança muito antiga.

Mulher Selvagem é uma imagem que descreve “a força que sustenta todas as fêmeas” (p. 21) e se revela ora uma mentora sábia, misto de donzela, mulher, mãe e anciã, conhecedora dos segredos femininos dos ciclos de vida-morte-vida. A Mulher Selvagem aponta para uma multiplicidade de imagens e mitologemas do feminino e da feminilidade, grande parte delas compreendidas como deusas, seres encantados e guias de trabalho.

“Chamamos essas imagens de mitológicas porque estamos familiarizados com elas através de seu aparecimento em mitos, histórias, contos de fadas e formas religiosas tradicionais, de todos os tempos, lugares e épocas, e nos referimos a esses temas recorrentes como *mitologemas*. (Whitmont, 2000, p. 66).

Segundo Estés, ela emana do inconsciente psicoide e, embora não tenha um nome, por ser tão vasta, atende por vários.

[...] como ela cria todas as facetas importantes da feminilidade, aqui na Terra recebe muitos nomes, não só para permitir que se examine a infinidade de aspectos da sua natureza mas também para que as pessoas se agarrem a ela. Como no início da restauração do nosso relacionamento com ela, a mulher selvagem pode se dissolver em fumaça a qualquer instante; ao lhe darmos um nome, estamos criando para ela um espaço de pensamento e sentimento dentro de nós. Assim, ela virá, e se for valorizada, permanecerá”. (Estés, 2014, p. 21-22).

O que leva as mulheres a buscarem e participarem dos Círculos de Sagrado Feminino? Dentre os principais motivos, no entrechoque das vicissitudes vivenciadas no mundo e em relacionamentos (afetivos, familiares, profissionais), está o resgate da autoestima, a redescoberta do sentido existencial, a busca de um lenitivo ou acalento para superarem a depressão, o pânico, a ansiedade, além de desequilíbrios emocionais como sentimento exacerbado de posse, competitividade e disputa entre mulheres, necessidade de descobrir quem são para além das expectativas ou normativas sociais e afirmar alguma independência. “A Mulher Selvagem carrega consigo os elementos para a cura; traz tudo o que a mulher precisa saber. Ela dispõe do remédio para todos os males. Ela carrega histórias e sonhos, palavras e canções, signos e símbolos” (Estés, 2014, p. 25).

O fato dos encontros presenciais estarem permeados por temáticas mítico-religiosas é, de certo modo, terapêutico. Sob diferentes nomes, os nomes das deusas que manifestam-se por meio das imagens endógenas e são, depois, incorporadas no cotidiano por meio das

representações sensíveis, o arquétipo da Mulher Selvagem cresce e revitaliza a mulher. Possui, portanto, função fertilizadora: muitas mulheres declaram sentir sua criatividade aflorar após participarem dos círculos femininos. A Mulher Selvagem é a afirmação da intuição.

A compreensão da natureza da Mulher Selvagem não é uma religião, mas uma prática. Trata-se de uma psicologia em seu sentido mais verdadeiro: *psukhépsych*, alma; *ology* ou *logos*, um conhecimento da alma. [...] Quando perdemos contato com a psique instintiva, vivemos num estado de destruição parcial, e as imagens e poderes que são naturais à mulher não têm condições de pleno desenvolvimento. (Estés, 2014, p. 22).

As práticas de meditação em círculos de Sagrado Feminino envolvem meditação guiada ou induzida por tambores, *playlists* que perpassam temas ou estilos musicais diversos (em geral associados a civilizações pré-colombianas, a tradições orientais, celtas ou indígenas), repetição de mantras ou orações, canto, dança, defumação, banhos, presença do fogo (como fogueira, tochas ou velas), ingresso em “tendas do suor” e ingestão de bebidas medicinais, entre outras práticas que podem ser consideradas religiosas na medida em que observam cuidadosamente o despertar e o contato com o *numinosum*, uma força ou efeito dinâmico que “se apodera do sujeito humano e o controla”; o *numinosum* “ou é uma qualidade pertencente a um objeto visível ou a influência de uma presença invisível que causa uma alteração peculiar do consciente” (Jung, 2012, par. 6). Sobre tais práticas ritualísticas, pode-se dizer que “tem a finalidade de consagrar, ou seja, de permitir que seus participantes possam ingressar na dimensão do sagrado” (Farjani, 1991, p. 67) e que encontram-se ligadas intimamente a

[...] uma atitude mental peculiar que poderia ser formulada de acordo com o uso original da palavra *religio*, que significa uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como ‘poderes’: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais ou qualquer outro nome que o homem tenha dado a tais fatores em seu mundo, que tenha considerado suficientemente poderosos, perigosos, ou proveitosos para serem levados em cuidadosa consideração, ou suficientemente grandiosos, belos e significativos para serem venerados e amados devotadamente. (Jung, 2012, par. 8).

Para Estés, pedir uma evidência da Mulher Selvagem seria o mesmo que solicitar a comprovação da psique. “Já somos a psique, somos também a prova. Cada uma e todas nós comprovamos não só a existência da Mulher Selvagem, mas também a sua condição em termos coletivos. Somos a prova do inefável *numen* feminino. Nossa existência é paralela à dela” (Estés, 2014, p. 27).

Em conformidade com o sentido que Farjani (1991, p. 55) atribui a arquétipos, a Mulher Selvagem não se limita a descrever comportamentos instintivos gravados no inconsciente coletivo pela repetição; ela “reflete um drama cósmico” e expressa “verdades que podem ser aplicadas no conhecimento do psiquismo”, mas não somente. “A noção de arquétipo aqui apresentada remete à Ideia platônica. As Ideias têm como característica a imutabilidade, e por isso constituem-se como formas eternas do além, que têm existência anterior a qualquer experiência” (ibidem). Destarte, a Mulher Selvagem pode ser sentida como *alguém* que se apresenta. Na transcrição a seguir, J.L. relata seu encontro com La Loba, personagem do primeiro conto narrado por Clarice Pinkolas Estés.

Sinto que já estava chamando por La Loba ao ler o livro *Mulheres que correm com os lobos*, em que a velha catadora de ossos monta o esqueleto, canta, toca tambor e faz o lobo (a natureza selvagem da mulher) renascer dos ossos. Como sou compositora, preparei a música da La Loba para apresentá-la no ritual em que estudávamos o seu conto. Uma semana antes, porém, estava eu numa jornada medicinal (xamânica) quando comecei a ter visões com ossos, sangue, músculos, vísceras, tudo muito intenso. Palavras místicas saíam da minha boca quando então percebi que era La Loba que estava se apresentando para mim. (J.L., 43 anos, cantora e compositora, mãe e participante de círculos femininos há 3 anos).

A força arquetípica também pode ser experienciada endogenamente como uma aparição exterior a si que, uma vez evocada, assume ou possui a participante, levando-a perceber-se como “a deidade e a adoradora ao mesmo tempo”. Assim descreveu A.B. sobre sua visão de Nossa Senhora: “Levantei-me para saudá-la e reverenciá-la como as outras pessoas que eu via, porém ao ficar de pé meu corpo tomou a postura idêntica à da imagem que existe na maioria das figuras e esculturas, senti o manto dela sobre mim e vi as pessoas ajoelhadas aos meus pés e eu estava entre essas pessoas ajoelhadas”. Para ela, Nossa Senhora revelou que, por ser mulher, ela é a própria divindade manifestada na terra: “Toda mãe carrega em si o peso e a dor de Nossa Senhora, toda mãe é divina, toda mulher que gera, traz ao mundo um grão de esperança de uma humanidade melhor”. (A.B., 34 anos, estudante de biomedicina, mãe de dois filhos, participante de círculos de Sagrado Feminino há 1 ano e meio).

A Mulher Selvagem remonta à Grande Mãe, à Terra, à Deusa criadora que é “a figura mítica dominante no mundo agrário da antiga Mesopotâmia, do Egito e dos primitivos sistemas de cultura do plantio”, formas de sensibilidade que apontam para o mistério de ser espaço e tempo e seu próprio corpo ser o universo (Campbell, 1990, p. 177). As práticas ritualísticas que delineiam o retorno do Sagrado Feminino cultuam e reverenciam, nas

mulheres participantes, essa esplendorosa força criativa e curadora, transformando corpos em templos e revitalizando a alquebrantada alma feminina.

Referências (Autores das fontes consultadas)

Baitello Jr., Norval. (2005). **A era da iconofagia**: ensaios de comunicação e cultura. São Paulo: Hackers.

_____. (2010). **A serpente, a maçã e o holograma**: esboços para uma teoria da mídia. São Paulo: Paulus.

Belting, H. (2007). **Antropologia de la imagen**. Madri: Katz Ed.

Campbell, Joseph. (1990). **O poder do mito**. Joseph Campbell com Bill Moyers. São Paulo: Palas Athena.

Contrera, Malena. (2010). **Mediosfera**: meios, imaginário e desencantamento do mundo. São Paulo: Annablume.

_____. (2016) Imagens endógenas e imaginação simbólica. **Revista Famecos**: mídia, cultura e tecnologia. V. 23, n.1. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/21350>. Acesso em: 8 jul. 2018.

Dal Bello, Cíntia. (2013). Subjetividade e tele-existência na era da comunicação virtual: o hiperespetáculo da dissolução do sujeito nas redes sociais de relacionamento, 227 p. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – **Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**, São Paulo.

Estés, Clarissa Pinkola. (2014). **Mulheres que correm com os lobos**: mitos e histórias do arquétipo da Mulher Selvagem. Rio de Janeiro: Rocco.

Farjani, Antônio Carlos. (1991). **A linguagem dos deuses**. São Paulo, Mercuryo.

Flusser, Vilém. (2008). **O universo das imagens técnicas**: elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume.

Jung, Carl Gustav. (2012). **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes.

Morin, Edgar. (1969). **Cultura de massas no século XX**: o espírito do tempo. Rio de Janeiro: Forense.

_____. (2005). **O método V**: a humanidade da humanidade. Porto Alegre: Sulina.

Silva, Juremir Machado da. (2012). **As tecnologias do imaginário**. Porto Alegre: Sulina.

Whitmont, Edward C. (2000). **A busca do símbolo**: conceitos básicos de Psicologia Analítica. São Paulo: Cultrix.

Wolff, Francis. (2005). Por trás do espetáculo: o poder das imagens. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Senac.