

SAGRADO FEMININO E EXPERIÊNCIA CORPORAL: REPRESENTAÇÕES DO EU EM MÍDIAS SOCIAIS¹

Sacred feminine and bodily experience: Representations of the self in social media

Valquíria da Silva Barros²
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Resumo

O objetivo desse texto foi investigar a articulação das noções de espiritualidade e felicidade relacionadas pelo movimento do Sagrado Feminino, apresentando de que forma esse movimento considera a experiência da performance feminina como fator de realização e felicidade, e como isso se expressa nas mídias digitais. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa qualitativa, interpretativa e de cunho exploratório que buscou compreender o significado do fenômeno em questão a partir da análise do conteúdo disponibilizado em mídias digitais. Os resultados apontaram que, de um modo geral, o movimento do Sagrado Feminino constitui-se uma ferramenta de empoderamento que parece oferecer à mulher contemporânea um modelo de resistência à dominação masculina sobre seus corpos e suas mentes.

Palavras-chave: Sagrado Feminino; Corpo; Experiência; Mídias Digitais.

Abstract

The aim of this text was to investigate the articulation of the notions of spirituality and happiness related by the Sacred Feminine movement, presenting how this movement attributes the experience of feminine performance as a factor of fulfillment and happiness and how this is expressed in digital media. Methodologically, this is a qualitative, interpretative and exploratory study that sought to understand the meaning of the phenomenon in question by analyzing the content made available on digital media. The results showed that, in general, the Sacred Feminine movement is an empowerment tool that seems to offer contemporary women a model of resistance to male domination over their bodies and minds.

Keywords: Sacred Feminine; Body; Experience; Digital Media.

¹ Este artigo é produto de investigação de doutoramento realizada com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES.

² É colaboradora de pesquisa no Laboratório de Ética em Pesquisa, Comunicação Científica e Sociedade (LECCS) do Instituto de Bioquímica Médica (IBqM), na UFRJ. É doutora e mestre em Humanidades (Humanidades, Culturas e Artes). É mestre em Biociências (Educação, Gestão e Difusão de Ciências) (CCS/IBqM/UFRJ). Tem especialização em Educação (Ministério da Educação). É pós-graduada em Economia (IE/UFRJ). É pós-graduada em Psicologia Analítica Junguiana (Univ. Celso Lisboa). É graduada em Ciências Sociais (ICS/UERJ) e em Comunicação Social (ECO/UFRJ). E-mail: valquiria.vsb@gmail.com

Introdução

A modernidade, , dentre os séculos XVII e XX, corresponde a um período histórico da civilização ocidental em que se destacaram a autonomia da razão e o desenvolvimento do capitalismo esteve em evidência. Esse período caracterizou-se por ser um sistema centrado na produtividade humana, resultado do crescimento populacional e da urbanização acelerada.

As teorias da pós-modernidade começaram a dar seus primeiros passos na metade do século XX, quando mudanças na história do pensamento e na técnica, impulsionadas pelos avanços da tecnologia e das comunicações, modificaram tal configuração da sociedade, solidificando-se com a queda do Muro de Berlim em 1989 e as crises ideológicas de países ocidentais.

A passagem do paradigma da modernidade para um paradigma da pós-modernidade vem sendo destaque de diferentes investigações, não havendo consenso a respeito da denominação desta época. No entanto, é possível identificar alguma convergência quanto ao fato de que vivemos um momento de transformação de valores, num contexto de capitalismo avançado.

Dentre os autores que destacam o período em questão como temática, encontramos Gilles Lipovetsky e Zygmunt Bauman que convergem em determinados aspectos e divergem em outros ou possuem linhas de pesquisa diferentes sobre alguns aspectos. Entretanto, ambos apontam características modernas no tempo presente (ainda que modificadas), evidenciando que, entre o que se configurou chamar de modernidade e pós-modernidade, não houve um rompimento efetivo que denunciasse o término concreto da modernidade para um início totalmente inovador da pós-modernidade.

Nesse contexto, o filósofo Lipovetsky (2004) adotou o termo hipermodernidade e o sociólogo Bauman (2001) cunhou modernidade líquida, dando, cada um, destaque para os aspectos mais relevantes da pós-modernidade - *hiper* relaciona-se a exacerbação, e *líquida* refere-se à fluidez. Característica marcante que ambos os autores evidenciam no processo que segue a sociedade contemporânea é a destradicionalização das sociedades e a centralização do sujeito dando destaque para a centralidade na experiência. Nesse contexto, o

corpo tem papel relevante por intermediar as experiências proporcionando sensações orientadoras dos sentidos humanos.

Nessa perspectiva, propomos problematizar a relação do indivíduo com a pós-modernidade no contexto das vivências hipermediadas e compreender como essa relação se reflete nos modos de experimentar a espiritualidade deste indivíduo. Tomamos as experiências femininas no âmbito da experimentação de uma espiritualidade considerada feminina e sagrada como viés de realização e felicidade da mulher. Analisamos as perspectivas do movimento do Sagrado Feminino como interlocutor da insatisfação feminina com o modelo androcêntrico norteador dos modos de ser e de sentir difundidos na era moderna. Esse movimento de mulheres toma por base técnicas corporais e rituais que visam a experiência espiritual integradora e reparadora das supostas memórias de dor e sofrimento recalcadas na existência feminina pelas experiências com o machismo.

O referencial bibliográfico que norteou as análises sobre a questão corporal foi tomado de David Le Breton, em *As paixões ordinárias* (2009). As reflexões sobre o impacto da forma de subjetividade na vida contemporânea e sua relação com a espiritualidade tomada como elemento constituinte da saúde basearam-se em Paula Sibilia (2015), com o texto *Autenticidade e performance: a construção de si como personagem visível*.

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa qualitativa (MINAYO, 2006) de base interpretativa e de cunho exploratório que buscou compreender o significado do fenômeno em questão (TURATO, 2005). É uma investigação que se ancora no campo da interdisciplinaridade (JAPIASSU, 1976), promovendo discussões que intercambiam saberes da ciência antropológica e da psicologia. Com o objetivo de alcançar maior familiaridade com o objeto, de modo a tornar explícitas suas particularidades, foi feita uma abordagem exploratória da temática (GIL, 2002), exploraram-se referências de cunho teórico e de resultados de pesquisas ou vinculadas ao tema, com vistas à ordenação e definição teórico-conceitual. Nesse sentido, a abordagem metodológica buscou, a partir da literatura, interpretar os sentidos que motivam a insurgência de modelos de culto ao feminino na contemporaneidade.

Notadamente, o ambiente virtual consolidou-se como campo de estudo que fornece vasto material de estudo disponibilizado na rede mundial computadores e as interações sociais neste espaço oferecem rico material de análise. A interação intersubjetiva na contemporaneidade assumiu contornos tecnológicos e o protagonismo da tecnologia na vida cotidiana dos indivíduos acena para novos modos de ser e de sentir compartilhados por grupos de indivíduos que se utilizam dos meios digitais como suportes para suas interações sociais e comunicação de suas experiências (CASTELLS, 2002).

Nesse contexto, é possível observar transformações não só da subjetividade, mas também dos modos de experimentá-la e exprimi-la, e uma das evidências que corroboram essa transformação é o novo cenário que vem se delineando para compartilhamento da experiência corporal. Dentre os ambientes virtuais responsáveis pelo compartilhamento de experiências que se destacam são as páginas da Internet que difundem uma infinidade de recursos de experimentação da vida e da corporalidade. Nesse bojo, esta pesquisa baseou-se na análise de uma página intitulada *Santo Yoga*, responsável por compartilhar conteúdo direcionado para o público feminino, oferecendo técnicas supostamente capazes de contribuir com a felicidade feminina através da autorrealização.

A análise do conteúdo da página da Internet foi feita com base na técnica de Análise de Conteúdo (AC) de Bardin (2006), porque consideramos tal técnica compatível com o objetivo da investigação, porque como declara Chizzotti (2006, p. 98), “o objetivo da análise de conteúdo é compreender criticamente o sentido das comunicações, seu conteúdo manifesto ou latente, as significações explícitas ou ocultas”. Para Minayo (2001, p. 74) a AC é “compreendida muito mais como um conjunto de técnicas”, um importante instrumento para análise de informações sobre o comportamento humano, tendo duas funções: “verificação de hipóteses e/ou questões e descoberta do que está por trás dos conteúdos manifestos”. Nesse sentido, consideramos a técnica apropriada para o objetivo deste trabalho.

1. Relações entre indivíduo e processos sociais na pós-modernidade

O fenômeno global de desestruturação da sociedade tradicional e o desvanecimento de valores e princípios universais evidenciam, segundo Gilles Lipovetsky (2004), uma mudança radical no modo como o sujeito se vê a si mesmo e no modo como se relacionava com o outro, com a sociedade e com o seu tempo. A contemporaneidade vivencia uma forma de estar e de sentir personalizada, centrada no “eu” individualizado, trata-se de uma existência individualista personalizada e, também pluralista sem acesso único à “verdade” e tudo parece girar em torno do “destino geral da efemeridade” (SPENGLER, 2009), destacando a incerteza a nível global como risco eminente.

Nesse contexto de incertezas, a globalização estabelece padrões culturais homogeneizados e banalizados que se estendem a todas as instâncias da vida do sujeito, evidenciando um amplo conjunto de mudanças ocorridas nos mais variados campos da realidade. Segundo Gilles Lipovetsky, a ruptura com os padrões tradicionais sublinha a desagregação da sociedade e do indivíduo orientando a emergência de um novo contexto que aponta para um novo estilo de vida pautado no consumo em massa e no esgotamento das metanarrativas da cultura ocidental e das ideologias clássicas (LIPOVETSKY, 2004).

O autor destaca em *Os tempos hipermodernos* (2004) que a passagem do mundo industrial (modernidade) para a globalização (pós-modernidade) provocou mudanças significativas tanto no âmbito coletivo quanto individual, culminando em uma espécie de desorientação. Esse processo seria, segundo o autor, consequência da horizontalização dos laços sociais caracterizando aquilo que Lipovetsky chama de hipermodernidade e que seria uma segunda modernidade, oriunda do temor de um homem angustiados frente à liberdade de escolha proporcionada pela pós-modernidade. A possibilidade de escolha se caracteriza pelo excesso e pelo vazio, conferindo maior autonomia e liberdade ao sujeito e, em contrapartida, novas angústias. Confronta o homem diante desse “novo lugar” carente de referências, incitando-o a constantes questionamentos sobre as estruturas que organizam o mundo (SILVA apud LIPOVETSKY, 2005, p. 11).

No contexto da centralidade do indivíduo na sociedade contemporânea, a noção de sujeito emerge como ideia-chave que acompanha esta nova época que

rompe com a noção de cogito cartesiano. O sujeito pós-moderno fragmentado é “composto não de uma única, mas de várias identidades contraditórias ou não resolvidas” (HALL, 1997, p. 12) que interagem numa sociedade pautada pelo desapego às tradições que se apresenta como realidade em constante movimento e (...) à medida que os sistemas de significação se multiplicam somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis (...) (HALL, 1997, p. 12).

De acordo com Lipovetsky (2004), as sociedades democráticas passam por um remodelamento constante dos setores da vida social que determina um novo tipo de organização e de controle social em que prevalece um processo de escolhas privadas que se distanciam do processo disciplinar que caracterizava as sociedades até 1950. Ao se distanciar de uma norma social que preconizava a vinculação dentro de regras uniformes de caráter moral, protecionista, o indivíduo que emerge rompe com esse imaginário rigorista, cedendo lugar a novos valores que visam ao livre desenvolvimento da personalidade íntima, à legitimação do prazer, passando o indivíduo a imperar sobre a sociedade (LIPOVETSKY, 2004).

Sobre este aspecto, Anthony Giddens (2002) sublinha que, se há um consenso em praticamente todos os autores da atualidade que discorrem sobre o indivíduo na sociedade moderna, é o fato de “que o indivíduo experimenta sentimento de impotência em relação a um universo social cada vez mais amplo e alheio” (GIDDENS, 2002, p. 178). Nessa perspectiva, Stuart Hall (1997) aponta que quanto mais extensos e diversificados os sistemas sociais, mais o indivíduo vê-se privado de qualquer possibilidade de autonomia e “O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades contraditórias ou não resolvidas (HALL, 1997, p. 12).

A cultura, que se constrói a partir da profusão das sociedades destradicionalizadas, ancora-se na interpretação individual dos saberes do social e do consumo encontrando eco nos discursos das redes que se desenvolvem com o avanço das tecnologias de comunicação, exacerbando as formas de sociabilidade ancoradas nos interesses individuais compartilhados entre seus agentes (CASTELLS, 2003).

O hipermoderno e o hipermediado seriam, portanto, conceitos que refletiriam o estado dessa cultura construída com base (LIPOVETSKY, 2004). Nesse novo cenário, do sujeito detentor de uma identidade desterritorializada e hipermediada emerge a urgência por pertencimento num contexto de transitoriedade e desapego em que “o temporário é a lei, tanto estética como econômica, da cultura de massas, acompanhando estruturalmente o mundo moderno da velocidade e da inovação permanentes” (LIPOVETSKY; SERROY, 2010, p. 89).

No contexto que vivenciamos “a época do mundo hipermediático, do cibernundo e da comunicação-mundo, estágio supremo, mercantilizado, da cultura” (LIPOVETSKY; SERROY, 2010, p. 14), também fica evidente que esse estágio não representa apenas a prevalência do exagero como característica da informação no contexto da hipermodernidade, mas também da ascensão dos modos da experiência individual subjetiva que, para fins dessa análise, circunscreve-se à categoria espiritualidade.

Esta categoria de análise vem ganhando destaque na contemporaneidade por ser compreendida como um viés para a busca da saúde e que tem como condicionantes da vida satisfatória e equilibrada a atenção aos aspectos espirituais dos sujeitos. Esse movimento surge em resposta aos modelos universalizantes e aos determinismos biomédicos, considerando que a saúde se trata de um estado de bem-estar físico, mental, emocional e espiritual e a busca por esse estado se processa na busca por diferentes terapias que têm na experiência individual corporificada a possibilidade de cura dos sujeitos a partir do reordenamento do universo simbólico.

A experiência místico-religiosa, nesse contexto, constitui-se no observatório das relações entre corporeidade e significação, sendo simultaneamente percepção e experiência. É por meio do corpo, segundo Csordas (2008), que experimentamos e nos tornamos humanos em múltiplas possibilidades. Trata-se, segundo o autor, de um corpo fenomênico, isto é, de um corpo que percebe e expressa em si mesmo um conjunto de sentidos e significados, que são sobretudo formas de materialização dos seres humanos.

Nesse contexto, a subjetividade circunscreve-se aos limites do corpo e destaca-se uma mudança na forma de elaboração das experiências, que parece sair do registro cérebro-razão para o registro do corpo-sensação introduzindo uma experiência religiosa que acontece e produz sentido no próprio corpo, o “modelo” de experiência religiosa que mais sentido parece fazer às subjetividades em busca de sensações. A espiritualidade passa a ser vivenciada intermediada pelas sensações corporais estabelecendo uma relação que convencionamos como *bioespiritualidade*, ou seja, o processo de experiência que promove o encontro com o sagrado no próprio corpo.

Assumimos que a *bioespiritualidade* se trata de uma experiência física e psicologicamente intensa que determina processos de criação de modos de existência (de subjetivação). Essas experiências são tomadas como sensações próprias do encontro com o sagrado no corpo e são responsáveis por dar sentido à experiência existencial. O corpo como espaço do devir sagrado, encontra na *bioespiritualidade* reflexos da vida governada por princípios de ordem espiritualizante que transborda os momentos e espaços destinados ao sagrado, estendendo-se aos modos de vida e concepção de mundo. É a transgressão do antropocentrismo, quando o homem perde seu lugar privilegiado no centro do universo, sendo realocado no lugar do “viver-com”, onde humanos e não-humanos “com-vivem” (INGOLD, 2012).

Entretanto, esse modelo de vivência bioespiritualizante, apesar de, em um primeiro momento, indiciar uma nova ética, possivelmente subjacente ao esgotamento dos modelos de exploração dos recursos naturais ou da falência das metanarrativas (LYOTARD, 1988) e dos modelos epistemológicos explicativos modernos (SANTOS, 2007), na verdade, denuncia os aspectos característicos do imperialismo contemporâneo (NEGRI; HARDT, 2001) que destaca o individualismo, a desterritorialização e o consumismo como modos de vida. Nesse sentido, é necessário reconhecer que o modelo mais verticalizado de difusão globalizante, do centro para a periferia, ainda hegemônico no campo religioso, cede espaço a modalidades mais horizontalizadas de difusão, ou, como observa José Jorge de Carvalho (2001, p. 443), a uma globalização “que é negociada horizontalmente

não a partir de centros de poder político e econômico, mas de um ponto remoto, embora radicalmente não-periférico”.

O detalhe mais evidente nesse processo de horizontalização da globalização da experiência espiritual, segundo Giddens (1997), seria o ganho de autonomia identitária dos indivíduos frente às “tradições” que sustentam muitas das modalidades religiosas existentes na atualidade. As religiões - e mesmo as religiosidades mais difusas e desinstitucionalizadas do mundo moderno - necessitariam, em maior ou menor escala, de algum ancoramento em tradições com alguma profundidade histórica. Segundo Giddens (1997, p. 94), em sociedades que passaram por um processo de destradicionalização, ocorre que o indivíduo não tem “outra escolha senão decidir como ser e como agir”, pois, como sugere o autor, a tradição não mais lhe constrange a repetir o passado ou, parafraseando Bauman (1998, p. 113), já que o passado está proibido de se relacionar com o presente, tendo que decidir “como ser e como agir”, o indivíduo tornar-se-ia um ativo “escolhedor”, o que, por consequência, lhe fortaleceria ou lhe forneceria a autonomia: “a escolha ativa certamente produz - ou é - a autonomia” (GIDDENS, 1997, p. 94).

Anthony Giddens oferece um modelo para compreensão das lógicas que orientam os exercícios internos que o “eu” moderno imperiosamente tem que realizar para adaptar-se e deslocar-se nas sociedades ocidentalizadas dos tempos atuais. Sua noção de “reflexividade do eu” como um projeto da modernidade “ao mesmo tempo emancipatório e constrangedor” (GIDDENS, 1993, p. 87) para o indivíduo, sintetiza as ambiguidades a que estão sujeitas as pessoas na atualidade, diante dos dilemas de terem que exercitar uma suposta liberdade de opções que se mostra simultaneamente recompensadora em sua natureza democrática e opressora em sua natureza compulsória. Para Giddens (1993), a partir da vigência deste projeto, as opções, as escolhas individuais, desde as mais corriqueiras do cotidiano até as mais determinantes para a trajetória dos indivíduos, passam a ter que ser pensadas

[...] em termos de uma sociedade em que a tradição tem sido mais abandonada do que jamais foi, e em que o projeto reflexivo do eu assume correspondentemente uma importância especial. Quando grandes áreas da vida de uma pessoa não são mais compostas por

padrões e hábitos preexistentes, o indivíduo é continuamente obrigado a negociar opções de estilo de vida. Além disso -e isto é crucial-, tais escolhas não são apenas aspectos ‘externos’ ou marginais das atitudes do indivíduo, mas definem quem o indivíduo ‘é’ (Giddens, 1993, p. 87).

No contexto apresentado por Giddens (1993), as escolhas de estilo de vida constituiriam a narrativa reflexiva do “eu” e, por conta, em grande parte, dos efeitos destradicionalizantes da globalização, o “eu” da atualidade é, portanto, alguém dotado de autorreflexão, de autodeterminação e que não se vê mais constrangido a adotar e a seguir as diretrizes armazenadas na tradição. Entretanto, a despeito deste processo de autonomização do sujeito, com frequência são acionados recursos destinados a suprir as emergências subjetivas e preencher o vazio deixado pelas sociedades destradicionalizadas e a espiritualidade, conforme destacado, articula elementos da subjetividade ancorados na experiência corporal oferecendo um arsenal de significados que preenchem o vazio existencial do ser pós-moderno.

Esta experiência tem caráter efêmero e circunscreve-se ao tempo presente de forma líquida e instantânea, objetivando aplacar a angústia do vazio, nesse contexto, a espiritualidade na contemporaneidade permite entrever um caráter “opioide”, para usar um termo de Marx, que anestesia os sentidos do sujeito convertendo-o no indivíduo conformado e em conformidade com o sistema, em sua melhor versão produtiva (NEGRI; HARDT, 2001). A partir dessas considerações, deixamos entreaberto o debate que relaciona categorias como espiritualidade e subjetividade que, engendradas pelo sistema capitalista, imprimem no sujeito modos de ser e de sentir (HAROCHE, 2004).

2. O sagrado feminino e as representações do eu em mídias sociais

A categoria espiritualidade vem ganhando destaque na contemporaneidade e sua legitimidade enquanto possibilidade para agenciar a saúde pode ser atribuída a sua inserção no âmbito das ciências médicas em atendimento aquilo que foi preconizado pela 37ª Assembleia Geral da Organização Mundial de Saúde (OMS) (TONIOL, 2015). Conforme aponta Toniol (2015), no Brasil, o

desenvolvimento dessa política iniciou-se a partir da crescente demanda da população brasileira e do atendimento às diretrizes e recomendações da OMS.

A partir de 2006, as agências nacionais de gestão pública em saúde incluíram a espiritualidade como viés nas possibilidades de tratamento de saúde do Sistema Único de Saúde (SUS), institucionalizando, na Atenção Básica, a medicina complementar e alternativa que figura na Política Nacional de Práticas Interativas e Complementares (PNPIC) por meio da Portaria GM/MS nº 9712, possibilitando a profusão de práticas para acessar um maior bem-estar.

A extensão e intensidade desse fenômeno, segundo Toniol (2018), estão relacionadas com o fato de que, cada vez mais, a espiritualidade é uma categoria que permite, aos agentes do campo da saúde, alterar a forma de organizar a realidade como complexa teia de relações sociais. Assim, a espiritualidade biologicamente inscrita se caracterizaria como um modo de sensibilidade que demanda permanente cultivo, prescrição e disciplina, sendo sugerida como uma dimensão da experiência do sujeito e condicionada pelas práticas com as quais se engaja, originando discursos que regram modos de enunciar e produzir a espiritualidade como um tipo de performance.

Em torno desse ideal, uma complexa teia de relações e movimentos se organizam, articulando demandas particulares de determinados grupos à necessidades subjetivas de reorientação em busca de solução para questões de todas as ordens e que estariam relacionadas a comprometimentos da saúde do sujeitos. Nesse ponto, a saúde é tomada como um complexo sociocultural e as práticas alternativas de articulação de melhores condições de vida seriam o motor propulsor, oferecendo discursos amplamente difundidos nas redes sociais como uma panaceia para todos os males e a questão do feminino surge nesse bojo como um dos vieses que, segundo adeptas, necessitaria de cura.

Na atualidade, um movimento de mulheres vem se destacando nas mídias sociais por sua repercussão internacional, sendo conhecido como Sagrado Feminino. Esse movimento articula noções sobre gênero, corpo e espiritualidade no contexto da saúde feminina, abarcando uma multiplicidade de aspectos que conjugam ginecologia e psicologia e que são expressos por práticas corporais baseadas no conceito de patologização histórica do corpo feminino, preconizando

a cura a partir de performances corporais amplamente difundidas nas mídias sociais. Essa prática ancora seus discursos na legitimação alcançada pela importância da espiritualidade no contexto de saúde e estimula suas seguidoras a optarem por práticas alternativas de cuidado com a saúde e com o corpo.

Segundo adeptas do movimento, o Sagrado Feminino está baseado na suposta necessidade de despertar, de conexão, de cura e de empoderamento de mulheres com vistas a libertação do que elas consideram “jugo do patriarcado” (KOSS, 2000). Na construção dos discursos do movimento nas páginas em redes sociais são articulados conceitos de gênero que objetivam esclarecer indivíduos de ambos os sexos sobre o despertar interior da energia feminina, com base na tradição oriental da dupla polaridade energética Yin (feminina) e Yang (masculina) e na necessidade de equilíbrios dessas energias para a produção de um sujeito saudável (KOSS, 2000).

Segundo Monica Von Koss (2000), adepta e estudiosa do movimento, a era patriarcal teria conduzido a maximização do masculino, anulando a energia feminina e resultando na competição entre os sexos, o que, segundo a autora, teria desconectado as mulheres dos sentimentos de amor, compaixão e respeito mútuo, estimulando o desequilíbrio e o adoecimento feminino. Conforme a autora, o Sagrado Feminino prescinde a observação do corpo por suas adeptas e a reconexão com os ciclos naturais expressos pelas fases da vida da mulher: donzela menina menarca (1º menstruação); despertar da sexualidade; despertar do amor humano; gravidez; menopausa; e idade sábia. Segundo ela, compreender os ciclos colaboraria na superação da inferiorização histórica do feminino e estaria associado a conquistar a idade sábia conhecedora de si mesma.

No contexto das discussões sobre a relação da opressão da mulher com as possibilidades de resignificação pelas práticas do SF, aspectos como violência contra a mulher, machismo, desigualdade e opressão de gênero são acionados nos variados discursos midiáticos como justificativa para o empreendimento e estimulam mulheres a “lutar” contra supostos padrões limitantes impostos por crenças inscritas no âmbito da cultura. O mote do investimento nas práticas do Sagrado Feminino é a aposta na cura do feminino ferido, objetivando a realização da mulher que teria como elemento principal a felicidade individual. Sob a

pretensão de libertar mulheres do jugo opressor das convenções de gênero e superar o patriarcado, milhões de dólares são movimentados por mulheres e grupos ao redor do mundo com viagens, eventos, venda de livros, consultorias e aconselhamentos que prometem a conquista de autoestima e confiança a partir da quebra de amarras e crenças consideradas limitantes, pois, segundo preconizado pela prática, é necessário o fortalecimento do sagrado para romper com os padrões.

Para observar como são articulados os conceitos saúde e espiritualidade com as noções de felicidade vinculada à performance corporal no contexto das mídias sociais, foi tomado como objeto de análise o canal *Santo Yoga*³. A relação entre doença, espiritualidade e infelicidade pode ser notada na citação reproduzida na página do canal:

Toda cura que precisamos começa em nós. Cada um de nós tem o poder de criar uma vida saudável e feliz. A capacidade de auto-cura nos é inerente, porém esquecemos desse poder. Existem muitas ferramentas para nos ajudar a manifestar essa cura interna. (OLIVEIRA, Gabriele Shridevi. “Os Chakras & O Feminino”. 2014)⁴.

O canal em referência compartilha conteúdo com base na filosofia vedanta indiana e tem o cultivo da felicidade como finalidade do ser. O conceito de felicidade adotado está vinculado à necessidade da busca espiritual pela autorrealização que é viabilizada pela experiência corporal que proporcionaria estados diferentes de consciência. A conquista da felicidade, segundo a premissa vedanta, estaria associada ao conhecimento do “eu” e difere da felicidade que surge através do contato com objetos, pois, segundo a referida filosofia, como os objetos estão em constante movimento e mudança, a felicidade advinda deles é “temporária” enquanto a felicidade obtida pelo conhecimento do “eu” é imutável, já que o “eu” é livre do tempo e do espaço. A discussão central enfatiza a necessidade do ser humano de ser feliz e coloca a relevância da experiência corporal como intermediária da felicidade e propiciadora da descoberta de uma suposta verdade sobre si mesmo ensejada no conjunto de todas as experiências.

³ <https://www.santoyoga.com.br/sagradofeminino-cvy6>

⁴ <https://www.santoyoga.com.br/sagradofeminino-cvy6>

A experiência corporal como elemento delineador da ressignificação da subjetividade e da saúde pode ser compreendida segundo David Le Breton (2009) em suas análises sobre corpo e corporalidade, pois o autor considera os aspectos sociais e culturais como elementos primordiais da dimensão simbólica do corpo e suas representações pelos atores são centrais para a sua compreensão. Segundo o autor, a existência corporal está imbuída no contexto social e cultural, canal pelo qual as relações sociais são elaboradas e vivenciadas, dando origem às representações e aos imaginários acerca do corpo, no âmbito individual e coletivo.

As relações com o corpo, entretanto, vão além da dimensão biológica. É através da corporeidade que as interações e os rituais entre os atores são elaborados. A análise do corpo, enquanto elaboração das construções identitárias do grupo social, indicam a técnica corporal, a gestualidade, a etiqueta corporal, a expressão dos sentimentos e suas percepções sensoriais particulares. Assim sendo, as representações e os imaginários do corpo perpassam a relação que os atores têm com o mundo, incluindo modos de ser, de estar, de perceber e de sentir estados físicos e de espíritos.

As percepções e as interpretações sobre o mundo e a existência ocorrem somente em termos de uma compreensão vivida e, portanto, na experiência de se estar no mundo, em que o corpo assume papel fundamental, ou seja, é a partir de uma consciência sobre o corpo que se inscrevem e se revelam as várias dimensões da vida com todas suas contradições e seus conflitos. Nessa experiência corporal, as diferentes concepções e as práticas relacionadas à saúde e à doença são percebidas, criadas e recriadas com interação dinâmica estabelecida entre os indivíduos, conflitos e negociações, em um contexto das redes de relações socioculturais que compartilham. Nesse bojo, as práticas corporais e terapêuticas seriam as possibilitadoras da ressignificação da realidade dos sujeitos, alterando sua percepção sobre o mundo, o que indica a importância do ritual na vida humana.

Dentro da proposta de empoderamento da mulher e difundida pelo movimento do Sagrado Feminino, são oferecidos pelo canal *Santo Yoga* encontros, palestras, vivências, rodas de conversa, oficinas e práticas de saberes ancestrais com o objetivo de resgatar o contato da mulher com seus ciclos, com a sua

natureza interna e externa, evidenciando a importância do contato com o corpo e a relação com ancestralidade.

No canal em questão, a realização da felicidade feminina é abordada tomando como base aspectos das discussões de gênero, recuperando as noções de pré-história e patriarcado como fatores relevantes que contribuíram para a subjugação do corpo feminino e seu consequente adoecimento, o que pode ser evidenciado no trecho que segue:

Na antiguidade, mulheres se juntavam durante a Lua Nova ou Cheia em Tendas Vermelhas para compartilhar, curar e conectar-se com seu interior, com seu sagrado, com sua força e seu amor, com o círculo de mulheres, com a natureza, e com a mãe divina. Era um momento profundo de acolhimento, amor e união com liberação de sua mente e emoções, de alinhamento, de conscientização e empoderamento de quem eram e de seus propósitos. Através dessas experiências cultivavam a conexão com seus valores e poder interno, e assim, mantinham vivas suas capacidades de cura, visão, intuição, equilíbrio pessoal e da comunidade. Mas, nos tempos modernos essa conexão e conhecimento foram perdidos⁵.

186

O discurso sobre o corpo feminino doente é contraposto às práticas ritualistas que se pretendem empoderadoras do corpo feminino e de sua essência e tomam como base a subjetividade, conforme destaca o trecho a seguir:

Toda cura que precisamos começar em nós. Cada um de nós tem o poder de criar uma vida saudável e feliz. A capacidade de autocura nos é inerente, porém esquecemos desse poder. Existem muitas ferramentas para nos ajudar a manifestar essa cura interna. Há um profundo conhecimento sobre os ciclos e sabedorias femininas. Uma experiência para reconectar com nossa essência divina, reaprender a escutar nossa intuição, utilizar a força do amor para empoderar nosso propósito no mundo e manifestar nosso poder para colaborar no equilíbrio e paz da nossa vida, dos que amamos e do mundo⁶.

São acrescentados a esses rituais de cura do feminino exercícios baseados na prática de Yoga, respiração e meditação e da constituição do corpo segundo essa

⁵ <https://www.santoyoga.com.br/sagradofeminino-cvy6>

⁶ <https://www.santoyoga.com.br/sagradofeminino-cvy6>

filosofia, exaltando a importância da transformação interna para a saúde do corpo da mulher, conforme aponta o destaque abaixo:

Respire e entregue-se aos momentos incríveis e transformadores que preparamos especialmente para você que busca por transformação interna através do autoconhecimento! Queremos que você tenha mais inspiração e direcionamento para as infinitas possibilidades que te colocam em contato com sua essência⁷.

Conforme pode-se notar a partir do trecho acima, a protagonista do canal aposta na multiplicidade de aspectos que evocam a suposta importância da subjetividade saudável como pressuposto para a felicidade e essa conquista estaria, segundo ela, associada às experiências corporais, o que é acionado em sua frase de destaque no site: “relembre a arte de ser você e cure pela reconexão com seu feminino e sua essência”.

Pode-se perceber que as práticas preconizadas pelo Sagrado Feminino e destacadas no site *Santo Yoga* estão acompanhadas de um discurso de subjetivação da identidade feminina que se materializa na exposição da figura da mulher equilibrada e saudável, livre e realizada, portanto, feliz. Nesse contexto, a noção de felicidade difundida pelo movimento Sagrado Feminino parece estar em acordo com Paula Sibilia (2015), no texto *Autenticidade e performance: a construção de si como personagem visível*, quando ela discorre sobre o impacto da forma de subjetividade na vida contemporânea.

A ideia de autenticidade (quem se é) manipulada pelo discurso do movimento articula elementos do mundo interior do indivíduo e exige constante exposição da intimidade dessas mulheres nas mídias digitais em busca de legitimidade e aprovação de suas posturas individuais. Esse aspecto parece interferir na performance cotidiana dessas mulheres, estimulando uma exposição constante de si, revelando o eu autêntico a partir da constante busca de legitimação das confrades. Esse contexto parece apontar para uma incoerência, pois o *eu* deixa de ser estável, processo ocasionado pela valorização da mudança de si e de suas práticas, baseado na noção de reinvenção de si. Esse movimento para o exterior

⁷ <https://www.santoyoga.com.br/sagradofeminino-cvy6>

(as práticas rituais) parece promover discursos de transformação subjetiva acompanhados pela transformação da relação dos indivíduos com o corpo.

Nesse contexto, a forma de subjetividade é dirigida ao outro para validação, pois o olhar do outro é importante por ser o responsável por dar vida aquilo que se expõe, como um personagem de uma peça teatral. Sobre esse aspecto, Sibila (2015) destaca que, no contexto atual das mídias digitais, a validação social transfere-se do campo privado para o público, o “outro” que confere validação deixa de ser a família ou os grupos da intimidade e passa para os grupos fora do mundo privado e, assim, a experiência feminina com o corpo estaria modulada pela experiência em grupo.

As noções e vivências do corpo feminino e sua natureza transferem-se do campo íntimo para o campo coletivo onde milhares de mulheres no mundo experimentam um desempenho constante das performances relativas ao menstruar, fazer sexo, engravidar, padronizar a felicidade e a busca por autorrealização. Esse processo, segundo a autora, está relacionado com transformação na forma como se constroem os laços sociais implicando na transferência da validação do outro privado para o outro público, exigindo um desempenho constante do indivíduo sempre em busca de aprovação ou validação apontando para o sentido de performance como desempenho repetitivo de um quase personagem.

188

Considerações Finais

Procuramos expor, através do pensamento de diversos autores, algumas das faces da pós-modernidade que nos colocam frente a uma realidade globalizante numa dinâmica capitalista que envolve o indivíduo em todas as instâncias da vida. O processo de destradicionalização pelo qual vem passando as sociedades pós-modernas tem exigido que o indivíduo decida como ser e como agir num contexto em que o desapego dá o tom das relações de sociabilidade.

Desamparado num mundo vazio, o sujeito hipermoderno busca acolhimento e conforto nas experiências místico-religiosas. A espiritualidade, enquanto categoria de análise, imersa na constante relação de significados que agenciam sentidos à existência humana no contexto da hipermodernidade articulam

elementos da subjetividade ancorados na experiência corporal oferecendo um arsenal de significados que preenchem o vazio existencial do ser pós-moderno.

Neste contexto, evidencia-se que, ao contrário do que fora cogitado, as categorias espiritualidade e religião, mesmo que ressignificadas, ainda se constituem temáticas relevantes para a compreensão das relações estabelecidas entre os sujeitos e o contexto social imprimindo modos de ser e de sentir que orientam a trajetória humana.

Nesse contexto, a subjetividade circunscreveu-se aos limites do corpo e destacou-se uma mudança na forma de elaboração das experiências, que parece ter saído do registro cérebro-razão para o registro do corpo-sensação introduzindo uma experiência religiosa que acontece e produz sentido no próprio corpo. A espiritualidade passou a ser vivenciada intermediada pelas sensações corporais e, nesse bojo, desenvolveu-se o processo de experiência que promoveu o encontro com o sagrado no próprio corpo, fornecendo alternativas focadas na cura pela experiência corporal.

A possibilidade de contato com a espiritualidade a partir da experiência corporal, visando a ressignificação de experiências consideradas traumáticas, vem despertando mulheres em torno de um processo curativo específico para o feminino. Nesse meio, o Sagrado Feminino despontou como um recurso que dialoga sobre questões de gênero, subalternização da mulher e sua relação com a infelicidade.

Nesse contexto, as mídias sociais vêm ocupando lugar de destaque na divulgação e popularização das práticas, evidenciando o papel propulsor que a Internet vem desempenhando nas articulações contemporâneas das discussões relacionadas às temáticas de gênero e, nesse sentido, o sagrado constitui-se o viés que articula realização pessoal com espiritualidade, concentrando esforços sobre a cura do feminino ferido.

A mulher contemporânea, ao que tudo indica, parece disposta a mergulhar na sua própria escuridão e resgatar sua história subalternizada pelo machismo e pelo androcêntrico da existência. Dessa forma, consideramos que o alinhamento do movimento do Sagrado Feminino às mídias digitais uma ferramenta de empoderamento e crítica que parece oferecer a esses grupos de mulheres

possibilidade para promover, em alguma medida, questionamentos sobre o jogo da dominação masculina sobre seus corpos e suas mentes.

REFERÊNCIAS

- BARDIN, Laurence. (1977). **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BRETON, David Le. **As paixões ordinárias**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001.
- CASTELLS, Manuel. Internet e sociedade em rede. In: MORAES, Denis de (org.). **Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 255-287.
- CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 2006.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Unesp, 1993.
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: Ulrich Beck; Antony Giddens; Scott Lasch (Orgs.). **Modernidade reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Unesp, 1997. p. 73-134.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.
- HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. In: **Educação & Realidade**. jul/dez. 1997. p. 15-46.
- HAROCHE, Claudine. Descontinuidade e intangibilidade da personalidade: a relação com o tempo no individualismo contemporâneo. **ArtCultura**, v. 6, n. 9, 2006. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/1374> Acesso em: 21 de março de 2021.
- INGOLD, Timothy. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v. 18, n. 37, p.

25-44, jan./jun. 2012. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/ha/a/JRMDwSmzv4Cm9m9fTbLSBMs/?lang=pt> . Acesso:
21 de setembro de 2017.

KOSS, Monika Van. **Feminino + Masculino: uma nova coreografia para a eterna dança das polaridades**. São Paulo: Escrituras, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Barueri: Manole, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal: ensaios sobre a sociedade de hiperconsumo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A Cultura-Mundo. Resposta a uma sociedade desorientada**. Lisboa: Edições 70, 2010.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MINAYO, Maria Cecília. De S. **O desafio da pesquisa social**. In: Minayo, M. C. De S. (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

SIBILIA, Paula. Autenticidade e performance: a construção de si como personagem visível. **Fronteiras Estudos Midiáticos**. v. 17, n. 3, 2015. Disponível em:
<https://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/fem.2015.173.09>
Acesso: 21 de abril de 2021.

SPENGLER, Oswald. **La decadencia de Occidente. Una morfologia de la Historia Universal**. Madrid: Espasa Calpe, 2009.

TONIOL, Rodrigo. Atas do espírito: a Organização Mundial da Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade. **Anuário Antropológico**. v. 42, n. 2, 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/2330> Acesso: 21 de abril de 2021.

TONIOL, Rodrigo. Experts no espírito. Reflexões sobre a legitimação da espiritualidade com uma dimensão de saúde a partir do SUS. **Anais da ReACT - Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**. v. 2, n. 2, 2015. Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/1390> Acesso: 21 de abril de 2021.

TURATO, Egberto Ribeiro. Métodos qualitativos e quantitativos na área da saúde: definições, diferenças e seus objetos de pesquisa. *Rev. Saúde Pública*, v. 3, n. 39, 507-514, 2005. Recuperado em 20 de agosto de 2022, de <https://www.scielo.br/j/rsp/a/qtCBFFfZTRQVsCJtWhc7qnd/?format=pdf&lang=pt>

SUBMETIDO: 06/12/2023

APROVADO: 18/04/2024