

Mujeres en círculo

Espiritualidad y corporalidad femenina

María del Rosario
Ramírez Morales



Pùblicasocial

A través de nuestras publicaciones se ofrece un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de las universidades e instituciones de educación superior del país, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual se completa cuando se comparten sus resultados con la colectividad, al contribuir a que haya un intercambio de ideas que ayude a construir una sociedad madura, mediante una discusión informada.

Con la colección *Pública social* se busca dar visibilidad a trabajos elaborados en torno a las problemáticas sociales para ponerlos en la palestra de la discusión.

Mujeres en círculo



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General
José Antonio De Los Reyes Heredia

Secretaria General
Norma Rondero López

Coordinador General de Difusión
Francisco Mata Rosas

Director de Publicaciones y Promoción Editorial
Bernardo Javier Ruiz López

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector
Rodrigo Díaz Cruz

Secretario
Andrés Francisco Estrada Alexanders

Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Juan Manuel Herrera Caballero

Coordinadora General
del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades
Alicia Lindón Villoria

Comité Editorial de Libros
Pablo Castro Domingo / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
Pedro Castro Martínez / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
Nora Nidia Garro Bordonaro / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
Gustavo Leyva Martínez / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
Alicia Lindón Villoria / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
José Manuel Valenzuela Arce / El Colegio de la Frontera Norte-Tijuana
Sarah Corona Berkin / Universidad de Guadalajara

El manuscrito de este libro ingresó al Comité Editorial de Libros del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades, para iniciar el proceso de arbitraje doble ciego, en la sesión trimestral de otoño 2018, celebrada el 03 de diciembre de 2018. Dicho proceso dio un resultado final de “publicable en la versión actual”. Por lo que este Consejo Editorial lo ha aprobado para su publicación el 29 de agosto 2019.

María del Rosario Ramírez Morales

Mujeres en círculo

Espiritualidad y corporalidad femenina



Ramírez Morales, María del Rosario

Mujeres en círculo : espiritualidad y corporalidad femenina / María del Rosario Ramírez Morales.
-- Ciudad de México : Universidad Autónoma Metropolitana ; Bonilla Artigas Editores, 2020

352 pp. ; 15 x 23 cm.-- (Pública social ; 33)
ISBN: 9786078636426 (Bonilla Distribución y Edición)
ISBN: 9786072816633 (UAM-Iztapalapa)

1. Mujeres – condiciones sociales.
2. Feminismo. I. t.

LC: HQ1180 R
DEWEY: 305 R

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de derechos.

Primera edición: diciembre 2020

De la presente edición:

D. R. © 2020 María del Rosario Ramírez Morales

D. R. © 2020 Bonilla Distribución y Edición, S.A. de C.V.,
Hermenegildo Galeana #111
Barrio del Niño Jesús, Tlalpan, 14080, Ciudad de México
editorial@bonillaartigaseditores.com.mx
www.bonillaartigaseditores.com

D. R. © 2020 Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa
Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
San Rafael Atlixco No. 186, edificio H, Segundo piso. Colonia Vicentina,
09340 Iztapalapa, Ciudad de México, México

ISBN: 978-607-8636-42-6 (Bonilla Distribución y Edición)
ISBN: 978-607-28-1663-3 (UAM-Iztapalapa)

Coordinación editorial: Bonilla Artigas Editores
Diseño editorial y de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina

Impreso y hecho en México

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

*A las mujeres de mi linaje, por sangre y por elección.
Para mi abuela Ricarda Nieto †*

Contenido

Prólogo	
<i>Carlos Garma</i>	13
Introducción	19
De la experiencia a las preguntas	22
De las preguntas a los ejes	23
Pensar y hacer. La metodología y la experiencia	29
Caminos, destinos y estrategias	30
Sobre el trabajo de campo: de observar y de ser parte	32
Ser en el relato	40
Los círculos en la red	43

EJE I

LA ESPITIRUALIDAD

Religiosidad, espiritualidad contemporánea y círculos de mujeres	
El panorama religioso	53
Movilidad religiosa y conversiones espirituales.	
El modelo de identificación e individuación de las creencias ...	57
El movimiento de Neomexicanidad y la espiritualidad <i>New Age</i>	64
Espiritualidad <i>New Age</i> y su presencia en América Latina	64
Mexicanidad y neomexicanidad.	
Manifestaciones espirituales con raíces étnicas	73
La Nueva Era ¿femenina?	77

Los Círculos de mujeres	
Aproximaciones y definiciones.....	83
Características generales de los círculos de mujeres.....	91
Círculos de mujeres como drama social.....	102

De la red a la vivencia:

vista panorámica al interior de los círculos femeninos

Círculos femeninos con raíz neo-tradicional.....	113
Círculos femeninos de matriz <i>New Age</i>	125
Círculo de mujeres con perspectiva "feminista".....	141
Más allá de las clasificaciones.....	147

Mujeres Circulares:

trayectorias religiosas y prácticas espirituales femeninas.....	151
Construir círculos	
de co-creación femenina: convocantes.....	152
El consejo de las brujas.....	163
Ser parte de los círculos.....	175
Trayectorias y puntos de encuentro.....	186

EJE II

LA CORPORALIDAD Y LO FEMENINO

La mujeres y sus cuerpos:

los tejidos de significación en torno a lo femenino.....	193
Representaciones de lo femenino desde la cultura.....	194

Cuerpo, subjetividad

y las distintas formas de estar en el mundo.....	207
---	------------

Resignificando a las mujeres:

lo femenino sagrado y la noción de la mujer diosa.....	217
Las facetas de la Diosa.	
Los arquetipos de la mujer sagrada.....	221

Los ciclos hormonales y la menstruación ¿consciente?	229
Consideraciones generales sobre la menstruación	230
Los ritos de paso y las trayectorias corporales: de la menarca a la menstruación consciente	239
La sangre de las Diosas	259
Los retos del discurso del sagrado femenino	
"Porque uno no puede vivir siempre en el Om"	263
Normativas corporales y la vida más allá del círculo	264
Los límites de la horizontalidad.....	278
El sagrado femenino y la sororidad cuestionada:	
"porque no necesito los círculos de mujeres para ser feliz".....	284
Feminismo y círculos de mujeres:	
¿apropiaciones o resignificaciones?.....	289
Preguntas y puntos suspensivos: a modo de conclusión	297
Bibliografía	313

ANEXOS

Anexo I	
Luna 2. Mujer Guardiana de la Sabiduría	337
Anexo II	
Los escudos	339
Anexo III	
Campaña Mujer Luna	341

Anexo IV	
Meditación del árbol del útero y bendición	
Meditación del árbol del útero	343
Meditación para la bendición de útero	344
Anexo V	
Convocatoria, Círculo de la Gran Diosa	345
Anexo VI	
Virgen sexual	347
Anexo VII	
Taller "Autoconocimiento del Ciclo menstrual"	
¿Qué traer para el taller?	349
Anexo VIII	
El diagrama lunar	351

Prólogo

*Like it or not, we were built tough,
Because we are woman
There is room for a life in your womb, woman
Inside of you, can be two, woman,
Mama woman aha
Like it or not, we keep bouncing back.
Because we are woman.¹*
Kate Bush

El lector esta frente a un extraordinario estudio centrado en un movimiento nuevo de espiritualidad que ha sido poco tratado desde las ciencias sociales en México: los círculos de mujeres. Este texto presenta propuestas innovadoras para los estudios sobre las colectividades con una orientación religiosa. Por estos motivos, este trabajo ganó el primer lugar en el concurso de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) como la mejor tesis de doctorado en 2018. El jurado, en este caso, fue compuesto por expertos de talla internacional en la temática señalada.

Este libro parte de un marco teórico interdisciplinario complejo y elaborado; la autora muestra los orígenes, influencias y desarrollo del movimiento de los círculos para continuar con una etnografía detallada de la composición social, de los sistemas de creencia, los rituales, del

¹ [Nos guste o no, fuimos construidas fuertes, / Porque somos Mujer / Hay espacio para una vida en tu útero, mujer / Dentro de ti, pueden ser dos, mujer, / Mujer madre, aha / Nos guste o no, nos seguimos recuperando. / Porque somos Mujer]. Traducción propia.

impacto del movimiento en las vidas de sus integrantes y las contradicciones que implican los círculos de mujeres. La parte final incluye también una revaloración crítica del movimiento desde el punto de vista de sus exintegrantes o “apostatas”; un elemento novedoso en este tipo de estudios ya que no suelen considerarse estas voces. Este texto, incluso, va más allá de los límites usuales del análisis de lo religioso desde las ciencias sociales al permitirnos ver los elementos de cambio en la autopercepción de lo femenino en algunos sectores sociales actuales.

Frente al análisis de otro tipo de fenómenos religiosos y espirituales, es posible preguntarse sobre la utilidad de estudiar colectividades tan reducidas como son los círculos de las mujeres. El estudio de las minorías sociales es importante porque permite percibir cambios en las formas de representar aspectos de la realidad que, después, se pueden generalizar, o no, hacia otros sectores de la sociedad. Para el científico social es importante conocerlos y reconocerlos, porque algunos elementos simbólicos pueden extenderse, limitarse o desaparecer.

Elementos de contexto

El tema de la relación entre el género y las expresiones religiosas tiene ya una larga historia en las ciencias sociales. Max Weber (1983) consideraba que la presencia femenina era más importante en las religiones que los aspectos emocionales vinculados con lo divino. Mencionó el rol eminente de las mujeres en los ritos de éxtasis y ceremonias de posesión en las religiones populares. En las religiones jerárquicas y burocráticas, el dominio masculino es evidente, aunque para Weber esto no requiere de una explicación más amplia.

Desde la antropología, los etnólogos pudieron constatar las diferentes situaciones donde se desarrolla la relación de las mujeres con los sistemas religiosos. El antropólogo social I. M. Lewis (1971) argumentaba que la participación de las mujeres en los cultos de posesión se debía a que era una conducta para compensar una posición social subordinada. Mary Douglas (1973, 1978) señalaba que en las sociedades y culturas donde predomina un sistema patrilineal y patrilocal, las mu-

jeros que viven en la unidad doméstica eran consideradas como seres marginales con atributos potencialmente malignos que las harán objeto de constantes sospechas. La etnóloga inglesa sostiene que éste es el caso de las religiones judeocristianas.

Éste sería uno de los orígenes del estereotipo medieval de la bruja como mujer lasciva y malvada, que con frecuencia es representada como una anciana solitaria. Lison Tolosana (1979) muestra la importancia de las mujeres especialistas en los contactos con lo sagrado fuera de la iglesia católica, a través del dominio de las artes de la magia. Cabe señalar, como lo hacen Lison Tolosana (1979) y Caro Baroja (1966) que, contrario a lo que comúnmente se cree, la iglesia católica no ha sido la única institución religiosa que combatió ferozmente la brujería. Las iglesias protestantes sostenían sus propios medios de combate contra ella y también mataron a las sospechosas en nombre de Dios. Tanto el catolicismo colonial como el protestantismo oficial durante este periodo eran igual de intolerantes a las prácticas de religión popular no autorizadas. Según Aguirre Beltrán (1980) los acusados de brujería por la Inquisición en el México novohispano solían ser mujeres y personas de ascendencia africana o mezclada (africanos con indígenas, mulatos, etcétera).

El papel de las mujeres en las religiones africanas es menos restrictivo (Hackett, 1994) y en las sociedades matrilineales el poder femenino se puede expresar no solo de forma simbólica y ritual, sino con posiciones de autoridad ligadas, pero no inferiores, a un gobernante masculino (Cohen, 1993). En las religiones afroamericanas la posición de las mujeres es vital para la colectividad, mientras que en las tradiciones africanas hay tanto Dioses como Diosas. Una sacerdotisa, por ejemplo, puede recibir tanto a los seres divinos masculinos como a los femeninos y lo mismo sucede con los hombres investidos. En los “terrieros” del candomblé de Recife, como en otras partes de Brasil, hay “paes” y “maes” de santos (Segato, 1993).

El papel de las mujeres en las religiones indígenas prehispánicas está todavía sujeto a discusión. Cabe señalar que los sistemas de parentesco propios de Mesoamérica eran patrilineales y en la actualidad la gran mayoría de los grupos étnicos indígenas mantienen una pre-

ferencia por esta vía (Robichaux, 2005). Sin embargo, hay una línea de investigación que sostiene que las mujeres en las culturas prehispanicas desempeñaban un papel menos subordinado que en la nueva España (Marcos, 1989); pero sí había restricciones fuertes en cuanto a la pérdida de la virginidad, el aborto y al desempeño de la sexualidad femenina que no se aplicaban a los hombres (Quezada, 1997).

Por último, era un lugar común afirmar que las mujeres eran más religiosas que los varones, tanto en prácticas como en creencias. Incluso el estridente sociólogo norteamericano Rodney Stark afirmó que esta era una característica de todo el *homo sapiens*. Esto recientemente se refutó por una encuesta global del conocido Pew Research Center, donde se mostró que, en el caso de los países islámicos, los varones suelen ser practicantes más asiduos y tener creencias más ortodoxas que las mujeres (Pew Research Center, 2016).

El encuentro con la autora y su trabajo

La primera vez que vi el proyecto de investigación de Rosario Ramírez sobre los círculos de mujeres quedé intrigado. No conocía ningún trabajo académico sobre tales agrupaciones. Solo sabía de algunas referencias musicales a sus conceptos, en algunas artistas anglosajonas. Pensé que iba a ser interesante como especialista en el Pentecostalismo y Peregrinaciones conocer de este nuevo movimiento. Rosario en ese momento era socióloga de formación, pero se transformó y convirtió en antropóloga, con habilidad e inteligencia. Adoptó la investigación etnográfica con excelentes resultados.

Los hallazgos fueron constantes. Incluso yo mismo encontré que los datos cuestionaban algunos preconceptos míos. Crecí en una cultura mixta anglosajona-latina en Chicago, Illinois, EE.UU. Yo asumía que el vínculo padre-hija tan alentado en Estados Unidos podría influir en México. Grande fue mi sorpresa al encontrar que ninguna integrante de los círculos de mujeres tenía una imagen paterna protectora o positiva. Esta representación simplemente no existía. Después de haber dirigido casi un centenar de tesis a todos niveles, fue interesante estar

PRÓLOGO

frente a una investigación que me hacía ver mis propios límites. Estoy seguro de que los lectores de este texto extraordinario van a tener también hallazgos y descubrimientos que les van a proporcionar nuevos elementos para entender la compleja diversidad religiosa y espiritual en México, así como la construcción de novedosas formas de identidad social y género.

Dr. Carlos Garma
Departamento de Antropología
Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
CDMX, noviembre de 2018

Bibliografía

- AGUIRRE, Gonzalo (1980): *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- CARO, Julio (1996): *Las Brujas y su Mundo*, Alianza Editorial, Madrid.
- COHEN, Ronald (1993): "Women, status and high office in African politics", en Henderson, John y Netherly, Patricia (ed.), *Configurations of Power, Holistic Anthropology in Theory and practice*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 181-208.
- DOUGLAS, Mary (1973): *Pureza y Peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- _____ (1978): *Símbolos Naturales*. Alianza Universidad, Madrid.
- HACKETT, Rosalind (1994): "Women in African religions", en Sharma, Arvind (coord.) *Women and Religions*, State University of New York, Albany.
- LEWIS, Ioan (1971): *Ecstatic Religion*, Penguin Books, Londres.
- MARCOS, Sylvia (1989): "Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios", en Portugal, Ana Maria (ed.) *Mujeres e Iglesia, sexualidad y aborto en America Latina*, Fontamara / Catholics for a Free Choice, Mexico, pp. 20-45.
- QUEZADA, Noemi (1997): *Sexualidad, Amor y Erotismo: México prehispánico y México Colonial*, Plaza y Valdés/UNAM, México.
- PEW RESEARCH CENTER (2016): *The Gender Gap in Religion Around the World*, Pew Research Center, Washington, D.C.
- ROBICHAUX, David (2005): *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica, unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, México.
- SEGATO, Rita (1993): "La religiosidad candomble en la tradición afrobrasileña", en Perfiles Latinoamericanos, núm. 2, FLACSO, México, pp. 133-161.
- WEBER, Max (1983): *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Introducción

Si, después de nacer, no hubiera tomado involuntaria y forzosamente el camino que tomé, yo habría sido siempre lo que realmente estoy siendo: una campesina que está en un campo donde llueve. Sin siquiera dar las gracias a Dios o a la naturaleza.

La lluvia tampoco da las gracias. No hay nada que agradecer por haberse transformado en otra. Soy una mujer, soy una persona, soy una atención, soy un cuerpo mirando por la ventana. Del mismo modo, la lluvia no está agradecida por no ser una piedra. Ella es la lluvia. Tal vez sea eso lo que se podría llamar estar vivo.

No es más que esto, solo esto: vivo. Y solo vivo de una alegría mansa.

Clarice Lispector
Tanta Mansedumbre

Yo soy una mujer. No, no es así. Estoy diciendo la verdad a medias. Y esa verdad ni siquiera me pertenece. Yo soy una mujer todavía viva en este país y espero tener futuro.

Karen Villeda
Agua de Lourdes. Ser mujer en México.

Este texto se reescribe en un contexto marcado por las transiciones y el movimiento. En un tiempo donde los debates en el ámbito académico, en las calles, en las conversaciones de redes sociales y en la vivencia diaria reclaman los derechos y se visibiliza a las mujeres de maneras distintas: a través de exigir justicia ante los feminicidios y desapariciones ocurridas en México, ante el reclamo en pro de la legalización del aborto a nivel nacional y el derecho a decidir –donde las mujeres argentinas marcaron una pauta para América Latina entera–, ante el hartazgo del acoso callejero que, de ser un asunto naturalizado del que nadie hablaba, ahora se ha convertido en un fenómeno

observable y que cada vez menos mujeres callan; en un contexto de violencia donde los cuerpos se vuelven vulnerables; en un espacio social donde se cuestionan constantemente las identidades de género, la forma de nombrarlas, el modo de incluirlas y así luchar por un lugar reconocido dentro de la disidencia. En ese mismo contexto, vemos el surgimiento de grupos neoconservadores que llevan a la agenda pública sus intereses ante propuestas gubernamentales más incluyentes –como el marco social y político que permitió el surgimiento del Frente Nacional por la Familia en 2016–, cuestión que, sin duda, implicó el cuestionamiento y replanteamiento de la laicidad del Estado, las formas en las cuales se visibilizan luchas políticas de sujetos y colectivos diversos, tanto en sus identidades como en sus intereses, y la importancia de las narrativas religiosas en distintos planos sociales.

No cabe duda de que en México, como en otras partes del mundo, los referentes sociales desde los cuales los sujetos se construyen se han diversificado. En la actualidad, es observable, desde la academia y desde la vida cotidiana, que la religión, las prácticas religiosas y las prácticas espirituales siguen siendo ordenadores simbólicos privilegiados y uno de los ejes desde donde los individuos generan afinidades y van construyendo formas de identificación y de creación de sí mismos. Actualmente el catolicismo y las religiones institucionales que han servido históricamente como referencia religiosa siguen vigentes; sin embargo, presenciamos el auge de nuevas y no tan nuevas formas de creencia que no responden necesariamente al modelo institucional. La ampliación de las ofertas religiosas y de bienes de salvación permiten el surgimiento de nuevas identificaciones tanto doctrinales como emocionales, así como la circulación constante de personas entre las diversas creencias y prácticas, a través de sus afinidades e intereses, proponiendo respuestas alternativas ante los problemas cotidianos, así como formas posibles y múltiples de situarse en el mundo.

La diversidad religiosa y espiritual, así como sus respectivas prácticas, han despertado el interés de un número importante de investigadores, quienes han buscado distintas vías para comprender y explicar los fenómenos sociales vinculados con la creencia, a la luz de un abanico amplio y heterogéneo de opciones de pertenencia e

identificación por parte de los sujetos. Este interés por comprender a los creyentes ha requerido no solo que aquellos que estamos interesados en estos fenómenos tornemos la mirada analítica hacia estas nuevas manifestaciones, también ha planteado retos teóricos y metodológicos para el abordaje de una realidad que supera las rigideces teóricas y las formas tradicionales de abordar los temas directamente en campo. En este sentido, la aplicación y la puesta en marcha de metodologías múltiples ha sido una necesidad que los mismos fenómenos y sujetos de estudio exigen para poder ser comprendidos y expresados desde un lenguaje dialogante, donde la subjetividad y la implicación, incluso corporal y emocional del investigador, está presente cada vez más en el ejercicio de creación de conocimiento.

Si bien las opciones temáticas de abordaje de las creencias se vuelven incontables y escurridizas, particularmente las que se vinculan con el *New Age* o aquellas que entran en el ámbito de lo alternativo y no institucional, este trabajo está centrado en un fenómeno concreto que ha adquirido relevancia en los últimos años y que se encuentra anclado a diversos referentes espirituales, sociales y políticos; me refiero a los círculos de mujeres que, como se verá, son un ejemplo de las formas de organización femenina en el contexto de movilidad de las creencias y de adhesiones múltiples en el plano espiritual; pero también son espacios en los cuales la construcción de la subjetividad está conectada con un aparato social y relacional que va de lo íntimo hasta la acción social y colectiva.

Como todo tema nuevo, el abordaje de los círculos despertó desconfianza, suspicacia y mucha curiosidad en sus inicios. Nada raro, pensando que esos mismos sentimientos rodean a las asociaciones femeninas en el ámbito patriarcal. Hubo quien dudó de la importancia teórica y etnográfica que éstos podrían traer consigo para el análisis de la espiritualidad contemporánea; sin embargo, el desarrollo de este trabajo, y de otros más de manera paralela, permitió la comprensión de prácticas que ya habían sido reveladas, pero no desde la lectura de la feminización de la espiritualidad o desde el uso estratégico de esta en términos de género. Sin duda, los caminos de creación de conocimiento tienen sus propias lógicas, pero nunca están separadas del diálogo y de la colaboración.

De la experiencia a las preguntas

El interés por el estudio de los círculos de mujeres no surge de una ocurrencia ni de una visión puramente teórica; antes bien, es resultado de mi propia biografía y de mi experiencia de campo. Es así que traigo a cuenta las vivencias y observaciones de los ejercicios etnográficos de una investigación pasada. En el año 2008 y 2009 asistía a ceremonias de temazcal analizando las prácticas que realizaban los jóvenes en estos espacios.² Fue ahí, y en mi propia casa, que presencié y participé en círculos de canto, mis primeros círculos femeninos y temazcales exclusivamente de mujeres. En ellos observé y vivencié una serie de discursos y acciones que llevaban a formas particulares de comprender lo femenino desde los propios actores. Estos ejercicios, más que resultarme familiares, generaron muchas preguntas que eventualmente se convirtieron en los ejes rectores de esta investigación.

Al ver que había mujeres que se reunían por el simple hecho de celebrar su existencia y eso que ellas denominan “el ser mujer”, no pude más que detenerme y pensar ¿qué es aquello tan trascendente que hace que mujeres desconocidas se junten para compartir experiencias de vida de las cuales las otras resultan ajenas? ¿Cómo era posible que las mujeres encontraran tanto sentido en esas reuniones como para procurarse esos espacios de convivencia, aun cuando no compartían esos intereses comunes que a mí misma me habían llevado a formar parte de un grupo de amigas? Fue a partir de esas experiencias de campo y de vida que decidí darme voz y darle voz a esos sujetos que estaban culturalmente destinados al silencio: las mujeres, las condenadas por la iglesia, las impuras según el arquetipo de Eva, aquellas que, se presume, no pueden estar juntas sin destruirse; aquellas que viven sus procesos vitales en espacios privados y en los márgenes de sus cuerpos. A las mujeres que, en su búsqueda y en su

² La investigación comentada se titula “La conformación de la individuación religiosa en jóvenes tapatíos”, presentada como tesis para obtener el grado de Maestría en Ciencias Sociales, con especialidad en Comunicación y Cultura, en octubre de 2010, en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara.

papel como creadoras culturales, estaban generando esas otras formas de creer desde un plano subjetivo, desde sus cuerpos, desde sus sentidos de vida y de pertenencia, desde su identificación con las otras.

Emprender el análisis de los círculos de mujeres empieza por definirlos y debelar su importancia. Los círculos, a modo de definición introductoria, son organizaciones femeninas que surgen en los márgenes de las religiones y espiritualidades hegemónicas, teniendo como principal intención la transformación de las mujeres y sus roles sociales a través de la reflexión de lo que se entiende y se encarna como lo femenino desde una clave espiritual. A reserva de definir más claramente el perfil de las mujeres que participaron en este estudio, hablamos de mujeres adultas, de sujetos que biológica y genéricamente se identifican como mujeres y que, desde el ejercicio espiritual y la reflexión sobre el cuerpo, generan discursos y acciones que reconfiguran sus formas de estar, actuar y colocarse en el mundo. Por tanto, este libro tiene como objetivo develar y analizar los elementos que inciden en la forma, desarrollo, construcción y difusión de lo femenino desde los círculos de mujeres. Para tales efectos se identifican y analizan discursos, prácticas y rituales llevados a cabo en el marco de los círculos, abordando, a su vez, las implicaciones en la subjetividad, el cuerpo y la espiritualidad de quienes son parte de estas colectividades.

De las preguntas a los ejes

De este propósito general se desprenden una serie de preguntas que se articulan a partir de dos grandes miradas que marcan la pauta del análisis en su conjunto: por un lado, la perspectiva de los estudios sobre religión y espiritualidad y, por otro, la problematización de las nociones corporales ancladas en las construcciones culturales sobre los roles y el deber ser de las mujeres y el feminismo visto desde una base espiritual.

Desde el primer eje, este volumen discute y analiza las organizaciones, relaciones y sentidos que derivan de la difusión de las espiritualidades emergentes en el contexto mexicano. Por otro lado,

se analizan de manera particular las formas en las cuales las mujeres reconfiguran el panorama religioso y espiritual en el marco de la diversidad; donde se advierten las búsquedas individuales de trascendencia y de acceso a lo sagrado, que si bien responden a trayectorias vitales y experienciales particulares, tienen una carga colectiva importante al buscar espacios sociales de verificación de las creencias y de estos nuevos referentes de acercamiento y concepción de lo sagrado. En este sentido, este trabajo aporta elementos específicos acerca de los estudios sobre *New Age* y espiritualidades emergentes, dando cuenta del peso e importancia de la participación de las mujeres en estos movimientos y colectividades (Carozzi, 1999b y 2001), así como el sincretismo, hibridación e incorporación de prácticas y creencias múltiples para el surgimiento de la espiritualidad femenina.

Desde el segundo eje se aborda el lugar que ocupa el cuerpo femenino y sus procesos en la espiritualidad y en los círculos de mujeres. Se muestra que no solo las prácticas sino la creación, encarnación e incorporación de las narrativas espirituales generan nuevos referentes tanto sociales como individuales y subjetivos; y que éstos son capaces de crear nuevas afinidades espirituales y concepciones acerca de lo que significa ser una mujer en contextos genérica y culturalmente situados. Este libro abona y amplía los datos acerca de las estrategias que las mujeres generan en su búsqueda espiritual, sus trayectorias religiosas a través de diversos circuitos (Magnani, 1999) y los contextos en los cuales, como menciona Touraine (2007), las mujeres van generando una cierta necesidad de autoafirmación y conquista de la subjetividad ante una sociedad que tiende a subrayar la productividad, la competencia, el pragmatismo, el consumo y el principio de mercado como los únicos valores legítimos para el individuo.

De esta manera, se mostrará cómo las concepciones sobre el cuerpo, sus procesos y significados alimentan nuevas formas de acceso y creación de conocimientos que adquieren legitimidad a través de su difusión y apropiación, y que tienen como centro el desarrollo de la feminidad sagrada en ámbitos seculares. Se podrá observar el impacto social que tiene la circulación de las nociones acerca de lo femenino en distintos espacios y la forma de validación de los saberes, dando un

peso particular a las redes generadas entre las distintas colectividades y las tensiones internas y externas que se generan en la difusión de la espiritualidad femenina y en la búsqueda de legitimidad de las prácticas y creencias.

En este sentido, se ponen en diálogo y en tensión dos temáticas que tradicionalmente no se analizan de manera conjunta; me refiero específicamente a los estudios sobre religión/espiritualidad y el feminismo. Si bien la perspectiva de análisis no está centrada en el discurso y propuestas propiamente feministas, sí se tiende un diálogo y un cuestionamiento abierto a la consideración mutua de estas temáticas. Ya que si bien los círculos de mujeres no se plantean en estos términos en tanto sus luchas y narrativas no están centradas en la reivindicación de derechos, ciudadanía o en un proyecto abiertamente político, sí desarrollan y se apropian de discursos, narrativas y prácticas que pugnan por la igualdad y la consideración de las mujeres como agentes sociales activos en la construcción de la cultura, y como agentes de cambio (Navarro 2016a). En gran medida, los discursos espirituales desde el feminismo en sus distintas fases han sido velados en pro de la visibilización de otras luchas que refieren a cuestiones estructurales; sin embargo, este trabajo muestra cómo, a través de la construcción de subjetividades y de la importancia de las emociones, también se crea empoderamiento y se cuestionan los discursos patriarcales desde un registro distinto al político.

De este modo, se ven articuladas distintas temáticas a través de su complementariedad o de sus diferencias. Ente ellas se encuentran: la relación entre la espiritualidad y el género, tomando en cuenta las formas en las cuales las mujeres adquieren un peso en las narrativas de las espiritualidades emergentes; la espiritualidad y la religiosidad vinculadas al cuerpo, en tanto este último se convierte, no solo en una referencia o en un vehículo, sino en el espacio privilegiado de significación y de conexión con lo sagrado; la religión, las prácticas espirituales y la clase, considerando el papel de las clases medias en la transformación de los sentidos religiosos y la popularización y apropiación de narrativas y prácticas vinculadas con lo sagrado en espacios seculares; la espiritualidad y el feminismo, a partir de considerar otras formas

en las cuales reivindicar la lucha y el papel de las mujeres desde un registro experiencial y subjetivo vinculado también con lo sagrado.

Este texto inicia con una reflexión metodológica a cerca del abordaje de los círculos de mujeres. Este primer capítulo se vuelve un ejercicio de colocación y de ajuste de la mirada que guía el trabajo en su conjunto, incluyendo la manera en la cual la etnografía y las técnicas son aplicadas y reflexionadas desde el cuerpo y la experiencia. El primer eje, “La espiritualidad”, comienza con el contexto en el cual se sitúan los círculos de mujeres, como elemento de análisis dentro del caleidoscopio de opciones religiosas y espirituales presentes en México. Se mencionan algunas características de la religión en la época contemporánea y se abordan dos de los referentes principales para el análisis de la espiritualidad femenina: el movimiento de neomexicanidad y la espiritualidad *New Age*, bajo la consideración de que ambos movimientos, sin ser excluyentes, forman un antecedente de los círculos de mujeres en el contexto mexicano. Enseguida se definen los círculos de mujeres de manera general, abordando sus características y enmarcando sus propios límites; presentando la propuesta analítica de estos espacios sociales de transformación. El capítulo “De la red a la vivencia” nos lleva al interior de los círculos para analizar sus rituales, discursos y concepciones sobre lo espiritual y lo femenino, mostrando el entramado de temas y perspectivas que se tejen en la práctica. El siguiente capítulo, a partir de casos concretos, analiza las trayectorias e identificaciones religiosas de las mujeres que son parte de los círculos femeninos y la manera en que operan las creencias en su práctica espiritual y cotidiana.

El segundo eje, “La corporalidad” comienza con un capítulo que problematiza el papel del cuerpo desde la cultura, desde lo religioso y de qué forma dialogan, se diferencian o se ponen en tensión estas normas corporales y sociales con lo propuesto desde la espiritualidad femenina desde los círculos de mujeres. En el capítulo “Los ciclos hormonales y la menstruación ¿consciente?” se muestra la importancia de la menstruación para la construcción de la sacralidad femenina desde la cultura y desde la vivencia de las mujeres en círculo. Se profundiza en las narrativas y normativas en torno a procesos biológicos que se iden-

tifican como propiamente femeninos, su tratamiento y los sellos que imprime en ellos el discurso espiritual. El último capítulo discute cuáles son los alcances y límites de esta espiritualidad desde el aspecto social y al interior de los propios círculos de mujeres. Este volumen termina con una serie de diálogos y posibilidades de investigación de las colectividades femeninas, en este caso vinculadas con lo espiritual, donde más que llegar a conclusiones, se marcan puntos suspensivos para seguir observando y generando conocimiento sobre el potencial de las mujeres en las prácticas religiosas y espirituales actuales.

De este modo, en este libro encontrará el análisis de las organizaciones femeninas desde la mirada antropológica, desde el interés por identificar su importancia en un marco social amplio, vinculado con la espiritualidad, con el feminismo, con la corporalidad y con la subjetividad a partir del análisis etnográfico de quienes los organizan y son parte de ellos. Por otro lado, este libro si bien no desdibuja la voz de su autora, tampoco se articula desde el relato de una “creyente o practicante”. En el ejercicio antropológico y en la etnografía como método, quien emprende el camino de la investigación necesariamente adquiere distintas identidades al interior de su campo. En este caso, habla mi experiencia como investigadora, pero también como mujer y participante de los círculos, sitio que pasó necesariamente por la problematización, por un ejercicio reflexivo profundo y por una vigilancia epistémica permanente.

Para finalizar, agradezco a las instancias y personas que han hecho posible esta investigación y publicación: al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa (UAM-I), al Departamento de Antropología y al posgrado en Ciencias Antropológicas de la UAM-I. A los miembros del consejo de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) por avalar y reconocer este trabajo como la mejor tesis en 2018, y a mis colegas de esta red, que han sido mis principales interlocutores académicos. A Carlos Garma por el apoyo y la confianza desde el inicio, y porque hicimos un excelente equipo. A Luis Reygadas, Lina Berrio, Renée de la Torre y Ángela Giglia por leer tan cuidadosamente este trabajo en su primera versión. A las dictaminadoras de este volu-

men por sus comentarios y valiosas recomendaciones. A mi familia de sangre y a mi familia elegida, Arcelia Paz y Mali, porque son mi conexión con el mundo y la alegría, y me han dado la energía, el amor y el apoyo para no rendirme. Y principalmente a cada una de las mujeres que han compartido sus historias, vivencias, emociones y afectos a lo largo de esta investigación y más allá de ella.

Pensar y hacer: la metodología y experiencia

*... y entonces ella me dijo:
Hay que empezar desde el lugar de la certeza.*
Diario de campo, enero de 2015

El análisis de los fenómenos y prácticas religiosas contemporáneas implica observar un sinnúmero de manifestaciones desde los sitios y medios en los cuales se presentan. Esto trae consigo posicionamientos múltiples y la consideración diversas estrategias de acercamiento y recopilación de datos que abonen al análisis del tema que quiera desarrollarse. “El antropólogo de la religiosidad contemporánea –y, agregaría, de las formas contemporáneas de espiritualidad– requiere convertirse en viajero”, decía De la Torre (2012).

Para el caso que aquí nos ocupa, la metodología cualitativa es aquella que mejor responde a las inquietudes y abordaje de los círculos de mujeres. Dada la naturaleza organizativa, cambiante y muchas veces efímera de estos espacios y colectividades, se asumió un posicionamiento multisituado, ya que los círculos de mujeres presentan una dinámica en la que se vuelven necesarios los traslados por distintos puntos geográficos y a través de los circuitos y redes³ que ellos

³ Siguiendo el modelo de Castells (1999), la red se entiende como un conjunto de nodos o puntos distantes que se encuentran interconectados. Para este caso se alude a diversos círculos que mantienen comunicación entre ellos a través de sus facilitadoras o sus participantes y generan talleres, reuniones o rituales en conjunto.

mismos generan; pero también permite atender los espacios virtuales como parte del contexto en el cual las integrantes de los círculos difunden sus actividades y mantienen relación de manera remota. Mencionado de manera somera y técnica, la estrategia para el acercamiento hacia los círculos de mujeres está basada en la etnografía, la etnografía digital, la observación participante, entrevistas a profundidad y semi estructuradas, así como los relatos de vida. Pero estos ejercicios, dada la naturaleza del “fenómeno” a estudiar, traen consigo una serie de reflexiones que no deben obviarse en una investigación.

Caminos, destinos y estrategias

¿Cómo y dónde se encuentran los círculos de mujeres? ¿Cómo es que una mujer, más allá de sus propias redes de amistades, es parte de estos colectivos? Y más aún, ¿dónde y cómo abordarlos como “objeto” empírico y de investigación? En primer lugar, una de las estrategias fue la exploración de sitios web, principalmente blogs, grupos y usuarios de redes sociales, particularmente Facebook. Esta red, entendida como un espacio de relación social, ha sido para esta investigación uno de los medios más efectivos de identificación de diversos círculos de mujeres, así como de talleres y actividades que se llevan a cabo en los mismos. Muchos de ellos tienen una vida virtual activa a través de publicaciones de todo tipo, desde fotografías, links de libros o artículos, imágenes o *posts*, que van modelando una cierta imagen e ideas que son transmitidas en los círculos tanto online como offline. Por otra parte, ha sido la red por la cual se difunden los talleres, meditaciones, rituales, pláticas, etcétera, a través de invitaciones.

Como resultado de estas búsquedas –realizadas a principios de 2013– se localizaron diversos grupos, no solo en México sino en toda Latinoamérica y Europa, siendo Argentina, Colombia, Brasil y Chile los lugares donde mayor número de publicaciones sobre grupos, rituales, talleres y pláticas había, en el caso de los países de habla hispana. En el caso mexicano también se localizó una cantidad importante de información sobre círculos en diversos sitios, particularmente en

Tepoztlán, Morelia, Tijuana, Playa del Carmen, Baja California, diversos puntos del Estado de México, la Ciudad de México y Guadalajara; mostrando así una red amplia de círculos de mujeres, pero también la existencia de un circuito de prácticas enfocadas en la espiritualidad femenina.

La búsqueda a través de medios digitales permitió la identificación de un gran número de círculos establecidos y la posibilidad de observar las redes que se tejen entre ellos, tanto de forma virtual como de forma personal entre grupos y facilitadoras en diferentes latitudes. Las redes que se tejen alrededor de los círculos de mujeres en el plano virtual habilitan la difusión de información entre círculos y actores nodo,⁴ así como la vinculación de diversos grupos para la realización de actividades conjuntas. Por otro lado, Facebook y otras plataformas digitales han permitido la identificación de personajes o actores que resultan clave para el análisis de los círculos y la resignificación de lo femenino. Así, se dio seguimiento a once círculos virtuales⁵ y siete círculos presenciales, dos de ellos en la ciudad de Guadalajara⁶ y cinco más en la Ciudad de México,⁷ en el periodo que comprende de marzo de 2013 a noviembre de 2014.

Cabe destacar que, gracias al contacto tanto virtual como personal con las participantes y convocantes de los círculos, existieron diversas invitaciones y convocatorias para talleres, seminarios y formaciones relacionadas con los círculos de mujeres, particularmente difundidas

⁴ El término “actor nodo” es definido como “el actor o ego central que condensa relaciones; debido a sus múltiples trayectos biográficos va tejiendo relaciones y articulaciones entre distintos circuitos. Los actores nodos pueden ejercer liderazgo múltiple en distintos circuitos que participan de la red” (De la Torre y Gutiérrez, 2012; 18).

⁵ Círculos virtuales: “Círculo lunar”, “Camino Rubí”, “Bendición de útero México”, “Mujer esencia de luna”, “Respiración ovárica”, “Flor de Cayena”, “Mujer cíclica”, “Grupo Lunas, toallas de tela y copas”, “Redes Lunarias”, “El círculo de la Gran Diosa” y “Mi periodo al natural”. Las direcciones electrónicas aparecen en la sección Bibliografía.

⁶ Taller “Recordar con la Abuela Margarita” y “Taller de Autoconocimiento del ciclo menstrual”.

⁷ Círculo Trece lunas, Círculo Mujer Luna, Círculo de Bendición de útero, Círculo “Sanando tu doncella” (ambos llevados a cabo bajo la convocatoria de Itz'papatl y “Mi periodo al natural”), Círculo de la Gran Diosa (convocado por Redes Lunarias). La descripción de cada círculo se hará posteriormente.

a través de redes sociales. Dichas actividades son de distinta índole, muchas de ellas enfocadas en ámbitos como la llamada menstruación consciente, el parto humanizado, la alquimia femenina, la anticoncepción natural, la fertilidad natural, la respiración ovárica, entre otras. Algunos de ellos se tratan de talleres virtuales a través de videoconferencias, aunque la mayoría se trata de invitaciones que implican la presencia de las interesadas en un sitio determinado. Sin embargo, uno de los objetivos en común es la idea del desarrollo de la conciencia femenina. Cabe decir que, pese a estas invitaciones constantes recibidas vía redes sociales, a muchas de ellas no me fue posible asistir por varias razones. La primera fue el costo establecido para ser parte de los círculos. Ya que muchos de ellos tenían la presencia y guía de expertas en alguna técnica de sanación o de contacto con la feminidad, el pago que debía realizarse resultaba elevado. La segunda razón fue que algunas de estas actividades implicaban el traslado a otras ciudades, por lo tanto, además del costo de los talleres, resultaba necesario cubrir los gastos básicos de transporte, hospedaje y comidas. Estos dos factores me dieron material para pensar no solo en quiénes podían asistir a estas formaciones, talleres y círculos, sino las restricciones y las posibilidades que se habilitan para tener acceso a cierto tipo de saberes.

El camino aquí descrito ha permitido tener acceso a los círculos de mujeres y sus discursos, y ha posibilitado tener una relación cercana con aquellas mujeres que son parte de ellos. También ha implicado la toma de decisiones que permiten y ayudan a acotar el tema ante la vorágine de información que se genera cada día al respecto de la conciencia y desarrollo de lo femenino, ya sea por parte de los círculos virtuales o por aquellos que se realizan de manera presencial.

Sobre el trabajo de campo: de observar y de ser parte

Abordar este tema desde la perspectiva antropológica trae consigo la aplicación de métodos clásicos como la etnografía y técnicas como la observación participante. El periodo de trabajo de campo, como menciona Peacock (2005), tiene implicaciones tanto personales como

formativas. Mi formación sociológica había marcado en gran medida la manera en la cual me acercaba a los fenómenos que llamaban mi atención; si bien ambas disciplinas tienen puntos en común, el trabajo de campo realizado ha implicado cambiar de perspectiva y también voltear la mirada hacia otras técnicas y modos de observar y analizar los fenómenos sociales y también a los sujetos de estudio. En este sentido, el trabajo de campo se vuelve un rito de paso en mi proceso de conversión disciplinar. Citando a Peacock:

También es un rito de paso. Se dice que la experiencia sobre el terreno transforma radicalmente al sujeto; es como el psicoanálisis, como el lavado de cerebro, pero también es una iniciación ritual que, mediante pruebas terribles y profundas percepciones, lleva al iniciado a un nuevo nivel de madurez (2005: 130).

El mismo autor, haciendo una comparación entre la conversión religiosa y lo ocurrido con el investigador en el periodo de trabajo de campo antropológico, menciona:

La analogía de la conversión quizá sea demasiado exagerada, pero quien realiza trabajo de campo sí experimenta cierta transformación interior. Sufre un “choque cultural” cuando llega al lugar de estudio y otro de signo contrario al volver a casa. Durante el trabajo tiene encuentros reveladores que hacen añicos sus presupuestos de toda la vida [...] El lenguaje es diferente. El converso habla de sí mismo y de Dios, el antropólogo y su etnografía hablan de personas, pero la descripción de cómo “son ellos” suele revelar mucho de quién “soy yo” (2005: 131).

En este caso, la experiencia ha resultado una fuente primordial para el análisis, acercamiento y seguimiento de los círculos de mujeres y también como estrategia de conocimiento. “Hay que vivir y experimentar para poder aprender”, fue una de las consignas principales escuchadas de la voz de las mujeres en círculo. Pero se dice algo similar acerca del trabajo de campo y la labor del etnógrafo: se aprende haciendo. Y es justamente ese hacer y el carácter experimental y artesanal

de la etnografía lo que da riqueza al conocimiento construido desde la antropología. Sin duda el trabajo antropológico es uno de los métodos más radicales que existen para aprender de los Otros, pero también de experimentar e incorporar conocimiento en la vida propia.

En este sentido, se hace necesaria la reflexión acerca del lugar de enunciación desde el cual parto, para dar cuenta tanto de los hallazgos, el proceso y el análisis de los círculos de mujeres. En primer lugar, la forma en la cual me fue posible acceder a los círculos de mujeres fue como participante, no solo como observadora; en cada caso esta condición me fue explicitada por parte de las facilitadoras y convocantes. Si bien esta forma de acceder a los círculos me permitió obtener información y tener acceso a las prácticas y rituales, así como a los relatos de las mujeres asistentes con las cuales compartí el espacio, me coloqué en un lugar que, lejos de reducirse al privilegio epistémico por el hecho de ser mujer, como menciona Castañeda (2010), implicó un ejercicio de autoreflexión y autoevaluación de mi propio sitio como sujeto cognoscente de un fenómeno y un contexto que, hasta cierto punto, me era tanto ajeno como común. Los y las antropólogas somos igualmente sujetos con agencia, cultural y genéricamente situados y clasificados, no solo desde nuestro contexto sociocultural, sino desde la mirada de los sujetos con quienes dialogamos.

Llevar a cabo un estudio desde una perspectiva experiencial y participante implicó un ejercicio constante de evaluación y posicionamiento tanto teórico como metodológico al momento de estar en campo, donde las actitudes de extrañamiento y de empatía se volvieron parte del proceso de conocer los códigos y explicar al Otro que, a su vez, también nos construye dentro de un contexto específico. Así, mi papel como mujer y como participante dentro de los círculos me permitió aprender ciertos códigos, formas culturales y de lenguaje; aprendizaje que posibilita -o por lo menos intenta- hacer la traducción de estos códigos en relación con la teoría y con los objetivos de este estudio. La observación, entendida como método, fue el primer paso, pero no estuvo alejada de la experiencia. La experiencia, el establecimiento de identidad en el nuevo ámbito y la interpretación fueron parte importante de este proceso de acercamiento. En este sentido y

bajo esta estrategia se presentó la combinación entre objetividad/subjetividad y afinidad/extrañamiento que tradicionalmente implica el ejercicio de la observación participante.

El conocimiento situado e incorporado a partir de la experiencia de campo se enriquece, no solo a través de las técnicas y la información que cada una posibilita, sino gracias a los desplazamientos y al ejercicio de colocación y descolocación del propio antropólogo en el proceso de elaboración y construcción del hecho etnográfico. Este posicionamiento plantea la posibilidad de considerar la experiencia como proceso creativo, pero también desde una postura crítica de la realidad de la cual se da cuenta. Así, mi lugar como participante abrió posibilidades múltiples de acceso a información, sin duda dejando cerradas otras vías; sin embargo, la etnografía y los análisis posteriores mostrarán no solo lo observado, sino ese proceso creativo que implica realizar ejercicios de articulación entre la teoría, la experiencia y los elementos observados en este contexto particular.

Por otro lado, ser parte de los círculos de mujeres propuso una manera particular de colocarme en estos espacios también desde la experiencia corporal, que es una de las dimensiones centrales de las prácticas rituales. En este sentido, me adscribo a la propuesta de Wacquant (2008) en tanto la creación del conocimiento desde las experiencias que cruzan al cuerpo proponen formas distintas de escribir las etnografías considerando la naturaleza visceral presente en las dinámicas y en la vida social. De acuerdo con este autor, aun cuando hay quienes plantean que los antropólogos “no nativos” nunca pueden trascender la diferencia, estas diferencias disminuyen cuando el investigador está presente en los espacios microsociales, ya que “provisionalmente suspende o significativamente atenúa muchas diferencias pertinentes a su investigación, en el camino para construir relaciones extensas e íntimas” (Wacquant, 2008: 16).

Dadas las características efímeras, cambiantes y temporales de los círculos presenciales, el trabajo de campo no implicó permanecer por largo tiempo en la comunidad; pero sí permitió analizar un espacio particular de la vida y cotidianidad de las mujeres. Esto, sin duda, delimita la verificación de los comportamientos que podrían observarse

en inmersiones clásicas de trabajo etnográfico; sin embargo, habilitó la observación a profundidad y el análisis de espacios sociales concretos.

[e]l trabajo de campo es, en múltiples investigaciones, un trabajo empírico que ya no se equipara necesariamente con una “estancia prolongada en el terreno” sino con un trabajo minucioso de acopio de información a través de fuentes heterogéneas y multisituadas (Castañeda, 2010: 237).

En gran medida este trabajo se inscribe en lo que Marcus (2001) denomina etnografía multilocal: “esta clase de investigación define para sí un objeto de estudio que no puede ser abordado etnográficamente si permanece centrado en una sola localidad intensamente investigada” (Marcus, 2001:111). La estrategia en este tipo de trabajo tiene que ver con seguir las conexiones, asociaciones y relaciones que se encuentran no solo en el diseño de la investigación, sino del propio objeto de estudio; ya que se trata de un objeto móvil y multisituado donde se generaron, a través de los desplazamientos, diversos tipos de implicación, intensidad y calidad del conocimiento de cada espacio y de cada persona.

La dinámica itinerante de los círculos de mujeres permitió, a su vez, generar estrategias tanto de implicación como de desapego, de entrada y salida de los distintos grupos, pero también una implicación personal con aquellas mujeres que asistían a ellos. Marcus comenta que en que en el trabajo multilocal uno se encuentra con todo tipo de compromisos personales contradictorios y con tensiones que no siempre son fáciles de resolver desde la experiencia subjetiva:

Estos conflictos se resuelven, tal vez de manera ambivalente, no al refugiarse en ser un antropólogo académico distanciado, sino en una especie de etnógrafo activista, renegociando identidades en diferentes lugares mientras uno aprende más sobre una parte del sistema mundo (Marcus, 2001: 123).

Cabe mencionar que una de las características de este tipo de trabajo es justamente la generación de una cierta conciencia de estar dentro

del paisaje, pero también de una renegociación de la identidad del etnógrafo en el proceso de “cambiar de lugar”, de descolocarse. “El conocimiento del otro y del yo son empresas que, más que limitarse a competir la una con la otra, se impulsan mutuamente. Pensemos en el siguiente gradiente: la mejor manera de profundizar en el yo es a través de la relación con otra persona” (Peacock, 2005: 188).

Así, la observación y el acercamiento en la forma descrita tanto en las actividades realizadas en los círculos como con las mujeres que son parte de ellos se vuelve para este trabajo lo que Malinowski denomina “los imponderables de la vida real”; esto es: “[una] serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad” (1972: 36).

La observación y participación dentro de los círculos, así como el acercamiento con las mujeres fueron fundamentales para la construcción de los círculos de mujeres como un objeto empírico. Como toda investigación, se partió de presupuestos que, al momento de hacer los primeros acercamientos, se vieron modificados, desechados y reajustados para poder establecer un objeto de estudio más claro y poner énfasis en aquellos elementos que resultan fundamentales para hacer un análisis lo más completo posible. Sin duda, el proceso seguido implicó un proceso reflexivo tanto de aquellas personas que han sido parte de esta investigación como de mi papel como sujeto cognoscente: “La mente del antropólogo no es ni un cubo ni una cesta, sino un reflector” (Peacock, 2005: 154). En este sentido, la intersubjetividad que resulta de este tipo de inmersiones en campo implica tanto la elaboración del hecho etnográfico a partir de las observaciones, interacciones y técnicas de investigación, como la construcción de mi lugar en tanto investigadora por parte de las mujeres que fueron parte de este estudio en ese ejercicio de clasificación y (re)conocimiento mutuo en un campo social y cultural concreto.

Considerando los objetivos planteados resulta importante considerar no solo esos imponderables de la vida real, sino los relatos de las mujeres que son parte de los círculos. Retomando los desafíos y propuestas de la etnografía feminista de acuerdo con Castañeda (2010:

221), dar voz a las mujeres implica, por un lado, la elaboración de explicaciones e interpretaciones culturales que partan de considerarlas sujetos colocados en determinados contextos de interacción, pero también problematizar la posición de las mujeres dejando de verlas como meros informantes para considerarlas como creadoras culturales. Así, ese ejercicio de desprivatización del mundo de las mujeres necesariamente implica procedimientos multimetódicos que habilitan la obtención de distintos tipos de información para una mayor comprensión y detalle a partir de las diferentes fuentes que se utilizan como medios de análisis. Plantear de esta manera la participación e inmersión en los círculos de mujeres permitió tanto hacer un mapeo como identificar conexiones, diferencias, afinidades y tensiones diversas entre los distintos grupos y sus participantes; cuestión que resultó fundamental para el ejercicio de clasificación que se desarrollará posteriormente, no solo de sus prácticas, sino de sus afinidades con distintas tradiciones y discursos en el plano espiritual y religioso.

Esto implica no solo la obtención de relatos directos por parte de las mujeres, sino un proceso muy similar a la resocialización por parte del investigador:

El investigador debe adoptar el papel de aprendiz [...] podría decirse que se trata de un proceso de socialización que debe cumplir un adulto ya socializado en otra cultura [...] se trata de un aprendizaje social sin internalización, un aprendizaje instrumentalizado para un objetivo externo” (Velasco y Díaz, 1997: 6-7).

Como en toda relación social, las relaciones establecidas en campo y las experiencias compartidas tuvieron momentos de contención, acompañamiento y amistad; pero no siempre fueron experiencias gratas y armónicas. En estos espacios se tejen, además de relaciones entrañables, relaciones de dependencia y de poder; no dejan de ser espacios de socialidad que llevan consigo tensiones y diferencias en las posturas personales entre las participantes, y eso también fue parte de mis experiencias al interior de los círculos.

Mi salida de la mayoría respondió al tiempo determinado por cada uno de los talleres y círculos. En muchos casos, la relación con las participantes continuó a través de las redes sociodigitales, pero también perdí contacto con muchas de las personas con las cuales compartí experiencias al ver que yo no me sumaba con la misma intensidad que ellas en sus prácticas y en las normativas generadas desde los círculos y la espiritualidad femenina. Ejemplo de ello fue mi negación explícita a usar la copa menstrual, a asistir a los temazcales o a pagar por talleres que implicaban un gasto económico que no me era posible cubrir. Estas experiencias a partir de la separación y del cierre de campo me revelaron también elementos inarmónicos al interior de una colectividad que, reconozco, había idealizado en un principio.

Por otro lado, es cierto que también se generaron amistades y relaciones cercanas con algunas interlocutoras, algunas de ellas llegaron a ser y son actualmente amigas muy queridas; sin embargo, estas relaciones se alimentaron fuera del marco de los círculos. Ellas mismas, con su propia separación de estas colectividades me revelaron y confirmaron tensiones que había visto y sentido en mi propio cuerpo y experiencia, y que ellas mismas habían experimentado por su lado. Algunas de estas tensiones dieron respuesta a preguntas generadas al estar dentro de los círculos y son también desarrolladas en este trabajo.

El trabajo de campo antropológico no solo me situó como una mujer en proceso de formación en esta disciplina, me colocó en un lugar donde mi experiencia, mi sentir y mi conocimiento se puso en juego al estar inmersa en una práctica que implicaba, desde el inicio, mi compromiso, mi propia historia y mi cuerpo para ser comprendida. La construcción de mí misma reflejada desde mis interlocutoras apoyó y cuestionó muchas de mis certezas personales, me ayudó a comprender experiencialmente la potencia de los discursos del sagrado femenino, de sus implicaciones subjetivas y también las tensiones y diferencias que tienen en su interior. Sin duda, esto permitió que el trabajo de campo se volviera no solo un proceso transformador donde, más allá de ser receptora de los mensajes, pude adquirir una serie de competencias para tratar de reproducir lo aprendido y lo visto de una

forma inteligible para objeto de este estudio, pero también para mi experiencia personal como mujer y como antropóloga.

Ser en el relato

Encaminar este trabajo desde una perspectiva multisituada requirió no solo la búsqueda y seguimiento de las mujeres y los círculos en distintos lugares y por distintos medios; sino un abordaje que sugiere la aplicación de técnicas múltiples para la obtención de datos. Cabe decir que el tiempo implicado en los seguimientos virtuales y presenciales estuvo sujeto a los tiempos que los mismos grupos van marcando para sus encuentros, ya que la dinámica de los círculos depende tanto de la disponibilidad de quienes convocan, como de la temporalidad que la misma organización de los círculos considera.

El estudio de los círculos de mujeres requiere del seguimiento de las actividades que se llevan a cabo al interior de los mismos, y del acercamiento con aquellas mujeres que han decidido ser parte de ellos. En este sentido, los relatos obtenidos a través de diferentes técnicas revelan las yuxtaposiciones de los distintos grupos mediante las experiencias narradas de forma individual, que pueden ser desconocidas si solo se diera peso al estudio estructural del espacio.

Recolectar las experiencias y los discursos de las mujeres resultó una tarea fundamental para el entendimiento y el análisis de la idea de lo femenino que ellas han construido y han moldeado en su presente -a través de su vida, sus historias, sus experiencias y sus trayectorias. De acuerdo con Aceves (1999), la historia de vida forma parte de las conocidas “fuentes orales”, las cuales consideran a la memoria como una fuente viva y ponen particular interés en el aspecto subjetivo de la experiencia humana. El testimonio como fuente principal de los relatos permite ver al sujeto en sus dos facetas: por un lado, como un individuo único capaz de reflexionar, reconstruir y verbalizar su historia personal y la realidad social, pero también ser visto como un sujeto histórico (Sanz, 2005: 105). En este sentido, los relatos de vida y las entrevistas permiten la introducción de aspectos

subjetivos que evidencian las distintas posiciones, sensibilidades y experiencias individuales.

Una narración biográfica no trata solo de llenar los huecos de la documentación o el trabajo de campo etnográfico. Para el antropólogo el material biográfico ayuda a ahuyentar el fantasma de la tipificación de los sujetos representativos de un orden sociocultural determinado mediante la introducción de los sesgos subjetivos y personales que evidencian las diferentes posiciones, sensibilidades y experiencias individuales (Pujadas, 2000: 130).

Por otro lado, utilizar relatos de vida y la recopilación de discursos a través de entrevistas, habilita el reconocimiento de factores tales como la memoria y la enunciación. El sujeto tiene en su historia y en su cotidianidad sucesos, elementos y acciones que le son relevantes, pero también otros que prefiere olvidar. Sin embargo, se trata de un olvido selectivo vinculado con la manera en la que se representa el sujeto frente a sí mismo y frente a Otro, y con la forma en la que él/ella mismo/a da cuenta de su narración, apelando a la coherencia, sentido, dirección y concatenación de esos hechos que ha seleccionado. Las discontinuidades que tratan de ser borradas o construidas de tal manera que parezcan ausentes son inherentes a los relatos, pero esa forma particular en la que el narrador construye su relato está definida e interpretada desde el presente y desde aquello que “ha llegado a ser” y lo que es el sujeto al momento que narra su historia. Yves Clot ha denominado a esto “ilusión objetivista” (Clot en Pujadas, 2000: 151). El sujeto que narra se vuelve no solo un emisor o el efecto de la recepción de la realidad social y personal, sino un constructor de conocimiento; pero no solo él/ella, sino aquél que escucha y transmite dicha narración: el antropólogo, quien en su trabajo etnográfico y en la relación con sus “informantes” genera también un marco en el cual la experiencia de trabajo de campo se vuelve fundamental, ya que en este intervienen dos o más “identidades culturalmente mediadas e históricamente encarriladas” (Rabinow en Pujadas, 2000: 131).

Nuestros resultados vienen profundamente marcados por esta conectividad [*betweenness*] y no hay manera, epistemológicamente, de superar sus implicaciones. El etnógrafo en el campo es el *locus* de un drama que es el origen de su reflexión antropológica (Hastrup en Pujadas, 2000: 131).

Para la obtención de relatos de vida y de entrevistas, las personas idóneas para la aplicación de estos instrumentos fueron, por un lado, aquellas mujeres que fungen como convocantes y facilitadoras de los círculos de mujeres y, por otro, mujeres que han sido parte de ellos de manera sistemática. Por supuesto, se consideró la disponibilidad y disposición de las participantes que decidieron voluntariamente ser parte de esta investigación ya fuera con entrevistas o a través de comunicaciones informales. Las entrevistas y relatos de vida se aplicaron en el periodo de marzo-agosto de 2014, para un total de 3 relatos de vida y 14 entrevistas semi estructuradas.⁸ Los nombres que se utilizan al hacer referencia a los relatos han sido sugeridos por cada una de las mujeres entrevistadas. En algunos casos se trata de un nombre con el cual tienen alguna afinidad, en otros más se trata de su nombre espiritual, y algunas otras expresaron el deseo de conservar su nombre de pila.⁹

⁸ Incluyo la entrevista a una guía de círculos femeninos que fue referida por varias de las interlocutoras como su “maestra”. Si bien no tuve un acercamiento directo con ella en el transcurso del trabajo de campo, consideré necesario entrevistarla dadas las constantes referencias de varias entrevistadas hacia su trabajo. Esta entrevista en particular resulta interesante ya que Xurawe Temai es una de las mujeres que pueden ser consideradas como actor nodo dentro de los círculos de mujeres en la Ciudad de México. Como se describirá en su momento, ella junto con una amiga, fueron las creadoras del “Manual de las Trece lunas”, un documento que es tomado por distintos círculos como base fundamental para sus actividades. Este manual ha sido creado a partir de intuiciones y actividades que fueron parte de la búsqueda espiritual de Xurawe Temai, pero también y en gran medida ha sido inspirado a partir del libro *The 13 original clan mothers*, de Jamie Sams.

⁹ Al consultar con una de las mujeres entrevistadas el tema del nombre, y al explicarle la necesidad de elegir alguno distinto al propio, me comentó que para ella era importante conservar su nombre de pila, ya que al estar en un proceso de re-creación de sí misma necesitaba ser representada con el nombre que le había sido dado por sus padres.

Los círculos en la red

Una parte de este estudio que merece mención es la forma en la que metodológicamente se han abordado los colectivos y grupos espirituales o religiosos desde las redes sociodigitales. Si bien el propósito no fue hacer un estudio de los círculos y sus actividades en un marco mediado por la tecnología –cuestión que investigadoras como Navarro (2016a y 2016b) han realizado también considerando las colectividades espirituales femeninas–, se nombran aquí algunas propuestas para analizar ambientes virtuales al constituir parte del contexto en el cual los círculos de mujeres han alcanzado visibilidad. Facebook es la principal plataforma virtual que utilizan los colectivos o facilitadoras para la difusión y la generación de contenidos y, en algunas ocasiones, para el seguimiento de las mujeres que son parte de alguno de ellos. Para este caso, el espacio virtual sirvió como puerta de entrada para el abordaje de los círculos en un contexto offline, atendiendo las convocatorias realizadas por medios digitales y a través de la participación en grupos y chats generados desde la colectividad.

En primer lugar, se parte de reconocer que los espacios digitales como objeto de estudio no son un tema nuevo; sin embargo, cobran relevancia dada la hiperconectividad que parece ser uno de los rasgos distintivos de las relaciones sociales actuales. El uso de las tecnologías de la información ha contribuido en gran medida a establecer cambios estructurales en diversas esferas de lo social, siendo la economía y los flujos de comunicación masiva los más importantes, pero también han tenido un impacto en el campo social, en el ámbito de la vida cotidiana e incluso en la subjetividad. Como mencionan Gómez, Arvizu y Galindo (2005), en estos cambios hay dos conceptos clave: por un lado, la tecnologización de los espacios cotidianos –espacios que se adaptan para el uso de las tecnologías–, y por otro la virtualización de los espacios privados –el acceso a un cada vez mayor número de contenidos, información y comunicación mediada por la tecnología.

En este sentido, acercarse a los espacios digitales y de mediación tecnológica como espacios de análisis ha implicado la modificación de conceptos como espacio, tiempo y presencia; siendo el término cibe-

respacio el que más se ha utilizado para dar cuenta de esta relación y nueva configuración espaciotemporal:

El ciberespacio es la habilitación de una co-presencia e interacción completa de múltiples usuarios, que permite una entrada y una salida desde y hacia el campo sensorial humano, con lo cual se permite percibir realidades virtuales y reales, recolección remota de información, control por medio de telepresencia y una total integración e intercomunicación con un rango completo de productos y ambientes inteligentes en el espacio real (Escobar, 2005: 15).

Como menciona Campechano (2013), “estar” en el ciberespacio implica el uso de la metáfora para la ubicación de las páginas o acciones que existen y se realizan gracias al internet. A este respecto, la comunicación mediada por computadora se ha inclinado por integrar los métodos cualitativos a través de la comparación con las metodologías utilizadas para los estudios realizados cara a cara; sin embargo, se ha planteado la necesidad de desarrollar métodos que puedan comprender la complejidad que implica el análisis del ciberespacio, ya que este se ha convertido en medio, espacio social, una tecnología de comunicación y un motor de las relaciones humanas (Gómez, Arvizu y Galindo, 2005: 167).

Los estudios sobre religión también han volteado la mirada hacia este espacio de interacción social ya que, según Campbell (2013), en las últimas décadas se han tenido cambios significativos en las formas en las que se practica la religión a partir de distintas formas de interacción mediada por la tecnología. Ante la emergencia de este tipo de manifestaciones en la red es que se ha acuñado el término *digital religión*, el cual es usado para enmarcar la evolución de las prácticas religiosas online a partir de la emergencia de ciberiglesias y donde se visibiliza la articulación simultánea de contextos tanto online como *offline* en el campo religioso. El término religión digital, no solo refiere a la religión y su presentación y representación en la red, sino que apunta hacia cómo los medios y los espacios virtuales están dibujando y son dibujados por la práctica religiosa. Como concepto, la religión

digital permite hablar del estado de la religión en relación con artefactos digitales y la cultura en la cual se sitúan y de la cual emergen.

Desde los años noventa, se han utilizado distintos términos para referir estas manifestaciones en la red. En primera instancia se habló de *ciber-religion* que aludía a la importación de religiones en la frontera del ciberespacio o en el *not-so-real world* creado por las tecnologías de realidad virtual. Este término fue usado para analizar nuevos tipos de comunidades rituales y religiosas y sugería la relación entre la tecnología y la forma en la cual las personas experimentaban y llevaban su vida espiritual en el ciberespacio. Posteriormente Helland (2000 en Campbell 2013: 2), propuso la categoría religión online, con el fin de diferenciar el uso religioso del internet sobre la información y rituales que se basan en espacios offline o en las formas que surgen de practicar la religión online. La religión online representa cómo la naturaleza fluida y flexible del internet permite nuevas formas de religiosidad y prácticas de la vida religiosa en línea, mostrando así cómo el internet ofrece un paisaje para imaginar la espiritualidad en las sociedades contemporáneas. El mismo autor posteriormente afirmó que, con el avance tecnológico y el aumento de los usuarios de las tecnologías de la información, las fronteras entre la religión online y offline se vuelven cada vez más difusas.

Fue en el 2012 que emergió en las discusiones académicas el término religión digital, donde se analizan las prácticas religiosas online, considerando que los medios digitales alimentan la construcción de nuevas formas y manifestaciones de lo religioso, Hoover (2012 en Campbell, 2013: 3) considera que esta no solo permite una comprensión innovadora acerca de la religión, sino el reconocimiento de comportamientos religiosos tanto online como offline. Esto significa que la cultura digital negocia con nuestra práctica y nuestros sentidos religiosos de tal forma que se pueden adquirir nuevas experiencias, formas de autenticidad y espacios de reflexión espiritual. Campbell (2013) afirma que el término religión digital

Describe el espacio tecnológico y cultural que se evoca al momento de hablar de cómo las esferas religiosas tanto *online* como *offline* se han

mezclado o integrado. Podemos pensar en la religión digital como un puente que conecta y extiende la práctica religiosa online y espacios al interior de contextos religiosos offline, y viceversa; vinculando así tanto las formas de cultura en línea como las formas tradicionales de religión (Campbell, 2013: 3).

Price (en Campbell, 2013: 4) argumenta que la religión digital representa una esfera distinta de la práctica religiosa –una tercera esfera que supera la división online y offline– y que provee de nuevas formas de comprender las actividades religiosas online y offline, tomando la conjunción de ambas como una característica de la religión en la cultura contemporánea.

Considerando estos apuntes es que se atendieron también algunas interacciones de los círculos en contextos online, tomando en cuenta que ambas esferas -la mediada por la tecnología y aquella que se presenta cara a cara- tienen una relación de continuidad e implicación mutua. Pero ¿qué particularidades vale la pena traer a cuenta sobre la red social Facebook para el análisis de las interacciones en dicho espacio?

Las redes sociales implican la conjunción y relación entre individuos, pero también entre empresas, instituciones, política, etcétera. Sin duda, en los últimos años han impulsado cambios en las relaciones sociales sobre todo a través de la mediación de la comunicación por medio de plataformas como Facebook, donde la convergencia es real y se vuelve, a su vez, una condición a la que se enfrentan los usuarios de redes sociales. De acuerdo con Trottier:

Nosotros vivimos a través de los “social media” y en los “social media”. Más aún, este tipo de espacios se caracteriza por la convergencia social, teniendo esta distintos efectos en nuestra visibilidad. La convergencia social se refiere al incremento de proximidad en las diferentes esferas de la vida, lo cual provoca cierto descontento ya que mantenemos distintas representaciones de nosotros mismos y estas pueden chocar o contradecirse una con otra [...] sitios como Facebook se vuelven una extensión de la vida personal, pero lo que esta plataforma nos permite

en términos de relaciones sociales se aparta de lo que podemos hacer en el resto de la Internet (Trottier, 2012: 2).

Siguiendo al mismo autor, los perfiles en las redes sociales funcionan como un concentrado de información personal, marcan la presencia del usuario individual. A través de las estrategias para la generación de redes de personas, hacerte “amigo” de alguien implica compartir una cierta cantidad de información personal con un grupo seleccionado de usuarios conocidos o que se desea conocer. El tipo de información compartida puede ir desde fotografías, datos biográficos, intereses y prácticamente cualquier cosa que el usuario decida compartir; razón por la cual la misma plataforma ha desarrollado diversas estrategias de ajuste de privacidad, dando la impresión de que el usuario tiene el control de la información que genera y que comparte públicamente.¹⁰

Además de la creación de conexiones con otros usuarios, uno de los usos que se ha dado a esta red social es la creación de movimientos u organizaciones que se generan a partir de tres formas: las *fan pages*, los eventos y los grupos. Las *fan pages* se crean a partir de un personaje o una causa, los usuarios que deciden ser “fans” o seguidores de estas páginas reciben los mensajes e información que se difunde. En este sentido, estas páginas proveen información y el usuario se vuelve una especie de receptor y proyector de sus afinidades individuales sobre algún personaje o causa en la red. Por otro lado, los eventos permiten a los usuarios publicitar todo tipo de acciones, desde fiestas, reuniones, congresos, marchas, etc., de forma abierta a todos los usuarios de la red social, o de forma “secreta” –a través de invitaciones directas de usuario a usuario o entre un grupo determinado. Los grupos, por su parte, permiten la generación de una cierta membresía que se hace explícita a través de los perfiles personales y donde se puede compartir cierto tipo

¹⁰ Desde los estudios de vigilancia, el desarrollo de estas plataformas virtuales se vuelve un campo de interés primordial, ya que la red es un espacio propicio para el análisis de los mecanismos de privacidad y del uso, circulación y apropiación de los datos personales que los usuarios van dejando en su paso por la red; información que es utilizada por grandes corporaciones, como Google, para generar patrones de comportamiento y potencial consumo a partir de las navegaciones de los usuarios en la red.

de información referente a una temática en particular desde la cual se genera el grupo. Estos últimos dos casos son los que se han considerado como parte del contexto de este trabajo.

Los círculos de mujeres aprovechan la posibilidad que les da la red social para difundir las convocatorias y actividades que realizarán, muchas veces considerando los grupos que se han formado a partir de usuarias que simpatizan con las actividades relacionadas con estas colectividades tanto en contextos online como offline. Por tanto, no solo se genera una red de usuarios, sino una red de relaciones capaz de trasladarse y tejer redes de continuidad con el contexto offline. Así, sitios como Facebook se vuelven un espacio de relevancia y análisis tanto antropológico como sociológico de las relaciones sociales.

Para el caso que aquí ocupa, la metodología para el abordaje de parte del contexto virtual de los círculos de mujeres fue la llamada netnografía. De acuerdo con Caliandro (2014), la netnografía se considera “un método de investigación cualitativa que pertenece a la rama etnográfica que utiliza técnicas de análisis que permiten al investigador entrar en empatía tanto con consumidores como en conversaciones online” (Caliandro, 2014).¹¹ Inicialmente los estudios netnográficos estaban enfocados en los estudios de mercado y consumo a través de comunidades virtuales; sin embargo, esta metodología se ha utilizado en distintos ámbitos académicos y va tomando cada vez más relevancia y reconocimiento como método de análisis social.¹² Actualmente, como menciona Turpo (2008), la netnografía se presenta como un método investigativo para indagar lo que sucede en las comunidades virtuales, más propiamente, de lo que acontece en Internet.

Mientras que la etnografía se basa en el análisis personal sobre el terreno y la interpretación posterior por parte del investigador, la netnografía utiliza sistemas informáticos para rastrear comunidades virtuales y pro-

¹¹ Traducción propia.

¹² Desde los estudios de religión uno de los estudios más relevantes y recientes es el realizado por Campechano (2008 y 2013) acerca de los circuitos de neomexicanidad en la red y sobre la profecía maya del 2012 desde las industrias culturales.

porcionar después todos los datos sobre la misma a los analistas, que son los encargados de dotar de sentido a la información y elaborar las conclusiones (Redondas, 2003 en Turpo, 2008).

La netnografía, al igual que la etnografía, involucra la participación del investigador en los espacios virtuales donde se desarrollan las prácticas que se vuelven objetos de análisis. Cabe destacar que en los entornos digitales las interacciones sociales que se construyen son desde la participación voluntaria de los usuarios en tanto miembros de una comunidad. En este sentido, las comunidades en la red se vuelven agregaciones sociales a partir de la necesidad y voluntad de las personas en contextos mediados por la tecnología, pero muchas veces, como en este caso, abren la puerta a la generación de colectividades en contextos sociales basados en las relaciones cara a cara.

EJE I

LA ESPIRITUALIDAD

Religiosidad, espiritualidad contemporánea y círculos de mujeres

*Quizás las creencias espirituales humanas distaran de ser
ese bloque macizo, sólido, irrefutable que uno se
suele representar; quizás, por el contrario,
fueran lo más fugaz, lo más frágil,
lo más rápido en nacer y morir en el ser humano*

Michel Houellebecq
La posibilidad de una isla

El panorama religioso

Desde el análisis contemporáneo del fenómeno religioso se observa que, más que desapego, la modernidad “está produciendo sus propias formas religiosas sin que hubiera un cambio estructural del papel de la religión, pero con un proceso de recomposición de lo religioso” (Bastian, 1997:15). Este proceso y las manifestaciones presentes en la actualidad cuestionan los postulados acerca del declive de las religiones en las sociedades modernas, pero también sugiere pensar en una especie de reencantamiento del mundo a partir de referentes múltiples. “La religión es una de esas vías, pero ha cesado de ser la única vía posible de resolución de la incertidumbre de las sociedades modernas” (Hervieu-Léger, 1978: 28 en Campiche, 1991: 77).

Hervieu-Léger desde su análisis de las religiones en la modernidad pone de manifiesto dos tendencias: por un lado, que las expresiones

religiosas están presentes en todas las esferas profanas y seculares; por otro, la existencia de una cultura religiosa que concierne cada vez más al conjunto de aspectos de la vida social y política, apuntando que lo religioso no se define únicamente a través de objetos sociales como las religiones, sino que

Lo religioso es una dimensión transversal del fenómeno humano que opera de manera activa o latente en todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica, según las modalidades propias de cada una de las civilizaciones en el seno de las cuales uno se esfuerza por identificar su presencia (Hervieu-Léger, 2004:17-18).

Recordemos que las banderas principales del discurso moderno consideran la razón, el progreso y la secularización como los ejes que sostienen a las sociedades; sin embargo, como dice Suárez (2009) estos elementos ya no dan cuenta de la complejidad y dinámica de la vida colectiva y esta no puede ser analizada dejando de lado la importancia del sujeto, el tema de la agencia y el proceso de individuación. La recomposición de lo religioso, pero sobre todo la desinstitucionalización y la pluralización de las creencias, han implicado poner al sujeto en otro sitio, privilegiando la experiencia y el principio de autonomía en el plano religioso.

La recomposición de lo religioso se encuentra caracterizada por la confluencia de cuando menos cuatro procesos. En primer lugar, la tendencia a la desinstitucionalización: la diseminación o la relativización de las religiones institucionales, en palabras de Mardones, “indica la presencia de lo religioso fuera de la armadura institucional y la apropiación, uso, manipulación, etc., de los símbolos y de la experiencia religiosa fuera de las instituciones especializadas en la religión” (1994: 154). Este proceso, a su vez, se encuentra alimentado por el surgimiento de un sinnúmero de grupos y redes fuera de los márgenes de las instituciones religiosas y que carecen de un componente organizativo formal -como el caso de la espiritualidad *New Age*.

En segundo lugar, la emergencia de los Nuevos Movimientos Religiosos, y lo que Champion (1995) denomina “religiosidades paralelas

y religiosidades a la carta”. Las primeras, comprendidas desde el contexto occidental, son “todas las religiones no cristianas, los diversos esoterismos y todas las creencias y prácticas parareligiosas, antiguas o nuevas” (1995:541). Por su parte, las religiosidades a la carta son consideradas un sistema religioso donde el individuo elige a partir de

un conjunto de piezas sueltas, expuesto a las libres composiciones personales, a las adhesiones selectivas a un número limitado de creencias, de prácticas, de prescripciones. Este sistema de religión a la carta significa el rechazo de una institución reguladora de las prácticas y las creencias a favor del principio de soberanía individual (1995: 540).

En tercer lugar, tenemos el establecimiento de un catolicismo difuso, “cultural” y fuera de las iglesias; que se expresa por la permanencia de una identidad manifiesta que constituye una identidad por la memoria más que una pertenencia fundamentada en la creencia y en la práctica. La referencia al catolicismo en América Latina resulta fundamental, ya que el campo religioso latinoamericano no se encuentra exento ni ajeno a los procesos de recomposición religiosa a nivel global. Bastian, por ejemplo, sostiene que “el campo religioso latinoamericano no ha pasado de la apatía a la efervescencia diferenciada, sino de una efervescencia diferenciada en situación de monopolio –del catolicismo– a una pluralización efervescente”¹³ (Bastian, 2006: 66). En palabras de Odgers, “A pesar de que América Latina continúa siendo mayoritariamente católica, hay procesos de cambio significativos que comparte un número importante de países en la región” (2011: 11). En ese sentido, “el catolicismo se vuelve ‘flotante’”, dice Champion; sin embargo, sigue siendo un elemento importante para la identidad y la cultura, y constituyendo una especie de “identidad generacional” de pertenencia religiosa y un punto de apego histórico que sigue siendo transmitido. Esto permite señalar que podemos estar enfrentándonos a lo que esta

¹³ Traducción de Hugo Suárez; y tomado de Suárez (2009: 3).

autora llama “identidades de las memorias”¹⁴ (1995: 539), pero también a un tipo de identificación como el “católico a su manera”, que habría sido aplicado para definir y analizar las prácticas, narrativas y significaciones de los sujetos pertenecientes a esta religión, pero que se alejan de los dogmas y normativas institucionales dando cabida a la heterodoxia al interior de su sistema religioso (Aranguren, 1994).

Finalmente, se puede observar un proceso de individualización de las creencias en el cual se subraya la autonomía y la centralidad del sujeto como constructor de su religiosidad y de sus prácticas. Al reconocer que “el individuo es el sujeto de los comportamientos religiosos” (Campiche, 1991: 75), él mismo se vuelve la fuente última de sentido. Esta individualización religiosa no responde a lógicas necesariamente utilitarias, provisorias y pragmáticas, como dice Champion, sino que tiene la densidad de un “proyecto de sí mismo” en el plano religioso y, por ende, en el plano espiritual (Ramírez, 2010: 9).

La individuación, en este caso, ha implicado reconsiderar los conceptos a los que se recurría para dar cuenta de las afiliaciones o adhesiones a ciertos tipos de creencia o prácticas religiosas, haciendo más frecuente el uso del término *identificación* más que el de pertenencia:

La identificación consiste en el proceso de autodefinition en relación con la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instancias productoras de lo religioso. El recurso al concepto de identificación presenta numerosas ventajas: da cuenta de la individuación de la creencia en nuestras sociedades occidentales, permite, por otro lado, ir del sujeto a la organización dejando abiertas las posibilidades de una identificación plural [...] toma en cuenta la interacción que el individuo tiene constantemente con los

¹⁴ El hecho de que los sujetos sigan autodenominándose católicos se relativiza al momento de hablar de prácticas concretas, ya que muchas veces esta autoadscripción religiosa responde a un cierto apego cultural que pareciera permanecer en el tiempo y que está vinculado a elementos tanto generacionales como familiares que determinan esta pertenencia. En México y en estudios como este, se observa que el catolicismo sigue siendo uno de los referentes religiosos, al menos en el caso de la primera socialización religiosa; sin embargo, esa pertenencia e identificación se vuelve porosa al momento de analizar las prácticas concretas de los sujetos.

otros en la sociedad, y corrige así aquello que podría haber de caricaturesco en el término de individuación de la religión (Campiche, 1991: 77).

Por otro lado, la individuación y la aparente subjetivación de las creencias, así como el bricolaje de estas al gusto de los sujetos, ha propiciado la creación de grupos y comunidades que desarrollan afinidades ideológicas o espirituales, las cuales parecen marcar un movimiento no hacia las religiones sino hacia la espiritualidad (Glendinning y Bruce, 2006). Sin embargo, como dice Joas (2008), no debemos olvidar que la religiosidad individualizada o de tipo “*patchwork*” no es un fenómeno nuevo, ya que las fronteras denominacionales resultan borrosas en la mente de los creyentes y generan variaciones en el tema de la fe, ya que el potencial creativo del sujeto al respecto de sus creencias ayuda en muchos casos a la revitalización de la vida religiosa.

Es necesario también reconocer que las tradiciones e instituciones religiosas “no solo son repertorios ricos en la interpretación de nuestras experiencias de autotranscendencia, sino que nos hacen ser capaces de tener tales experiencias en una primera instancia” (Joas, 2008: 14). El reconocimiento del potencial creativo del sujeto en el tema religioso permite ver que cada persona es capaz de tener y generar experiencias de autotranscendencia; sin embargo, los creyentes interpretan y articulan estas experiencias a la luz de sus creencias y a partir de la apertura e interacción con distintas tradiciones, instituciones, prácticas, grupos y sujetos. Por lo tanto, esa individuación religiosa está vinculada con lo social al ser este ámbito su espacio primordial de verificación.

Movilidad religiosa y conversiones espirituales.

El modelo de identificación e individuación de las creencias

Las características anteriores han implicado el reposicionamiento de los análisis de los fenómenos religiosos a la luz de una pluralidad de ofertas de bienes de salvación, pero también de las formas en las cuales los creyentes se adhieren, transitan e identifican con una o más tradiciones y prácticas religiosas. En este sentido es que se opta por hablar

de “creencias religiosas modernas” con el objetivo de analizar el modo en el cual “la modernidad va generando múltiples y complejos procesos de recomposición de las creencias en el seno de las sociedades occidentales” (Suárez; 2005: 180).

Ante este panorama, Gutiérrez (2005) comenta que el proceso de recomposición religiosa implica dar un peso particular a las búsquedas individualizadas a partir de la aparente pérdida de control por parte de las instituciones de creencia. Así, desde esta perspectiva, las grandes instituciones religiosas son cada vez menos capaces de regular la vida de los fieles; es así que los sujetos van construyendo significados que dan sentido a su existencia muchas veces al interior de las iglesias, pero también alejados de la regencia de las instituciones religiosas que tradicionalmente se consideraban las reguladoras de las creencias y prácticas. La diversidad de credos y de ofertas de bienes de salvación tienen características múltiples, y los fieles que se adhieren, separan o transitan en ellas reivindican su autonomía como sujetos creyentes. En cierto sentido la religión aparentemente se va convirtiendo en un tema privado regulado por la conciencia individual más que en un asunto externo.

Desde el caso francés, Hervieu-Léger (2004) comenta que el paisaje religioso se encuentra en una profunda evolución marcada de manera creciente por la individuación, el relativismo y el pragmatismo: la preocupación por “el otro mundo” pierde importancia para dar paso a la preocupación por el devenir de cada uno en el presente. Esta orientación por el aquí y el ahora deja entrever dos procesos que, aunque distintos, no se contraponen: por un lado, la necesidad de encontrar los sentidos de la existencia, trascendencia religiosa y espiritual desde lo individual y, por otro, la generación de grupos o pequeñas comunidades con afinidades afectivas, culturales o espirituales. En este sentido, el pluralismo y aparente relativismo religioso produce no solo una dispersión de las creencias, sino el crecimiento de las aspiraciones comunitarias y la reactivación y fortalecimiento de identidades a través de nuevas formas organizativas.

La generación de grupos y redes no consiste en volver a una etapa preindividual ni sugiere un proceso de desindividuación; por el contrario, parece alimentar la generación de grupos e identificaciones

que parten de una cierta solidaridad empática a partir de objetivos compartidos y afinidades espirituales. Es así que emerge un modelo de identificación e individuación de las creencias que responde a las necesidades tanto individuales como colectivas, donde el papel de la experiencia, así como el contacto y la relación estratégica con lo sagrado resulta fundamental. Este modelo implica considerar, por un lado, las experiencias de los sujetos en los diferentes puntos de su trayectoria religiosa; y por otro, los encuentros individuales y colectivos con lo sagrado más allá de los mandatos “oficiales” de una institución, pero anclados a un grupo social de identificación.

Cabe mencionar que en este modelo de creencia y de nuevas formas organizativas es la experiencia el factor que marca la permanencia o el tránsito del sujeto por distintos grupos, ya que esta se vuelve una de las fuentes principales de sentido en el plano individual. La experiencia, en este caso, es considerada desde tres puntos de vista: por un lado, vinculada con lo emocional, como representación de lo vivido; como una actividad cognitiva donde a través de ella lo real se verifica y, finalmente, como motor para la acción y la toma de decisiones.¹⁵

Por otra parte, el carácter itinerante y cambiante de estos grupos influye en las identificaciones de los sujetos que se acercan a ellos o que transitan entre diversos grupos a partir de sus afinidades y gustos. Las experiencias individuales van modelando las creencias y en ocasiones pueden presentarse identificaciones múltiples o que sugieren algún tipo de conversión. La movilidad religiosa, término que Garma (2004) utiliza para denominar las manifestaciones y tipos de experiencias místicas, da cuenta no solo de los distintos itinerarios que puede realizar una persona a través del tránsito entre diferentes grupos, sino las múltiples formas de identificación y las particularidades de estos trayectos.

¹⁵ Como se verá a lo largo del presente trabajo, los círculos de mujeres son un ejemplo del tipo de organizaciones que surgen fuera de los márgenes religiosos institucionales y cumplen en gran medida con las características que se han mencionado a lo largo de este apartado.

[La movilidad religiosa es] la idea de una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a través de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y formas de vivir, cuando menos en un periodo determinado (Garma, 2004: 204).

El uso de este término incluye tanto la conversión clásica de tipo paulina¹⁶ como el caso de los conversos activos. Los conversos activos o buscadores espirituales, considerados como sujetos característicos de este modelo de identificación, son aquellos que se dedican a la búsqueda constante de experiencias místicas y que cambian de religión de manera voluntaria después de ciertos periodos de experimentación. Este tipo de sujetos eligen conocer, de manera racional y abierta, las posibilidades que ofrecen las nuevas experiencias espirituales y de contacto con lo sagrado. Este tipo de conversión activa puede presentarse durante periodos determinados de la vida, influyendo en ello factores sociales, estructurales y las decisiones del mismo sujeto. Si bien se cree que la búsqueda y la múltiple adscripción religiosa es un acto interminable en la trayectoria de vida de los sujetos, se dan casos en los cuales estos conversos activos, pese a transitar por distintas iglesias, grupos o tradiciones, no abandonan por completo sus roles cotidianos en la sociedad mayoritaria y no dejan de adscribirse a una religión, particularmente aquella relacionada con su primera socialización religiosa, sea o no de carácter institucional.

Se parte aquí de considerar al converso como un sujeto con agencia en el plano religioso, pero el proceso de búsqueda implica, a su vez, una reinterpretación de su pasado y su sentido del mundo a través de la experimentación y de un proceso de resocialización, en términos de Berger y Luckmann (1986). Trayendo a cuenta el término “carretera de conversión” sugerido por Richardson (1980 en Frigerio, 1993), donde se considera que una persona puede tener varias conversiones religiosas a lo largo de su historia, los buscadores espirituales “cam-

¹⁶ Considerada un cambio repentino y trascendental que modifica la vida del creyente.

bien la narrativa de su vida” en los distintos momentos de conversión, ya que cambia la percepción y el entendimiento de esta, haciendo que muchas vivencias que anteriormente no tenían sentido lo tengan a la luz de su creencia actual. Así, las conversiones tienen que ver con un cambio en la cosmovisión del sujeto, en su percepción de identidad, pero también un cambio en su universo de discurso y una especie de reacomodo de su propia biografía; donde el encuentro con Dios o con algún elemento sagrado se vuelve el centro de su relato biográfico: “Escuchar los testimonios de conversión ofrece a los miembros nuevos la posibilidad de entrar en contacto con los modelos de argumentación de una experiencia religiosa [...] esto se vuelve un modelo para ordenar las experiencias del sujeto” (Garma, 2004: 206)

Por otro lado, esta carrera de conversión no puede ser vista como una actitud generalizada, y tampoco como un proceso que responde a patrones establecidos. Es el sujeto a través de su historia de vida y su experiencia quien decide -o no- transitar de forma permanente o temporal en distintas doctrinas, prácticas religiosas o espirituales; muchas veces desdibujando sus fronteras en el plano de lo privado. Una de las características que se han hecho explícitas desde los estudios de conversión gira en torno a la idea de una cierta propensión del sujeto a acercarse hacia formas específicas de creencias y prácticas tanto religiosas como espirituales, ya que la experiencia y la identidad se establecen a partir de las relaciones con el Otro.

Autores como Lofland y Stark (en Frigerio, 1993) consideran que en los procesos de conversión hay elementos predisponentes y situacionales, así como de carácter procesual e interaccional, que permiten que esta se realice y que el sujeto se abra a las posibilidades de tránsito dentro de las ofertas de bienes de salvación que tiene a su disposición. El hecho es que, no solo este contacto con los Otros en términos de interacción, sino de relación con otro tipo de ideologías, muchas veces facilita la apertura hacia formas diversas de pensar y de creer, pero también permite una resocialización religiosa que puede implicar una conversión “total” –en el sentido en el cual se abandona una creencia para adoptar otra diferente– o momentánea –como esas conversiones parciales en las cuales los sujetos forman parte de

los grupos, comparten rituales y discursos, pero donde no hay necesariamente una aceptación total de los presupuestos que ahí se comparten, y donde, sin embargo, se pueden desempeñar roles sin mayores implicaciones o transformaciones de fondo en la personalidad, el comportamiento o en la creencia.

Estas conversiones no necesariamente se presentan entre religiones –considerando tanto la dimensión institucionalizada como la no institucionalizada del término– sino hacia grupos o tradiciones con una tendencia hacia lo espiritual. Lo espiritual, considerado como la dimensión personal de la experiencia y de las prácticas religiosas, así como un tipo de autoadscripción en términos emocionales (Ceriani, 2014: 3), normalmente se ve en oposición a la religión y responde más al modelo de lo líquido, al ser subjetivizada, volátil, móvil y difusa (De la Torre, 2012: 14).

La espiritualidad se define como una categoría post o transreligiosa que busca significarse como una actitud simultáneamente universal a la especie humana e íntima y esencial de cada persona o cultura, donde la amabilidad, el pensamiento positivo y fraterno son claves (Ceriani, 2014: 4).

De acuerdo con Mason, “La espiritualidad se ha convertido en una parte de la construcción creativa del *self*; esta puede tomar elementos de las religiones tradicionales, pero permanece independiente de ellas, y puede llegar a definirse a sí misma en oposición a la religión (Mason, 2010: 55). Este último punto parece ser clave para la autoadscripción y conversión de diversos sujetos que, ante el desencanto de una religión “anterior”, prefieren identificarse con algún tipo de espiritualidad que pudiera estar alejada de lo religioso, pero que provee de un sentido de existencia y brinda diversas vías de acceso a lo sagrado.¹⁷

¹⁷ Este comentario está sustentado en diversas entrevistas que se han realizado como parte del trabajo de campo de esta investigación. En apartados posteriores, sin duda, será un argumento que se retoma y analiza a profundidad.

Si bien hablar de espiritualidad y religiosidad implica concepciones distintas –en tanto la religiosidad se encuentra relacionada con itinerarios religiosos y la forma de rastreo de los soportes simbólicos de los sujetos (De la Torre, 2012: 14)–, no siempre se observan de forma separada o como elementos contrapuestos; por el contrario, en este modelo de creencia e identificación ambos aspectos parecen complementarse. Así, es pertinente poner atención en la forma en la cual los desplazamientos son interpretados y experimentados por los sujetos, ya que esto puede representar una toma de postura no solo en el ámbito religioso, sino una forma particular en la cual los sujetos se sitúan en el mundo a partir de sus interpretaciones y su acercamiento con lo sagrado. A este respecto, es necesario tener en cuenta una perspectiva transversal, y tomar como base la conjunción existente entre prácticas provenientes de religiosidades institucionales y aquellas que pertenecen a religiosidades o espiritualidades alternativas para el análisis de las formas contemporáneas de creencia y de identificación:

La transversalidad pone en intersección e interacción lo local y lo global, la tradición y lo modernizante, la circulación de bienes e imaginarios religiosos exóticos [...] si pretendemos abordar la producción, la circulación, la ritualización y el consumo de la religiosidad contemporánea desde una perspectiva inclusivista de la religión, considero que habrá que tener una mirada transversal que permita observar los cruces y atravesamientos de manera interactiva entre tradiciones e innovaciones religiosas (De la Torre, 2012: 47).

De acuerdo con esta propuesta, y a manera de síntesis, el modelo de identificación e individuación de las creencias condensa en sí mismo diversos elementos que permiten analizar algunas formas de adscripción de los sujetos contemporáneos en materia de creencia, ya que considera el carácter individual de la creencia y sus múltiples aristas a partir de las búsquedas individuales relacionadas con la espiritualidad, pero también incluye el carácter relacional y colectivo que permite la verificación de esas creencias, de los soportes simbólicos de los sujetos –en este caso religiosos– y la transversalidad a partir del

sincretismo y la convivencia de referentes institucionales y tradicionales con nuevas narrativas y prácticas. Así, el buscador espiritual, como sujeto prototípico de este modelo, apela tanto a su libertad de elección como a su agencia en el plano espiritual para crear una lógica interna de relación con lo sagrado que, eventualmente, se ve reflejada en el ámbito colectivo.

El movimiento de Neomexicanidad y la espiritualidad *New Age*

Ante este contexto ¿dónde y cómo ubicar a los círculos de mujeres en el panorama espiritual? El proceso de globalización y de hiperconexión entre países a través de la tecnología y del tránsito de distintas personas y tradiciones a nivel global han implicado, entre otras cosas, el surgimiento, reapropiación y generación de espiritualidades que anteriormente eran desconocidas o no se consideraban propias, ampliando el espectro de ofertas religiosas en el país. En México se presentan dos tendencias al respecto: por un lado, observamos la permanencia de religiones institucionalizadas, que siguen teniendo un peso cultural, generacional y en la memoria de los sujetos y, por otro lado, se reconoce la aparición y auge de espiritualidades alternativas ligadas a distintas tradiciones religiosas de corte orientalista, nativista o que responden al modelo que, desde mediados del siglo pasado, se ha identificado como la espiritualidad *New Age*.

Espiritualidad *New Age* y su presencia en América Latina

El surgimiento de la espiritualidad *New Age* se ha ubicado en el contexto de los movimientos contraculturales que tienen auge principalmente en la segunda mitad del siglo xx. Si bien coincide con la difusión, crecimiento y visibilidad de los Nuevos Movimientos Religiosos, se diferencia de ellos dado su carácter sincrético y esotérico, ya que convergen prácticas religiosas y espirituales, y hasta médicas, científicas, adivinatorias e inventadas.

Existen distintos referentes acerca del surgimiento del *New Age*, ya que se alimenta de varias fuentes tanto religiosas como ideológicas. Una de ellas se localiza a finales del siglo XIX con el surgimiento de la “Sociedad Teosófica”,¹⁸ fundada en Nueva York por Helena Blavatsky. Sin embargo, fue Alice Ann Bailey quien, al independizarse de la Teosofía,

funda la asociación Buena Voluntad Mundial, donde pretendía preparar el regreso del Instructor Mundial, Cristo, quien establecería una religión universal y, con ayuda y transformación de cada individuo, una nueva humanidad, madura, sabia y libre, en perfecta armonía entre sus miembros y con el universo. Una verdadera Nueva Era (Mardones, 1994: 122).

Existe un cierto consenso en situar los orígenes del *New Age* en la década de los sesenta como parte de los movimientos contraculturales de la época –la liberación sexual, el hippismo, el movimiento feminista, ambientalista, etc.– donde “al rechazar los valores convencionales, se recalcaron la espontaneidad y la espiritualidad dentro del escenario mundial agitado, contradictorio, alucinado y caótico de la Posguerra” (Jiménez, 2004: 249); proponiendo la búsqueda de la libertad personal, de verdades, inquietudes y la respuesta a los cuestionamientos de la existencia humana, por supuesto, apoyado por la intensa producción mediática de ese tiempo a la fecha.

Definir el *New Age* como un tipo particular de espiritualidad en la época contemporánea ha resultado una tarea complicada para aquellos investigadores que han puesto la mirada –voluntaria o involuntariamente– en este tipo de expresiones espirituales; sin embargo, existen algunas definiciones que dan luces acerca de la forma en la cual puede entenderse¹⁹ la espiritualidad *New Age*. En una primera instancia, Mel-

¹⁸ Entendiendo por Teosofía aquella creencia o pretensión de tener conocimiento místico de la divinidad, sobre ella y el mundo, mediante doctrinas y prácticas secretas, esotéricas, ocultistas.

¹⁹ De acuerdo con diversos autores, una de las dificultades que los investigadores encuentran al momento de intentar definir el *New Age*, tienen que ver con el carácter ecléctico, amorfo y cambiante del movimiento espiritual; sin embargo, muchas de las definiciones que se han tomado como referencia intentan, a partir de la mención de una serie de características, dibujar un pan-

ton y Lewis (1992: XI) definen la Nueva Era “como una subcultura religiosa descentralizada que tiene su origen en la contracultura de la década de los setenta y cuya inspiración proviene de fuentes diferentes de la tradición judeocristiana”. Gutiérrez, por su parte, define al *New Age* como “Una red de movimientos espirituales conformados por pequeños grupos autónomos carentes de liderazgo único, pero con una orientación común: la búsqueda de la transformación individual para colaborar en el advenimiento de una nueva utopía de proporciones cósmicas” (Gutiérrez, 1996: 11).

Amaral, por su parte, menciona que el *New Age* es “Un campo de discursos variados en cruzamiento, que funciona como un caleidoscopio que recompone pedazos de elementos en formas diferentes, generando constantemente una suerte de “sincretismos en movimiento” (Amaral en De la Torre, 2013: 33).

De la Torre, ampliando esta última definición, comenta que quizá el *New Age* no sea un discurso unificado, sino más bien una matriz de sentido o un marco interpretativo que se apoya en el principio holístico: “El *New Age* no es solamente un conjunto de contenidos fragmentarios, sino ante todo una matriz de sentido que permite amalgamar los fragmentos de los discursos bajo ciertos principios de significación (De la Torre, 2013:33).

En este intento por enunciar una definición más o menos clara, también se ha intentado enmarcar el *New Age* en términos de lo que no es y en función de algunas de sus características principales:

Un movimiento sin textos sagrados, sin líder, sin organización estricta y sin dogmas. Una suerte de mística laical que invita al mundo de las religiones a ampliar su espacio hasta abrazar el cosmos, la ciencia, el psiquismo, fundiendo en un único abrazo todos los contrastes de la conflictividad que han afectado desde siempre al mundo natural y sobrenatural (Natale en Mardones, 1994: 122).

orama que brinde un marco tanto interpretativo como empírico para aquellos que pretenden hacer un análisis de alguna de las manifestaciones de este tipo de espiritualidades.

No solo la definición del *New Age* resulta problemática en cuanto a la delimitación de sus márgenes, sino también las formas de considerarla en el aspecto religioso. ¿Es una religión o un tipo de espiritualidad? En este caso, tampoco existe una postura definitiva. Mardones (1994), por ejemplo, la define como “una mera sensibilidad de la época”; Amaral como un “sincretismo en movimiento”, y autores como Shimazono (1999) la consideran “un movimiento espiritual y cultural”.²⁰ De acuerdo con este último autor, el *New Age* tiene un carácter más espiritual que religioso, en tanto “la palabra espiritualidad es usada porque muchas personas en los movimientos consideran que pertenecer a una Nueva Era de espiritualidad es estar en una era donde la religión está llegando a su fin” (Shimazono, 1999: 121).

Pese a la multiplicidad de miradas acerca de este tipo de manifestaciones, el *New Age* para efectos de este trabajo es considerado como una perspectiva espiritual y una matriz de sentido que da cabida a multiplicidad de movimientos, redes y producciones culturales que tienden al sincretismo y a una cosmovisión holística, donde el sujeto y su experiencia resultan clave para la interpretación, asimilación y reproducción de una ideología que busca generar cambios a nivel individual, social y cósmico.

A partir de la literatura vigente, las características²¹ que se observan en la espiritualidad *New Age* pueden dividirse en: a) forma de organización, b) intereses e influencias, c) creencias y cosmovisión, d) prácticas recurrentes.

El *New Age* no tiene una iglesia o una organización central ni institucional, no tiene una jerarquía reconocida ni un credo oficial. En su mayoría, se trata de grupos y redes que se tejen frecuentemente a nivel internacional y que pueden ser temporales y efímeras. En este sentido, se

²⁰ Este autor, haciendo un estudio sobre el *New Age* en Japón, en los años ochenta, plantea que calificarlo solo como movimiento implicaría dejar de lado las producciones culturales derivadas de las actividades de sus practicantes, es por eso que sugiere el uso del término “*New spirituality movements and culture*”.

²¹ Las nociones que aquí se mencionan están basadas en los estudios realizados por Carozzi (1995) y Frigerio (2013), que plantean una caracterización general del *New Age* a partir de los estudios realizados en Estados Unidos y en el caso particular de América Latina.

trata de nuevas formas organizativas en torno a objetivos principalmente espirituales, culturales e ideológicos donde se buscan fines en común, y que se fundan a partir de la solidaridad empática o –en términos de Bozano (2014)– haciendo emerger un cierto comunitarismo efímero. Estos grupos, pese a tener un/a líder o guía, tienden a ser organizaciones horizontales que responden al principio de una –aparente– igualdad.

De acuerdo con Melton y Lewis (1992) los temas de interés del *New Age* han ido cambiando con el tiempo. En Estados Unidos, por ejemplo, en la década de los setenta la atención se concentraba en los maestros espirituales orientales; en la década de los ochenta estaba enfocado en la canalización de entidades espirituales, y en los noventa en el shamanismo y la espiritualidad de los indígenas norteamericanos.

Entre las características del *New Age*, encontramos una narrativa renovada sobre el mundo, en la cual se neutralizan las dicotomías ciencia/religión, masculino/femenino, pensamiento/sentimiento, materia/conciencia, naturaleza/cultura. Se difunde la idea de unidad entre todos los seres, entre el individuo, la naturaleza y el cosmos, construyendo así una cosmovisión holista. Por otro lado, hay una visión optimista acerca de la transformación individual y social, donde la experiencia y el poder personal están a menudo asociados a la creencia de que los cambios individuales tienen el poder de cambiar la sociedad entera; cuestión que supone una forma ética del mundo y de armonía en las relaciones entre los sujetos.

Vinculado con este último punto, existe también la idea de sacralidad del individuo –*the sacred self*– según la cual, cada sujeto se realiza a partir de las actividades y estrategias propias en su búsqueda por la trascendencia, donde el desarrollo espiritual en gran medida se basa en el dominio del ego. Se privilegia la experiencia personal frente a la colectiva en tanto el individuo es el legítimo constructor de su propia creencia a partir del acceso a nuevos credos y doctrinas, considerando que el engrandecimiento del espíritu y de la conciencia es un trabajo individual y no de masa.²² Por otro lado, una de las características

²² Este punto ha sido uno de los más criticados desde los estudios de *New Age*, ya que con frecuencia se habla de un exacerbado individualismo por parte de los *New Ager*s; sin embargo,

fundamentales que tienen este tipo de movimientos es la circulación permanente de seguidores en distintos grupos y redes. Así, “los buscadores *New Agers* no solo experimentan rituales y toman prestado retazos de las tradiciones religiosas que visitan para armar sus menús a la carta, sino que sus tránsitos tejen conexiones, circuitos y redes de intercambio cultural” (De la Torre, 2013: 38).

Este tipo de espiritualidades han tenido un mayor impacto principalmente en las poblaciones urbanas. Estudios como el de Gutiérrez (1996) realizado en los años noventa, hacían explícito que en los grupos identificados con tendencias *New Age* los militantes activos son sujetos con un nivel económico medio alto²³ y también con cierto grado de estudios universitarios. En algún momento se pensó que, dado el contexto de la emergencia de este tipo de movimientos, los jóvenes serían la población más propensa al acercamiento hacia a este tipo de espiritualidades; pero esta hipótesis no se puede sostener, ya que el rango de edad de las personas que simpatizan con las prácticas y discursos *New Age* es muy amplio: se pueden encontrar desde jóvenes hasta personas de la tercera edad llevando a cabo alguna técnica espiritual, asistiendo a talleres y rituales, o recurriendo a algún tipo de terapia alternativa.

Tampoco hay una tendencia específica en cuanto al género de las personas seguidoras de este tipo de espiritualidades, ya que tanto hombres como mujeres se acercan y transitan por distintas redes y grupos. Sin embargo, Carozzi (2009) menciona que son las mujeres las que más han contribuido a la difusión de las espiritualidades emergentes vinculadas con la matriz *New Age*. Hay estudios que plantean un acercamiento diferenciado hacia ciertas prácticas. Glendinning

como veremos, en la actualidad ese individualismo al extremo, que se presume es característico de este tipo de movimientos, se matiza con el surgimiento de nuevos grupos en los cuales el sujeto individualizado desde sus creencias busca una referencia social para la verificación y clasificación de sus experiencias de vida en el ámbito espiritual.

²³ Existe un mercado plenamente identificado de artículos *New Age* que requieren que los consumidores tengan los medios económicos necesarios para adquirirlos. Muchas de las prácticas y talleres impartidos con el objetivo de ampliar el potencial individual y espiritual tienen un costo, en ocasiones elevado, o implican el traslado de las personas a lugares distantes. En cierto sentido, esta dinámica de difusión y acceso a prácticas relacionadas con este tipo de espiritualidad marcan un acceso diferenciado que se establece a partir de los recursos económicos de los sujetos.

y Bruce (2006), a partir del análisis de la *Scottish Social Attitudes Survey* realizada en 2001, sostienen que la mayoría de los varones jóvenes, de mediana edad, de clase media y con cierto grado de estudios se limitan a prácticas que están asociadas al bienestar. Por otro lado, el grado educativo resulta distintivo en el caso de las mujeres respecto de su acercamiento a ciertas prácticas, ya que las mujeres de clase media, de mediana edad, con un grado alto de estudios, son un grupo que suele usar técnicas y prácticas de bienestar y salud y las consideran importantes en su día a día; no así las mujeres que tienen un grado menor de estudios, ya que estas no tienen una relación tan estrecha con prácticas holísticas y tienden a acercarse más a prácticas como la adivinación, los oráculos, etcétera.

Los primeros estudios en torno a la espiritualidad *New Age* y sus manifestaciones sociales habían estado enfocados principalmente en poblaciones urbanas o centros cosmopolitas, sobre todo en Europa y Estados Unidos; sin embargo, no es un tipo de espiritualidad que haya quedado solamente en las grandes urbes. En América Latina el *New Age* ha tenido una presencia importante desde hace varios años, pero las características religiosas y espirituales de esta región del mundo han impreso sus propias marcas a este tipo de espiritualidad.

En el encuentro multicultural con el *New Age* se crean nuevos sincretismos, lo cual, retomando a Sanchis, significa que se redefinen las identidades sociales. Dichas identidades son híbridas, producto de la transversalización de los nuevos componentes de una espiritualidad secular y universalizante, que se enraiza en las antiguas tradiciones (De la Torre y Gutiérrez, 20013: 17).

Partiendo de las reflexiones de Frigerio (2013), el *New Age* en América Latina no necesariamente implica un ejercicio donde todo se mezcla con todo; más bien existe una lógica de apropiación que permite visualizar, entender y distinguir los límites de estas mezclas y diálogos. Pero ¿cómo analizar el *New Age* en un contexto donde históricamente se ha presentado una mezcla de tradiciones de distinta índole? O, como se pregunta el autor, ¿cuándo estaríamos frente a un

sincretismo –digamos cotidiano– latinoamericano y cuándo frente a un sincretismo *New Age*?

Podemos, sobre todo, diferenciar las apropiaciones (lo que realmente entra dentro del circuito de manera más o menos regular) de los préstamos (los símbolos e imágenes de otras tradiciones que entran solo esporádicamente) y las influencias que el *New Age* puede ejercer sobre otros grupos religiosos (Frigerio, 2013, 48).

Así, la capacidad de mezcla no es infinita ni por azar, se trata de articulaciones direccionadas y, por lo tanto, también excluyentes. Existe entonces una gramática interna donde las prácticas y creencias *New Age* tienen sentido y desde donde es posible utilizarlas, recombinarlas y reconocerlas a partir de ciertos principios rectores de esta reconfiguración espiritual.

Se reconocen tres ejes centrales que permiten una mejor comprensión del marco interpretativo *New Age* y de las formas de apropiación características en esta parte del mundo: a) la creencia en el *self* sagrado, b) la circulación permanente y c) la valoración positiva de las alteridades.

La idea del *sacred self* o el sí mismo sagrado está presente en la configuración del *New Age* en Latinoamérica. El contacto con esa sacralidad personal se vuelve el centro de muchas de las prácticas y rituales, pretendiendo no solo llegar a él –a través del dominio del ego–, sino poder tender un puente y una conexión con la naturaleza y el universo. En gran medida, muchas de las prácticas relacionadas con este punto son usadas como forma de conocimiento y transformación personal, con el objetivo de alcanzar un nivel de conexión con uno mismo y de conciencia cada vez más profundos, con el universo, las energías, la naturaleza y otros seres.

En segundo lugar, uno de los elementos organizacionales que resultan clave es la circulación permanente de creyentes en distintas prácticas dentro del circuito *New Age*. Bajo el supuesto de autonomía del sujeto en el plano espiritual y religioso, existe una valoración positiva en torno a la circulación permanente de los creyentes o buscadores espirituales, ya que esto resulta indispensable para el crecimiento

espiritual y muchas veces permite acceder y compartir conocimientos y prácticas que eventualmente se pueden reproducir en espacios distintos. En este sentido se da énfasis a la subjetividad y multiplicidad de caminos posibles de crecimiento individual, ya que el sujeto es el árbitro principal de aquellas prácticas que resultan funcionales para él.

El tercer eje, que tiene que ver con la valoración de las alteridades, implica reconocer que no todos los legados espirituales son susceptibles de ser reapropiados dentro de la matriz *New Age*. Frigerio menciona que “es necesario poseer una ‘alteridad exotizada’ para tener derecho a ser considerado parte de este supermercado global de desarrollo espiritual”, donde muchas veces han quedado fuera las tradiciones africanas o afroamericanas (Frigerio, 2013: 61); y algunas tecnologías del *self* resultan más relevantes que otras. Siguiendo al mismo autor, para el caso latinoamericano el tipo de tradición que es apropiado para el circuito *New Age* en cada país depende del lugar otorgado a los indígenas dentro de las narrativas dominantes en cada nación; ya que no todos los países, ni todas las tradiciones, ni todos los grupos étnicos asimilan o incorporan el *New Age* de la misma manera. Las apropiaciones *New Age* de tradiciones indígenas, generalmente se producen si existen Otros exotizados o al menos donde haya una contra-narrativa de la nación que sea suficientemente importante para ser valorada.

Así, la articulación de estos elementos permiten ver que en el caso de América Latina la adaptación y las prácticas de religiosidad popular imprimen al *New Age* nuevos rasgos donde se enraízan y se recrean los territorios, donde hay una práctica individual de los sujetos, pero con una celebración que se realiza en colectivo –la verificación de la creencia a través de la experiencia colectiva, como se ha mencionado anteriormente–, donde se tradicionaliza y se re-etniza y, por último, se genera hibridismo y ejercicios de ensamblaje. Esto, en palabras de De la Torre (2013), “puede contribuir tanto a la relativización de las fronteras y referencias culturales, como a la esencialización de los rasgos étnicos, nacionales y raciales de las religiosidades” (De la Torre, 2013: 35).

Para los buscadores espirituales o *New Ager*s, algunas de las tradiciones indígenas representan tanto una postura contrareligiosa frente al cristianismo dominante e institucional como una respuesta al

secularismo racional y una vía alterna para la recreación de nuevas sensibilidades y formas de acceso a lo sagrado y al crecimiento espiritual. En este sentido, lo nuevo tiende un puente con la tradición, pero también las tradiciones flexibilizan sus raíces para establecer conexiones con las prácticas nuevas. Desde los análisis académicos, a estas nuevas formas de apropiación y manifestaciones se les ha agregado el prefijo “neo”, para dar cuenta de estas hibridaciones; teniendo como ejemplo al neochamanismo,²⁴ al neoesoterismo²⁵ y lo que desde hace algunos años ha sido denominado como neomexicanidad.

Mexicanidad y neomexicanidad.

Manifestaciones espirituales con raíces étnicas

El movimiento mexicanista, como menciona De la Peña (2001) “es un excelente ejemplo de las nuevas expresiones de la identidad cultural que acompañan al llamado proceso de globalización a escala planetaria, y una de las manifestaciones más singulares de las mutaciones culturales que vive la sociedad mexicana actual” (De la Peña, 2001: 96). El mexicanismo es reconocido como un movimiento revitalista, nativista y neo-tradicionalista, caracterizado por la afirmación y reinvención de tradiciones prehispánicas en busca de la recuperación de lo autóctono desde la reinterpretación idealizada del pasado y la exaltación de una imagen arquetípica de lo indio. Se inscribe dentro de la lógica de las tradiciones inventadas, siguiendo a Hobsbawm y Ranger (1983), donde las adaptaciones y reapropiaciones realizadas desde el mexicanismo permiten el uso de viejos modelos ante condiciones y

²⁴ Se trata de prácticas chamánicas que han sido descontextualizadas de las tradiciones que les dieron origen. Anteriormente estaban ligadas con formas de transmisión del saber de las comunidades indígenas, pero al ser integradas al circuito *New Age* se vuelven accesibles a través de cursos o talleres formativos, donde muchas veces se deslocalizan de sus soportes étnicos y son llevadas a cabo por buscadores espirituales iniciados.

²⁵ Está relacionado con prácticas populares ligadas a creencias mágicas tradicionales, como el caso de la herbolaria, el curanderismo, el espiritismo, etcétera.

propósitos nuevos. De acuerdo con estos autores, las tradiciones inventadas se refieren:

Al conjunto de prácticas regidas normalmente por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica que pretenden inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición, lo cual implica automáticamente una continuidad con el pasado.

El movimiento de la mexicanidad, de acuerdo con De la Torre y Gutiérrez,

es un movimiento cultural, político y espiritual que surge en México en los años 60, protagonizado por intelectuales mestizos quienes realizan una reinterpretación de los procesos históricos, reivindicando la riqueza del conocimiento autóctono y su papel histórico en el presente y futuro del país (2011: 187).

El Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac (MRCA) es uno de los grupos que propicia el rescate de la mexicanidad, a partir de la idea de la existencia de un consejo de ancianos indígenas que entrega a estos intelectuales mestizos la “consigna de Cuauhtémoc”, según la cual se pedía que se ocultara todo lo que amaban y consideraban un tesoro, conservando así el conocimiento por medio de la transmisión oral. Los ancianos indicaban que, al inicio de lo que según el calendario azteca marca el inicio del Sexto Sol, habría llegado el momento de la restauración; y ahí inicia la promoción del retorno a las costumbres de raíz indígena, el conocimiento de la lengua y filosofía náhuatl, así como la fundación de *Calpullis*; entre otras.

Como menciona De la Torre (2008), la potencia narrativa del legado de Cuauhtémoc contribuye a encadenar el mito de origen de movimientos milenaristas de diversa índole, en especial aquellos que se inscriben en una red iberoamericana que incluye movimientos nativistas de América del Norte y América Latina, así como una extensa red *New*

Age,²⁶ en la que la civilización mexicana se considera una de las grandes tradiciones del mundo. De esta forma, el mexicanismo debe interpretarse como un movimiento identitario, además de religioso y espiritual, que no está exento ni queda al margen de las dinámicas propias del contexto de globalización, de modernidad, movilidad religiosa y de la presencia de la espiritualidad *New Age*.

Entonces, hablar de neomexicanidad no necesariamente remite a un movimiento étnico, sino de un fenómeno cultural y mayoritariamente urbano y de clase media, compuesto por una población tanto nacional como extranjera que tiene como denominador común el deseo de asumir y vivir conscientemente una identidad india –a partir de la consideración de una imagen arquetípica (De la Peña, 1998: 57). Al interior del mexicanismo se distinguen dos tendencias ideológicas: un mexicanismo radical, anti-occidental e integrista; y un nuevo mexicanismo o neomexicanidad, mucho más ecléctico, espiritualista y abierto al diálogo con otras tradiciones culturales.

El movimiento de la mexicanidad, en su versión esencialista y radical, busca el rescate y la restauración de la civilización, idealizando el pasado prehispánico, la superioridad racial, y el carácter civilizatorio superior de los aztecas. Este movimiento pretende una re-indianización de la cultura nacional. Para ello rechaza y busca erradicar los elementos sincréticos de la cultura nacional, la cultura occidental moderna, así como del catolicismo –particularmente en el caso de las danzas (De la Torre, 2007 y De la Torre y Gutiérrez, 2017).

La segunda vertiente, la neomexicanidad, se caracteriza por aceptar el sincretismo constitutivo de la religiosidad popular católica, pero se inspira en una sensibilidad de tipo *New Age*, ya que busca la integración de diversas tradiciones sagradas a nivel planetario. Si bien reivindica distintas tradiciones autóctonas mexicanas también está en diálogo con otras tradiciones culturales. La doctrina mexicanista se encuentra aquí integrada a un proyecto de unidad cuyo fin es el despertar de la

²⁶ Dentro de esta red se pueden mencionar a los Guerreros Arcoíris, la red MAIS y la red de Luz ibérica (ver De la Torre, 2008).

conciencia cósmica entre los hombres como resultado de la espiritualidad india (De la Torre, 2007).

Así, el discurso de la neomexicanidad integra al conjunto de tradiciones consideradas sagradas –y saberes esotéricos– y permite la conjunción tanto del simbolismo indígena como de las diversas doctrinas espirituales, para la ejecución y creación de rituales y métodos que poseen una enorme carga sincrética. Estas características son las que han dado a esta corriente de la mexicanidad un aspecto que le acerca al *New Age*. De la Peña comenta sobre la neomexicanidad: “esta eficaz matriz ideológica favorece todo tipo de permutaciones y puede incluir todas las creencias imaginables y todos los cultos, traduciéndolos en clave mexicanista” (De la Peña, 2001: 106). Así, el mexicanismo responde a ese modelo que menciona Frigerio acerca de las narrativas dominantes y las “alteridades exotizadas”, en este caso mexicanas, que permiten la asimilación de prácticas de la matriz *New Age* dentro de sus discursos, formas de aparición y difusión.

En esta corriente de la mexicanidad los buscadores espirituales son de gran importancia, ya que son ellos quienes han confeccionado identidades étnicas y linajes imaginarios; proceso que ha implicado la recreación de la memoria a través del rescate de las tradiciones que se presumen olvidadas y negadas, pero también la incorporación de otros discursos provenientes de distintos referentes espirituales. Es entonces que el movimiento de neomexicanidad se vuelve una amalgama de prácticas que recurre constantemente a las referencias indianistas. Sin embargo, pese a este amalgamamiento e integración ecléctica entre mexicanidad y *New Age*, existen “tensiones internas que demarcan diferencias mayoritariamente identitarias” (De la Torre, Gutiérrez, 2011, 187), donde el tema de la legitimidad de las prácticas y del carácter ancestral de las mismas se construye y legitima a partir de personajes y actores clave para la difusión de las tradiciones creadas a partir de estos referentes múltiples.²⁷

²⁷ Un análisis detallado acerca de la neomexicanidad y del papel de los actores nodo para su difusión en América Latina y España se encuentra en el libro “Mismos pasos y nuevos cami-

Pero no solo a nivel práctico y a partir de ciertos actores nodo la neomexicanidad tiene elementos que convergen con los planteamientos *New Age*. Ejemplo de ello es la interpretación del advenimiento del Sexto Sol como signo de la llegada de la Nueva Era, regida por la espiritualidad de Acuario, y que permite transitar la utopía mexicanista del regreso del pasado azteca con la expansión de una cultura y conciencia de carácter planetario e intercultural como profecía de un nuevo comienzo y de un renacer de la conciencia. Es en este relato y creencia que se constata lo que Frigerio denomina “puente cognitivo”²⁸ en la articulación entre los discursos y creencias del *New Age* con algunos de los postulados de la mexicanidad.

Como se mencionaba en el apartado anterior, el *New Age* implica una matriz de sentido donde el discurso de mexicanidad tiene cabida. Ya que en México se reconoce que existe una cierta fascinación por lo nativo, lo indio y lo ancestral donde, por un lado, se generan nuevas identidades neoétnicas, pero reinterpretadas de tal modo que tanto sus contenidos como la idea de cambio de vida y desarrollo espiritual entra en la gramática que se ha identificado dentro de los circuitos *New Age* para el caso mexicano.

La Nueva Era ¿femenina?

¿Cuál es la vinculación que existe entre el discurso neomexicanista, el *New Age* y los círculos de mujeres? A partir del acercamiento empírico y de la revisión bibliográfica se identificó un discurso transversal que circula en ambos espacios y que tiene que ver con el papel de las mujeres, no solo en estos movimientos espirituales, sino en la idea del advenimiento de una Nueva Era, donde lo femenino es un elemento

nos, transnacionalización de la danza conchero azteca”, de la autoría de De la Torre y Gutiérrez (2017).

²⁸ Los puentes cognitivos en este caso son entendidos como “la situación donde se relacionan dos marcos interpretativos ideológicamente congruentes con respecto a un problema particular pero que estaban estructuralmente desconectados” (Frigerio, 1999: 7).

primordial para propiciar un cambio de conciencia.²⁹ Uno de los componentes de la neomexicanidad, así como de la espiritualidad *New Age*, está relacionado con la forma en la cual los sujetos van generando una idea de cambio a nivel individual, social y cósmico. Ejemplo de esto es lo que se ha llamado el “despertar femenino”.

Por el lado del *New Age*, este despertar tiene que ver con la neutralización de las dicotomías, particularmente masculino/femenino, a partir de la creencia en la conexión de los seres vivos con la naturaleza y el cosmos, y más allá de los roles sociales establecidos, en este caso, para los géneros. Se parte, pues, de la idea de que cada persona tiene en sí misma ambas características –femenina y una masculina–, como parte de la constitución del sujeto. Esto responde a la noción de unidad no solo holista, sino relacionada con el equilibrio. Sin embargo, las mujeres en este caso tienen –dadas las tareas que se han asignado para ellas dentro de los roles sociales tradicionales– la tarea de “reconectarse” con ellas mismas para reconocer tanto su potencial como sujetos, como su lugar en el mundo, y su papel dentro de este cambio de conciencia que haría del mundo un lugar distinto.

En relación con el despertar femenino desde la neomexicanidad, uno de sus referentes es el mito impulsado por el escritor Velasco Piña con la figura de Regina y de Ayocuán,³⁰ mujeres divinizadas y con un potencial transformador de dimensiones planetarias: Regina y Ayocuán son dos figuras femeninas que surgen de la literatura, y que Velasco ha usado como estandarte dentro de la corriente conocida como “Reginas”. Desde el relato, Ayocuán es una mujer que cuenta su iniciación a las traiciones sagradas de México y el Tíbet; a raíz de esta iniciación descubre una profecía que dice que México está llamado a convertirse en uno de los sitios más importantes del despertar de una nueva conciencia sagrada, a partir del momento en que la población rebase los

²⁹ Cabe señalar que, si bien se toma en cuenta este punto como centro, esto no implica dejar fuera muchos de los postulados que se han establecido como ejes centrales de la matriz *New Age*. Estos puentes entre las diversas ideas, posturas y prácticas se irán tejiendo a lo largo de este trabajo.

³⁰ Ver: Velasco Piña (1992) *El retorno de lo sagrado*. Punto de lectura. México; (2009) *Regina*. Punto de Lectura. México y Ayocuán; (2002) *La mujer dormida debe dar a luz*. Ed. Porrúa. México.

setenta millones de habitantes (año 1982). Según Ayocuán, la profecía tibetana de “la mujer dormida debe dar a luz” alude al volcán Iztacihuatl, por lo tanto, la profecía estaría vinculada con el despertar de la cultura prehispánica, cuya esencia está personificada por este volcán.

Por otro lado, Regina es una joven mexicana iniciada que tiene como cometido restaurar las tradiciones prehispánicas sagradas y reactivar la energía cósmica contenida en los volcanes, acción que dará inicio a la Nueva Era. En la historia, Regina es asesinada en 1968, en la plaza de Tlatelolco, y su muerte es vista como un autosacrificio para propiciar el despertar de las energías femeninas del país, que daría pie a una Nueva Era en el mundo.

La concepción de lo femenino divinizado está presente en diversos grupos dentro de la matriz *New Age* y se ha convertido en un discurso que encuentra más eco cada vez en la sociedad actual. Una de las ideas base es que el cambio de la era de Piscis a la era de Acuario implica la transformación en las concepciones del mundo. La era de Piscis se ha relacionado con lo masculino, y se le caracteriza por la destrucción, el machismo y el dominio de lo masculino sobre lo material y lo espiritual. La Nueva Era, la era de Acuario, al reconocer en la mujer un potencial creador y conciliador, considera necesario equilibrar las fuerzas “destructoras” que caracterizaron la era anterior para establecer el amor y la solidaridad como ejes centrales de las relaciones sociales.

Este discurso, conocido como el retorno de la Diosa o del sagrado femenino, implica, por una parte, la toma de conciencia de las potencialidades humanas con el fin de transformar los estándares sociales, culturales e individuales que caracterizaron la era masculina y así generar relaciones más armónicas entre hombres y mujeres. Esta conciencia, a su vez, está vinculada con el cuidado de la tierra –vista como la gran madre viva–, con el equilibrio de las energías –positivas y negativas, masculinas y femeninas presentes en cada persona– y el reconocimiento por parte de las mujeres de su potencial transformador y creador.

En este sentido, el discurso del sagrado femenino considera que las mujeres tienen un papel protagónico en la construcción de una Nueva Era. Y es a través de retomar los conocimientos que se presumen

olvidados –sobre todo los conocimientos sobre la naturaleza– y la sensibilidad que se considera propia de lo femenino, que los cambios se generarían no solo a nivel de la conciencia y del espíritu individual, sino que tendrían la potencia de una transformación a nivel cósmico. El retorno de la Diosa, entonces, plantea que las mujeres, su sensibilidad, sus conocimientos y sus cuerpos son los ejes desde los cuales se genera el cambio y la sanación de las relaciones sociales. Existe incluso la metáfora que dice que la Nueva Era, la era de la Diosa, necesita un sitio en el cual gestarse, y es el útero de las mujeres el lugar privilegiado para que esto suceda.

Si bien esta idea no está presente en la totalidad de los grupos de neomexicanidad –ya que se trata de grupos de carácter heterogéneo en cuanto a su constitución y “tradiciones”– aquellos que siguen la idea del retorno de la Diosa y del sagrado femenino permiten hablar de la generación de una especie de feminismo místico en el cual destaca la idea de la relación armónica e igualitaria entre los sexos, pero que atribuye a la mujer un potencial particular dentro de la construcción de la Nueva Era. En este sentido, la subjetividad y la espiritualidad femenina tienen un papel central y, por consecuencia, se vuelve necesario que las mujeres desarrollen su potencial creador y creativo en tanto poseedoras de conocimientos ancestrales, a través de la supuesta conexión innata que tienen con la naturaleza.

En gran medida, muchos de los ejercicios y prácticas de la neomexicanidad vinculadas con el sagrado femenino tienden hacia una feminización de los discursos espirituales, dando a las mujeres espacios, lugares y protagonismos que no tenían en las narrativas y acciones que se vinculan con la matriz de sentido de esta espiritualidad. Ejemplo de ello es la creación de temazcales dirigidos por mujeres, donde es aceptado que las participantes asistan y sean parte de los rituales aun cuando están menstruando –cuestión que en la tradición está prohibida, dado que, se cree, las mujeres tienen un poder especial en los días se sangrado–; la participación de las mujeres en danzas de la luna, práctica espejo de la danza del sol, enfocada en los varones; o la cada vez más creciente presencia femenina en los

liderazgos de las comunidades espirituales, con la presencia de las abuelas, las mujeres sabias.

La difusión de la idea del sagrado femenino resulta relevante dado que es uno de los discursos que ha impulsado la creación y difusión de la espiritualidad femenina y los círculos de mujeres. Los círculos están pensados como espacios propiamente femeninos en los que se busca la transformación de la conciencia; y siguiendo las proyecciones de Bolen (2014), son espacios capaces de crear una resonancia tal que lograrían impactar a la sociedad a nivel estructural e individual, así como en el actuar de hombres y mujeres a partir de su difusión y crecimiento.

La espiritualidad femenina también ha ido desarrollando sus propios actores nodo. En el caso mexicano, por ejemplo, se puede citar a la Abuela Margarita. Margarita Núñez García, es una profesora jubilada y psicóloga originaria del Estado de Jalisco, México, que ha sido desde hace varios años la portadora del mensaje de espiritualidad desde lo femenino, ligado a la tierra y a la transformación de la conciencia femenina. De acuerdo con una página web, “Ella proclama los valores de la Mujer como generadora y transformadora de la sociedad, y lleva con su palabra de tradición y como guardiana del origen, a nuevas miradas del mundo y de la vida”. La abuela Margarita ha sido invitada a varios países, como Colombia, Perú, Venezuela, España, entre otros, para llevar su mensaje.³¹

Los discursos y rituales que se llevan a cabo en los círculos de mujeres buscan crear un vínculo entre el cuerpo y el desarrollo de las mujeres como sujetos con una conciencia cósmica: considerando el cuerpo como una extensión de la tierra y vinculado con la “energía” cósmica, creando así una unidad con lo terreno, con las fuerzas que mueven al mundo, con el espíritu, y con las relaciones que se generan con los demás y con ellas mismas.

En la espiritualidad femenina vinculada con estas dos matrices de sentido se ven articuladas distintas narrativas: una de ellas tiene un carácter universalizante, que tiene que ver con las narrativas que circulan en los circuitos *New Age* acerca del advenimiento de un nue-

³¹ <<http://www.newfield.cl/newsletters-antiguos/abuela-margarita>>.

vo tiempo marcado por la transformación de las relaciones sociales, donde las mujeres tienen un papel protagónico al ser las gestoras de esta nueva forma de ser y de conectarse con el mundo. La segunda es una narrativa local, que tiene que ver con la matriz de neomexicanidad, entendida también como un rasgo cultural que feminiza los discursos neotradicionales para dar cabida a las mujeres en las prácticas y en las narrativas de estos grupos. Y finalmente una narrativa inventada, mixta y sincrética, que surge muchas veces de la circulación de bienes culturales –cine y literatura, principalmente– y que se encarna a través de las experiencias particulares para ser difundida y apropiada como parte de los nuevos saberes que apoyan la creación de nuevos sujetos femeninos vinculados con una serie de prácticas en pro del desarrollo de la feminidad sagrada.

Los Círculos de mujeres

*Al escuchar, presenciar, representar un modelo,
reaccionar, profundizar, hacer de espejo,
al reír, al llorar, al sentirse afligidas, inspirándose en
la experiencia y compartiendo la sabiduría de la experiencia,
las mujeres del círculo se apoyan mutuamente y
se descubren a sí mismas a través de las palabras.*

Jean Shinoda Bolen.
El millonésimo círculo

Aproximaciones y definiciones

En la búsqueda por definir y enmarcar las características de los círculos de mujeres como objeto empírico, se encontró que parte de la literatura en torno a ellos se trata en su mayoría de libros catalogados como de autoayuda y literatura que sirve como guía para la creación de círculos.³² Siguiendo a Illouz (2010), el discurso terapéutico, particularmente aquel que se ha difundido a través de la literatura de autoayuda, se ha incorporado dentro de diversos escenarios tanto ins-

³² Como el caso de Bolen (2004), una de las autoras consideradas referente primario en este tema. Jean Shinoda Bolen es doctora en medicina, analista junguiana y profesora de psiquiatría en la Universidad de California. El libro que se ha tomado como base o referencia por parte de diversos círculos de mujeres se titula "El millonésimo círculo". Uno de sus supuestos principales es que los círculos de mujeres pueden acelerar el cambio de la humanidad a una era post-patriarcal; en él se mencionan algunos principios básicos para que las mujeres creen círculos o transformen los que ya han formado en vehículos de cambio social, cultural e individual.

titucionales como individuales, convirtiéndose en un referente y una propuesta de (re)organización de las relaciones sociales en cada una de estas esferas. El discurso terapéutico ha implicado una forma cualitativamente distinta acerca del lenguaje del yo, cuestión que implica una forma moderna de institucionalizar su importancia y, así, la incorporación de este tipo de discursos “permite poner en relieve la cuestión de la emergencia de nuevos códigos y significados culturales y preguntarnos por las condiciones que hacen posible su difusión y su impacto en la sociedad” (Illouz, 2010: 17).

Algunos de los libros que se han vuelto referentes principales dentro de los círculos de mujeres son *The 13 original clan mothers* de Jamie Sams (1993), que ha inspirado la creación de los círculos conocidos como “Trece lunas”; *Luna Roja* de Miranda Gray (2010), que es un manual para el conocimiento del ciclo menstrual, que posteriormente inspiró la creación de técnicas como la bendición de útero; *Las mujeres que corren con lobos* de Clarissa Pinkola (2011), que se vuelve un libro iniciático para el trabajo con lo femenino y para “sanar” las heridas emocionales; y finalmente *El millonésimo círculo* y *El Nuevo movimiento global de las mujeres. Construir círculos para transformar el mundo* de Jean Shinoda Bolen (2004, 2014), que son el referente principal acerca de la importancia de los círculos de mujeres en el contexto contemporáneo. Estos libros, como se verá en los relatos, han sido la puerta de entrada a círculos de mujeres o el alimento de un trabajo individual que posteriormente se concreta en colectivo a través de círculos de lectura, círculos de discusión y círculos de espiritualidad.

Por otro lado, este tipo de literatura ha sido un medio para conocer diversas técnicas que, en algunos casos, se vuelven metodologías aprendidas que se incorporan a las prácticas de los círculos con el fin de desarrollar formas concretas de trabajo personal. Las mujeres que se acercan a los círculos, así como aquellas que han decidido convocarlos, recurren a esta literatura con el fin de obtener referencias acerca de las formas de trabajo sobre la feminidad en distintas partes del mundo y a través de las técnicas y experiencias individuales que se relatan en ellos.

Desde una perspectiva académica, el estudio de los círculos de mujeres es un campo de análisis relativamente nuevo, ya que, al menos en

México, este tipo de aproximaciones que se enfocan en la espiritualidad de las mujeres en los círculos se ha analizado de forma indirecta –como De la Torre (2012) y otros investigadores que se han dedicado al estudio de religiosidades y espiritualidades alternativas o vinculadas con la neomexicanidad (De la Torre y Gutiérrez, 2011; De la Peña, 2001). Vidal (2005) una de las autoras que ha trabajado el tema de los círculos de mujeres y de hombres en España; Felitti (2015) en el caso argentino y más recientemente el trabajo de Valdés (2017) y de Navarro (2016) abordan los círculos como comunidades ecosociales.

Así, parte de la información que se ha obtenido acerca de los círculos y de sus actividades ha sido por medio de observaciones y de la experiencia en campo; también a través de datos que se comparten en redes sociales, sobre todo blogs, perfiles y grupos en Facebook, así como de la literatura que permite la construcción de una definición más o menos clara y operativa para el análisis de los círculos.

De inicio, se establecen algunas afirmaciones que sirven como referentes para el surgimiento de los círculos de mujeres. Desde el planteamiento espiritual, el discurso del retorno de la Diosa es, sin duda, un elemento de anclaje hacia ciertas prácticas y creencias específicas; sin embargo, no es la única fuente acerca del origen y aparente necesidad de los círculos de mujeres en las sociedades contemporáneas. En primer lugar, se parte de considerar la ausencia de espacios públicos de convergencia femenina, dado que culturalmente los problemas y situaciones que conciernen específicamente a las mujeres han quedado relegadas al ámbito doméstico y privado. En segundo lugar, se reconoce el papel diferenciado en la participación de hombres y mujeres en colectividades y en las estructuras sociales. Como menciona Touraine (2007: 24) en una relación entre hombres y mujeres siempre existirá una dimensión de desigualdad dada la construcción cultural de la supremacía masculina. En tercer lugar, la dinámica productiva, individualista y de eficiencia como resultado de las dinámicas modernas, ha implicado la separación cada vez mayor entre los individuos, alimentando la competencia y haciendo que las comunidades conformadas en la actualidad dependan de los espacios productivos y no de las afinidades sociales más allá de ese ámbito. Por último, considerando los

múltiples espacios en los cuales las mujeres han ganado injerencia, con mayor frecuencia están siendo consideradas como creadoras culturales y como las grandes generadoras de cambios históricos y sociales, principal, aunque no únicamente, a partir de las luchas feministas. Desde distintos aspectos, las mujeres han impulsado cambios en las formas en las cuales se consideran las relaciones de género y esas otras formas de organización que van más allá de las lógicas masculinas de conformación de colectividades, así como una reconstrucción de los referentes sociales anclados en el sexo o la heteronormatividad, por ejemplo. Así ¿qué papel cumplen los círculos de mujeres ante este panorama social?

Los círculos de mujeres son considerados centros espirituales destinados a celebrar el proceso de crecimiento y de cambio bajo la idea de que “cuando un número importante de personas cambia su modo de pensar y de comportarse, la cultura lo hace también y una Nueva Era comienza” (Bolen, 2004: 10). Un círculo de mujeres se construye como un espacio de contención, de aprendizaje, de crecimiento y de conocimiento mutuo. De acuerdo con las referencias obtenidas a través de los relatos en campo, los círculos parten de la idea de que las culturas ancestrales mantenían una conexión con la naturaleza; y la mujer una de las representaciones más fieles de sus ciclos:³³ una especie de encarnación de la “Madre tierra”. Al respecto del uso metafórico del cuerpo, Turner menciona que “Este uso de un aspecto de la fisiología humana como modelo de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos es una variante de un tema iniciático ampliamente extendido: el de que el cuerpo humano es un microcosmos del universo” (Turner, 1980: 119). Desde esta perspectiva, uno de los momentos de máxima expresión del poder femenino se encuentra en el periodo menstrual. Era durante este periodo que las mujeres se retiraban a las

³³ En este sentido, la relación mujer-naturaleza se manifiesta en términos no solo cosmológicos, sino en su dimensión espiritual para efectos de la creación de lo que, pareciera, es uno de los mitos fundadores de los círculos de mujeres. Cabe destacar que no existe como tal una discusión en torno a las implicaciones de esta relación, como sí se ha dado en otros espacios, y las implicaciones culturales y de género que esta concepción ha traído consigo. La discusión acerca de esta relación y su crítica desde los estudios de género y desde las ciencias sociales se presentará en apartados posteriores.

llamadas “Tiendas (o carpas) rojas”,³⁴ “Casas de luna”³⁵ o “Casas de menstruación”, que son el espacio donde las madres, abuelas y entre pares compartían los conocimientos y sabiduría femenina, particularmente al aparecer el primer sangrado menstrual.³⁶ Este tipo de espacio es tomado como antecedente principal de los círculos de mujeres en la actualidad a modo de mito de origen en su adaptación contemporánea.

La idea principal de los círculos es generar un espacio que permita a las mujeres el autoconocimiento a través de compartir en colectivo, pero también la generación de una conciencia individual en la cual la mujer se reconozca en el ámbito social, espiritual y biológico –relacionado particularmente con sus ciclos hormonales. Quienes participan en ellos se nutren de las experiencias y relatos del resto de las integrantes. Por lo tanto, los círculos de mujeres tienen un gran contenido experiencial, están basados en la idea del “compartir” tanto en las actividades realizadas dentro del círculo como fuera de él. El hecho de reunirse implica afianzar lazos entre las participantes, reforzar la confianza; pero también se busca hacer extensos estos lazos de confianza, respeto y convivencia hacia el resto de las relaciones de las mujeres más allá del círculo. Este proceso de apoyo y reciprocidad hacia el grupo de mujeres queda enmarcado bajo el concepto de sororidad, el cual se vuelve una forma de relación entre el grupo de pares genéricos, así como un modo de expresar una forma alternativa de conducta y relación social entre y hacia las mujeres tanto al interior como más allá del

³⁴ Esta expresión es tomada en tiempos recientes para denominar sitios donde se llevan a cabo círculos de mujeres y algunos rituales que tienen como centro el ciclo menstrual.

³⁵ De acuerdo con la etnografía realizada, el periodo menstrual es denominado “luna” o “luneta”, por la similitud que se afirma tiene el ciclo hormonal femenino con el ciclo lunar. Este tema se discutirá a profundidad en apartados posteriores.

³⁶ Un ejemplo cinematográfico de este tipo de procesos se encuentra en el documental *La eterna noche de las 12 lunas* en la cual se observa el rito de paso de una mujer Wayúu, que es encerrada por 12 meses en una casa a partir del momento de su primera menstruación. En el documental se muestra cómo las mujeres más cercanas a la protagonista le van brindando los conocimientos que una mujer Wayúu debe tener para ser considerada adulta. El trailer de este documental se puede consultar a través de la siguiente liga: <https://www.youtube.com/watch?v=avM_Jj45HIs>.

círculo.³⁷ En este sentido, los círculos de mujeres incorporan las nociones del sagrado femenino, en tanto

este aspecto sagrado no requiere ser hostil, molesto, orientado a la separación o ser manipulador con el objetivo de cubrir viejos dolores [...] Las mujeres pueden curar los modelos que ellas mismas representan: en lugar de la conquista o competencia con el hombre, deben permitir que este mundo llegue a un nuevo punto de balance entre hombres y mujeres (Sams: 1993: 3).

Además de la experiencia compartida, las emociones juegan un papel fundamental en el desarrollo de los círculos de mujeres. Según las propuestas de análisis desde la dimensión afectiva (Calderón; 2014: 18), esta tiene dos planos fundamentales: lo subjetivo, vinculado con lo individual, y los procesos culturales y públicos que “objetivan” la emoción; es desde la conjunción de ambas esferas que la dimensión afectiva es susceptible de ser analizada desde la perspectiva antropológica. En esta misma tónica y de acuerdo con Illouz, “las emociones son aspectos profundamente internalizados y reflexivos de la acción, pero no porque no contengan suficiente cultura y sociedad, sino porque de hecho contienen demasiado de ambas” (2005: 24).

La emoción, entonces, puede ser definida como el aspecto “cargado de energía” de la acción, donde la energía implica al mismo tiempo cognición, afecto, evaluación, motivación y cuerpo [...] lo que hace que la emoción lleve incrustada esa “energía” es el hecho de que siempre

³⁷ De acuerdo con Lagarde (2006): “La Sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Este término enuncia los principios ético-políticos de equivalencia y relación paritaria entre mujeres. Se trata de una alianza entre mujeres, propicia la confianza, el reconocimiento recíproco de la autoridad y el apoyo. Es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer”. Texto tomado de <<http://rosacandel.es/diccionario/>>. Consultado el 12 de junio de 2014.

concierno al yo y a la relación del yo con otros situados culturalmente (Illouz, 2005: 24).³⁸

De este modo, los círculos de mujeres responden a lo que esta autora denomina “estilo emocional”, en el que, a través de la expresión de las emociones y la preocupación por aquellos elementos que las generan de un modo particular, se desarrollan técnicas específicas – lingüísticas, científicas o rituales– para aprehenderlas.

Autoras como Bolen (2004) afirman incluso que la mujer como género posee un “talento natural” para integrar círculos:

Estar en círculo es una práctica de aprendizaje y crecimiento que se nutre de la experiencia y la sabiduría, del compromiso y el valor de cada una de las mujeres que hay en él. [...] en un ámbito patriarcal, un círculo de iguales puede ser como una isla donde hablar y reír libremente; nos hace conscientes del contraste, eso nos lleva a darnos cuenta de que muchas de nuestras acciones están perpetuando el *statu quo* y de cómo podríamos cambiarlo (Bolen, 2004: 22-23).

Pero no solo esta autora identifica esta tendencia, Fisher (2006), por su parte, al hacer una comparación entre las formas de relacionarse, masculina y femenina, menciona que la mujer “está más interesada en la cooperación, la armonía y la conexión, en una red de apoyo; se entiende a sí misma dentro de una red de amistades; hace contactos laterales con los demás y forma camarillas” (56). Si bien no existe una explicación minuciosa de esta tendencia femenina, esta autora aventura una hipótesis naturalista y esencialista basada en la presencia de los estrógenos, los cuales, según su argumento, “contribuyen a la necesidad femenina de conectar con los demás, lograr armonía y consenso y trabajar y jugar en grupos relativamente igualitarios” (69).

³⁸ Comillas de la autora.

Vidal,³⁹ al referirse específicamente a los círculos, afirma que cumplen la función de ser un espacio de iniciación que se perdió al dar paso a la mixtificación que buscaba la igualdad de los géneros. También afirma que en los círculos de mujeres lo que se busca es desarrollar la capacidad de reconocer la fuerza de lo femenino, el acceso a la acción y potenciar aquello que tradicionalmente estuvo relegado debido al menosprecio a las mujeres desde el ámbito patriarcal.

Por otro lado, desde una perspectiva feminista, Esteban (2013) en alusión a los grupos de autoconciencia, menciona que estas formas de organización han sido la base de distintas propuestas teóricas y prácticas del feminismo.

Esto hace que la explicitación de la autorreflexión, un ejercicio que he definido como vanidoso y narcisista, sea curiosamente un ejercicio más femenino que masculino, no solo en las ciencias sociales sino también en otras formas de creación, como la literaria. Digo curiosamente, pero quizá no es acertado este término, porque somos precisamente las mujeres las que estamos utilizando mayoritariamente la mirada autorreflexiva, como una forma de teorizar, reflexionar y aportar, pero también de legitimar al mismo tiempo nuestras propias vidas. (Esteban, 2013; 53).

De voz de algunas guías de los círculos a los que asistí, los círculos son definidos como:

Un círculo es una cosa como muy mágica, no hay una líder, los círculos se tejen con la aportación de cada una, con la energía y la vivencia de cada una, se crea de manera distinta porque cada una trae una historia de vida diferente cada vez, y con eso tejemos (Rox).

Con el simple hecho de participar en un círculo de mujeres y conocer o escuchar las historias de otras mujeres, eso tiene el poder de sanarte o

³⁹ Anna María Vidal es consultora especialista en técnicas de comunicación y de desarrollo de competencias humanas. Conduce talleres para restaurar la identidad femenina y el diálogo entre géneros. Información obtenida de <<http://www.elblogalternativo.com/2013/06/06/circulos-de-mujeres-circulos-de-hombres/>> y <<http://www.amariavidal.com/wp-content/themes/default/pdf/Circulos.pdf>> consultado el 12 de junio de 2013.

de abrir ese camino de sanación para explorar qué hay dentro de ti. Entonces, por eso fue un gran deseo de hacer lo mismo (Itzpapalotl).

Un círculo es una oportunidad de estar viéndonos de muchas más posibilidades de las que siempre nos vemos. Es una oportunidad donde se puede espejear y dar cuenta de que todos somos uno. Es una oportunidad de reconectarte con todo lo que tú eres. Una oportunidad de ser y hacer magia, de potenciar todo lo que necesitas y saber que no estás sola, es como magia... (Azul).

De acuerdo con estos antecedentes y referencias, para el presente estudio, los círculos de mujeres son un modelo de organización femenina que retoma diversos elementos espirituales y culturales con el fin de promover la autogestión, el empoderamiento, el autoconocimiento y un contacto estratégico con lo sagrado que encuentra su expresión en el cuerpo y las experiencias de las mujeres, volviéndose así uno de los espacios privilegiados para el desarrollo y la gestión de la espiritualidad femenina.

Características generales de los círculos de mujeres

Los objetivos de los círculos son diversos, así como su forma de organización interna, actividades, frecuencia, los lugares en los cuales se realizan y el número de mujeres que participan. Sin embargo, de acuerdo con Bolen, Vidal y algunas páginas consultadas⁴⁰ existen ideas clave en las cuales coinciden.⁴¹

⁴⁰ <<http://circulodelasmujeres.blogspot.mx/>>; <<http://ger-mujeresencirculo.blogspot.mx/>>; <<http://www.circulomatriztico.blogspot.com/>>; <<http://www.afloramujerluna.blogspot.com/>>; <<http://www.fsichile.cl/content/view/248348/Circulo-de-Mujeres-Vientres-de-Luz.html>>; <http://www.elcaminodeladiosa.com.ar/circulo_de_mujeres.htm>; <<http://www.renacermujer.blogspot.com/>>; <<http://www.sosteniendodelrezo.blogspot.com/>>; <<http://www.facebook.com/pages/C%C3%ADrculo-de-Mujeres/142621855803102?sk=info>>; <<https://www.facebook.com/pages/Circulos-de-feminidad-Ixchel/280812682028?sk=wall>>; consultadas en el periodo septiembre de 2012 a junio de 2013.

⁴¹ Los elementos que aquí se mencionan son solo para dar un marco acerca de los círculos. Corresponden a una caracterización general que se ha reconstruido a través de la información

1) Los círculos de mujeres se van formando de uno en uno y partiendo de una iniciativa individual o de un grupo, pero conservan la idea de red⁴² y de la relación constante entre ellos. Como muchos de los grupos que caracterizan la matriz espiritual *New Age*, los círculos de mujeres se constituyen como espacios móviles y efímeros, se apoyan en las redes de amistades para conformarse, pero también recurren a las redes sociodigitales como uno de sus principales medios de difusión y de creación de redes, incluso a nivel internacional. El objetivo de esta estrategia es compartir prácticas, metodologías de trabajo, talleres, así como extender la idea del cambio y la necesidad de propiciar el desarrollo de una conciencia femenina que logre impactar a la sociedad más allá del propio círculo y las redes entre ellos.

Acerca del impacto expandido de los círculos, Rox describe así la manera en la cual fue visualizado el círculo llamado “La Gran Diosa”:

Nos reunimos en una sesión posterior en la casa de Perla, hicimos una siembra de propósito o siembra del intento, ahí hicimos un ritual donde sembramos esta visualización y literalmente lo que hicimos fue imaginarnos como si en ese momento estuviéramos expandiendo la energía de este círculo, que llegara al infinito y más allá y que se hicieran llegar esas hebras de energía a las mujeres que tuvieran que llegar a esta experiencia, porque iba a ser un experimento, porque no tenemos antecedente en este tipo de servicio (Rox).

A su vez, se reconoce que los círculos cumplen un ciclo vital, ya que normalmente tienen una duración definida, que puede ser de un día,

obtenida por diversos medios y a través de las observaciones en cada uno de los círculos frecuentados.

⁴² Que consiste en que un círculo puede incitar a la formación de otros para generar cada vez más conciencia, apertura y conocimiento en las mujeres acerca de su potencial femenino, así como para congregarse a cada vez a más mujeres dentro de este movimiento espiritual. Aunque no es propiamente un elemento que se considere proselitismo espiritual, esta idea de red contribuye a la generación de diversos vínculos, tanto por parte de las líderes y guías de los círculos como entre aquellas mujeres que van transitando entre varios de ellos al compartir información por medio de grupos en redes sociales o mediante la comunicación y el contacto cara a cara.

un fin de semana –en el caso de los círculos conformados como talleres temáticos- o una duración establecida a partir de lunas, meses o algún otro criterio temporal más o menos amplio en el caso de los círculos permanentes.

Sin embargo, aun cuando se trata de grupos efímeros, en ellos se crean diversas afinidades y posibilidades de circulación entre los distintos grupos: una mujer puede ser parte de varios círculos con diferentes objetivos, prácticas y tradiciones a partir de sus propios intereses. Esto permite ver la dinámica de las redes que se van construyendo por parte de las facilitadoras de los círculos y de las mujeres que deciden ser parte de ellos, ya que muchas veces entre ellas se van recomendando talleres de diversa índole con el objetivo de seguir aprendiendo o “sanando” algún elemento que consideran importante en su vida presente.

Así, se crea un circuito especializado en la difusión de esta forma específica de espiritualidad femenina que integra prácticas como los temazcales de luna, talleres sobre sexualidad sagrada, menstruación consciente, bendiciones de útero, respiración ovárica, danzas circulares, danzas de la luna, rituales de iniciación vinculados con la menstruación o la menopausia, círculos de canto, círculos de lectura, círculos de mujeres, etcétera. Todos ellos aplican, crean y desarrollan metodologías para la difusión y acercamiento de las mujeres consigo mismas, a fin de generar, no solo una cierta ideología acerca de lo femenino, sino establecer también directrices para el desarrollo del potencial de las mujeres en pro de relaciones más armónicas entre ellas a partir del reconocimiento de sus potencialidades, de la sororidad y del contacto con sus propios cuerpos y emociones.

La forma del círculo, por otro lado, sugiere la idea de que todas las asistentes están en condición de igualdad, sin jerarquías ni líder, propiciando así una sensación de confianza. El círculo de mujeres es considerado un sitio sagrado, en el cual es posible “mantener el legado vivo de sabiduría femenina a través de compartir las visiones y los sueños” (Sams, 1993: 4). Es visto, igualmente, como una matriz simbólica, desde la cual emerge la conciencia individual desde el compartir en colectivo y se construye como la forma arquetípica propia de la espiritualidad femenina.

Un círculo de mujeres puede realizarse en prácticamente cualquier espacio, sea privado o público. Se congregan alrededor de un centro, que puede ser un fuego sagrado, un centro “invisible” o un altar, tomado como centro de energía y sabiduría. Normalmente, los altares están formados o acompañados por objetos considerados sagrados, como las plumas, velas, piedras, hojas, flores, tejidos, semillas y algunas deidades femeninas pertenecientes a diversas tradiciones religiosas o espirituales –tales como Isis, Oshun, Gaia, la Virgen de Guadalupe, Afrodita, etcétera. También se recurre a la presencia de elementos como el agua, el fuego, la tierra y el aire. De acuerdo con la etnografía realizada, este centro es considerado como la representación del útero⁴³ del círculo, ya que es capaz de concentrar las energías y el trabajo realizado en colectivo por las mujeres participantes; por ello, es frecuente que cada una de ellas coloque en el centro algún objeto personal o representativo de la feminidad con el objetivo de que se “cargue” de la energía generada durante el círculo.

La participación igualitaria se propicia entre las asistentes al procurar una escucha respetuosa y activa, en la cual se refleje la experiencia individual y la comunicación a través de hablar siempre en primera persona, potenciando así la toma de conciencia individual. Normalmente, aunque no es una regla, se usa un bastón de la palabra o un elemento que lo simbolice. Este ayuda a asumir la responsabilidad de lo que se dice y el tiempo otorgado a la palabra de cada integrante. La confidencialidad se convierte en una de las bases de los círculos, tanto para mantener la fluida comunicación y confianza entre sus miembros, como para, en algunos casos, mantener el círculo activo y funcional.

A partir de las afinidades y objetivos de cada círculo, los rituales de apertura y cierre son variables. Los rituales pueden incluir desde mantras, cantos, saludo a los elementos, apertura de puertas energéticas, oraciones, peticiones, rezos, meditaciones y permiso a los guardianes del espacio donde se lleva a cabo o el permiso y la voluntad de

⁴³ Como se mostrará posteriormente, el útero es considerado como el centro creativo femenino por excelencia. Gracias al uso de esta representación es que el centro del círculo adquiere relevancia como el espacio de concentración energética para el grupo.

las participantes para comenzar con las actividades de cada reunión. En parte, estos rituales ayudan a darle el carácter de sagrado a los círculos, constituyendo así un puente para la manifestación de las afinidades espirituales del grupo. En este sentido, los círculos se establecen como espacios y momentos que quedan delimitados gracias a la acción y delimitación del ritual de inicio y término.⁴⁴

Aunque muchos de los círculos de mujeres tienen como efecto “sanar, equilibrar y compartir”, los círculos no son una terapia. Existen casos en los cuales las mujeres eligen ser parte de los círculos como apoyo a alguna terapia psicológica; sin embargo, el círculo no está planteado en esos términos. Lo que es cierto es que muchas mujeres encuentran en ellos un efecto sanador, espiritual, emocional y físico como resultado de ser parte de un círculo. La sanación que suscitan los círculos de mujeres se manifiesta también en sus orígenes; como se verá, muchos de ellos están inspirados en procesos de crisis que implican la sanación de enfermedades o algún elemento de problemático de las mujeres que los convocan o que asisten a ellos. A través de la convivencia, la escucha y el habla, la apertura, la expresión de emociones, pensamientos y sentimientos, las mujeres pueden tener efectos positivos en su personalidad y en la construcción subjetiva de sí mismas, en la comunicación con sus semejantes y, eventualmente, en la toma de decisiones.

Una característica esencial del llamado despertar femenino parte del reconocimiento y aceptación de la mujer en el aspecto integral, así como sus potencialidades creativas y la presencia de una dualidad –masculina y femenina en cada persona– que busca estar en equilibrio. A partir de esta visión, la mujer es considerada un ser de luz, maestra, compañera, mujer medicina, parte fundamental de la naturaleza y una extensión de la Madre tierra. Es denominada también como un ser creador, conciliador y dador de amor y de vida. Una de las expresiones encontradas con frecuencia en los discursos es el hecho de considerar a la mujer como el agente liberador de la conciencia y la espiritualidad

⁴⁴ El ejemplo de este tipo de rituales de apertura y cierre se mostrará más adelante.

en la actualidad; es vista como el motor del cambio hacia una vida más plena, en equilibrio y desde una perspectiva integral y holística.⁴⁵

Al respecto de la sanación, no se considera solo la sanación física o emocional, también del pasado, de la humanidad, de la tierra y de las relaciones; incluso, en algunos casos, de las heridas que se cree han sido transmitidas a través de las distintas generaciones de mujeres —este proceso es conocido como sanación genealógica.⁴⁶ En este sentido, vale la pena mencionar que desde los círculos de mujeres existe una diferencia entre la curación y la sanación; ya que la sanación tiene que ver con el alma y con la conciencia, no solo con el cuerpo. Esta concepción se vincula con lo que Garma (2000) menciona acerca de la sanación entre las comunidades pentecostales en tanto “La sanación se alcanza por medio de la fe y la oración” (Garma, 2000: 88). La sanación en estos casos se obtiene a través de compartir experiencias y aprendizajes con las mujeres del círculo, apoyadas con prácticas como la palabra viva, las danzas, los temazcales, los rituales, las meditaciones y las dinámicas conjuntas entre las mujeres.

La resignificación de los procesos biológicos y del cuerpo femenino es una de las prácticas que más se ha difundido y consolidado en los círculos, particularmente apoyándose en la sacralización de la menstruación. La intención de estas nociones es que las mujeres hagan conciencia de las diferentes etapas de su ciclo menstrual bajo la idea de que cada uno implica la emanación de distintos tipos de energía. Se habla de una menstruación consciente desde la cual el proceso mismo es visto como un ciclo de conexión con la tierra y con el universo. Muchos de los círculos de mujeres promueven el autoconocimiento y la sacralización del ciclo, ya que el sangrado menstrual es considerado una ofrenda, un medio de liberación de energía y uno de los modos más efectivos de conexión con la tierra y con una misma.

⁴⁵ Estos elementos se observarán con mayor detenimiento en apartados posteriores, ya que son parte fundamental de la construcción de lo femenino que se genera desde estos espacios.

⁴⁶ Se cree que una mujer adquiere, a través de la sangre, las herencias, heridas, conocimientos y carencias que tuvieron sus antecesoras. La sanación genealógica plantea la posibilidad de sanar esas heridas “ancestrales” con el fin de tener un presente libre, consciente y armónico con su entorno social.

Otro elemento vinculado con la sexualidad y la fertilidad es la importancia dada al útero como centro creativo. Existen algunos círculos enfocados en el reconocimiento del útero a través de las llamadas “bendiciones”. Estas consisten en una meditación guiada en la cual se hace conciencia de la existencia del útero y de las conexiones que, se afirma, tiene con el corazón, con la tierra y con el universo. Existe la idea de que, a diferencia de los hombres, las mujeres y sus búsquedas espirituales no parten del sufrimiento y de la carencia –como el caso de la *visión quest* de los nativos americanos según sus propias referencias– sino de un ejercicio de introspección que surge de sí mismas, de sus úteros.

Por otro lado, uno de los aspectos, en los cuales la mayoría de los círculos coinciden, es la rectoría que tienen los ciclos lunares para su realización, así como la influencia que se cree queda impresa en la naturaleza cíclica femenina; en este caso poniendo énfasis en la luna nueva y en la luna llena. Las actividades llevadas a cabo en estos dos momentos van desde la danza, temazcales, círculos de rezo, yoga, meditaciones, cantos, siembras de sangre, rituales de silencio, etcétera. El objetivo es “conectarse” con la energía lunar, considerada la energía femenina universal.

Otro discurso ampliamente difundido al respecto es aquel que vincula los ciclos lunares con el ciclo hormonal femenino, ya que se afirma que una mujer es cíclica y que, a partir de esa repetición es que una mujer va creando y conociendo su potencial creativo y también la forma en la cual funciona su propio cuerpo y su propio ritmo. En este sentido, los ciclos lunares son tomados como referentes simbólicos del autoco-nocimiento femenino.

Al interior de los círculos se promueve el uso de faldas y vestidos tanto para asistir a ellos como en su uso en la vida cotidiana. La idea es que cuando una mujer usa falda se crea un puente para que tanto el *chakra* raíz como el *chakra* sexual se conecten naturalmente con la energía de la tierra, facilitando así el flujo de energía y ayudando al desarrollo de la conciencia femenina. Se cree también que el uso de faldas o vestidos permite la sanación y liberación de los bloqueos y estigmas al respecto de la sexualidad y aquellos que están vinculados con el útero.

Cabe decir que en los círculos de mujeres existe una noción de separación con respecto a las religiones institucionalizadas⁴⁷ ya que, de acuerdo con sus discursos, estas se han caracterizado por un menosprecio hacia las mujeres, además de haber influido para que las mujeres dejaran de lado sus conocimientos sobre la naturaleza, en términos generales, y de la naturaleza femenina, en particular. Sin embargo, esto no significa que estén alejados de elementos sagrados, más bien, ven ampliados los límites de la sacralidad y de lo secular dado que uno de sus planteamientos principales tiende hacia la sacralidad de lo femenino anclado en el cuerpo. Bajo el discurso del despertar de la Diosa se genera una creencia según la cual las mujeres poseen en sí mismas todos los conocimientos necesarios para sortear sus retos y satisfacer sus necesidades tanto materiales como emocionales y espirituales. La abuela Margarita, por ejemplo, dice que “si una mujer necesita algo, se lo pide a sí misma”. Los círculos de mujeres, de este modo, brindan herramientas para que estas recuerden, recuperen y despierten en sí mismas esos conocimientos que se han ido transmitiendo a través de las diversas generaciones.

En este sentido, existe también una consideración especial al papel de las abuelas y de los ancestros, quienes a través de la sangre proveen a las mujeres de una serie de saberes anclados en su linaje, los cuales no necesariamente son positivos para la vida actual. Es por eso que también se intenta –a través de meditaciones y ejercicios de recapitulación de vida– sanar las heridas ancestrales que pudieran generar esa falta de (re)conocimiento de las mujeres en su vida presente.

Por otro lado, esta noción de las abuelas como mujeres sabias es retomada de los discursos locales, en este caso de la neomexicanidad, y a partir de una feminización de los roles directivos y liderazgos mora-

⁴⁷ Algunos de círculos afirman tener una formación anclada en alguna de las grandes tradiciones étnicas mexicanas como la Maya, Tolteca, Olmeca o Zapoteca. Esta adscripción alude a la neomexicanidad, en tanto se trata de reinterpretaciones de estas tradiciones en el contexto contemporáneo. Dicha reinterpretación implica, en la mayoría de los casos, la presencia de diversos rituales con una enorme carga sincrética, sobre todo por el vínculo que, como hemos visto, existe entre la espiritualidad *New Age* y estas tradiciones en la actualidad.

les que se adjudican a las mujeres adultas mayores o que han pasado ya por la menopausia.

No existe la idea de salvación después de la muerte. En este caso, la noción de unidad holista juega un papel fundamental, ya que al considerar el cuerpo una parte del todo, la muerte solo es un paso más dentro de los ciclos vitales. Por tanto, no es un fin, sino un cambio experimentado por la materia e incluso un modo de trascendencia. En estos casos se ven articuladas tanto las nociones sobre la muerte y la salvación de las tradiciones orientales, el discurso *New Age* y algunas creencias provenientes de las tradiciones indígenas, donde se deja de lado la idea de gestión de los bienes de salvación por parte de las iglesias para dar paso a una salvación que recae en el individuo, su actuar y su trascendencia en el mundo material y espiritual.

De acuerdo con la etnografía realizada, el perfil de las mujeres que comienzan a acercarse a estos grupos responde a una población de clase media urbana, el rango de edades de las mujeres que asistenten es amplio, ya que en un mismo círculo se pueden encontrar desde jóvenes hasta mujeres de la tercera edad, con una concentración mayor de mujeres entre los 35 y 50 años. Acerca de su formación académica, la mayor parte de las mujeres tienen formación universitaria terminada y están insertas en ámbitos productivos tanto públicos como privados. Por otro lado, se observó que la mayoría tienen solvencia económica suficiente para cubrir sus necesidades básicas y de recreación, gracias al trabajo realizado por ellas mismas y/o apoyadas por su núcleo familiar. El estado civil de las asistentes es variable, la mayor parte de ellas son solteras o viven en pareja, una minoría son casadas y con hijos. Este tipo de perfiles, no solo responden a los establecidos desde las dinámicas *New Age* (Gutiérrez, 1996), sino que dan pauta para los análisis en torno a cómo este tipo de poblaciones, clases y géneros están reconfigurando las formas religiosas y espirituales en espacios seculares y a través de referentes múltiples.

Pese a que en la mayor parte de los círculos se trata de convocatorias abiertas respecto de la edad de las mujeres que convocan, existen diversas actividades que sí responden a una población diferenciada, ya que hay prácticas que están enfocadas en las adolescentes –particularmente

aquellas que recientemente han tenido su primera menstruación— o en mujeres adultas que están cerca, han pasado o están en la menopausia. Este tipo de círculos generalmente son temáticos —de corta duración o planteados como talleres y círculos de un solo día. Más allá de estos ejemplos particulares, no hay un límite mínimo o máximo de edad para asistir a los círculos y sus actividades.⁴⁸

Por otra parte, es necesario mencionar que la presencia masculina, aunque se presenta, es mínima; no solo por los temas que se tratan al interior —ya que están centradas en lo femenino—, sino porque, en muchas ocasiones se trata de círculos “cerrados” o planteados específicamente para mujeres. En el caso de los círculos mixtos, se ha visto que la presencia masculina es menor a la femenina o se relaciona con la presencia de las parejas en el círculo.

Si bien los círculos y las actividades que se convocan en torno a ellos son abiertos al público en general —difundidos a través de correo electrónico, redes sociales como Facebook o a través de contactos cara a cara— las mujeres que desean integrarse a algún círculo tienen que cumplir con el pago, aportación voluntaria o mínima para ser parte de ellos. En ocasiones esta aportación es tomada como “bendición”, “aportación amorosa”, “agradecimiento” o un don. De acuerdo con la etnografía realizada, las cuotas de los círculos dependen tanto de la temática como de la duración de estos, y pueden ir desde los \$150 hasta los \$3 500 pesos mexicanos o más, aumentando en los casos en los cuales los círculos se tratan de una “formación” o un taller de iniciación para el aprendizaje de alguna técnica concreta. En algunos casos, las aportaciones en especie son recibidas, aunque no son siempre consideradas. Para el caso de este trabajo, solo se encontró un círculo gratuito, como un caso extraordinario.

Un elemento que se observó en el transcurso del trabajo de campo fue que, para las facilitadoras, este pago simboliza no solo un don que les es

⁴⁸ Quizá la única regla para la asistencia a los círculos sea el haber tenido la primera menstruación. En alguna ocasión se presentó una mujer con su hija, una niña de 8 años, y dada la naturaleza del taller, que era del autoconocimiento y aceptación del cuerpo e incluía pláticas sobre el erotismo y la sexualidad, se pidió que la niña no estuviera presente en partes específicas del taller por el tipo de temas y prácticas que se llevarían a cabo.

devuelto por los conocimientos y prácticas que comparten y que dirigen, sino que, en algunos casos, representa una parte importante de sus ingresos económicos. En este sentido, los círculos se han convertido en una práctica que no solo se establece en términos espirituales, sino en una actividad productiva en tanto es un servicio remunerado. Los círculos que se frecuentaron no son las únicas actividades remuneradas que generan estas mujeres; existen otras prácticas, círculos o proyectos –todos enfocados en lo femenino, como el caso de Redes Lunarias–;⁴⁹ así como talleres y rituales de distintos tipos, que permiten a estas mujeres tener un ingreso constante, que varía en función del número de mujeres que asisten a cada convocatoria y del monto establecido para cada actividad. La mayoría tiene una red familiar que las sostiene, principalmente sus parejas y/o familiares, y otras más combinan el ejercicio de los círculos con alguna actividad o trabajo fijo, ya sea en empresas e instancias privadas y/o públicas.

Si bien los círculos están planteados como una organización horizontal que carece de líder formal, en cada círculo hay una o varias mujeres que dirigen las actividades que se llevan a cabo. En muchas ocasiones son estas mujeres las que plantean las actividades que se realizan a partir de sus conocimientos y las credenciales que les ha dado la circulación por distintos círculos,⁵⁰ así como las certificaciones

⁴⁹ Redes Lunarias es “una organización de emprendimiento social, impulsada por un grupo de mujeres mexicanas. Alimentamos la curiosidad de las mujeres por conocer más de sí mismas, a través de una práctica ancestral conocida como Círculos de Mujeres. A través de los Círculos de Mujeres, Redes Lunarias ha co creado una red donde promovemos contenido e información para sensibilizar y empoderar la conciencia del libre albedrío. Todos los temas tienen el propósito de alimentar la conciencia y la comprensión de lo que significa ser mujer en estos tiempos, desde una perspectiva holística e integral, ya que nos ocupamos en el conocimiento del cuerpo físico, mental, emocional y espiritual”. Información compartida a través de correo electrónico a partir de las convocatorias de los círculos. Esta red está a cargo de Rox, a quien conocí gracias a la convocatoria para asistir al círculo de La Gran Diosa. Ella es una de las integrantes de las autodenominadas “consejo de Brujas”, un grupo de cinco mujeres que se encargaban de guiar este círculo. <<https://www.facebook.com/RedesLunarias>>.

⁵⁰ Cabe recordar que desde los análisis de los buscadores espirituales dentro de la matriz *New Age*, la circulación por distintos circuitos rituales o prácticas no solo implica obtener conocimientos sobre cómo realizarlos, sino que existe un ejercicio de retroalimentación mutua a partir de compartir los conocimientos adquiridos previamente. En este sentido, elegir y transitar a tra-

o formaciones en algún ritual o práctica concreta. Las trayectorias dibujadas por las facilitadoras les brindan una serie de conocimientos que les permiten ser reconocidas como expertas en alguna técnica, obteniendo así un cierto grado de legitimidad tanto al interior de cada círculo como en el conjunto de mujeres que los guían, colocándolas así en un sitio privilegiado.

Los elementos presentados aquí, si bien de manera introductoria al tema, permiten dibujar una idea, no solo de aquellas partes que constituyen el entorno en el cual surgen los círculos de mujeres, sino las particularidades de los mismos que, sin duda, se irán haciendo más explícitos y puntuales de la mano de los relatos.

Círculos de mujeres como drama social

Como se ha dicho, los círculos de mujeres responden a un modelo de organización que integra, crea y forma parte de una red de conocimientos sobre lo femenino y sus potencialidades en la actualidad, pero ¿cómo analizar estos grupos no solo desde su conexión con movimientos espirituales mayores, como el *New Age* y el movimiento de neomexicanidad, sino en sí mismos, como espacios de re-creación de lo social y lo espiritual?

Los círculos de mujeres pueden entenderse en términos de drama social, como espacios que constituyen unidades sociotemporales más o menos cerradas sobre ellas mismas. (Turner en Segalen, 2005; 29). De acuerdo con Turner (2002), los dramas sociales surgen de fases “inarmónicas” del proceso social y se presentan cuando los intereses y actitudes de los grupos o individuos se encuentran en oposición obvia. Así, los dramas sociales tienen su origen principalmente en situaciones de conflicto. Al llevar esto a los círculos de mujeres, estas situaciones pueden ser entendidas en dos sentidos distintos pero complementarios. Por un lado, los círculos surgen a partir de la ausencia de espacios co-

vés del “menú” de ofertas espirituales va creando una cierta legitimidad hacia las personas que poseen conocimientos acerca diversas técnicas y pedagogías de lo femenino.

lectivos propiamente femeninos en los cuales se propicie el diálogo, la convivencia igualitaria y sororaria entre las mujeres, bajo la idea de que estos espacios han quedado relegados al ámbito privado o apelando a una cierta imposibilidad de organización femenina, dada la lógica de separación de los sexos y la competencia, incluso intra-genérica, que se refleja en frases como “mujeres juntas, ni difuntas”, donde se manifiesta esta aparente imposibilidad de organización y convivencia entre mujeres desde una visión patriarcal.

Por otro lado, en los casos concretos que aquí se analizan, las situaciones de crisis tienen que ver con el ámbito personal e incluso con situaciones vitales; principalmente enfermedades ginecológicas, rupturas o reacomodos con las parejas e incluso la búsqueda de acompañamiento y contención personal ante algún problema o situación que sale de lo cotidiano. En este sentido, las situaciones de crisis que alimentan la generación de los círculos de mujeres tienen una raíz vinculada con la estructura social, pero también de la necesidad individual de (re)creación de alguna parte de la subjetividad y de la reafirmación de lazos sociales y espirituales que tienen que ver con el sujeto mismo y su intimidad.

Los círculos de mujeres remiten a un espacio liminal en tanto son espacios delimitados de relación social y estratégica con lo espiritual y lo sagrado, y que implican un cierto retiro del individuo de una matriz de estructura social (Turner, 2002: 63) para insertarse en una dinámica en la cual –si bien hay una o más guías/facilitadoras– la comunión igualitaria de todas las asistentes y la búsqueda del contacto consigo mismas es el objetivo principal. De acuerdo con Turner, “los dramas revelan planos “subcutáneos”⁵¹ de la estructura social, ya que cada sistema está compuesto por grupos, categorías sociales, estatus y roles, ordenados en jerarquías y divididos en segmentos” (Turner, 2002: 76) y desde esta perspectiva, los espacios liminales son esos puntos intermedios donde los cambios se producen. Los círculos de mujeres constituyen, entonces, ese espacio separado y liminal donde las mujeres –y los hombres, en algunos casos– buscan, comprender y cambiar

⁵¹ Comillas del autor.

su realidad personal y su relación con lo social y espiritual a través de discursos y rituales, así como su concepción acerca de temas específicos como la sexualidad, su identidad como mujeres y su posición en el mundo.

Asimismo, los círculos constituyen unidades socialmente delimitadas donde se alimenta la generación de relaciones que responden a una lógica temporal y espacial efímera, ya que muchas veces los contactos entre las mujeres participantes se establecen únicamente en estos espacios liminales –aunque en algunas ocasiones estas relaciones se llevan “más allá del círculo” y se convierten en amistades y acompañamientos presenciales en el ámbito cotidiano o a través de las redes sociales o aplicaciones de mensajería instantánea.

En los dramas se realiza una serie de elecciones de medios, fines y afiliaciones sociales, donde se enfatiza la lealtad y el interés mutuo, cuestión que resulta fundamental para el funcionamiento y organización de los círculos de mujeres, y se manifiesta en la difusión de comportamientos sororarios entre las asistentes y participantes de cada reunión, así como el uso de señales, símbolos, signos verbales y rituales para lograr los objetivos personales y colectivos que estos grupos se plantean; ayudando así a consolidar los discursos difundidos al interior de cada círculo para posteriormente ser incorporados como prácticas cotidianas o como elementos discursivos que las mujeres utilizan, entre otras cosas, para autodefinirse.

En este sentido, los discursos que se construyen y difunden en los círculos de mujeres tienen un componente creativo que imprime una cierta visión del mundo en la cual las mujeres tienen un papel protagónico en las actividades cotidianas, para sí mismas y en relación con su entorno social. Turner, al respecto, comenta que la liminalidad es capaz de generar imaginación creativa, la cual

va más allá de la imaginación espacial o de cualquier habilidad de crear metáforas [...] la imaginación creativa es mucho más rica que lo imaginario, no consiste en la capacidad de evocar impresiones sensoriales y no se limita a llenar vacíos en el mapa que proporciona la percepción. Se llama creativa porque tiene la capacidad de crear nociones y siste-

mas conceptuales que no corresponden con algo sensorial (aunque sí con algo en la realidad) y también porque hace surgir ideas no convencionales (Turner, 2002: 62).

En este ejercicio de creatividad dentro de los dramas sociales existe una noción de “estar en tránsito”, ya que la liminalidad como proceso no solo se encuentra inserto en un momento de crisis, sino que constituye un estado “entre y en medio de las participaciones sucesivas en el ámbito social dominado por consideraciones estructurales, ya sean formales o informales” (Turner, 2002: 63). Los círculos de mujeres alientan la participación, la socialización y la experiencia como ejes principales para “sanar” y compartir, constituyendo así el aspecto social del proceso liminal. En este sentido, se puede afirmar que este elemento liminal corresponde a una fase que puede ser considerada como rito de paso que marca un cambio en el estatus social y en la forma en la cual las mujeres se conciben a sí mismas. Turner comenta que estos ritos inician con una muerte simbólica o con la separación del sujeto de las relaciones seculares ordinarias y profanas –que pueden ser en este caso los momentos de crisis de cada una de las mujeres e incluso el proceso completo de un círculo, particularmente en los casos de los círculos permanentes– y concluye con el nacimiento simbólico o la reincorporación en la sociedad. Así, los círculos de mujeres, considerados como unidades procesuales se vuelven, como dice Turner (1980: 105), parte de una ceremonia confirmatoria, en este caso, del ser femenino.

Otro elemento que se encuentra presente es la generación de *communitas*, ya que la convivencia y la idea de que las asistentes son “compañeras de camino” o “hermanas”, genera una cierta afinidad que va más allá de los lazos formales que existían entre ellas fuera del espacio liminal. La *communitas* se hace más evidente en la liminalidad y “frecuentemente es una condición sagrada o puede transformarse con rapidez en una”. Así, el discurso de la sororidad como hermandad y acompañamiento entre mujeres –creando una versión femenina de la fraternidad que caracteriza lo masculino– se vuelve, entre otros, un discurso y práctica fundamental para las mujeres en círculo y una de

las muestras de la forma de relación que se crea en la *communitas* de estos espacios. Como dice Turner “*communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos e idiosincráticos –y, agregaría, genéricamente situados– [...] una confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas” (2002: 60), que en este caso está marcada por el discurso y la práctica de la sororidad.

El círculo, así como sus rituales internos, permite a las asistentes el acercamiento con una serie de técnicas y saberes que de otro modo no se conocerían, además, se generan relaciones y concepciones del mundo social y del mundo interior que, como menciona Segalen, no se pueden entender sin la experimentación del rito. Es así que se construyen lazos y relaciones igualitarias y emocionales, no racionales, que se presentan como relaciones cara a cara o lo que Turner denomina “el nosotros esencial”. Esa relación de afinidad construida, así como la relación del sujeto consigo mismo se convierte en una condición sagrada, tomando en cuenta que lo sagrado no se establece de una vez y para siempre ni queda circunscrito al ámbito de lo religioso.

Turner comenta que “los movimientos milenaristas y del despertar religioso se han originado durante los periodos en que las sociedades se encuentran en una transición liminar entre ordenamientos importantes de sus relaciones estructurales” (Turner, 2002: 64).

Tomar en cuenta los círculos de mujeres como drama social y como un espacio en el cual se presentan diversos rituales enfocados en lo femenino, permite considerar los argumentos de Segalen (2005) y de Da Matta (2002) acerca de que la modernidad no ha roto con los hechos rituales y que éstos no solo se presentan en sociedades tribales, sino que son hechos presentes en la época contemporánea y se expresan tanto en el aspecto religioso como en espacios seculares; ya que “ese modo de destacar identidades sociales es de hecho un mecanismo universal y forma parte del mundo convencional” (Da Matta, 2002: 89).

Los símbolos culturales, así como los rituales entendidos como

Un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica, caracterizados por una configuración espacio temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sis-

temas de comportamiento y de lenguaje específicos y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo (Segalen, 2005: 30).

Los rituales son fenómenos que sustentan e involucran cambios en las relaciones sociales –en este caso enfocadas en el papel de las mujeres– ya que tienen un carácter dinámico al incitar la acción tanto individual como social. Los discursos que se desarrollan en torno a lo femenino, así como los rituales en los cuales se sustentan, condensan diversos símbolos que se vinculan con un campo cognitivo, afectivo y con la experiencia compartida. Los símbolos rituales resultan polisémicos, susceptibles de tener diversos significados, pero, de acuerdo con Turner, los referentes simbólicos tienden a polarizarse entre fenómenos fisiológicos –en este caso el sangrado menstrual, el ciclo hormonal y procesos como la menopausia y el embarazo– y valores normativos de los hechos morales –como la sororidad y la reciprocidad. Así, “el drama de la acción ritual origina un intercambio de estos polos, al ennoblecer los referentes biológicos y cargar a los referentes normativos de significado emocional” (Turner, 2002: 66)

Para el caso de los círculos de mujeres, estos discursos y referentes simbólicos rituales están encausados hacia la formación de nociones en torno a lo femenino, los cuales llevan consigo la consideración de elementos y procesos corporales, así como de una serie de normatividades genéricas y morales que apuntan hacia la reconfiguración del papel de las mujeres en la sociedad y su relación con lo sagrado. Estas nociones tienen un componente emocional que se vuelve un punto de vinculación entre las participantes, pero también un elemento fundamental para la incorporación de los discursos. Siguiendo a Illouz (2010), el discurso emocional y terapéutico opera y ofrece una serie de símbolos que crean realidades y experiencias primordiales que transforman la naturaleza de la acción. La misma autora, citando a Biernacki, comenta que “el pensamiento y el sentimiento no son preparativos para la acción, son acción” (Biernacki en Illouz, 2010: 25), siendo así la vida emocional un componente que ayuda a resolver problemas prácticos, en tanto se convierte en actos concretos o prácticas incorporadas en lo

cotidiano; sin embargo, para que un discurso sea eficaz, no solo requiere de un aparato simbólico compartido y comprensible para quien lo enuncia y quien lo recibe, también

debe lograr ciertas cosas para la gente que cree en él y que lo utiliza. Un discurso seguirá funcionando y circulando si obtiene ciertas cosas que “funcionen” en la vida cotidiana de la gente. Una visión pragmática de la cultura nos invita a preguntar por qué algunas ideas son vistas como verdaderas y cómo son usadas en la vida cotidiana (Illouz, 2010: 35).

En este sentido, los círculos de mujeres responden a un modelo de estilo emocional, pero en términos de organización remiten a la comunidad emocional⁵² en términos weberianos. Para Weber, la comunidad se entiende como “una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo de los partícipes de construir un todo” (Weber, 1964: 33). De acuerdo con Maffesoli (2004: 57), la comunidad emocional tiene un carácter efímero y una composición cambiante, y se presenta en todas las religiones, generalmente al lado de las rigideces institucionales. Pero es Hervieu-Léger (1986) quien retoma la definición de comunidades emocionales para clasificar diversos grupos espirituales y religiosos en los cuales observa una serie de rasgos característicos:

a) Una adhesión personal y voluntaria a dichos grupos que crea un fuerte lazo emocional entre la comunidad y cada uno de sus miembros. Normalmente son grupos reunidos en torno a un personaje carismático, cuyo “rol” profético se apela con frecuencia. b) Una relativa porosidad en sus fronteras: las comunidades emocionales son, por lo general, mo-

⁵² El término “comunidad emocional” ha sido utilizado por Myriam Jimeno (2011) en un sentido político. Para esta autora, las comunidades emocionales surgen de la búsqueda de reconstrucción de la memoria y de la recuperación emocional a partir de hechos críticos tales como las masacres –en este caso refiriéndose a la masacre del Naya, en Colombia, en el año 2001–, donde a través de la acción organizada y colectiva es posible observar espacios de contención ante las pérdidas sufridas, pero también la generación de vínculos socioafectivos que se proyectan en acción social y política en favor de las comunidades afectadas por la violencia.

dos flexibles de asociación. Es decir, predomina una relación subjetiva y pragmática del compromiso con el grupo religioso y aun con la religión misma. Se subraya así el vínculo interpersonal y su libertad frente a las implicaciones sociales. c) Predominio de la experiencia espiritual de los participantes frente a las formulaciones dogmáticas u objetivas. El control de la ortodoxia lo ejercen los investidos de poder dentro del grupo. d) Localismo, en el sentido de que el horizonte y la legitimación de su existencia recaen sobre el propio grupo y sobre el portador del carisma. Este rasgo hace a estos grupos poco receptivos y bastante alérgicos a las normas establecidas desde fuera de ellos (Hervieu-Léger en Mardones, 1988: 123).

Así, es importante mencionar que en los círculos de mujeres la asistencia se da de manera voluntaria, casi siempre con un sentido emocional, que contribuye a la adhesión de cada participante hacia el grupo. La pertenencia a los círculos de mujeres tiene un carácter flexible, que responde a un tipo de asociación vinculada con los afectos que se generan en el desarrollo de las actividades y experiencias compartidas en estos espacios. Pero esa flexibilidad no solo se manifiesta en estas formas de asociación, sino en la posibilidad de tránsito entre diversos círculos, aun cuando no son convocados por las mismas personas. Esta circulación permite, a su vez, adquirir una serie de conocimientos que son positivamente valorados por los sujetos y por el grupo, ya que con ellos se alimenta el crecimiento tanto de la persona, en un sentido individual, como de las experiencias que se generan en el espacio colectivo.

Por otro lado, los círculos de mujeres, particularmente cuando se trata de círculos permanentes, se establecen como unidades cerradas, no solo en cuanto a sus prácticas, sino en su constitución, ya que el desarrollo de lo femenino es visto como un proceso que requiere de un trabajo sistemático –que se manifiesta en la asistencia y participación de las mujeres en el ciclo completo del círculo– pero también en la ocasional negación de la adhesión de nuevas o nuevos participantes cuando un círculo ha comenzado. Así, las emociones y las experiencias compartidas al interior de los círculos proveen no solo de un sentimiento de pertenencia

al grupo y de un acompañamiento sororario a los procesos personales y colectivos generados en las dinámicas internas, también se vuelven elementos de cohesión e identificación respecto de las ideas y discursos difundidos sobre lo femenino.

Cabe destacar que este componente emocional que genera cohesión y sentimiento de pertenencia al grupo también puede ser motivo de separación. Recordando las nociones acerca de los conversos activos, la circulación por distintas prácticas y grupos es un ejercicio común que muchas veces está marcado por las afinidades que se generan en cada grupo de pertenencia; pero la circulación y acercamiento hacia distintas personas o prácticas también pueden generar disidencias, diferencias tanto personales como ideológicas acerca de la prácticas de los grupos, dando lugar a rupturas y separaciones de los individuos para adherirse a prácticas distintas o, en este caso, crear otros círculos a partir de los conocimientos obtenidos del circuito de conocimiento sobre lo femenino.

Las formas de asociación que se presentan en los círculos de mujeres responden así al modelo que Hervieu-Léger analizaba para el caso de los grupos y asociaciones religiosas y espirituales en Francia, donde, lejos de presentarse una individuación exacerbada de la búsqueda de la trascendencia en el presente –que se presume característica de los buscadores que circulan al interior de la matriz de sentido del *New Age*– se busca generar grupos de pertenencia donde se verifican colectivamente los sentidos de existencia y de creencia individual a través de formas organizativas que se apoyan en la experiencia, individual y colectiva, como uno de los medios de cohesión y desarrollo de la conciencia.

Por otra parte, los círculos se vuelven un ejemplo de los ejes que se han planteado para el entendimiento de las manifestaciones del marco interpretativo del *New Age* en América Latina, en tanto hay una búsqueda de sacralidad personal y una noción de transformación a nivel energético, individual, social y cósmico, así como la valoración positiva de la circulación de los sujetos a través de diversos circuitos de conocimiento –en este caso acerca de lo femenino–; construyendo así una red bajo la lógica de “si una mujer se sana, es capaz de sanar a todas” o,

como menciona Bolen (2004: 20), los cambios sucederán en el momento en el que exista un número decisivo de círculos de mujeres.

Un elemento por comentar es el papel que juegan las convocantes y facilitadoras en estas unidades organizacionales. Si bien en el espacio liminal y comunal de los círculos se busca ese “nosotros esencial” del que habla Turner, también es cierto que las convocantes juegan un rol fundamental, no solo en el desarrollo y los discursos difundidos al interior de los círculos, sino que se vuelven sujetos bisagra que permiten y habilitan la cohesión de cada grupo al ejercer una personalidad carismática y de liderazgo. Ortner (1996) dice que toda sociedad y cultura tiene sus propios ejes de prestigio, algunos tienen que ver con el género, pero ese no es el único criterio; “lo más interesante de cualquier caso dado es precisamente la multiplicidad de lógicas, de discursos, de prácticas de prestigio y de poder en juego” (146).

De acuerdo con los argumentos vertidos a lo largo de este capítulo, los círculos como organizaciones y como espacios desde los cuales se conjunta una serie de propuestas acerca de la femineidad se han vuelto un lugar donde se generan nuevas formas de relación entre mujeres, y una serie de estrategias de autoconocimiento desde las cuales se plantean formas alternativas de comunidad a partir de afinidades espirituales. Es desde estos espacios y desde sus planteamientos que se analizará a profundidad la idea de lo femenino y los referentes que se toman en cuenta para su construcción.

De la red a la vivencia: vista panorámica al interior de los círculos femeninos

*Woman's Medicine teaches women to honor
and love themselves and their roles in life,
and how to claim the magic of the feminine.*

Jamie Sams

The original 13 clan Mothers

Este capítulo presenta la descripción de los círculos de mujeres y sus actividades a partir de la mirada propia y recuperando los discursos registrados en el trabajo etnográfico. El propósito de mostrar estas instantáneas panorámicas es llevar al lector a cada espacio y a algunos de los rituales, para transmitir, de este modo, los elementos más destacados y singulares de cada uno. Este ejercicio, lejos de ser una repetición del capítulo anterior, se propone exponer la manera en la cual los discursos y concepciones generales sobre los círculos son aplicados en la práctica. La manera en la cual se presentan estas descripciones responde a la clasificación e identificación de las dos matrices de sentido de las cuales abrevan los círculos y sus prácticas principales.

Círculos femeninos con raíz neo-tradicional

Recordar con la abuela Margarita

A través de Facebook, a mediados del mes de febrero de 2013, se convocó a un taller que tenía por título “Recordar con la abuela Margarita”.

Su objetivo manifiesto era “Vivir la aventura de rescatar las tradiciones y la forma de vida ancestral que nos llevan a la paz, el amor, la alegría y la abundancia, e incorporarlas a la forma de vida actual”.⁵³

El taller se llevó a cabo en un terreno ubicado a las afueras de la ciudad de Guadalajara, Jalisco, en marzo de 2013. Los asistentes al taller eran un grupo de aproximadamente veinte personas, la mayoría mujeres. Algunas pertenecían a grupos enfocados al potencial humano y la psicología transpersonal, otros más a grupos de neomexicanidad-temazcaleros y danzantes, principalmente; aunque había otros que iban por curiosidad o invitados por alguna mujer de su familia –que era el caso de dos varones que habían sido invitados, uno por su madre y el otro por su abuela. Las edades de los asistentes oscilaban entre los 18 y los 65 años –con una mayor presencia de jóvenes– y la mayoría de ellos tenían estudios universitarios terminados o en proceso. El taller se construyó en forma de un círculo de manera que se propiciara el diálogo y una posición igualitaria entre todos los asistentes.

La primera parte del taller estuvo enfocada en “recordar quienes somos”. El discurso vertido al respecto es que todos los seres humanos venimos de una emanación cósmica –que se relaciona con la eyacuación masculina– y del recibimiento de dicha emanación por parte de nuestra madre a través del acto sexual; considerado como un acto de amor y de unión entre dualidades y energías complementarias. Es desde la concepción que los seres humanos deben reconocer en sí mismos un enorme poder: un poder creador y también el poder de realizar y tener lo necesario para alcanzar la felicidad. Uno de los discursos que se comparten con mayor fuerza es el hecho de considerar a la persona como un Dios en sí misma y desarrollar la capacidad de reconocer la divinidad del otro, con el fin de transformar las relaciones sociales y generar lazos constructivos, eficaces y espirituales, así como fomentar y propiciar el respeto que cada persona tiene hacia sí misma.

⁵³ Información tomada de <<https://www.facebook.com/PlumaDeLuz>>. Consultado el día 22 de febrero de 2013.

La abuela cantaba una canción que dice:

Yo soy Dios, yo soy Dios, en mí está Dios, en mí está Dios desde la eternidad, desde mi concepción. Gracias, gracias, gracias doy, por recordar de manera tan bonita, esta gran verdad, esta realidad, y fortalecerla en esta reunión, y fortalecerla en esta reunión.

Bajo esta idea de divinidad, la abuela comentaba que, en el caso particular de las mujeres, era necesario romper con los lazos machistas y destructivos que la era pasada había legado; y que esto podía hacerse a partir del rompimiento de la dualidad entre lo racional y lo espiritual, así como la dualidad de lo femenino y lo masculino visto como algo separado y contrario. Una de las formas principales para lograr esta nueva concepción de lo femenino es dignificando y sacralizando el acto sexual y los órganos sexuales a través de una nueva conciencia que llevaría, no solo a reconocer los ciclos en los que las mujeres se encuentran, sino a sacralizar eventos como la menstruación, el embarazo y el despertar hormonal –adolescencia y menopausia, así como sus respectivos procesos biológicos, psicológicos y energéticos– para lograr una verdadera conexión espiritual y consciente con el ser interno. Una de las canciones más conocidas que la abuela comparte al respecto de la sacralidad femenina dice: “Soy el poder dentro de mí, soy el amor del Sol y la tierra. Soy Gran Espíritu y soy eterna. Mi vida está llena de amor y alegría”.⁵⁴

Un ejemplo de esta sacralidad de los procesos se presentó al momento en que se informó sería llevado a cabo un temazcal en la parte final del primer día del taller. En los temazcales de tradición Lakota, las mujeres menstruantes no pueden ser parte de la ceremonia ya que se cree que son días poderosos y que ese poder puede “traer” al temazcal fuer-

⁵⁴ Esta canción ha sido ampliamente difundida no solo en los círculos y talleres que imparte la abuela Margarita, sino que se ha establecido como uno de los cantos más emblemáticos del poder y espiritualidad femenina. Ha sido tomado por Amparo Sánchez, una cantautora española que, al conocer a la Abuela Margarita y su planteamiento espiritual, decidió incluirlo como introducción en una de las canciones que formó parte de su álbum *Alma de Cantaora* en el 2012. <<https://www.youtube.com/watch?v=Dx3wCTAbJI4&feature=kp>> <https://www.youtube.com/watch?v=V9_XLrjLfs8>.

zas que podrían afectar de alguna manera al resto de los presentes.⁵⁵ En el caso de los temazcales que dirige la abuela, a diferencia de otros dirigidos por hombres que han sido iniciados, las mujeres tienen un papel primordial: son ellas las encargadas del fuego, de custodiar las piedras calientes, y también se permite la entrada a mujeres menstruantes al temazcal, ya que se consideran presencias con una fuerza especial más que un vehículo que propicie situaciones incómodas o negativas. Una mujer en estos días, se piensa, puede potenciar el encuentro con el ser interno, no solo a nivel personal, sino del resto de los participantes en la ceremonia. Esto muestra que existe una traducción del temazcal en clave femenina, donde las mujeres no solo se vuelven el centro del ritual, sino que tienen a su cargo aquellas actividades que desde la tradición están delimitadas exclusivamente para los varones.

En este caso, previo a la ceremonia del temazcal, se preguntó si había mujeres menstruando; había cuatro mujeres que lo estaban –incluyéndome– y fue así que se nos propuso hacer “la siembra de la sangre”, un ritual femenino que consiste en la extracción de la sangre menstrual en un contenedor para ser depositada en la tierra y “levantar un rezo”. Las chicas del *staff* explicaron en qué consistía el ritual de siembra, mientras la abuela Margarita contaba al resto el ritual que se llevaría a cabo. Los varones, uno de 52 años y un joven de 19, estaban muy sorprendidos con la descripción del ritual; sin embargo, decidieron ser parte de la experiencia.

Las mujeres que harían el ritual se dispusieron a prepararse.⁵⁶ Cuando la sangre estaba en el contenedor, las cuatro mujeres lo expusieron

⁵⁵ En el caso del trabajo de campo anterior, esta información nos fue dada a todos aquellos que éramos asistentes al temazcal. Normalmente las mujeres menstruantes no asistían al temazcal o al menos no entraban a la ceremonia, pero participaban de otras actividades. En este caso en particular, los espacios en los cuales las mujeres menstruantes podían “entrar” era en los temazcales de luna o los temazcales exclusivos para mujeres, aunque el argumento era más o menos el mismo: que las mujeres que estaban en ese momento del ciclo hormonal tenían un poder particularmente fuerte y que eso podía darle un carácter más emotivo, sensible, amoroso o “fuerte” al temazcal y a la experiencia del resto de las mujeres que eran parte de la ceremonia.

⁵⁶ En este grupo, una de las mujeres comentó que nunca antes había realizado este ritual. Cuando se comentó en qué consistía y lo importante que era realizarlo previamente a entrar al temazcal, ella aceptó; sin embargo, tenía algunas resistencias ya que no sabía cómo extraer la sangre para colocarla en el contenedor que les dieron a las cuatro mujeres, además de estar

a cada asistente, ellas se paraban frente a ellos o ellas y estos tenían que hacer una reverencia, ya que, de acuerdo con las instrucciones dadas, era una mujer sagrada la que estaba enfrente y su sangre era considerada como su extensión, como una expresión de esta divinidad. Asimismo, los demás asistentes debían honrar a la mujer frente a ellos con una oración, un agradecimiento por su existencia o un rezo. La parte final del ritual consistía propiamente en la siembra. Cada una de las mujeres elegimos un espacio del jardín donde se realizaba el taller, cerca de un árbol o una planta. Al mismo tiempo que estábamos sembrando la sangre, se hacía una oración que podía ser la petición para encontrar el amor, un agradecimiento por el amor encontrado, un rezo por las relaciones, de agradecimiento por los bienes recibidos en el ciclo o un ofrecimiento de la sangre como medio de unión de la mujer con la tierra. La abuela y los demás asistentes durante este proceso entonaban una canción que dice: “el agua es vida, la sangre es vida, yo soy vida”.

El segundo día del taller estuvo enfocado principalmente en hacer una recapitulación de los temas vistos, así como la realización de dos rituales identificados en las neotradiciones del camino rojo: la chanupa sagrada y el cierre del taller. El ritual de la chanupa sagrada fue dirigido por otra abuela, quien explicó que la pipa es una representación de la unión armónica de lo masculino y lo femenino, y que era, entre otras cosas, un medio por el cual es posible levantar los rezos al universo a través del uso del tabaco, que se considera una medicina. Se explicó el proceso de armado de la pipa y la carga simbólica que tienen

sorprendida de tener que hacer la siembra frente al resto de los asistentes. Las chicas del *staff* explicaron el proceso de extracción de la sangre, y finalmente lo hizo. Las otras dos mujeres ya conocían y habían realizado siembras de sangre previamente, pero comentaron que no lo habían experimentado en un contexto ritual y colectivo. En mi caso particular, tenía conocimiento del ritual, pero solo desde las referencias que había encontrado hasta ese momento en documentos que difundían distintas mujeres que simpatizaban con la espiritualidad femenina. Tener esta experiencia fue muy importante para este trabajo, dado que identifiqué y reconocí no solo la potencia e importancia que tiene el cuerpo en este tipo de prácticas, sino la carga subjetiva que implica. Debo reconocer que este ejercicio implicó también la superación de mis propios límites corporales, del enfrentamiento de mi propio tabú sobre la sangre menstrual y sirvió también para comprender la relevancia que tiene el elemento experiencial para la comprensión del tema que en ese momento comenzaba a analizar desde el campo.

los dos elementos que la componen para el trabajo personal y colectivo de conexión de las dualidades.

La última actividad realizada estuvo a cargo de la abuela Margarita, quien nos concentró en el jardín del terreno donde se realizaba el taller. La actividad a realizar consistió en la aceptación de la sacralidad cada uno de los asistentes y de su papel en el mundo a través de tres palabras: “yo soy Dios”. A partir de este discurso se dio la indicación de que cada uien, a su tiempo, pasara al frente del grupo, elevara las manos hacia el cielo y gritara a las siete direcciones –norte, sur, este, oeste, al cielo, a la tierra y al corazón– la frase: “Yo soy Dios”, con el fin de expresar al ser creador que cada uno reconocía en sí mismo ese poder y esa conexión con lo divino.

Las reacciones de los asistentes fueron variadas, algunas personas mostraron resistencia a pasar al frente del grupo, otros más mostraron extrañeza, algunos más sorpresa y entusiasmo, otros se mostraron dudosos. La abuela, al ver las reacciones, nos dijo que comprendía; que no era una cosa fácil hacer y decir algo así porque a todos nos habían enseñado que Dios está en todos lados, pero no en nosotros mismos. Dijo que comprendía si decidíamos no hacerlo, pero, a la vez, pedía que esto fuera tomado como una experiencia, como algo que nos conectaba con nuestro corazón, y que con esa conexión podemos lograr un verdadero cambio energético y espiritual más grande, más conectado con todo lo que nos rodea.

Poco a poco cada asistente fue pasando al frente, levantaba los brazos y decía “Yo soy Dios” a las siete direcciones. Este momento en cada caso fue muy emotivo para el conjunto de los asistentes. De cierta manera el hecho de haber compartido las enseñanzas y las experiencias del taller nos colocaba en un espacio sensible y receptivo a las emociones de los demás. Las personas que terminaban el ritual eran recibidas de nuevo en el grupo con un aplauso y con el abrazo de alguno de los asistentes, quienes esperaban el momento en que otra persona pasara la frente y se reafirmara como Dios. Cuando cada persona que era parte del grupo había pasado al frente, la abuela Margarita nos dio la bienvenida de nuevo y nos dijo que lo importante no era decir “yo soy Dios” frente a un grupo, sino poder sentirlo en el corazón, sentir que

dentro de nosotros tenemos a nuestro mejor guía y que el universo es capaz de darnos lo que necesitemos, siempre y cuando se lo pidamos desde ahí, desde el corazón y desde la bondad. En gran medida, el cierre, como se comentaba en capítulos anteriores, constituyó un ritual confirmatorio de los conocimientos obtenidos.

El poder de las Trece lunas

A finales de mayo de 2013, recibí una invitación de contacto vía Facebook por parte de una mujer que está vinculada con los círculos a los que me había acercado, y también a varias páginas a las que se da seguimiento virtual sobre círculos y feminidad. Al aceptar la propuesta de contacto me hizo llegar la invitación para un taller que ella dirigía y que llevaba por título “El poder de las Trece lunas”. Fragmentos de la convocatoria decían como sigue:

Impartiremos un taller nombrado “Las Trece Lunas”, el cual está basado en las enseñanzas de Jaime Sams, una heredera de la tradición chamánica nativo-americana y en la práctica de la tradición Maya-Tolteca. En este taller comenzaremos a desaprender todas aquellas enseñanzas y creencias que nos han impedido, hasta este momento, alcanzar una libertad de espíritu y conciencia, apoyados en meditaciones, ejercicios de reflexión, herramientas simbólicas que nos da la propia naturaleza y, sobre todo, los ciclos lunares, y nos dirigiremos por el camino del autoconocimiento hacia un cambio radical y contundente. El taller consiste en 14 sesiones, en las que trabajaremos los 13 clanes madres. En la primera luna comenzamos por aprender la verdad de que somos un todo, y descubrimos como armonizar nuestras relaciones. En el segundo honramos nuestra verdad, al respetarnos a nosotros mismos y a los otros. En el tercero aceptamos que somos responsables de nuestra vida y nuestro poder de cocreación y así hasta llegar a un camino de autoconocimiento basado en los ciclos lunares, que nos permitirá conectarnos con nuestro entorno y cambiar esa perspectiva. De una manera radical y práctica, conviértete en un cocreador consciente y comienza a fluir con

las energías del universo. Este taller no pretende adoctrinar y respeta todas las creencias religiosas, políticas, ideológicas, etcétera.⁵⁷

Este círculo tuvo una duración de siete meses, de mayo a diciembre de 2013, con reuniones cada 15 o 20 días en casa de la convocante de este círculo, ubicada en el poniente de la ciudad de México. En un inicio, este círculo tuvo la asistencia de cinco mujeres; sin embargo, en el transcurrir de las sesiones esta asistencia fue disminuyendo y solo dos mujeres hicieron el taller completo.

Las sesiones eran los martes por la tarde, comenzando entre las 3 y 4 de la tarde y terminando entre las 9:30 y 10 de la noche. Este círculo está basado en un manual titulado “El poder de las Trece lunas”, que fue creado por Xurawe Temai a partir del libro *The 13 Original Clan Mothers* de Jamie Sams.⁵⁸ Las mujeres que “dan lunas” han tomado este taller previamente y han sido guiadas por Xurawe Temai para poder transmitir estos conocimientos a más mujeres. En gran medida, las actividades que se realizan en el taller/círculo refieren a este texto, aunque cada una de las guías imprime su creatividad y algunas otras actividades y meditaciones que consideran pertinentes para cada grupo. Desde el inicio del taller se explicó que los conocimientos transmitidos referían a la tradición Maya-Tolteca, por lo que las referencias a esta “tradición” eran constantes. En este sentido es que se vio el vínculo de los círculos de mujeres con la neomexicanidad, ya que se trata de una interpretación contemporánea de tradiciones que se nombran como ancestrales.

El círculo se congregaba alrededor de un altar colocado al centro de la sala; estaba conformado por un círculo de mujeres hecho en barro, la vela del círculo en el centro, algunas flores, agua y copal encendido. Cada sesión comenzaba con el permiso, donde cada una de las asistentes se ponía de rodillas y hacía con la cabeza una reverencia hacia el altar. Mientras tanto, la facilitadora decía:

⁵⁷ <<https://www.facebook.com/events/154691261375182/>>.

⁵⁸ La descripción del proceso de creación de este manual se presenta en el capítulo siguiente.

Pedimos permiso al corazón del cielo, al corazón de la tierra, a lo temporal, a lo que no tiene esencia, a lo que no tiene forma. Pedimos permiso a los señores y señoras de las cuatro direcciones, a los guardianes de este lugar, a los guardianes de cada uno de los aquí presentes, para que en este ciclo de la luna tengamos un gran trabajo y al final del día tengamos una buena cosecha, ¡aho! (Helena, nota en diario de campo).

Posterior al permiso se realizó una recapitulación sobre la forma en la que estábamos en ese momento o el trabajo realizado en el ciclo anterior entre sesión y sesión. Se hacía una lectura de cada Clan Madre contenida en el manual; se enunciaban las características de cada una, las relaciones con lo sagrado, las oraciones hacia ellas, así como los animales de poder que correspondían a cada ciclo.⁵⁹ Después de cada lectura se hacían diversas reflexiones acerca de las enseñanzas de cada Clan Madre. Entre las más destacadas, se habló de que el taller tenía, entre otros objetivos, la intención de ayudar a desaprender la forma en la que las mujeres nos habíamos contado la historia de nuestra vida y las percepciones que teníamos del mundo en pro de recordar quiénes somos realmente. Se hizo énfasis en la importancia y poder de la palabra y de las formas de usarla. El tema del ego fue muy recurrente en las reflexiones, ya que se dijo que una de las características del camino rojo y de la tradición Maya-Tolteca –esto en palabras de la guía– era el sacrificio del ego, ya que desde ahí es desde donde realmente se puede crear en unidad y en equilibrio: “hay que aprender a rendirse con humildad”. Así, se compartió la “oración del guerrero” que estuvo presente en diversos momentos del ciclo del círculo; la oración dice:

Desnudo me entrego al aire para así poderme fundir con el cielo, ya me di al poder que mi destino rige, ya no me agarro de nada para no tener nada que defender, ya no tengo pensamientos para así poder ver, ya no tengo temor a nada para así poder acordarme de mí sereno y desprendido, el águila me dejara pasar a la libertad (Helena, nota en diario de campo).

⁵⁹ Ver Anexo I. Luna 2. Mujer Guardiana de la Sabiduría.

En este sentido, la unidad y el hecho de que todo está conectado con todo y tiene un sentido de existencia fue primordial, así como la idea de la unidad entre la materia y el espíritu. Se realizaron diversas meditaciones como la búsqueda e identificación del animal totémico, meditaciones sobre la muerte y renacimiento –donde a través de la meditación se experimentaba la sensación de morir, de desapegarse de lo material, para reconocer que la muerte solo es otro momento en la existencia del espíritu y de la conciencia, dos entidades que permanecen más allá de la existencia material–, meditaciones sobre la identificación de los apegos, liberación de los miedos, identificación de las ideas de sufrimiento, etcétera. Por otro lado, se comentó que una mujer, como ser integrado con el universo, es capaz de crearse a sí misma todas las veces que sean necesarias y que es capaz de merecer y obtener lo que ella necesita. Se dijo que normalmente estamos en el mundo pensando que no merecemos lo que nos pasa, que nunca recibimos lo que realmente queremos, pero es el universo el que nos manda lo que realmente necesitamos y que lo único que requerimos es “saber pedirle bien al universo”, pero también hacer cosas para que eso que pedimos se haga tangible.

Otro de los temas presentes tenía que ver con el cuerpo como espacio sagrado, como el templo divino de lo femenino y las formas de cuidarlo y respetarlo. En este sentido se dijo que el útero es el lugar de creación femenina por excelencia y que las enfermedades relacionadas con él tenían que ver con la negación de la feminidad; por lo tanto, aceptarse como mujer era un primer paso, pero también es necesario integrar al “espejo”, en este caso refiriéndose a los hombres y a la parte masculina que nos constituye –bajo la idea de que tanto mujeres como hombres tenemos en nuestra personalidad y constitución ambas características, pero que normalmente tenemos más desarrollada una sobre otra y que entonces el equilibrio se vuelve necesario para vivir en armonía y conectados con el todo y con nuestro espíritu.

La menstruación y su papel en la vida de las mujeres fue también un tema presente. Se dijo que hay que ver esta etapa como una forma de abrazarnos y también ver la sangre como algo que nuestro cuerpo le devuelve a la tierra, que debemos dar poder a la menstruación, porque es

sagrada, es el momento de sacar, “no de meter cosas”. Por lo tanto, no se recomendaba tener relaciones sexuales durante este periodo; ya que eso significa entregarle nuestra energía a la pareja, porque hombres y mujeres tenemos energías distintas, y se invitaba a reconocer que el sangrado es una forma de honrar la fertilidad: es un momento de apertura de la matriz, es un momento para crear, para hacer, para sacar, “nos conecta más”. A este respecto, se comentó que una mujer que menstrua es considerada una mujer impura, pero una forma de limpiar esta idea es a través de la siembra de sangre. “La sangre se siembra con un rezo, por mí y por todos los demás. La matriz es un contenedor de vida, entenderla así permite ver la sexualidad como un oráculo, como algo sagrado, un despertar de la intuición”, decía Helena, la guía del taller. Este ejercicio de sembrar la sangre se convirtió en un ejemplo para “dejar ir” lo que ya no es necesario en nuestra vida y así dar cabida a la creación de cosas nuevas.

El tema de las relaciones de pareja y la forma en la cual se construyen también estuvo presente. Se hizo énfasis en el hecho de relacionarse desde el amor y no desde la dependencia, ya que, según esta noción, las mujeres solemos donar nuestra energía a los hombres con los que compartimos espacios y emociones. “Reconocernos como seres que merecen y que son capaces de dar amor y de darse por amor es crucial”. En este sentido, Helena comentó que la aceptación de nuestro cuerpo y el conocimiento del mismo es una tarea que nos corresponde, no solo para reconocernos como seres creadores y vinculados con el gran espíritu, sino que este conocimiento y aceptación es uno de los medios de empoderamiento femenino, ya que constituye uno de los puntos mayores de fuerza personal. En este sentido, se dijo que debíamos aprender a bendecir la forma en la que somos, las cosas que vivimos y aprender a difundir estas bendiciones hacia los que nos rodean, ya que lo que le deseamos a los demás nos lo deseamos a nosotras mismas.

La parte final del círculo –la sesión correspondiente a diciembre– se trataba de una sesión vista como un rito de paso, en la cual debíamos demostrar los conocimientos aprendidos durante el proceso del círculo. Se pidió que esa sesión, que sería realizada en un espacio abierto –en

este caso se eligió el Parque México, de la colonia Condesa, en la Ciudad de México— se elaborara un escudo⁶⁰ en el cual se representara el trabajo realizado durante el ciclo de las Trece lunas y que sería la forma en la cual recordáramos todo lo vivido y aprendido. En el espacio que se decidió tomar para esta sesión se puso un altar con flores, alimentos, velas e inciensos. Se hizo un ejercicio de recapitulación donde cada una comentó aquellos elementos compartidos durante las sesiones y que más se habían incorporado al ámbito de lo cotidiano; pero también aquellos que más había costado trabajo integrar. Como parte del ritual de cierre del círculo, se realizó una presentación del escudo; cada mujer debía describir los elementos, materiales y significados de cada cosa plasmada en él y la forma en la que se había elaborado, dando énfasis a las emociones y sentimientos que se habían desencadenado a partir de realizar el escudo que, por sí mismo, era una manera de recapitular el trabajo impulsado por el taller. Finalmente se realizó la bendición del escudo con ayuda de un sahumero y se dijo que ese ritual era el fin y agradecimiento por parte de la guía por todo el esfuerzo y dedicación puesta en la realización del ciclo del círculo. Ella decía:

El trabajar en círculo este tipo de temas y propiciar el despertar de la conciencia, pretende hacernos saber que se trata de un proceso colectivo, que los cambios si bien se pueden manifestar en lo personal, la contención colectiva es fundamental. Somos visiones en transformación... a partir de este momento somos una visión en movimiento (Helena. Nota de diario de campo).

Para finalizar esta sesión, así como todas las sesiones correspondientes a este círculo, se realizó el cierre diciendo:

Pedimos permiso y agradecemos al corazón del cielo, al corazón de la tierra, a lo temporal, a lo que no tiene esencia, a lo que no tiene forma. Pedimos permiso con agradecimiento a los señores y señoras de este lugar, a los guardianes de cada uno de los aquí presentes, agradecemos al

⁶⁰ Anexo II. Los escudos.

ciclo de las Trece lunas, para que lo aprendido durante este ciclo se manifieste, se incorpore, se viva y así, al final del día, tengamos una buena cosecha. ¡Aho! (Nota de diario de campo).

Círculos femeninos de matriz *New Age*

Mujer Luna

En el mes de abril de 2013, a través de Facebook, se convocaba a un círculo titulado “Mujer Luna”, que se llevaría a cabo en el Parque México, en la colonia Condesa de la Ciudad de México. Este círculo coincidía con la luna llena del mes de abril, y la convocatoria fue compartida vía correo electrónico.⁶¹ En este caso, la convocatoria para reunirse se hizo cada mes, el viernes previo a la luna llena, y en el mismo sitio. Cada una de las convocatorias planteaba un objetivo distinto. Se llevaron a cabo seis convocatorias en el periodo comprendido entre abril y diciembre de 2013. Si bien los círculos se plantearon, de inicio, como reuniones mensuales, esto no fue así; sin embargo, se mantenía contacto frecuente entre las asistentes regulares a través de Facebook y vía correo electrónico para la convocatoria de cada uno.

El círculo del mes de mayo comenzó aproximadamente a las 6:30 pm. Al llegar al sitio encontré a Azul, facilitadora del círculo. También se encontraba con ella un hombre de aproximadamente 35 años, quien pidió ser parte del círculo que se llevaría a cabo. Azul comentó “a ver qué toca”, refiriéndose a que aún no habían llegado muchas personas. Mujeres de diversas edades fueron llegando, muchas de ellas convocadas vía Facebook y otras más invitadas por las que se habían enterado también por este medio. Al final, éramos unas 40 mujeres y dos varones, incluyendo una abuela y una niña de 9 años. La mitad de las asistentes estaban vestidas con falda larga y otras más con pantalones. Los hombres que estuvieron presentes pidieron permiso a las mujeres del círculo para ser parte, todas estuvieron de acuerdo, diciendo que eso –la inclusión de hombres en los círculos

⁶¹ Anexo III. Campaña Mujer Luna.

de mujeres— ya significaba un avance, un gran cambio. A las 6:30 de la tarde comenzaron las actividades que se describen a continuación.

El centro del círculo y el altar que se instaló estuvieron ubicados en el tronco de un árbol del Parque México, muy cerca del reloj. El altar estaba conformado por flores de colores y semillas colocadas en forma de círculo simulando un gran mandala. Cada asistente colocó una ofrenda en él y cuando estuvo terminado, todas las asistentes nos reunimos al rededor. Se comenzó el círculo pidiendo permiso a las cuatro direcciones, a los guardianes del lugar, a los animales y árboles. A su vez, se pidió la presencia de todas las mujeres de nuestro linaje, las abuelas, madres, hijas, etcétera, se pidió la presencia y bendición de siete generaciones atrás y siete adelante de la propia. Al terminar, nos sentamos en el suelo y se dio inicio al círculo.

La plática comenzó haciendo un recuento de lo ocurrido durante todo el ciclo lunar anterior. Azul comentó que algo ocurrió, que mucha gente había tenido efectos durante esta luna, particularmente cansancio, enfermedades o algo que implicara quietud, silencios y tranquilidad. Aunque fue una generalización, varias de las asistentes asintieron y estuvieron de acuerdo. Ella comentó que, en su caso, había estado en cama y en reposo por varios días, que pareciera que el universo dijo: “ya las activamos, y andan todas aceleradas ¿ahora cómo las paramos?”, y que ese tiempo había sido eso, una pequeña pausa, porque también el descanso es parte del crecimiento y también es necesario para el espíritu. Por otra parte, comentó que ese efecto no solo había sido físico, sino también manifestado en que algunas cosas “no se dan”, que están costando trabajo, y que ante eso hay que comprender que hay cosas que no son para uno, que no nos tocan, y que hay que aprender a darnos cuenta de eso. Que si bien es bueno pedir y trabajar para eso, hay cosas que no se nos pueden dar porque no es nuestro momento. Ante eso, es importante saber soltar, saber decir basta, y también saber decir “me rindo”. Nos pidió que levantáramos las manos al cielo, que volteáramos hacia arriba y gritáramos “me rindo”. Después de eso pidió liberarse de las cosas, y darnos cuenta de aquello que verdaderamente necesitamos, que buscáramos dentro de nosotros eso que queremos realmente y poder soltar lo demás y dejarle al universo las

posibilidades, sin dejar de considerar que merecemos todo, que todo aquello que necesitamos nos será dado porque somos merecedores y portadores de un gran poder de atracción y también de poder para realizar lo que sea.

Escuchar... escucharnos y confiar en que lo que nos llega es siempre lo adecuado, esta noche nos abrimos a recibir... cuando el deseo de obtener nos toma quedamos ciegas a sentir todo lo que se nos está dando a manos llenas. Cuando no puedas ver, cierra los ojos y comienza a sentir con la piel... la realidad es una ilusión maleable, los sentidos son las herramientas que tenemos como cuerpos para crear y traer nuevos tiempos a la tierra (Azul, nota en diario de campo).

Se pidió que todas las asistentes respiraran profundo, que pusieran atención en la respiración, en los latidos, en el potencial creador que como mujeres tenemos en el útero (o en los testículos, en el caso de los hombres presentes, que eran en ese momento dos). Al respecto de los hombres, se dijo que también en ellos se encontraba esta fuerza, y que ellos también podían trabajarlo, que en ningún caso es exclusivo de las mujeres. Se resaltó la necesidad de un renacimiento, ir al origen para poder recordar y desarrollar todo aquello que necesitamos y queremos ser y lo que ya somos desde siempre. En este sentido se invitó a recordar al “yo esencial”, aquello que somos y siempre hemos sido, aquello que no ha sido tocado, nuestra esencia.

Una de las actividades realizadas consistió en el reconocimiento de uno mismo en el otro. Para esto los presentes se dividieron en parejas. Una de las personas se colocaba de espaldas al centro del círculo y la otra de frente. La persona que quedaba en la parte exterior del círculo le ponía una mano en el hombro a la persona de enfrente y le pedía que representara su esencia, que le mostrara quién es y aquello que no ha sido modificado de su ser. Después esta persona daba varios pasos atrás y miraba a la otra persona por unos minutos. La idea principal es que la persona vea en el otro su esencia, su fuerza, lo que ella es... poco a poco se acercan una a otra y la persona que se está “viendo a sí misma” le da un regalo o un agradecimiento a su “reflejo”. Varias se dieron

abrazos, otras una bendición, otras más un beso, otras más solo se miraron o lloraron. Después, ambas se separaban y la que estaba en “representación” debía dar tres vueltas hacia la izquierda “para quitarse el personaje” y después agradecer la oportunidad. Se cambió de lugar y el que había sido representado ahora representó a su compañera. Este proceso fue seguido de diversos comentarios agradables; por ejemplo, la pareja que estaba a mi lado comentó la fuerza y la alegría que sintió de la otra. Después de esta actividad se realizó una pequeña danza, que consistía en repetir un mantra acompañado con un mudra que tenía como objetivo el fijar las emociones y los aprendizajes obtenidos con la practica anterior.

Al habernos reconocido en el otro, la actividad siguiente consistió en darle una bendición. En círculo, se hizo una cadena de bendiciones: “yo te bendigo con...” se decían. Unas de las más presentes y escuchadas eran el amor, la sabiduría, la paciencia, el equilibrio, la felicidad. Después de la bendición, se cerraba con un abrazo. Al estar a punto de cerrar el círculo, Azul comentó que era muy importante que cada una de las asistentes “recogiera” la energía que había dejado en el lugar; no solo se trataba de dejar el lugar limpio o mejor de lo que se había encontrado, sino de estar conscientes de que a cada sitio al que vamos le dejamos nuestra energía, pero que es importante “no dejarnos regados por ahí”. Para esto pidió que sacudiéramos todo el cuerpo por unos momentos y después que diéramos una gran carcajada.

A modo de despedida, todas en el círculo y mirando hacia el centro, Azul pidió que cada una de las asistentes dijera tres cosas que sintiera que es: “yo soy fuerza, alegría, valor”, “yo soy mujer, soy creadora, soy chingona”, etcétera. Finalmente nos despedimos dando las gracias a todos los guardianes que nos acompañaron, a todos los asistentes, a las fuerzas masculinas y femeninas que estuvieron presentes, a los elementos, a la luna llena, a las aguas, al Sol y al universo. Después de eso, el altar se “levantó”. Cada una de las asistentes tomó alguna flor del altar y se comenzó a limpiar el espacio. El círculo terminó aproximadamente a las 8:30 de la noche.

Bendición de útero

La bendición de útero es una iniciativa que parte de la convocatoria a nivel internacional realizada por Miranda Gray⁶² a través de su página de internet: wombblessing.com. Al analizar la página se pudo notar que existen diversas “Moon Mothers” [Madres-Luna] alrededor del mundo, mujeres que han sido iniciadas por Miranda Gray como guías de sanación y conexión con lo femenino y los ciclos menstruales, así como para dirigir la bendición de útero. En el caso de la Ciudad de México, una de las *Moon Mothers* más conocida al momento de la investigación era Itzpapalotl, quien fue el contacto por el cual se pudo acceder tanto al círculo como a la ceremonia de bendición. La invitación fue hecha en la página personal de Itzpapalotl. En la publicación se invitaba a confirmar vía correo electrónico, ya que era necesario enviar información por esa vía a quienes estuvieran interesadas. Para el año 2013 fueron programadas cinco bendiciones: el 25 de febrero, el 25 de mayo, el 21 de agosto, el 19 de octubre y el 17 de diciembre. Para efectos de este estudio se tomaron las tres últimas bendiciones (agosto, octubre y diciembre).

Si bien la convocatoria atendida es para realizar la bendición de útero en colectivo, desde la página de internet mencionada se dice que las bendiciones pueden hacerse también de forma individual siguiendo las meditaciones que se comparten cada vez desde esa plataforma. Cada una de ellas está centrada en un tema particular: el mes de agosto se trató de una meditación de abundancia, el mes de octubre sobre sanar la línea ancestral materna y el mes de diciembre se trató de una meditación del círculo de hermanas.

⁶² “Miranda Gray es una escritora y guía de diversos grupos a nivel internacional. Es la autora del libro *Red Moon o Luna Roja*, donde habla sobre el conocimiento y el uso de los dones del ciclo menstrual. A principios de los años noventa, Miranda Gray se convirtió en master Reiki, enseñando esta técnica en Canadá y el Reino Unido. Desarrolló el “Sistema Shantihi” de sanación y transformación, combinando el Reiki con diferentes técnicas de uso de energía. La Sintonía de la Bendición de Útero surgió como una inquietud a partir de las curaciones de energía y los años de trabajo con el ciclo menstrual. 2013 es el segundo año en que se lleva a cabo la convocatoria para la bendición de útero.” Tomado de <<http://wombblessing.wordpress.com/about-miranda/>> postado en febrero de 2012 y revisado el 16 de septiembre de 2013. Traducción propia.

Para el caso de la convocatoria a la cual se asistió de manera presencial, que fue la del mes de agosto de 2013, se contó con la presencia de aproximadamente 25 mujeres que fueron convocadas en su mayoría vía la invitación por internet y que habían realizado tanto su registro en línea como el pago por la sesión. Se hizo énfasis en la puntualidad para dar inicio a la ceremonia, ya que la idea es que la energía femenina circulara a nivel mundial a través de la conexión de las mujeres en el mismo momento en distintas partes del mundo. “Cuantas más mujeres participemos, más energía estaremos compartiendo. Simplemente asegúrate de que todas las mujeres se han registrado para el evento a la hora correcta para la Bendición de útero”.⁶³ De acuerdo con los datos que se compartieron en la página wombblessing.com, fueron 53 000 mujeres de 80 países las que se registraron para realizarla, mostrando que esta práctica responde a una red global enfocada en la espiritualidad femenina a partir de una práctica concreta.

Para la bendición se requiere un espacio cómodo y dos cuencos que simbolizan “el sagrado grial, el útero”, comida para compartir y un pañuelo o chal.⁶⁴ La bendición de útero tiene una estructura que incluye la meditación del árbol del útero y la bendición,⁶⁵ teniendo a partir de la temática establecida para cada caso una tercera. Cada una de las *Moon Mothers* añade algunas variaciones a cada meditación, a veces al dar tiempo entre cada una, al poner música o al ayudarse de otras mujeres para hacer una activación energética del útero a través del uso de piedras que se colocan sobre el útero de cada participante con el fin de sanar, limpiar energéticamente y así hacer la bendición.

En el caso del círculo del mes de octubre de 2013, la dinámica fue similar. Se realizaron las meditaciones de preparación, la meditación del árbol del útero y la bendición del útero; sin embargo, la meditación específica en este mes tuvo como objetivo hacer una “sanación de la línea

⁶³ Información obtenida de <<http://www.wombblessing.com/spanish-aboutblessing.html>>. Revisado el día 16 de septiembre de 2013.

⁶⁴ Información obtenida del material enviado al hacer el registro para la bendición de útero; además de ser materiales requeridos para llevar a cabo la bendición de forma presencial.

⁶⁵ Ver Anexo IV. Meditación del árbol del útero y Bendición.

ancestral materna”.⁶⁶ De acuerdo con el material compartido, era necesario hacer una o más muñecas que representaran a las ancestras, para llamar a las mujeres del linaje a estar presentes a través de esta representación.

La bendición del mes de diciembre, que tenía como temática “el círculo de hermanas” se realizó a las 0:00 horas del día 17 de diciembre de 2013 a través de una sala virtual. De acuerdo con la información que se compartió en la página de Facebook de la Bendición de útero en México, esta sesión estaría guiada por una *Moon Mother* radicada en Cancún. La dinámica de la bendición, aun siendo virtual, fue seguida por las asistentes. La conexión a la videoconferencia fue puntual y después de saludar a todas las asistentes al foro, la *Moon Mother* comenzó con las indicaciones.

Para el caso de la bendición de diciembre sobre el círculo de hermanas fue solicitado un cordón de oración donde van atados tiras o lazos que representan una oración para el círculo de mujeres en todo el mundo. Se sugería que el uso de ese cordón podía ser también decorativo o formar parte del altar personal. “El cordón de oración representa el círculo del camino de estrellas, el círculo de la vida, el círculo de la luna y el círculo de mujeres”. Las oraciones para este cordón decían:

Yo ofrezco estas oraciones a todas las mujeres con el mejor propósito y conforme al amor divino” [Ata tu primera cinta al cordón de oración]. Les pido a todas las mujeres que despierten su naturaleza femenina y sientan la presencia de la auténtica Divinidad Femenina [coloca tu mano en la cinta. Siente e imagina que en tu mente brilla una estrella blanca y bella que irradia paz y despertar en el mundo. Ata tu segunda cinta al cordón de oración]. Pido por todas mis hermanas de la Familia de Bendición de útero, que ellas experimenten la presencia de amor de la divinidad femenina en sus corazones [coloca tu mano en la cinta. Siente e imagina que tu corazón se llena de luz rosa e irradia amor a todo el mundo. Ata tu tercera cinta al cordón de

⁶⁶ Para el caso de esta meditación no se asistió a un círculo, sin embargo, se realizó la meditación a partir de un foro que la misma página <wombblessing.com> provee con el fin de que las mujeres se “conecten” en la bendición en cualquier parte del mundo.

oración]. Pido por mí misma, que el centro útero se abra y se llene con la presencia sanadora de la Femenidad divina [pon tu mano en la cinta. Siente que el útero se llena con fuerza, vida, sensualidad completamente. Cuando hayas terminado tus cintas, sujeta los dos cabos finales del cordón entre tus manos y átalos juntos]. Pido a la divinidad femenina que su amor resta-blezca el círculo de mujeres en mente, corazón y también el útero y la matriz de cada mujer [Sujeta el cordón en tus manos con amor. Coloca el cordón en el altar. Termina tu bendición de útero bebiendo tu cuenco de agua, come algo rico y sonríe].

Este mismo ejercicio se realizó con la guía de la *Moon Mother* y, de acuerdo con los relatos y fotografías que se compartieron en Facebook, aquellas mujeres que hicieron la meditación en grupo hicieron un cordón largo con las oraciones de todas las asistentes. La meditación virtual se dio por terminada el 17 de diciembre a la 1:05 de la mañana.

Sanando tu doncella

El círculo temático llamado “sanando tu doncella”, fue convocado por Itzpapalotl. Este círculo se deriva de la propuesta de crear carpas rojas en los barrios, con el objetivo de hacer carpas rojas y círculos de mujeres donde se compartiera información y rituales relacionados con la sabiduría femenina y con el (re)conocimiento del ciclo menstrual. Este círculo, como los anteriores, fue convocado vía Facebook y vía correo electrónico:

Por primera vez compartiremos contigo nuestro ritual de menarca (primera menstruación) [...] La primera menstruación es un viaje único, es un momento iniciático en el camino de convertirnos en mujer. Cruzar este primer umbral sin ser celebrada o pasarlo desapercibida, causa una enorme sombra en la vida de toda mujer adulta, por lo que puede afectar la forma en la que pensamos y vivimos nuestra menstruación a lo largo de toda la vida. El ritual de menarca que llevaremos a cabo te ayudará a sanar la herida que llevas dentro, la cual puede que se manifieste como una falta de dirección en tu vida, falta de creatividad, problemas menstruales físicos u emocionales, desconexión con lo fe-

menino, abuso sexual, entre otros temas. ¡Recibe la bienvenida a este gran camino rojo, a tu femineidad, a ser mujer!

La carpa comenzó con la presentación de cada una de las asistentes, aproximadamente 25 mujeres, quienes contaron por qué habían llegado a la carpa y “qué traían”.⁶⁷ Se explicó el objetivo de la carpa y la razón por la cual estaba el espacio adornado así –el salón estaba cubierto de telas color rojo, las cuales simulaban la carpa. La razón del color rojo es para simbolizar la sangre menstrual. En el piso había un camino con flores que terminaba al fondo del salón, donde había un pequeño altar con flores blancas, rosas rojas y diversas representaciones de mujeres y lunas. Se contó que cuando estaban arreglando el espacio para realizar la carpa, las telas se habían caído; ese hecho suscitó la reflexión de las organizadoras ya que habían tenido algunos problemas con los arrendatarios del espacio. La interpretación de estas dificultades fueron que la sociedad trata de impedir esas reuniones, pero que finalmente la carpa “se levantó” por la voluntad, por la intención de realizarla y por el apoyo de las mujeres que asistirían. Así, se continuó con una explicación acerca de que el primer sangrado menstrual implica un cambio de conciencia por parte de las mujeres, ya que se marca una separación de las niñas con respecto a la madre y es ahí donde una mujer comienza el camino rojo, que es el camino de la menstruación.

Se dijo también que muchas mujeres tienen una negación de sí mismas y de su cuerpo a partir de menstruar, y que eso se representaba muchas veces en dolores o enfermedades ginecológicas que están ligadas con la negación del cuerpo y de la feminidad. Es por eso que este tipo de rituales tienen también el objetivo de sanar esas heridas que se han generado a partir de la negación del cuerpo, para propiciar así una conciencia más amorosa y consciente sobre una misma y sobre los procesos naturales del cuerpo.

La actividad siguiente fue en parejas, cada una tenía que contarle a la otra cómo recordaba su primera menstruación, la forma en la cual la

⁶⁷ Esta expresión tiene que ver con la situación emocional en la cual las mujeres se encuentran al momento de llegar a la carpa. Este tipo de dinámicas es muy común en los círculos de mujeres ya que se vuelve un modo de conocer “con qué tipo de energías se va a trabajar en el círculo”.

había vivido, así como la experiencia de decirle a su madre y cómo y qué le hubiera gustado que su madre le dijera al confesar que había tenido su primer sangrado. Cada una compartió el relato con su pareja. Al finalizar esta dinámica, se dijo que se realizaría el ritual de menarquía, que consistía en caminar a través del camino de flores hasta llegar al fondo del salón, donde se haría el recibimiento de cada mujer por parte de Itzpapalotl y de la mujer con la que se había compartido el relato –la cual fungiría como y representaría a la “madre” de la persona a la cual se le daría la bienvenida al “camino rojo de la menstruación”. Cada una debía salir del salón, en la puerta estaba una mujer, la cual preguntaba si estaban listas para recorrer ese camino. Cada una de las mujeres entró, al llegar al altar se hacía una representación del momento en el cual la mujer le contaba a su madre de su primer sangrado, y la madre le decía aquello que la mujer habría deseado escuchar.

Posteriormente Itzpapalotl le daba la bienvenida con un rezo y un agradecimiento y le colocaba un punto rojo en la frente, en el sitio donde, de acuerdo con el hinduismo, está ubicado el tercer ojo. Este *bindi* o punto, en este caso, simbolizaba a la mujer que ha sido iniciada en el camino de la menstruación. Cuando pasaron todas, se agradeció la participación y disposición de cada una y se dijo que era una lástima que no se hicieran estos rituales cuando una niña tiene su menarquía, ya que es un momento donde se crea la hermandad entre las mujeres, que el camino de la sangre menstrual y de la luna es una forma de bendición del corazón, de la mente y del útero.

La Gran Diosa

El círculo de la Gran Diosa⁶⁸ se trata de un círculo permanente convocado vía Facebook el 26 de octubre de 2013 por Redes Lunarias.⁶⁹ El círculo tuvo una duración de un año, de noviembre de 2013 a noviem-

⁶⁸ Ver Anexo V Convocatoria círculo de la Gran Diosa.

⁶⁹ Un grupo definido como “una iniciativa creativa en la que se tejen experiencias de Círculos de Mujeres para nutrir nuestra psicología y sabiduría femenina”. <<https://www.facebook.com/RedesLunarias/info>>.

bre de 2014, teniendo sesiones el segundo miércoles de cada mes. A la par del círculo presencial, se realizó un grupo secreto en Facebook donde se daba seguimiento a los procesos que cada mujer decidía compartir tanto en el círculo presencial como en la plataforma virtual. Sin duda, este ejercicio virtual sirvió como un medio efectivo de comunicación y generación de confianza entre las asistentes al círculo de la Gran Diosa.⁷⁰

El círculo se realizaba en la casa de Perla, en la colonia Roma de la Ciudad de México. Perla es una de las convocantes y parte de las autodenominadas “consejo de brujas”, cinco mujeres que estuvieron a cargo de este círculo.⁷¹ Previo a cada reunión se enviaba un correo electrónico con los datos generales de la sesión, el objetivo y algunas instrucciones sobre lo que cada mujer asistente debía llevar.⁷² Una de las peticiones que estuvo presente en cada correo fue, además de la puntualidad, el uso de falda larga para la sesión. La explicación del porqué del uso de la falda se nos explicó en la sesión de diciembre. Se dijo que usar falda permite a las mujeres conectarse con la tierra y que el movimiento al caminar ayudaba a reactivar la energía del útero; incluso se comentó que el uso de la falda resulta terapéutico ya que permite que la mujer se sienta más femenina y que en los casos de algún padecimiento ginecológico ayuda a la sanación a través de la cadencia y del flujo constante de energía.

Todas las sesiones comenzaron aproximadamente a las 7:30 de la noche, cada asistente acomodaba sus objetos, frutas y dones en el altar, que es considerado el útero del círculo, y tomaba su lugar. Normalmen-

⁷⁰ Fue a finales del año 2014 que este grupo desaparece de Facebook, no sin antes ser notificado por parte de la mujer encargada de coordinar las actividades. Todas las integrantes, pese a ser participantes activas, no teníamos el control de la continuidad del grupo virtual. Aun cuando hubo algunas reacciones en contra de la desaparición de este medio de comunicación de las chicas del círculo, se dio por terminada la interacción por este medio, dándose a través de mensajes personales o a través del chat que es parte de la misma plataforma virtual de Facebook.

⁷¹ La descripción detallada sobre la formación de este círculo y su consejo se relatará en el capítulo siguiente.

⁷² Para efectos prácticos se comentarán las dinámicas generales que se seguían en este círculo. Es así que se hará una descripción general y transversal de las actividades realizadas a partir de la división temática que se estableció desde las organizadoras.

te había la presencia de entre 15 y 20 mujeres en las sesiones. Cada una de las actividades que se realizaban era guiada por alguna de las “brujas” a partir de sus conocimientos. En algunos casos eran meditaciones o visualizaciones, otras más se trataba de técnicas de sanación –como la bendición de útero, el Ho’oponopono,⁷³ respiraciones de yoga o tántricas, liberación de miedo y apego, activaciones energéticas a través de meditaciones en movimiento, entre otras. También hubo varios ejercicios en los que debíamos escribir, dibujar y crear con nuestras manos o nuestro cuerpo. Se compartieron diversas pláticas en torno al uso de faldas, sobre el perdón, sobre los beneficios del temazcal, sobre la importancia del útero y del conocimiento del ciclo menstrual a través del seguimiento de la brújula menstrual, la importancia de la sanación genealógica y del reconocimiento de los ancestros, algunos consejos para el cambio de hábitos –que consisten en ejercicios de disciplina corporal y alimentación durante 21 días, ya que se supone que en este tiempo es cuando se fija un hábito–, la importancia de los círculos de mujeres, etcétera. Si bien la mayoría de las actividades se llevaban a cabo en colectivo, hubo varias dinámicas en las que se usó la figura del espejo, esto es, trabajar en parejas algún tema para posteriormente compartir la experiencia vivida. Cada sesión terminaba con una danza, que era guiada por Dancy, una de las brujas del consejo.⁷⁴

Cada sesión iniciaba con una ronda de comentarios breves acerca de “cómo nos encontrábamos en ese momento”. En cada intervención se usaba un bastón de la palabra, el cual iba circulando a medida que cada mujer comentaba su estado actual. Posterior a este ejercicio casi siempre se hacía una meditación para ubicarnos en ese espacio.

El círculo anual estuvo dividido en cuatro ejes temáticos, con una sesión extraordinaria al final de cada ciclo. En el primero (diciembre-

⁷³ Ho’oponopono es definido como un arte hawaiano de resolución de problemas basado en la reconciliación y el perdón.

⁷⁴ Las Danzas compartidas resultaban un momento de diversión y risas. En algunas ocasiones se comentó que las asistentes no querían terminar la sesión para seguir bailando. Este momento de la danza resultaba un momento de relajación y, como ellas dicen, de sanación para el alma. Al ser la última actividad del círculo, previo al cierre formal del mismo, las mujeres se retiraban siempre con una sonrisa y agradecidas por al experiencia compartida en la sesión.

febrero) se trabajó el tema del orden. En este periodo se realizaron diversos ejercicios de autoconocimiento y recapitulación de vida: ¿qué es lo que nos hace ser las mujeres que somos ahora? ¿Cuáles son las cosas que se desean sanar? ¿Cuáles son las fortalezas personales? ¿Cuáles son los apegos innecesarios? ¿Qué es necesario perdonar? ¿Qué hay que recuperar para ser felices y plenas? ¿Cuáles son los momentos más importantes o con mayor peso en nuestra historia personal? ¿Cuál es la importancia de nuestros ancestros, en particular del linaje femenino? ¿Cómo restablecer el amor y respeto a la vida, hacia uno mismo y hacia los demás? ¿Cómo podemos relacionarnos en armonía con nuestro entorno, pero sobre todo con amor hacia uno mismo? Estas y otras preguntas estaban presentes durante este periodo, el fin de este ciclo era que cada una de las mujeres lograra acomodar sus experiencias y su estado actual en un lugar que le permitiera “renacer” y “recrearse” desde el equilibrio y el amor; no solo desde el lugar que ocupa en su entorno, sino frente a ellas mismas. En este sentido, el ejercicio de perdonar y de soltar los apegos –hacia personas, situaciones, dolores, recuerdos– resultaba fundamental. Se hicieron diversos ejercicios, como la escritura y quema de cosas que ya no queremos en el presente, meditaciones del perdón hacia el linaje, ejercicios de Ho‘oponopono –perdóname, gracias, te amo–, y sobre todo se compartieron reflexiones en torno a la unidad, ya que se afirma que nada está separado, que todos los seres, personas, situaciones están unidas y tienen una razón para estar presentes porque cada una trae un aprendizaje. Un trabajo que resultó fundamental fue el de transmitir la idea de que si una mujer se sana, es capaz de sanar a otras, y que ese ejercicio en colectivo lograría impactar a cada mujer presente, pero también a todas las relaciones que ha establecido con su entorno.

El segundo ciclo tenía como tema la belleza. En este periodo (marzo-mayo), los objetivos primordiales estaban enfocados en el reconocimiento personal dentro de los ámbitos espiritual, hormonal, emocional y físico; en reconocer la belleza del ser mujer y transitar por este mundo con un cuerpo de mujer. Las reflexiones giraron en torno a darnos cuenta de la manera en la cual funcionamos y nos representamos hacia los demás, pero principalmente hacia uno mismo.

Se realizaron diversos ejercicios para la activación de la energía a través de movimientos gestuales –bajo la consigna de que el rostro es el reflejo del corazón– algunos ejercicios de yoga con mudras para la activación energética del cuerpo, así como ejercicios de respiración para calmar el estrés y meditaciones en movimiento con el fin de sentir el cuerpo. En esta época del año, donde comienza la primavera, se realizaron diversas meditaciones que tenían que ver con el papel de la fertilidad y con la creación.

Se realizó una meditación sobre la “virgen sexual”, donde cada una de las mujeres podría reconocer en sí misma el poder de su sexualidad y el ejercicio libre de esta. Se dijo que un paso importante para la aceptación del ser mujer, para la emancipación femenina en esta era, es aceptarnos como seres sexuales, sensuales y con deseo; aceptar la dualidad –en este caso relacionada con los hombres– y que la sexualidad y sus expresiones no tienen que ver con el género, sino con aceptarnos como seres íntegros. Destacó el análisis de una imagen de la Virgen de Guadalupe con la falda levantada.⁷⁵ Se comentó que parte importante de la religión había dejado a las mujeres en un lugar donde la sexualidad y su cuerpo eran negados, y que es tarea de las mujeres en la actualidad el retomar ese conocimiento sobre el propio cuerpo como una de las puertas de entrada para la aceptación de las mujeres y sus deseos. A partir de ahí, se habló de la importancia del útero como el centro creativo femenino, que aun cuando las mujeres no hayan parido o no deseen hacerlo, su capacidad creativa surgía de ahí; razón por la cual habría que cuidar, conocer y procurar el útero como una forma de autocuidado. La sesión extraordinaria de este ciclo consistió en una reunión en casa de Rox, miembro del consejo de brujas. El objetivo de esta reunión fue conocernos más allá del círculo, en un ámbito cotidiano, decir quiénes somos, a qué nos dedicamos y así poder tejer actividades conjuntas a través de nuestros ejercicios profesionales.

El tercer ciclo tenía la temática de las relaciones (junio-septiembre). En este ciclo se hicieron varios ejercicios de reconocimiento de la forma en la cual nos relacionamos con el entorno social. Se comenzó con

⁷⁵ Anexo VI. Virgen Sexual.

el linaje femenino; a través de ejercicios entre pares se reconocían los conocimientos y legados de nuestra madre y abuelas, así como aquellas cosas que no queremos más. El segundo tema tratado fue el de las relaciones de pareja. De la voz de la mayoría de las participantes del círculo, notamos que este es uno de los temas más importantes y que impactan en la vida de las mujeres. Se habló de las formas en las cuales las mujeres nos relacionamos con los hombres, sobre todo en el tema de la dependencia y del olvido de uno mismo en estas relaciones; se habló de violencia, de infidelidad y de la falta de conciliación con lo masculino en general. Se dijo que una mujer que está reconciliada con su feminidad está también en armonía con los hombres, ya que los hombres y las parejas son nuestro mejor espejo. Se hizo un ejercicio en el cual se escribía en una hoja de papel el nombre de todos los hombres con los que nos habíamos implicado emocional y/o sexualmente. Cada una agradecía a todos estos hombres el haber sido parte de su vida para después quemar el papel. Se comentó que quemar ese papel permitía “transmutar” los apegos en libertad, en varios momentos, de hecho, se usó el elemento fuego para “soltar”, de manera simbólica, la cosas que ya no se desean. Se cree que el fuego es el gran transformador de las energías.

Un ejercicio posterior consistió en aprender las claves para construir relaciones más armónicas con los hombres a partir de la naturaleza cíclica de las mujeres; se mostró cómo utilizar la brújula menstrual⁷⁶ a partir de la cual cada mujer puede reconocer las potencialidades y características de cada parte del ciclo y así poder usarlas a su favor, sobre todo transformando la idea de la menstruación en la de un momento sagrado, de conexión con lo femenino esencial y también como uno de los medios de empoderamiento femenino. “El empoderamiento no acepta recetas, cada una sabe lo que necesita y en qué momento”, decían.

La última parte, el ciclo del crecimiento (octubre y noviembre) estuvo enfocada en la recapitulación del trabajo realizado durante los ciclos anteriores, este ejercicio se realizó a través de una meditación

⁷⁶ La explicación y aplicación de la brújula menstrual se realizará en apartados posteriores.

que consistía en visualizar el tránsito por un laberinto. Rox fue la encargada de guiar este trabajo. Con su guía se recordaron las actividades de cada sesión, las sensaciones de cada ejercicio y los conocimientos y aprendizajes adquiridos. Al final del ejercicio de recapitulación se pidió que recogiéramos –simbólicamente– la cosecha de todo el trabajo realizado y que lo integráramos al corazón; ya que todo eso era para nosotras y para nuestra vida y nuestro actuar cotidiano, pero también para apoyar a otras mujeres en sus procesos.

La última sesión del círculo consistió en la coronación como Grandes Diosas. En el correo previo a la sesión se pidió que confeccionáramos un vestido o que usáramos uno con el que nos sintiéramos bellas, que lleváramos una corona de flores para el ejercicio y que pensáramos en un nombre con el cual deseáramos ser coronadas. Esta sesión fue muy festiva, saber que era la última sesión del círculo provocaba sensaciones diversas entre las asistentes, ya que muchas dijeron que el círculo de la Gran Diosa se había convertido en uno de los espacios preferidos y esperados de contención. Rox decía: “me puede pasar lo peor, pero sé que hay un círculo que me contiene”. La coronación dio inicio con una ronda en la cual cada una de las mujeres debía ponerse de pie frente a todas, y expresar los cambios y aprendizajes recibidos durante el proceso completo del círculo. En esta dinámica, una de las constantes fue que muchas mujeres aseguraron sentirse distintas, plenas; decían haber encontrado en el círculo un espacio de pertenencia y acompañamiento, así como una sensación de bienestar y de sanación en distintos aspectos de su vida.

Al terminar el recuento personal, una de las brujas del consejo se encargaba de coronarla y asignarle formalmente el nombre que cada mujer había elegido. Rox decía que el nombre que nos asignan nuestros padres es un tipo de máscara social desde la cual nos presentamos en el mundo, pero es necesario encontrar nuestro nombre espiritual, nuestro nombre energético, ese nombre donde vibramos en nuestra energía más pura. Así, cada mujer eligió libremente su nombre. La mujer que la coronaba y le asignaba su nombre espiritual pedía permiso para hacerlo, agradecía el trabajo realizado y le colocaba la corona para darle la bienvenida como una Gran Diosa. Cada mujer pasó al fren-

te, fue coronada, nombrada y bienvenida por todo el círculo. El final de esta sesión fue una fiesta de Diosas, donde cada una de las mujeres compartió y agradeció las amistades y conocimientos que se generaron en este espacio.

Círculo de mujeres con perspectiva “feminista”

Taller de autoconocimiento del ciclo menstrual

El taller de “Autoconocimiento del ciclo menstrual” fue en la ciudad de Guadalajara, en este caso se trató de un círculo-taller de un día, el 15 de marzo de 2014, a partir de la iniciativa de Erika Irusta, creadora de “Camino Rubí”.⁷⁷ Las primeras comunicaciones que se tuvieron en torno al taller fueron vía correo electrónico, a partir de una convocatoria lanzada en Facebook acerca del taller en México.⁷⁸

El taller⁷⁹ comenzó en punto de las 10 de la mañana con la presencia de aproximadamente 25 mujeres, incluidas a las organizadoras. Se llevó a cabo en un salón, al interior de una casona en el centro de la ciudad de Guadalajara, Jalisco. La primera actividad realizada fue una danza, en la cual, a través del movimiento, se intenta que el cuerpo se haga presente. Erika decía que moviéramos las manos y los pies y que tratáramos de “ocupar el espacio”: “las mujeres normalmente no ocupamos espacio, mientras más contenidas y menudas estemos, mejor. Y no solo en el peso, sino en la forma en la que nos sentamos: piernas cruzadas, así, como chiquitas”.

Posterior a la danza tomamos un sitio en el salón. Erika nos pidió sentirnos libres para movernos, acomodarnos como deseáramos, salir, ponernos de pie, recostarnos, etcétera. La siguiente actividad, que apoyaba el ejercicio de estar presentes, consistió en escribir en una

⁷⁷ < <http://www.elcaminorubi.com/el-blog/>>.

⁷⁸ Anexo VII. Convocatoria Taller de “Autoconocimiento del ciclo menstrual”.

⁷⁹ La siguiente descripción es tomada de las notas de campo realizadas a propósito del taller. Muchos de los argumentos que aquí se exponen están reconstruidos a partir de las frases que se expresaron durante el taller, ya que no se tienen grabaciones en audio.

hoja nuestras angustias, hacer una lista de ellas y colocarla en una bolsita para que se quedaran contenidas ahí y que no estuvieran presentes durante el taller. Así se hizo, todas las mujeres escribieron su lista, la colocaron en una bolsa y esta fue resguardada.

Erika se presentó: ella es pedagoga de formación y, entre otras cosas, decidió entrar al trabajo y conocimiento de lo femenino a partir de una visión crítica. Se adscribió como feminista de la indiferencia y dijo que su visión feminista no se adscribe a ninguna de las líneas conocidas, ya que ella considera que todas estas ideas deben ser observadas y analizadas de forma crítica, ni naturalizada ni esencialista, sino a partir de una apropiación científica. Se definió como una mujer que surge de la menstruación de su madre, ya que ella fue concebida en un quinto día de sangrado. Contó que cuando ella nació su madre tuvo complicaciones de salud dado que el médico que atendió el parto dejó parte de la placenta, causando una infección y que su madre perdiera el útero. Así que su relación con la menstruación fue más por otras mujeres que por su madre. Ella (Erika) había asumido que tampoco tenía útero, ya que su referente femenino no lo tenía, pero que su primera menstruación había sido maravillosa porque así ella supo que todo estaba bien en su cuerpo.

Decidió entrar a estudiar el ciclo menstrual como un ejercicio propio de autoconocimiento, pero que también podía ayudar a otras mujeres a conocer su cuerpo y sus procesos, no desde una perspectiva espiritual, sino como un medio de conocimiento y agencia por parte de las mujeres dentro de sus procesos corporales y hormonales.⁸⁰ En aquel momento llevaba cuatro años haciendo talleres que tienen que ver, por una parte, con el autoconocimiento del ciclo menstrual, y también con la relación con la madre y las abuelas en el proceso de ser mujer.

Posterior a esta presentación, se pidió que nos fuéramos presentando cada una sin seguir un orden particular. Este proceso de presentación duró varias horas ya que no había restricción de tiempo para la toma

⁸⁰ Como resultado de estos ejercicios, publicó en 2016 un libro titulado *Diario de un cuerpo. La menstruación, el último tabú. Soy una soy cuatro*, editado por Catedral.

de la palabra de cada una. Entre otras cosas, se compartieron experiencias de la primera menstruación, en su mayoría experiencias poco gratas, aunque había excepciones. En algunos casos se comentaron abortos, enfermedades y padecimientos que tenían que ver con el útero o con disfunciones hormonales, el uso de anticonceptivos y también experiencias positivas y cambios en la visión de la menstruación a partir de círculos de mujeres o del uso de tecnologías como las copas menstruales.

En la segunda parte del taller, posterior a la comida, se habló de la colonización del útero y de la vagina. Nuestro útero se forma dentro de otro útero, somos mujeres que nos formamos en otras y estas en otras y así. El útero es una parte que está envuelta de “honor”, como algo que hay que cuidar, pero que además es cuidado y custodiado por diversas figuras masculinas, particularmente el padre y las prohibiciones sociales al decir “eso no se toca” cuando la mujer o la niña comienza a autoexplorarse en etapas tempranas. En este sentido las mujeres son siempre las niñas, las princesas que siempre esperan a su príncipe azul y que tienen un útero y un coño que no les pertenece. Porque una mujer no puede tocarse, porque ese cuerpo es de otro: del novio, del padre, del ginecólogo, del príncipe. Y es ahí donde se comienza a gestar la idea de que una mujer no es nadie si no tiene a su príncipe al lado o a un bebé, porque se cree que una mujer se completa cuando se vuelve madre... “tenemos a tantos hombres en el útero y en el coño”, decía.

Existe una cierta idea materialista acerca del cuerpo femenino, ya que, si no produces, entonces tu útero ya no sirve. Hay un desconocimiento generalizado del cuerpo femenino en general y del cuerpo propio, desconocimiento que nos hace pensar que eso no es nuestro. Existe una aceptación mayor hacia el falo que hacia la vagina. Decía que, en ese sentido tenemos que reconocer que somos privilegiadas (refiriéndose a las mujeres que estábamos presentes) porque tenemos la posibilidad de replantear y pensar en nosotros y en nuestro cuerpo, hay muchas mujeres que no lo hacen. Decía que nosotros tenemos la posibilidad de darnos cuenta de que este cuerpo es nuestro y de que las mujeres también nos construimos a nosotras mismas

desde lo simbólico. También comentó que la idea de subjetividad y de individuo es una construcción muy reciente y moderna, y que las mujeres son y han sido consideradas como los agentes reproductores por excelencia; pero esta consideración no solo ha sido por parte de las tradiciones judeocristianas, sino también desde la visión nativa, así que no hay que pensar que lo pasado siempre fue mejor y hay que cuidar qué es lo que realmente estamos buscando reivindicar.

Haciendo una reflexión acerca del papel de las mujeres, se decía que nuestras abuelas eran consideradas las sufridoras, nuestras madres las luchadoras y, ¿por qué no vernos a nosotras mismas como la generación gozadora? ¿Por qué no romper con la herencia de sufrimiento de las madres reales y simbólicas? Por ejemplo, decidir no ser madre no significa que dejemos de ser mujeres o que algo deja de funcionar o funciona mal. Podemos reapropiarnos de nuestro cuerpo a partir de los límites para saber a dónde pertenecemos.

Tenemos un cuerpo translúcido, y opaco, donde hay relaciones que vemos y otras que no podemos ver. Pero conocer no sirve de nada, no nos salva de nada, de nada sirve si quieres conocerlo para controlarlo. Porque conocer el cuerpo no forzosamente significa ni implica sanar.

Al respecto del ciclo menstrual comentó que el considerarlo de 28 días es solo un promedio, no una medida que responde al cuerpo de todas las mujeres, ya que existen distintos patrones de sangrado. Que la menstruación es lo más conocido del ciclo porque es lo que se ve. El ciclo, en realidad es más bien un ciclo hormonal. Nuestra generación, por distintas razones, es la que más ha menstruado, y que por mucho que conozcamos y desarrollemos la cultura, no evolucionamos realmente.

Decía que el uso de las lunas para representar las distintas fases del ciclo es porque resulta funcional y simbólicamente efectivo. Es un presupuesto, un arquetipo. Que el estudio de lo menstrual debe verse más desde lo saludable y no desde lo patológico. “Las mujeres vivimos en un entorno hostil, es como si tuviéramos a las leonas siempre de lado”. “El ciclo menstrual no debe doler, nada ha estado creado para doler”, enton-

ces debemos dejar de ser “sufridoramente orgullosas”, porque el dolor, al contrario de lo que nos han dicho, no nos es propio... entonces,

¿cómo aceptar la feminidad en un contexto tan hostil? Debemos entender cuál es nuestra posición. Cuando sabes cómo funciona tu cuerpo, a partir de esa posición, te adaptas. Debemos dejar de sentir que esto no nos pertenece. El conocimiento te hace entender que no estás sola y que los cambios no son repentinos, porque ves cómo vas cambiando, como la luna.

Nos compartió un diagrama lunar donde podemos ir apuntando la fecha en la que menstruamos y de ahí, como un ejercicio sistemático, poder notar las características del ciclo. Erika comentaba que lo más recomendable era llenar este diagrama por las mañanas, cada día, para ver cómo iban transcurriendo los cambios y las constantes a través del tiempo. Las cosas que se sugiere apuntar cada día son: humor, el nivel de actividad y energía, sociabilidad, si se está más interiorizada o se quiere estar más “hacia fuera”, la lívido, la forma de vestir, lo que se nos antoja escuchar, los *hobbies* presentes, características del moco cervical, situación de los senos, cualquier otro punto significativo. Las fases son solo tendencias, generalidades, porque cada mujer tiene su propio patrón:

De acuerdo con su propuesta de diagrama, en la fase Pre ovulatoria lo que se cuestiona es ¿qué es la masculinidad? En esta etapa la mujer es indomable, determinante, desesperada, como una adolescente que necesita movimiento. En esta etapa debe hacerse una consideración de la dualidad, decir que el ideal de la feminidad es solo eso, un ideal, que limita nuestro análisis. Es necesario resignificar lo femenino y apropiarse de lo masculino.

En la fase Ovulatoria lo que se cuestiona es ¿qué es lo femenino? En esta etapa se trata de buscar espacio, la mujer normalmente ocupa poco espacio, sigue algo así como un “purismo normativo”. Lo que se debe pensar es que “¡si te gusta, hazlo! ¡Si lo eliges, está bien!”. ¿Qué es lo femenino y cómo se gestiona eso? En esta etapa existe deseo sexual muy alto... “pero no se trata de competencia o colaboración se-

minal”. A estas dos primeras etapas socialmente se les da más espacio, pero a las mujeres se les niega o se niegan a sí mismas las ganas de “coger” y la determinación para tomar decisiones.

La fase premenstrual, que es la más estigmatizada, se vincula con la figura arquetípica de la Diosa Kali, quien en sí misma contiene el potencial de vida y muerte. Pero en las sociedades occidentales

tenemos un problema con la idea de destrucción, no nos permitimos destruir. Y hay que reconocer que hay cierta magia en lo negativo, porque también permite conocer los límites. La mujer que no se traga el enojo y que no sonríe siempre, entonces es una mala mujer. La rabia sirve para el cambio, te enseña las sombras y cómo moverte en ellas.

Esta es una fase muy lúcida, es en la que marcamos límites, aunque nos de miedo cargar con las etiquetas, porque queremos ser aceptadas. Es “necesario hacer las paces con la puta, con la mala, porque también esas somos nosotras. Se necesitan endorfinas para bajar al inframundo”. En este tiempo también suelen complicarse las relaciones con los hombres, es ahí donde las mujeres debemos aprender a hablar en premenstrual, porque “no hay que olvidar que las palabras nos visten, nos dan cuerpo”. Hay que hacerse responsable de tus cosas, sacar a quienes invaden tu cuarto propio, ir a los extremos para conocer la medida.

La fase Menstrual es el momento de descansar –dentro del concepto propio que cada uno tiene acerca del descansar. Darse un espacio y negociar con una misma para poder darnos esos momentos. “Tu menstruación es el resultado de todas tus mujeres anteriores”. Para esta etapa cada una elige con qué se cuida y cómo es la relación que tiene con su cuerpo y con su sangre. Decía que en el último tiempo se ha usado la copa menstrual para aprender cómo es la sangre, cómo se ve, qué tiene, a qué huele, etcétera. Aunque no a todas las mujeres les acomoda ni les gusta.

La charla terminó cuando las mujeres presentes fueron llenando sus diagramas y se hizo una ronda de preguntas y respuestas, más acerca del proceso menstrual en sus aspectos más biológicos. Terminó con Erika

diciendo que “las cosas no nos hacen más o menos mujeres. Menstruar no te hace más o menos mujer. Sentir, parir, tampoco. Es necesario conocer para trascender”. El taller dio fin a las 8 de la noche y algunas mujeres se quedaron un poco más de tiempo en el café ya que estaban poniéndose de acuerdo con las organizadoras para el taller del otro día.

Más allá de las clasificaciones

A través de la (re)presentación narrativa elaborada se pueden identificar tanto los anclajes espirituales generales como las prácticas y nociones particulares que se exponen en cada uno de los círculos. Sin embargo, los círculos al pertenecer a un circuito de espiritualidad, aun cuando se inscriban abierta o veladamente a una matriz de sentido “dominante”, ya sea *New Age* o vinculada con la neomexicanidad, se ven articulados a través de diversas narrativas y prácticas en común; lo que hace evidente que las coincidencias y diferencias entre ellos superan las clasificaciones y categorías construidas para dar paso a yuxtaposiciones y diálogos entre los sistemas de creencia y los sistemas espirituales, teniendo como punto en común el desarrollo de elementos específicos vinculados con la espiritualidad femenina. Por lo tanto, este tipo de colectividades no parten de referentes espirituales puros ni se mantienen de esta forma, sino que se construyen en torno a un mismo fin a través de distintos medios.

Haciendo un ejercicio de síntesis de los círculos analizados y sus principales nociones, encontramos elementos transversales en los círculos analizados. Estos elementos marcan en gran medida aquellos puntos que se toman como referencia, no solo para el desarrollo de las mujeres al interior de estos grupos, sino que, a nivel general, constituyen la base para la construcción de la espiritualidad femenina. Entre los elementos que se comparten se encuentran:

1. Los ritos de iniciación: que, como se ha dicho, representan una parte importante de los círculos en tanto dramas sociales,

ya que particularmente el cierre de los círculos y sus respectivos rituales constituyen una especie de ceremonia confirmatoria sobre lo compartido, así como la apropiación de las experiencias ocurridas en el espacio liminal.

2. El autoconocimiento, la noción de bienestar y la emoción: aunados a la idea de sanación, son vistas como un medio por el cual la mujer puede alcanzar no solo una plenitud espiritual, sino subjetiva, física y reflejada en su contexto social; pero también se vuelven el alimento de las reflexiones y del crecimiento espiritual a través de su expresión en colectivo.
3. La genealogía sagrada: donde se consideran aquellas mujeres mayores como mujeres sabias y la importancia de los conocimientos “transmitidos” por el linaje femenino en la vida presente de las mujeres.
4. La corporalidad y la sexualidad desde lo sagrado: considerando el cuerpo como templo y espacio sagrado y la sexualidad como un momento primigenio de unión entre dualidades y energías.
5. La menstruación consciente y sus rituales: relacionada con el rompimiento del tabú sobre la menstruación, la creación de nuevas narrativas en torno a la sangre como líquido vital y sagrado –a través de rituales como la siembra de sangre–, así como el reconocimiento de la importancia del ciclo hormonal para la conexión con el ser interno y con el potencial femenino.
6. El útero: en tanto desde los círculos es visto como el centro creativo femenino por excelencia, como se menciona también en la narrativa general de la Nueva Era.
7. Las redes: en tanto se crean, desarrollan y alimentan a partir de la circulación de las mujeres a través del circuito de espiritualidad femenina, pero también se ponen en marcha para llevar a cabo círculos concretos. A su vez, estas redes reflejan la importancia de las redes virtuales y sociales para fomentar y difundir los círculos.

Estos puntos en común sirven de telón de fondo para el análisis y tratamiento de los círculos de mujeres a partir del reconocimiento de sus anclajes espirituales múltiples, pero también de aquellas prácticas y discursos que se presentan en ellos de manera trasversal y que tienen un impacto en aquellas mujeres que se adhieren a estas colectividades. En el siguiente apartado se mostrará con detalle a las mujeres que son parte de los círculos, y será a través de sus narrativas y trayectorias religiosas donde se irá enmarcando con mayor claridad la manera en la cual los círculos se vuelven un espacio que condensa no solo sus historias y circulaciones por distintos circuitos religiosos y espirituales, sino su propia experiencia vital como mujeres buscadoras.

Mujeres Circulares: trayectorias religiosas y prácticas espirituales femeninas

*Nuestra tarea es mostrar que se nos ha infundido el aliento,
mostrarlo, repartirlo y cantarlo, y vivir en el mundo
de arriba lo que hemos recibido a través de nuestros
repentinos conocimientos y por medio del cuerpo,
de los sueños y de los viajes de todo tipo.*

Clarissa Pinkola

Mujeres que corren con los lobos

En el capítulo anterior se han descrito y definido las directrices e ideas principales sobre los círculos de mujeres, así como algunas de las actividades que se llevan a cabo al interior de los mismos; sin embargo, estas ideas, nociones y prácticas no surgen en abstracto, son parte de un entramado de significaciones que tejen actores específicos que están social, genérica y espiritualmente situados. Este capítulo tiene el objetivo de presentar a las mujeres que han inspirado, creado y asistido a los círculos de mujeres con el propósito de dibujar sus trayectorias espirituales y prácticas religiosas, así como las diversas motivaciones que las llevaron a crear o cercarse a círculos femeninos en un momento concreto de sus vidas.⁸¹

⁸¹ Estos relatos omiten la presentación de Helena, facilitadora de uno de los círculos, ya que mientras se llevaba a cabo la investigación que sostiene este libro pasó por lo que se denominaría como crisis de fe. Al verla después de la primera entrevista pidió expresamente que no

Construir círculos de co-creación femenina: convocantes

Soy una mujer que se dedica a la sanación de lo femenino

Itzpapalotl⁸² tiene 37 años, nació en el Distrito Federal, es la segunda hija y es divorciada. Estudió la carrera de interpretación y traducción. Estudió en Italia para posteriormente radicar en Inglaterra por 17 años ejerciendo la profesión de traductora en diversas compañías internacionales. Es *Moon Mother* y en el momento de la entrevista tenía a su cargo el espacio denominado “Mi periodo al Natural”. “Soy una mujer que se dedica a la sanación de lo femenino. Tomando obviamente la menstruación y la sexualidad como punto de partida para nuestra propia sanación”. Creció en un contexto en el cual su primera socialización religiosa fue en el catolicismo, por ser la religión que le inculcaron sus padres. Cumplió con los sacramentos del bautismo, la comunión y la confirmación. Estudió en escuela de monjas; sin embargo, ella se recuerda como una niña rebelde. Aun cuando tuvo muchas dudas en torno a la religión, fue hasta que llegó a Inglaterra que afirmó abiertamente no creer en Dios. Al preguntarle por las razones de esta decisión sobre su identificación religiosa en el pasado, ella comenta:

Por abuso sexual, que me había pasado a mí, en mi familia. Entonces desde ahí, desde muy chiquita comencé a cuestionarme el tema de la religión. ¿Cómo es posible que este Dios que nos muestran dentro de la iglesia, en el catolicismo, pues que Dios es todopoderoso, Dios nos ama, ¿cómo es posible que nos pasen cosas malas o que vemos como malas pues a niños o a muchas personas? Entonces ahí fue donde me empecé a cuestionar si Dios existía, desde los cinco años nunca más pensé en profesar la religión de mis padres, que me forzaron a profesar porque fui a escuela católica y de monjas.

utilizara el material de su entrevista, me relató el motivo de su separación de los círculos y sus dudas sobre la espiritualidad femenina. Tiempo después reconsideró y ella misma decidió aparecer como ejemplo de caso disidente, cosa que yo acepté dado que quería respetar su decisión y darle espacio a su historia. Dicho relato se encuentra en el capítulo VII.

⁸² Significa “Mariposa de Obsidiana”.

Su postura sobre la religión es de respeto, porque “cada uno cree en lo que los hace más felices”, afirma que la creencia tiene que ver con el corazón, a partir de considerar que todas las religiones profesan el amor universal como clave. Al hablar de su identificación religiosa actual, ella afirma no creer en un Dios masculino, sino en una Diosa femenina:

Yo creo en la Diosa y para mí la Diosa es todo: es la Madre tierra, todo lo que puede crear, tanto como nosotras. Entonces pude despertar en mí como facetas y soy como más en eso: la espiritualidad femenina basada en la tierra. Pero también estoy descubriendo otro camino que, bueno, viene de la mano, que es la bendición del útero y abriéndome también a que hay seres que podemos ver y hay seres que no podemos ver y sentir, pero que están ahí y que su energía nos puede ayudar. Entonces pues esa es un poco la religión que se podría decir que tengo.

Su regreso a México y la creación de “Mi periodo al natural” están vinculados. Ella comienza este proyecto con un blog en el cual compararía sus hallazgos en torno a la menstruación, a partir de un diplomado que tomó en Inglaterra. Este ejercicio resultó interesante para ella, ya que a partir de las publicaciones y comentarios que recibía se dió cuenta de que había muchas mujeres en diversos países de habla castellana que desconocían la información que se estaba generando en otro idioma en torno a la menstruación, así como la falta de personas que le dieran difusión. Además de esto, ella comienza, a partir de la invitación de una amiga, a ver la manera de vender copas menstruales en México, ya que en ese momento estos productos no se encontraban en el país. Fue así que al lado de su madre comienza en 2008 el proyecto de “Mi periodo al natural”. Ella se encargaba de compartir información vía correo electrónico a todas las mujeres que la requerían y era su madre la que tenía el contacto cara a cara con las mujeres que se acercaban para conocer más sobre la copa. Este trabajo implicó afianzar los lazos con su madre, pero también el puente para volver a México.

El nombre de “Mi periodo al natural” surge a partir de la necesidad de considerar los ciclos hormonales en su propio tiempo y sin

alteraciones hormonales externas, así como de la promoción del uso de tecnologías ecológicas, como las copas menstruales, las toallas de tela y la ginecología natural. “Mi período al natural es así, para sentirlo y vivirlo naturalmente de acuerdo con las estaciones y ciclos”. Al momento de la entrevista, este espacio estaba administrado por su madre y una amiga, con quienes ha compartido también espacios de sanación y acompañamiento mutuo.

Fue en el verano de 2015 que se anuncia a través del blog de “Mi periodo al natural” que tanto el proyecto online como la tienda física llegaban a su fin. El medio utilizado para dar este enunciado fue una carta titulada “útero nuevo, vida nueva” publicada en el blog y que fue replicada también en distintas páginas de Facebook. En el contenido de esta carta se explica, entre otras cosas, las dificultades encontradas en las estructuras burocráticas mexicanas para la venta y distribución de las copas menstruales, pero sobre todo se cuentan aquellos elementos subjetivos y personales que llevaron a Itzpapalotl a cerrar este espacio: “Lo que es verdad, es que en los últimos años mi útero se ha ido transformando y lo único que he podido hacer es escuchar por dónde me va guiando”.⁸³

Pese a esta noticia, para los fines de este trabajo se hace mención de aquellos elementos transmitidos y compartidos en la entrevista realizada previamente a este suceso. Como se comenta en esta carta, regresar a México tuvo diversas implicaciones. Itzpapalotl trabajaba como traductora en Inglaterra y, a la par, participaba ya en círculos de mujeres. En aquel momento, la decisión de volver implicó la dedicación de tiempo completo a los círculos de mujeres y la atención de “Mi periodo al natural”. Los momentos importantes de su vida están relacionados con sus afectos, particularmente su divorcio, su migración a Europa y su regreso a México. Este último punto resultó una gran prueba acerca del trabajo que había realizado en sí misma, particularmente en el tema del abuso y de la relación con la masculinidad: “Lo más complicado ha sido un poco entrar de nuevo al tema de la

⁸³ <<http://miperiodoalnatural.blogspot.co.uk/2015/07/utero-nuevo-vida-nueva.html>>. Publicado y revisado el 6 de julio de 2015.

masculinidad, con la energía masculina. Pensar que llevo tanto tiempo en el camino de la sanación, llegar a México y ver que no he trabajado absolutamente nada. Vengo a retomar mis raíces con fuerza, vengo a plantarme”.

La forma en la cual comienza a trabajar temas sobre la menstruación y lo femenino parte de una necesidad personal y del trabajo en círculos de mujeres. Es ahí donde ella ve que muchas de las experiencias por las cuales ha pasado, sobre todo aquellas que tienen que ver con el abuso, resultan comunes a varias mujeres en su círculo social cercano, y es desde ese compartir experiencias en colectivo que surge la inspiración para crear espacios de sanación para las mujeres.

Pues el trabajo enfocado fue obviamente siempre personal, para buscar respuestas desde todo. Desde esta falta de teología, a lo mejor. Encontrar realmente lo que significaba que fuera mujer, porque estaba toda quebrantada tanto ideológicamente como físicamente, como emocionalmente. Por eso, este trabajo femenino, de un quebrantamiento personal y después ver que no, nada es mío. Cuando veo que es colectivo y empiezo a darme cuenta que también no es que soy mexicana, que mis papás son católicos y del abuso y eso, pues ¡ah! Esto es más fuerte de lo que pensé. Pues desde amigas muy cercanas que también han compartido su historia conmigo, después de haber vivido muchas situaciones fuertes. Ver que todas cargamos lo mismo. Primero siempre fue para sanarme a mí, después entender que todas necesitamos sanar y qué mejor que poder ayudar porque me he ayudado a mí.

Fue como parte de esta búsqueda personal, a partir del rastreo de algunas alternativas naturales para sobrellevar los dolores menstruales, que se encuentra con dos de sus pilares formativos en el tema femenino y menstrual. Por una parte, Alexandra, quien se vuelve su maestra en un diplomado sobre el ciclo menstrual y, en segundo lugar, su encuentro con Miranda Gray, con quien trabajó en la difusión de la técnica de Bendición de útero. La relación con Miranda comienza a partir de encontrar el libro de su autoría: *Luna Roja*. Itzpapalotl ofrece sus servicios como traductora de los textos y artículos de Miranda: “Es

que eso en español sería como la bomba, hay muchísimas mujeres que necesitan esta información y en español no hay nada”. Así, la colaboración entre Miranda y Itzpapalotl se va transformando hasta crear el primer taller de Luna Roja en Inglaterra, con el fin de difundir las enseñanzas y técnicas que se plantean en el libro y hacer de este escrito una experiencia vivida que pueda ayudar a cada vez más mujeres.

Al hacer un recuento en retrospectiva, comenta acerca de sus primeros círculos de mujeres, el primero en su relato es un círculo que hizo con las mujeres de su familia. El objetivo de este círculo fue reunir a tres generaciones de su linaje materno para compartir experiencias y contarse las historias que ya se sabían entre familiares, pero que nunca se habían hablado directamente. A partir de este círculo fue su madre la que trató de organizar esta práctica como algo constante entre las mujeres de su familia. Por otro lado, recuerda varios círculos en Inglaterra, donde los temas que se trataban eran principalmente acerca de la sexualidad femenina. Recuerda que su primer círculo no tenía un objetivo concreto, pero que las mujeres que asistieron compartieron sus experiencias y vivencias sobre todo en el tema de la sexualidad y el aborto. Una amiga suya, una mujer de Cabo Verde que era su compañera de departamento, también fue una influencia cercana para que ella accediera a los círculos de mujeres. “Ella siempre me hablaba de cosas así, como de esto: feminidad, la Diosa y no sé qué tanto pero como que a mí me entraba por un oído y me salía por el otro”. Ella es quien le cuenta a cerca del libro *Mujeres que corren con lobos*, y es a partir de este libro que ambas se inscriben en un círculo de lectura en el que se revisaba a fondo el texto. La actividad con la que terminaba este círculo de lectura era la creación de un trabajo con barro, al respecto Itzpapalotl cuenta:

yo me imaginaba una mujer que salía de un tronco. Obviamente no lo pude representar porque como que no tengo habilidades para las artes plásticas, pero como pude... era una mujer que básicamente era un tronco, pero el tronco se convertía en la cabeza de una mujer y la mujer estaba gritando. Entonces yo le pongo como una “O” que gritaba, yo me la imaginaba con su pelo que se le hacían raíces, pero yo lo tenía que ex-

plicar. Cuando pasábamos a la mesa de la obra de arte que había hecho, cada quién tenía que dar su interpretación [...] Y cuando pasaron a mi mesa me acuerdo que la maestra dijo “wow, qué fuerte”. Es que es una mujer que quiere gritar pero que no puede. Eso se me quedó y así... han sido cosas muy variadas dentro del círculo de mujeres.

*[Soy] una mujer que intenta ver la vida
de la forma más armónica posible*

Xurawe Temai⁸⁴ tiene 50 años, nació en el Distrito Federal, es la primogénita y tiene dos hermanos menores que son varones; es divorciada y al momento de la entrevista vivía en unión libre. Estudió sociología, pero nunca ejerció en esta disciplina.

Pues no me gustan mucho las definiciones, de entrada. Si te hablo desde la tradición, pues Xurawe Temai no es nadie... es un momentito donde se juntan tiempo y espacio, un lugar más de la conciencia, en realidad nada. Si te hablo desde el mundo humano, digamos, pues es una mujer que intenta ver la vida de la forma más armónica posible y que trata de compartir lo que ha aprendido en su recorrido. No tendría más que decirte...

Su primera socialización religiosa fue en el catolicismo, pero su familia no era practicante. Ella cuenta que su papá se asumía como marxista; a través de esta identificación, la idea difundida en torno a la religión era: “el opio de los pueblos”. Comenta que sus amigos eran sus principales referencias religiosas ya que se “llegó a colar” alguna vez a la iglesia porque todos iban ahí “pero realmente no tuve [religión] hasta que conocí la tradición Maya Tolteca”. Sin embargo, a pesar de esta separación al respecto del catolicismo, afirma que su posición frente a la religión es de respeto.

Su identificación religiosa es hacia lo que ella llama “la tradición”, refiriéndose a la tradición Maya Tolteca. Hacer este salto no representó

⁸⁴ Significa “Lucero de la mañana” en la tradición Wixaritari.

gran conflicto acerca de lo religioso, dado su acercamiento prácticamente nulo con la doctrina católica. “Yo diría que la tradición es un camino que evidentemente tiene una parte espiritual y toda una cosmovisión”. Su creencia es hacia el espíritu y la conciencia “no creo en otra cosa”. Su acercamiento a esta tradición fue a partir de una búsqueda espiritual –particularmente a raíz de la muerte de su padre–, del acercamiento con varios maestros y algunas visiones que se presentaron a partir de varias experiencias vividas en los rituales que realizaba. Al respecto ella comenta:

Murió mi papá, yo entré a una crisis existencial y empecé a buscar por otros caminos. Empecé a encontrar el reiki, las flores de Bach y todo eso era algo que me jalaba, pero no me acababa de convencer. También había estado en grupos ecologistas y humanistas, en todos esos lugares encontraba cosas que me gustaban, pero había algo que no acababa de ser. [...] yo les decía de broma que: estos son mis amigos, como mis primos hermanos, pero a mis hermanos no los hallo ¿no? Hasta que de alguna manera me fui encontrando con la tradición y pues sentí que ese era mi lugar y donde yo quería caminar [...] La encontré por dos lugares. Por un lado, encontré a Carlos Castillejos hace unos 17 años y empezamos con el que en aquel tiempo era mi marido, empezamos a trabajar, digamos, de manera irregular, íbamos a temazcales, a ceremonias, pero cada uno tenía su propia búsqueda también. Paralelamente a esto encontré el camino rojo y me llegó un librito de la Jamie Sams... entonces por ahí empecé a experimentar los retiros de silencio; empezamos una amiga y yo. Estuvimos en los retiros de silencio como por 3 años, en cada periodo menstrual, y cuando tuvimos nuestros primeros cuarenta retiros de silencio... bueno, esto era pura inspiración del libro, pero dijimos que esto tenía algún sentido. Ahí descubrimos lo de la siembra de la sangre, ese tipo de cosas. Fue en el libro de las lunas.

Otra influencia espiritual fue a través de las enseñanzas de Don Andrés, un marakame huichol con el cual “caminó” por un tiempo; sin embargo, ella decidió que ese no era su lugar. “A mí me correspondía caminar el camino mestizo, que ya era un tiempo de traer toda esa sabi-

duría prehispánica, pero actualizarla a nosotros”. Al preguntarle cómo fue su separación de este marakame, ella cuenta lo siguiente:

Sí, hubo un tipo de escisión de tipo ideológica o algo así. Los huicholes hacen sacrificio de venado y con la sangre de venado pagan mucho de lo que se recibe en la ceremonia. En algún momento, el grupo al que yo pertenezco nos dijeron que nuestro trato era otro, que era un nuevo tiempo y que ya no era necesario sacrificar al hermanito para pagar con eso, que habría que sacrificar al propio ego, y ese es un acuerdo distinto con la energía. No es que no me guste ni que crea que ellos hacen mal, es que se abrió otro camino. ya no es con la energía del venado con lo que se ofrendaba, me ofrendo yo... eso implica hacerte cargo de tu importancia personal, porque al final eso es lo que ofrendas: tu importancia personal y tu condicionamiento. Se abrió otro camino donde ya no damos al hermanito, sino nos damos a nosotros... y ¿qué de nosotros? todo lo que no es, todo lo que se mantiene en la percepción separado del universo, eso es lo que tienes que entregar.

La forma en que comienza con el trabajo enfocado en lo femenino, y que se relaciona con la separación descrita, resulta a partir de una experiencia clave:

Hace 15 años yo recibí instrucciones en el desierto sobre hacer círculos de mujeres. Había un grupo de gente del norte y estábamos acampando con el marakame en el desierto. En algún momento mi amiga y yo vamos al baño y nos perdemos; ya no encontrábamos el campamento y de pronto nos dimos cuenta que estábamos caminando en círculos y decidí que era mejor sentarnos para volvernos a orientar y ver dónde hay humo o si oímos algo, porque ¡ya estuvo! Y en ese momento escuché al venado, ahí tomé la decisión de no caminar más con el marakame, porque me dijeron “el camino del venado no es tu camino”, tú vas por el camino de la sangre menstrual y tu camino es trabajar con círculos de mujeres y trabajar con el 13... No tenía ni idea de qué era todo eso, ¡pero ya tenía una instrucción clara y correcta! A partir de ahí comenzamos a investigar, nos llegó Jamie Sams y comenzó todo... Encontré el

lugar donde me siento útil, donde siento que doy un servicio y, además, a mí me llena. Yo creo que el lugar de una persona es el lugar donde ese alguien puede poner el corazón, ¡donde alguien se puede entregar completo porque ama eso!

Es a partir de esta experiencia y de la lectura del libro *The 13 original clan mothers* de Jamie Sams, que comienza a realizar una serie de rituales femeninos. También decide crear un manual a partir de este libro -que no está traducido al español- haciendo una combinación de varias técnicas que fue aprendiendo en su recorrido y búsqueda espiritual:

Originalmente era una necesidad de compartir lo que habíamos vivido en los retiros de silencio. Hay algunos que me los volé de los humanistas, este otro de los budistas, este lo aprendí con fulanita, y lo que hicimos fue sacar los ejercicios que más nos habían movido. Porque el taller lo hice yo, y se hizo así, de todo lo que habíamos trabajado. El primero que dimos fue súper chistoso porque íbamos diseñando los ejercicios el martes para darlos el jueves, entonces en ese tiempo lo dábamos semanal.

Actualmente, el manual del que habla, titulado “El poder de las Trece lunas”, es tomado para la realización de los llamados “Círculos Trece lunas”. A la fecha, ella considera que a partir de este manual y de los círculos que ella ha hecho para formar mujeres que puedan dar estos talleres -que son tomados como talleres o círculos de formación e iniciación-, hay aproximadamente 28 personas “dando lunas”. Sin embargo, ella no sabe hasta dónde ha llegado esta información y cuántas personas actualmente están siendo formadas o son guías de círculos a partir del manual que ella realizó. Comenta que uno de los medios por los cuales difunde sus talleres es a través de correo electrónico o de los eventos que Facebook permite realizar. A partir de estas convocatorias “llega quien tiene que llegar”. En un principio, los círculos que realizaba estaban enfocados y dirigidos específicamente hacia mujeres; sin embargo, hubo un momento en el cual ella decide incluir a los hombres en estos círculos. Esta experiencia, entre otras cosas, reveló que

gran parte de las temáticas que se tratan en los círculos cruzan las experiencias de hombres y mujeres por igual; sin embargo, ha notado que existe un nivel de compromiso mayor en el caso de las mujeres.

La guardiana de sitios y tradiciones

Azul tiene 38 años y es guatemalteca. Es viuda, tiene cuatro hijos y vive en unión libre. Estudió ballet en Bellas Artes, en México, estudió derecho y tiene una maestría en medio ambiente; posteriormente estudió la licenciatura en actuación y en creación literaria. Recientemente tomó la formación en constelaciones familiares y fue ahí donde comenzó a conocer varias técnicas de sanación. “me dedico a hacer ceremonias de cacao, a ser madre, a viajar, a trabajar con diversas tradiciones, a trabajar con la voz...”

Sus referencias primarias al respecto de la religión no están ancladas a una religión institucional, comenta que sus padres se asumían como revolucionarios, activistas y pensadores sociales; sin embargo, afirma que en su familia había mucha espiritualidad:

Mi mamá desde muy chiquita me enseñó que todo estaba vivo. Desde muy chiquita me enseñó a tener un contacto muy profundo con lo que no se veía, pero se sentía. Mi mamá desde chiquita me enseñaba a hablarle a la luna, a las estrellas, a pedirle deseos a las montañas, a los lagos, y pues así...

Su madre, de quien da más referencias en la entrevista, es abogada indigenista y trabajó con diversas mujeres. Esta experiencia con su madre marcó en gran medida el trabajo que posteriormente ella realizaría.

Su postura frente a la religión está relacionada con un sentido de separación de uno mismo:

Mira, me acuerdo que la palabra religión viene del latín que es “religare” ¿no? Entonces, de entrada, cuando dicen religión yo me hago así [hace su cuerpo hacia atrás] porque yo crecí en una estructura de pensamiento muy racional donde religión implicaba que no pensaras. Eso fue lo

que me inculcaron mis papás. Desde chiquita es algo que no me gusta, porque siento que es una capa que cubre y que te hace sentir bien, mientras estás con todos los que están cubiertos y te da apapacho, pero que eso te impide ir para adentro. Eso es lo que yo siento.

Una de sus principales influencias para el trabajo con lo femenino ha sido su madre y, en general, las mujeres de su familia, quienes la han inspirado para la realización de diversos círculos y para adentrarse en prácticas de conocimiento, conservación y difusión de tradiciones. “Creo que desde ahí [desde la referencia hacia el trabajo de su madre] comencé con esta pasión por sentir. Se me hace que, para mí, lo femenino tiene más que ver con el sentir. Eso fue mi búsqueda, con lo creativo, porque creas con lo que sientes”.

Al hablar de sus maestras y principales formadoras identifica las siguientes:

Yo creo que primero mi mamá, después mis abuelas, mi nana, todas las mujeres de mi familia que con sus historias me han ayudado, unas para saber lo que me gusta ser y otras para saber lo que no quiero. Después ... una gran maestra que no es mi maestra física pero que me formó mucho fue Isabel Allende. Después estudié con dos maestras muy buenas de bioenergética, una se llama Loli y la otra Tere. Después estudie Reiki con una mujer que se llama Lizet. Después Xurawe Temai, ella yo creo que es una de mis grandes maestras, y también Karina Quiroga, mi maestra de *sound touch*. Creo que siempre han aparecido mujeres que, de alguna manera, me han ayudado a dar el siguiente paso. Mi hija ha sido y sigue siendo todos los días una gran maestra de que ella es ella, y que va por el mundo siendo ella. Y mis hermanas, creo que mi hermana mayor ha sido muy importante.

En estas referencias aparece Xurawe Temai, quien fue su maestra en el Taller de Trece lunas. Este encuentro entre ambas se dio a través de una amiga que tenían en común. Ella le comenta a Azul que Xurawe Temai es su maestra y que es una abuela que la cuida y la guía. Es a través de esta referencia, que Azul se acerca al círculo de lunas y comienza

a trabajar con el manual de “El poder de las Trece lunas”. Acerca de su primer círculo afirma haberlo hecho ella misma en un centro de yoga, ahí empezó a trabajar con constelaciones familiares y a realizar rituales y ceremonias. Afirma que convocar ese círculo fue a partir del simple deseo de hacerlo, de una intuición de que era necesario. Azul es la convocante del círculo Mujer Luna, este círculo surge a partir de la reunión de varias amigas en un taller convocado por Rous Baltrons;⁸⁵ fue ahí que junto con otras dos mujeres se comienza a plantear la necesidad de crear espacios de contención femenina. Con la intención de

eso, abrir un espacio inclusivo, de reunión donde pudiéramos llegar muchas y sabiendo que cada mujer es un mundo. Que si habemos una, está bien, que si habemos dos, está padre, que si habemos cien, ¡es una maravilla!

Y además pensando que todos los círculos y todos los trabajos que existen siempre eran pagados y que era un trabajo que tendría que llegar a todas las mujeres, que debía existir un espacio donde pudieran llegar a reunirse y a conocerse, a proponer y a recibir todos los beneficios y sanaciones que existen en todos los centros y a las que muchas mujeres no tienen acceso, y que debía existir un espacio así. Entonces dijimos “vamos a hacerlo”. Y lo convocamos y de pronto ya estábamos así. Todo ha sido como muy guiado, como una certeza bien grande.

Acerca de las actividades que se llevaban a cabo en este círculo, así es como plantea la forma en la cual eran programadas: “Todo lo que hago lo hago sincronizándome, cuando yo llego, siento”.

El consejo de brujas

El consejo de Brujas está formado por cinco mujeres que fungen como convocantes del círculo de la Gran Diosa. Este círculo se inscribe en una organización más amplia de nombre “Redes Lunarias”, que “con-

⁸⁵ <<http://rousbaltrons.com>>.

siste en tejer círculos de mujeres con el propósito de empoderar a las mujeres en su autorrealización plena, empoderar su feminidad y también lo femenino en la vida”. Si bien esta organización tiene varios proyectos alternos, como talleres, pláticas y cursos, todos relacionados con el empoderamiento y desarrollo de la feminidad, el círculo de la Gran Diosa fue el primer proyecto que se planteó a largo plazo, como un círculo anual, y que integró a un grupo de mujeres que tendrían a su cargo las actividades que ahí se realizarían.

El consejo de brujas está conformado por Rox; al momento de la entrevista tenía 40 años, nació en Hidalgo y es “la primera hija viva de la segunda gesta”⁸⁶ de su madre. Estudió psicología y se define como “una mujer que ha tomado las riendas de su vida después de muchos años de trabajo personal. Soy una eterna buscadora, siempre me ha dado curiosidad el origen de las cosas, el por qué y para qué, y yo no fui la excepción”. Creció en una familia que le inculcó la religión católica, sin embargo, se separa de esta:

Si algo no me gustó en mi seno familiar, y ellos lo saben, fue eso de la religión católica [...] yo lo percibí como una religión castrante que no te dejaba ser, desde siempre [...] Cuando ya pude elegir, elegí no ir más a la iglesia, no creer en ese cristo crucificado. Esa parte de la religión me da asco. Yo más bien creo en la naturaleza, en la fuerza creadora de la vida, en los ciclos lunares, en lo que la Madre tierra nos enseña, creo más bien en esa fuerza que se vive y que se siente pero que no está depositada en una religión, en una iglesia, que no tiene dueño [...] para mí los círculos de mujeres son mi religión, son mi templo, el lugar donde oro, donde ofrendo, donde perdono...

Su trabajo con lo femenino parte de la necesidad de gestar círculos a partir de un diagnóstico de quiste ovárico y un pólipo endometrial. A partir de este hecho y del tratamiento hormonal, que fue corpo-

⁸⁶ Esta referrencia surge de contar que su madre habría pasado por un aborto previo. Este tipo de narrativas se vincula con los postulados de las constelaciones familiares, ya que en ellas se considera la presencia de la familia entera, incluyendo aquellos miembros no nacidos.

ralmente muy invasivo para ella, es que comienza su búsqueda de alternativas naturales para curar la matriz, es así que llega a círculos de mujeres, en este caso, con Virginia Sánchez Navarro.⁸⁷

A mí me quedó claro que yo no necesitaba ni cursos ni talleres, a mí esas cosas académicas a mí no me funcionaban, a mí lo que me servía eran los círculos. Yo tenía que estar en un espacio con mujeres para poder reflejarme con ellas, para seguir sanando mi feminidad, porque yo sabía que ese era el principio de algo que no sabía cuánto me iba a llevar [...] si yo lo necesito, yo necesito hacer algo entonces. Entonces empecé a crear un círculo, así comenzó Redes Lunarias.

Isa tiene 50 años, nació en el Distrito Federal y es la segunda hija (tiene un hermano mayor que ella), estudió sociología y tiene un posgrado en salud pública. Nunca se casó y tiene un hijo varón. Labora en un centro de apoyo a microempresarios y está dedicada al trabajo con mujeres que viven en situación de marginación en zonas urbanas. “Isa es una mujer que vive en el misterio y el horror, y eso me encanta. De repente pareciera que es como una tímida rosita, pero cada vez que me equivoco eso me impulsa a buscar nuevos caminos y nuevas respuestas. Soy una mujer incansable, soy una mujer vagabunda”.

Su trayectoria religiosa comenzó en el catolicismo, pero afirma que su madre no era practicante y que solo iban a misa cuando había algún evento social. Cuando tenía 12 años su familia se convierte a la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, participando en esta iglesia aproximadamente por tres años. Sobre su identificación religiosa actual, ella comenta:

Yo me he creado mi propia religión, creo en la divinidad. Muchos me dicen que creo en Gaías y creo en Pachamamas. Creo principalmente

⁸⁷ De acuerdo con la página web <<http://sintoniadosa.com/virginia-s-n/>>, Virginia Sánchez Navarro se define como “un alma vieja, estoy aquí para cocrear contigo la siguiente etapa evolutiva en nuestras vidas. He dedicado la mía a puentear polaridades. Siempre he caminado con un pie en el crecimiento personal y el otro en la transformación social, consciente de que ambos se necesitan”.

en mi corazón y suena muy ególatra, pero creo en mí, porque el poder divino está a través de lo que uno hace. Uno recibe la energía, uno recibe los dones, pero ahí te quedas, no levitas. Para levitar tienes que hacer, te tienes que mover, tienes que tomar acción, y para tomar acción, insisto, tienes que actuar. Creo de creer, creo de crear, y hago.

El inicio de su trabajo con lo femenino estuvo marcado por la separación del padre de su hijo; a través de correo electrónico una amiga le hizo la invitación sobre el taller de “Trece lunas” y es ahí donde comienza a acercarse a los círculos de mujeres, a diversos talleres y a trabajar con lo que ella denomina su parte femenina.

Ahí empecé a darme cuenta de que lo que me estaba afectando, ante mí, ante los prejuicios, ante lo olvidado y descuidado que tenía mi lado femenino; a mi proceso masculino de ser, de poder, de toma de decisiones, de yo puedo, está chido ¿no?, también es parte de lo que debemos ser las mujeres, pero hay que balancearlo.

Perla tiene 42 años, nació en la Ciudad de México y estudió literatura. Trabaja en un programa que se llama “Academia lógica”, diseñado por sus padres, y que es un sistema para el desarrollo y habilidades del pensamiento enfocado en niños. Es la primogénita, es divorciada y tiene una hija.

Siento que yo soy ahora un ser en búsqueda. Un ser en búsqueda en muchos campos. Por un lado, el personal, cuál es mi esencia, por otro lado, desde mi ser femenino, por otro lado, la construcción, y eso tiene que ver con toda mi situación laboral donde tengo una institución para experimentar. Y también de manera personal estoy en una búsqueda de mi identidad desde la libertad.

Sus padres eran católicos, pero afirma que su madre se convierte en algún momento al espiritualismo y se vuelve “anticatólica”; sin embargo, sus padres deciden que no inculcarán ninguna religión a sus hijas, así que no está bautizada ni tuvo ninguna relación con

la religión de manera institucional. Pese a esto, afirma que siempre ha tenido mucha fe:

Para mí, el que no me hayan puesto una religión fue un gran regalo, me ha permitido buscar por varios lados y sin ningún sentimiento de estar traicionando a algo, ni a nada, ni a nadie. Entonces, yo creo y tengo fe en el plan divino. Se llame como se llame. Por ejemplo, me gusta mucho ir al centro espiritualista, a mi abuela también le gusta mucho ir a la mexicanidad, a la ceremonia de las lunas, y también me gusta mucho ir a con los budistas. Y además practico reiki, entonces en todo hay una cierta línea [...] sí creo en el plan divino, creo en un plan divino, en un plan más allá de nosotros, en un plan de evolución, en un plan de crecimiento, de luz y de perfección del ser. En eso creo.

Su trabajo con lo femenino parte de dos circunstancias de vida. En primer lugar, la separación de su pareja, pero principalmente la detección de papiloma y la confirmación de cáncer. Perla cuenta que en una meditación de Reiki le fue revelado el mensaje de que tenía cáncer; ante la duda, acude a una revisión de rutina y es ahí donde lo confirma. Además del tratamiento que siguió con medicina alópata, buscó apoyo con un acupunturista y también acudió a tratamiento psicológico; también comenzó a hacer danza de la luna, asistió al círculo de la mujer jaguar⁸⁸ (donde conoce a Rox) y otras prácticas espirituales para evitar que le quitaran la matriz, la opción que le habían dado de inicio. Sin embargo, no fue necesario ya que su curación se logró a través del uso de distintos métodos corporalmente no invasivos. Su interpretación acerca de la enfermedad fue la siguiente: “pues tiene que ver con lo femenino. Y que tenía que sanar esa parte femenina”.

En su primer círculo de mujeres es que conoce a Rox y el proyecto de Redes Lunarias; desde la hermandad que se crea en aquel círculo, ellas se hacen amigas y es Perla una de las mujeres que da la idea de crear el círculo de la Gran Diosa.

⁸⁸ <<http://redplanetaria.org/events/circulo-de-mujeres-despertar>>.

Valentina, por su parte, tiene 40 años, es la primogénita, es abogada en materia ambiental, soltera y nació en la Ciudad de México. “Pues soy una mujer descubriendo el mundo cada día con la misión de ayudar, compartir, amar, conocer; y soy una niña que trata de amar genuinamente a las personas. Yo creo que vine a este mundo a amar y todavía estoy aprendiendo el cómo”. Sus padres son católicos practicantes y ella creció en esta religión. Comentaba que sus padres no solían dejarla salir a jugar y que la oportunidad de tomar el catecismo, y las clases de Biblia eran sus momentos de socialización con otras personas y otros niños. En particular recuerda a la mujer que daba las clases de Biblia, a la cual define como una mujer muy santa. Al preguntarle sobre sus creencias actuales, ella comenta:

Yo digo que soy cosmopolita [ríe] que, bueno, ya te lo había dicho. Soy practicante de yoga, las enseñanzas de la Biblia y el catolicismo pues definitivamente las tengo en mí ser. Cristo era un transmutador, amaba... yo creo que mi religión es eso ¿no? amar y transmutar. Pero el budismo, pues también de repente... tengo un Corán en mi casa y de repente estudio el Corán. Tengo otro tipo de Biblias de otras religiones, porque, bueno, cada quien hace sus interpretaciones, y practico “mexicanidad”, estoy iniciada como guerrera, ya. Ya me fui cuatro días a un cerro a meditar sin comer ni tomar agua durante esos cuatro días. Me cambió la *vida* porque después de cuatro días y estar en un solo lugar sin moverte y sacar todos tus demonios, bajar del cerro y sentir todavía fortaleza y fuerza y decir: tengo ganas de vivir, para mí fue una experiencia tremenda.

Su acercamiento con el trabajo femenino fue a partir de sentir que su trabajo la había masculinizado, que el trato con los hombres en esta parte de su vida había hecho que su parte masculina estuviera más desarrollada que la femenina; “tenía ganas de saber qué significaba ser mujer y con qué contaba siendo mujer”. A través de una búsqueda en varios espacios, como los diplomados y clases de yoga, así como las búsquedas de visión con grupos de mexicanidad, en particular con el grupo que lideraba Tlacael en Teotihuacán, tuvo la visión de que la

luna la acompañaba y la cobijaba, sobre todo cuando estaba “sembrada en la montaña”. “Siempre he sentido esa vinculación con la luna, siempre he hablado con la luna en toda mi vida”. Sin embargo, ella considera que el momento en el cual logró una conexión más profunda con su ser femenino fue en el círculo de la Mujer Jaguar, donde conoce a Rox, Isa, Perla, y a Dancy, posteriormente.

Dancy tiene 43 años, nació en la Ciudad de México, es la segunda de cinco hermanos y es soltera. Es contadora y trabaja en una empresa de la industria textil. Es una persona solitaria en busca de darle un sentido a la vida; que tiene que sanar muchas heridas de la infancia y, en esta búsqueda de sanación, “me he metido mucho a cosas espirituales y es donde he encontrado mi camino”. Al respecto de su adscripción religiosa en el pasado, ella comenta haber crecido en un contexto y una familia católica:

Fui muy católica, era practicante y fui catequista de niños, estaba en el coro de la iglesia. Para mí la religión era una diversión, porque vengo de una familia muy humilde. Mi papá fue obrero y no había para salir de vacaciones ni visitar a los abuelitos que vivían en el Estado de México, están cerca, pero no había dinero. Para mí fue muy divertido, jugaba adentro de la iglesia, me subía en el campanario. Había unos juegos afuera de la iglesia y ahí me divertía mucho.

Sin embargo, pese a estas referencias, afirma haberse separado de la religión católica y de las actividades en torno a ella porque vio algunas cosas del sacerdote de su iglesia que no le gustaron, notó muchas incongruencias y decidió no volver más. A partir de esa experiencia es que concibe la religión como una forma de controlar a la gente. A lo largo de los últimos años, Dancy ha explorado en diversas tradiciones espirituales y religiosas:

Yo me he dedicado en los últimos tiempos a conocer diferentes ideologías. Por ejemplo, he ido a un templo budista, pero nunca me caso con algo. Puedo asistir a iglesias cristianas, escucho, respeto y hasta ahí. O puedo ir a una ceremonia de la mexicanidad, o a un centro maya y pue-

do hacer lo que hacen. Creo que tienen un común denominador, que es el amor y la necesidad de creer en algo.

Al preguntarle sobre sus creencias actuales comenta “creo en la energía, creo en el Gran Espíritu, en algo que no puedo ver, pero que siento. Creo en los cuatro elementos, creo en eso”. Su acercamiento al trabajo femenino fue a través de un taller que convocaba Rox vía Facebook, que se llamaba “Reconciliación con el cuerpo femenino”; ahí es donde comienza a retomar su parte femenina “a recordarla, sentirme más mujer”. Aunque ya había conocido algo sobre el sagrado femenino, sobre todo con la figura de Regina, de Velasco Piña, Dancy sentía que su lado masculino estaba más desarrollado que el femenino porque parte de su trabajo es mandar, es hacer, estar pensando racionalmente:

El sentir estaba en otra parte, yo no lo practicaba. Entré a la página de Redes Lunarias y vi el taller, era en el bosque de Chapultepec. Comenzó con la meditación de la mariposa, donde nos guiaba en el camino de la oruga a mariposa. Y eso a mí me abrió todos mis sentidos hacia lo divino, hacia lo femenino, y yo no quería despertarlo. En esa meditación se me abrió una puerta de posibilidades, porque fui con los huicholes, aprendí cosas con las abuelas, el usar falda, el uso del sahumerio. Eso lo aprendí con Tamara, una mujer que trabaja con el abuelo Lauro de la Cruz; ella trabaja también con su abuela, que vive en Oaxaca. A partir de ese círculo me abrí a todo esto, eso me hacía falta. Siempre me consideré femenina, pero de apariencia, no de corazón. Puedes ponerte una falda linda o traer el cabello largo, pero si no lo sientes, pues entonces no es. Desde que me abrí, todo ha sido muy diferente.

En el caso concreto del círculo de la Gran Diosa, la iniciativa para darle forma surge de la separación de Rox y su pareja, ante la impronta de sortear las necesidades económicas que implicó la separación. Ella convoca a varias mujeres de confianza con el fin de sentirse contenida, acompañada y también para ampliar su visión sobre la situación que estaba viviendo. Esta reunión se realizó en casa de Perla,

que posteriormente sería el espacio donde se llevaría a cabo el círculo. Fue Rox la que propuso, en ese momento, la creación de un círculo anual con la intención de generar una entrada “fija” de dinero cada mes. Así, Rox decide convocar a estas cuatro mujeres (Perla, Isa, Valentina y Dancy), con las cuales había compartido algunos círculos anteriormente, para crear ese círculo anual; y es en una segunda reunión que hacen lo que llamaron “una siembra de propósito” para el círculo:

Hicimos una siembra de propósito o siembra del intento; ahí hicimos un ritual donde sembramos esta visualización y, literalmente, lo que hicimos fue como imaginarnos como si en ese momento estuviéramos expandiendo la energía de este círculo, que llegara al infinito y más allá y que se hicieran llegar esas hebras de energía a las mujeres que tuvieran que llegar a esta experiencia, porque iba a ser un experimento, porque no tenemos antecedente en este tipo de servicio. Yo, en mi vida personal, nunca había experimentado un círculo de un año, y tampoco como guía, era la primera vez. Como experimento teníamos que ir eligiendo en el camino, porque nada estaba escrito y todo lo estábamos construyendo cada vez. Y así es como nace (Rox).

Isa comentó que en esa siembra se realizó también una proyección de los ejes que se trabajarían durante el círculo anual; estos surgieron del uso de un oráculo, donde las cartas resultantes fueron el Orden, la Belleza, las Relaciones y el Crecimiento:

Empezamos a revisar cómo podrían relacionarse para generar un proceso ordenado que pudiera ayudarnos a todas, incluyéndonos indiscutiblemente a nosotras, para poder emprender un trabajo de crecimiento y desarrollo personal, donde cada una de nosotras saca a relucir nuestras grandes carencias, nuestros dolores, miedos y también nuestra gran sabiduría, para cada una poder hacer una aportación que consideramos más sana en cada uno de los momentos. Fueron cuatro, el año tiene 12 meses, decidimos hacer tres meses por cada una, con diferentes posiciones.

Para la coordinación de este círculo, resultó necesario establecer un consejo. Es así que deciden conjuntamente autodenominarse “consejo de brujas”.

El nombre sale del arquetipo de más poder dentro del ciclo de lo sagrado femenino, que son: la virgen, la madre, la hechicera y la bruja, pues la bruja es la mujer completa, el arquetipo que cierra el último ciclo de crecimiento de las mujeres a partir de la menopausia; y a mí se me hacía lo más sabio de la sabiduría femenina. Entonces esas mujeres tienen un trabajo personal, mucho me vibró porque cada una de ellas tienen un trabajo interior muy fuerte (Rox).

A partir de esta reunión y del establecimiento del consejo y de los ejes que guiarían el círculo, se acordó que cada una de las participantes contribuiría con sus conocimientos y con su experiencia a la par de las mujeres que participaran en el círculo. En el caso de Dancy, el movimiento corporal resulta fundamental:

Para mí la aportación es la danza... yo recibo mucho con esto porque siempre quise ser bailarina, pero no se pudo. Entonces agradezco que podamos participar, porque para mí es algo muy sanador enseñar una danza, es como un resumen de lo que estamos viendo y expresarlo con el cuerpo; entonces es como danzar la vida y tratar de dejar el mensaje de dancemos la vida como una melodía y sigamos adelante.

Aunque en la experiencia vivida (me) daba la impresión de que las actividades que se llevaban a cabo en el círculo estaban establecidas de antemano, dado que en varias ocasiones noté algunos guiones de las actividades en los círculos, para ellas la intuición juega un papel importante a la hora de realizar el círculo, Rox cuenta que

todo lo hacemos de forma intuitiva y natural, nos reunimos tipo café, a veces en casa de Perla, donde en esa reunión, como dice Isa, hacemos una intro hablando de cómo estamos y a partir de eso empezamos a tejer lo que será la próxima sesión a partir de las 4 cartas del oráculo que

salieron el día de la siembra y ha sido muy mágico, no hay nada escrito. Incluso hemos cambiado justo antes de la sesión porque algo surgió, algo nos vibró, algo se presentó y esa es a libertad que tenemos, aceptar esas cosas espontáneas para sentirnos libres en ese proceso creador entre todas.

Como se ha comentado en apartados anteriores, Facebook ha sido una de las plataformas principales que los círculos han utilizado para su difusión, y este caso no ha sido la excepción. Acerca de las expectativas que tenía el consejo de brujas al momento de convocar, Valentina comenta:

Creo que el círculo de mujeres es una fuente de hermosa sabiduría porque cada una de las mujeres que estamos ahí somos iguales, todas tenemos una vida, una experiencia, un conocimiento, todas nos conectamos con la tierra de manera inconsciente. Nosotras, que hemos estado en círculos anteriormente sabemos que cuando nos juntamos, el compartir aunque sea una palabra, aunque sea una intención, eso ya es importante para la vida de cada una de nosotras. La expectativa yo creo que es compartir, tener sabiduría y dar la contención entre unas y otras, la conciencia de la feminidad, eso de que todas traemos, un camino de evolución. Queremos mejorarnos, queremos avanzar desde lo espiritual, personal, mental, más allá de las cosas comunes de la vida, entonces yo creo que la simple expectativa de reunirnos ya es bastante. Lo que cada una aporta se vuelve inmenso cuando estamos juntas como mujeres, son pequeñas semillas que se van a volver grandes cosas, cada una va a desarrollar las virtudes propias, estamos intencionando en esos momentos. La expectativa es el avance.

Un relato interesante al respecto es la perspectiva de Perla acerca del círculo que se creó, ya que se planteó que sería llevado a cabo en su casa:

Yo tuve tres expectativas iniciales. La primera fue apoyar a Redes Lunarias. Yo soy totalmente fan del trabajo de Rox, por mi historia personal

y lo que veo en mi entorno. Además, cuando estaba en este proceso de la siembra del círculo, tuve un sueño en el que veía a muchas mujeres en la casa, muchas mujeres que llegaban y daban, y se generaba mucha abundancia. Eso fue como una de mis expectativas, generar abundancia para todas, para el femenino, para las mujeres con las que nos relacionamos. La otra era poder compartir eso que he estudiado yo, compartir el crecimiento interior. La tercera expectativa fue generar un modelo que pudiera ser aplicado, que no fuera solo un momento, que pudiera extenderse en el tiempo.

Pero el trabajo en colectivo también representó un reto personal para cada una de las integrantes del consejo, en el caso de Isa, ella cuenta que

en mi caso también era una posibilidad de ponerme a prueba. En mi historia de vida he dejado muchas cosas inconclusas [...] La otra fue hacerme partícipe de un proceso de sanación [...] El grupo me dio la posibilidad de ver que este es un canal bien valioso para seguir en mi camino de sanación personal. En cada palabra, abrazo, danza, cada una se va dando cuenta de que esa expectativa se va cumpliendo.

Dancy, por su parte, relaciona su participación en el círculo y en el consejo a partir de su sentido de pertenencia:

Mi expectativa número uno era formar parte de algo. Siempre me había visualizado fuera de varios grupos, cuando me invitaron a participar, para mí fue algo muy padre. Después, trabajar mi feminidad, para mí ha sido muy sanador el círculo, y también dejar un legado con las danzas, para seguir las enseñando.

Este círculo, en términos personales representó un “parte aguas” para el consejo de brujas. En este caso, Rox percibe este ciclo anual como una oportunidad de abrir y cerrar ciclos de forma impecable y como un medio de transformación personal. Isa y Valentina, por su parte, coinciden en que uno de los grandes resultados que ha tenido comenzar este proyecto ha sido la unión que se ha generado, no solo

entre el consejo, sino entre las mujeres que decidieron participar en el círculo:

Saberse acompañada, saber que tus dolores son compartidos y que tomadas de la mano podemos tomarnos la vida más ligera, sentirnos de manera más plena. La vida se ha aligerado, estas cuatro mujeres maravillosas me abren su corazón y a mí me recrea y me da muchas fuerzas para continuar mi propio camino y mi propia historia (Isa).

Lo primero que me ha impresionado es la unión que se ha generado en el consejo, somos mujeres con experiencias distintas, pero al final encontramos un punto de encuentro y de crecimiento. Luego, de ahí, la unión que se ha generado en el círculo en general. He notado esa fuerza, esa energía, esas ganas de llegar, esas ganas de estar (Valentina).

Para terminar con esta descripción, me remito al relato de Rox acerca de la idea y proyección que se tuvo en algún momento sobre este y otros círculos futuros, como parte del de Redes Lunarias:

Desde el día de la siembra. Ese día se abrió un portal dimensional, todas lo sentimos, el tejido de la estrella de cinco puntas fue muy potente el día de la siembra, arraigamos tanto a raíz de la intención, que yo sentí que se abrió una puerta dimensional. Y mi corazón se expandió y yo sentí que se había tejido una telaraña cósmica que a través de una especie de hebras que habían tocado miles de corazones en muchas mujeres, y que tarde o temprano, en algún momento, esta generación, porque esta es la primera, ya habrá más generaciones en un futuro, esto asegura que iban a llegar a través de estas hebras.

Ser parte de los círculos

Del Taller de la abuela al círculo Luna

Mi encuentro con **Regina** estuvo marcado por lo multisituado, por lo casual e incluso, como ella lo ha dicho, por lo mágico. Nos encontramos

en la ciudad de Guadalajara, en el Taller “Recordar con la abuela Margarita”. Ni ella ni yo habitábamos en esa ciudad; sin embargo, vivimos la experiencia del taller y de compartir colchoneta en la casa de la abuela, que gentilmente ofreció su espacio para dormir. Regina me contaba en aquel momento que recién se había mudado a la Ciudad de México –así como yo–, nos compartimos los contactos –Facebook, para ser precisa– y nos despedimos. Por esa vía nos mantuvimos en contacto, y un mes después del taller bebimos café y nos pusimos al tanto, como si nos hubiéramos conocido de toda la vida. Fue a partir de ese reencuentro consensuado que se fueron presentando otros más de forma completamente fortuita, esta vez en círculos de mujeres.

Regina tiene 32 años, nació en el Estado de México, pero su familia es de Michoacán, donde vivió varios años, para después mudarse a la Ciudad de México. Es periodista de profesión y actualmente es coordinadora de comunicación en una organización a nivel internacional que se enfoca en el apoyo y defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, principalmente en el tema del aborto. Es la hija mayor, tiene tres hermanos y es soltera.

Creció en una familia católica y practicante; ella comenta que siempre iban a misa y a las fiestas, que tiene todos los sacramentos “solo me falta el matrimonio”. De su niñez y juventud recuerda que su mamá siempre les “daba la bendición” antes de dormir, y que es una práctica que aún conserva, aunque ya todos sus hijos son mayores. Recuerda también que alguna vez su familia asistió a un retiro católico:

Pero fue más así como de vamos, comemos cosas distintas, hacemos algo diferente y así. Y sí, fuimos, y hubo juegos, pláticas y demás. Pero para mí fue más como unas vacaciones, como pasar tiempo con ellos y divertirnos. Aunque, ahora que recuerdo, también fui con mis primos a un retiro, pero era más como de jóvenes y así. Yo fui para estar con ellos, pero ya después no volví a ir.

En su época de estudiante tuvo varios amigos practicantes de otras religiones, al respecto menciona que cada que alguna o alguno de

ellos la invitaban a su culto, ella siempre asistía, el ir no le representaba ningún problema: “Fui con los cristianos, con los testigos, con los protestantes. A todo lo que me invitaban yo iba”.

El inicio de su trabajo con la feminidad fue en 2009 a partir de la invitación de un amigo suyo, que es biólogo, quien la llevó a conocer a un médico tradicional en Yoricostio, Michoacán:

A partir de ahí viene toda una conexión. Era una familia wixarica, y con ellos empiezo a ir a masajes, limpias, temazcales, meditaciones sanacionales [...] fue ahí el primer contacto que tuve con la sabiduría femenina y quizá también con los círculos de mujeres. La mujer de la familia era la encargada de hacer el trabajo con lo femenino, ahí conocí a muchas mujeres que hacían ayuno, que sembraban su sangre y que la cultivaban.

Fue a partir de las experiencias vividas con esta familia que comienza a hacer una búsqueda por la literatura en torno a estos temas, a contactar gente que la pudiera apoyar en su búsqueda y también a explorar en sus propias experiencias. Si bien ella no es una asistente regular a círculos permanentes de mujeres, sí ha transitado por varios de ellos, en distintos momentos y lugares del país, haciendo búsquedas de visión y siembras, con el fin de alimentar su espíritu.

Padme, por su parte, es una de las asistentes regulares al círculo Mujer Luna; estuvimos juntas en algunas dinámicas que se llevaron a cabo en este círculo y, a partir de este espacio, compartimos los contactos para encuentros posteriores fuera de este marco. Al momento de la entrevista, Padme tenía 37 años, nació en la Ciudad de México, es soltera, aunque estuvo casada por varios años, se separó, y tiene dos hijos. Es la hija menor y se desempeña como asistente médico. Al preguntarle por sus creencias en el pasado, ella se asumía como católica, participaba en el coro e “iba a pasar lista a la iglesia cada domingo”; sin embargo, comenta que en algún momento empezó a cuestionar su creencia a partir de las noticias sobre sacerdotes pederastas y sobre los recursos monetarios del Vaticano: “de repente yo decía que eso no estaba bien”. Fue a partir de estas reflexiones al respecto de su adscripción religiosa que se decía “Entonces soy católica por tradición y por convicción en el sen-

tido de tener fe, pero no creo en Dios, creo en un poder universal, pero no en la iglesia católica”. Pero también en su discurso se encuentra presente un cuestionamiento a partir de la ciencia, comentando que “desde que ves la teoría de Darwin uno se empieza a cuestionar la historia que te cuentan de Adán y Eva”. Así, su postura frente a la religión es de respeto; no obstante, la considera como algo innecesario: “no necesito de ninguna religión. No la necesito, es algo creado por el hombre para reprimir al hombre”. Al respecto de sus creencias actuales ella comenta “Creo en la naturaleza, en la dualidad y en el poder de la creación. Algo que nos liga a todos, creo en la Madre tierra, creo en el poder, en la luna. Creo en mí”.

La búsqueda y llegada a los círculos de mujeres se da por dos vías que surgen de su separación. A partir de la violencia física vivida en su relación de pareja ella decide buscar ayuda por parte de los organismos gubernamentales de la Ciudad de México enfocados en violencia intrafamiliar. Es ahí que comienza a asistir a grupos de apoyo con mujeres que comparten la experiencia del maltrato. Comenta que, si bien estos grupos no se definen como círculos de mujeres, sí se constituyen como grupos de contención y es a partir de ellos que dice: “me di cuenta que nunca es tarde para hacer de ti una mujer feliz. No importa la edad, no importa si tienes 20, 30, 40 años casada, no importa. Y ese fue mi despertar”. Por otro lado, su acercamiento a los círculos de mujeres y, en particular, con el círculo Mujer Luna, se da al comenzar a practicar yoga. Es ahí donde, a partir de la página de Facebook del centro de yoga que identifica a Azul –la convocante de este círculo– y es por ese medio que se pone en contacto con ella, asiste a círculos y se va encontrando con el trabajo que hace Miranda Gray con la Bendición de útero.

Las Trece lunas que transforman

A **Lupita** la conozco en el Taller de Trece lunas. Ella y yo fuimos las únicas que terminamos ese taller, cuando al inicio éramos cinco mujeres en el grupo. La relación con Lupita siempre fue muy cordial y amorosa, nos acompañamos en todas las vivencias que ocho meses de

la vida pueden traer. A lo largo del taller, ambas tuvimos varios eventos importantes en nuestra vida personal que se compartieron, se festejaron y se contuvieron cuando fue necesario. Lupita es Veracruzana, nació en Poza Rica, es divorciada, pero “emparejada”, y tiene 58 años. Se mudó a la Ciudad de México para estudiar y vive actualmente en el Estado de México. Tuvo tres hijos, pero dos de ellos murieron, y solo le sobrevive su hija, quien ha inspirado en gran medida su incursión a los círculos de mujeres. Es jubilada desde hace varios años y actualmente es psicoterapeuta en constelaciones familiares, imparte talleres, terapias individuales y grupales y se define como una eterna buscadora.

Lupita creció en una familia católica; sobre todo recuerda estar cerca de esta religión por la relación estrecha que tenía con su abuela. Cuando ella muere, Lupita se separa de la práctica católica y actualmente solo asiste a misa cuando se trata de algún evento social. Ella dice ser “católica por lealtad”. Cuenta también que nunca tuvo una conversión religiosa, pero que una de sus hermanas es testigo de Jehová y otra de ellas es cristiana. Aunque se sigue considerando católica, tiene una visión crítica al respecto, dadas sus circunstancias de vida, sobre todo el alcoholismo de su esposo:

La religión a mí no me ayudó [...] pensaba que la religión me llenó de máscaras, que debía ser buena, que debía cuidar a mi esposo, que lo iba a sacar del alcoholismo, porque en la familia siempre llora la mujer, pero me di cuenta que no, que por estar en la religión no me permitía muchas cosas y que era una mujer reprimida.

Después de la muerte de uno de sus hijos se separa de su esposo y entra a un grupo de AA, que ella nombra de “amor y servicio”. Es ahí donde encuentra un grupo de contención, en el cual participaba activamente al momento de la entrevista. A partir de su jubilación es que comienza a tomar cursos de constelaciones familiares, aprende de medicina alternativa, del uso de imanes, microdosis, herbolaria y masajes. Su hija, después de una experiencia de violencia obstétrica, comienza a hacer trabajos de sanación del útero y de feminidad en círculos de mujeres; así es cómo Lupita conoce este trabajo y, con el interés de apoyar

a su hija, se da cuenta que ella tiene también una deuda consigo misma al respecto de su feminidad: “Yo siento que era algo que le faltaba a mi vida, porque de verdad era algo en mi autoestima, aceptar mi cuerpo, era muy sensible a esa parte. Me ha hecho asistir a estos círculos, es donde yo siento que mi alma femenina salta de mi cuerpo”.

Mujeres que se volvieron “Grandes Diosas”

Ángeles es la mujer más joven que conocí en los círculos de mujeres, en este caso en el círculo de la Gran Diosa. Tiene 20 años, nació en el Estado de México, es la hija más chica de una familia extensa, dice tener 22 medios hermanos y ella es la más chica de todos. Es soltera y es licenciada en Criminología y criminalística.

Soy una señorita ilusionada, que tiene muchas metas y objetivos. El principal de ellos es terminar satisfactoriamente su licenciatura para ingresar a un centro de reinserción social federal. Principalmente Puente Grande. Esa es Ángeles, la que quiere llegar a ser esa criminóloga que va a estar ahí y que va a hacer algo para que realmente se les dé un tratamiento a los reos.

Creció siendo católica pero no practicante. Ella percibe a esta religión como una constante contradicción e incongruencia:

Yo no práctico realmente una religión porque para mí es como ser un borreguito y tener a una deidad en la que voy a depositar mi confianza y mi fe. Entonces, yo estoy en desacuerdo con las personas que dicen “primero Dios, voy a hacer esto” [o] “si Dios quiere, si Dios me lo permite”. Lo respeto muchísimo, claro está, pero para mí no lo acepto. Por quiera o no quiera [Dios], si yo quiero me lo voy a proponer y lo voy a hacer. Yo soy la que forja mi destino, la que estoy forjando día a día mi futuro, mis cimientos. No me voy a quedar de brazos cruzados a ver qué me quiere mandar Dios.

Su llegada a los círculos de mujeres está vinculada con una terapia a la que ingresó a partir de sentir que estaba peleada con su feminidad y con su cuerpo. Afirma que ella “quería ser niño” buscando la aceptación de su padre y también que se sentía muy en desacuerdo con su peso y su cuerpo y eso le estaba causando incomodidad; es así que en terapia con una de sus profesoras, esta le sugiere asistir al círculo de la Gran Diosa como medio para reforzar la terapia que estaba llevando a cabo, “yo comencé a trabajar en mi feminidad a partir del círculo”, dijo.

Valeria, por otra parte, tiene 30 años, es soltera, nació en Jalapa, Veracruz y al momento de la entrevista tenía cuatro años viviendo en la Ciudad de México. Estudió lengua inglesa y laboraba en una agencia de publicidad en el área de edición y traducción. Creció en una familia católica, solía ir a misa cada ocho días, pero fue después de la muerte de su madre y del segundo matrimonio de su padre que dejó de asistir a misa, a menos que fuera por algún evento social.

Yo creo que conforme vas estudiado y vas viendo cosas como que te haces más consciente de que hasta cierto punto es un tipo de manipulación, porque hay cosas que no eran tan congruentes entre lo que dicen y lo que hacen, por eso yo ya no... me fui decepcionando de la religión por eso. Te hablan de la humildad, de la hermandad y del amor y yo veía que no lo practicaban. [...] Yo creo que fue más bien a raíz de que lees, por eso creo que me decepcioné y saqué mis propias conclusiones, no creo en las iglesias, no creo en la religión, pero sí creo en Dios. La mayoría de las religiones te dicen que Dios es amor y que está en todas partes, y yo dije por qué ir a una iglesia si Dios está en todas partes. Si Dios es amor no necesito estar en un templo rezando, puedo hacer cosas buenas y no solo estando en la iglesia, puedo ayudar a más gente que esté a mi alrededor que quedarme rezando. Esas eran mis ideas y creo que siguen siendo en ese aspecto.

Ya no se asume como católica; sin embargo, sus nociones en torno a lo sagrado están vinculadas con “una fuerza superior”:

Sí creo en una fuerza superior, llámale Dios, llámale Alá, Buda, creo en una fuerza superior, creo que somos energía, por las investigaciones que ha habido y porque es más una cosa espiritual. La materia y la energía no se crea ni se destruye por la parte religiosa y por la parte espiritual. Porque sí he visto que si eres consciente con tus actos y tu pensamiento te llegan cosas así de ¡wow, eso yo lo pedí! Y a veces se manifiesta inmediatamente. A veces decimos que el destino me lleva o tuve suerte, pero ahora lo veo más como cosas que se pueden controlar [...] creo en Dios, no creo en las instituciones, puedo ir a cualquier templo y respeto, pero no me gusta que me digan que esta es la buena, creo que ya tengo mi propio criterio y a lo mejor si me preguntan qué religión tengo, seguro voy a decir que soy católica, pero si alguien llega y me dice cámbiate, bueno, pues no.

Al igual que Ángeles, el círculo de la Gran Diosa es su primer círculo de mujeres. Ella llega a este espacio por invitación de Erika, otra de las chicas asistentes. Anteriormente, Valeria había tenido algunas prácticas relacionadas con el contacto angélico dadas algunas situaciones que se suscitaron a partir de la muerte de un amigo cercano, es ahí donde ella comienza su acercamiento al tema de las energías y del poder de la conciencia y de la reencarnación.

Erika tiene 32 años, es hija única, es soltera, pero vive en unión libre, es comunicóloga y tiene una especialidad en investigación y docencia. Cuando se realizó la entrevista se dedicaba al diseño pedagógico de cursos y diplomados en línea, así como al diseño institucional en la facultad de ingeniería en la UNAM.

Soy un ser humano, ante todo. En esta vida, en un cuerpo de mujer. Creo que soy un ser humano en el que cada día me estoy construyendo, que cada día estoy en la búsqueda de aprender cosas nuevas y experimentar más cosas de lo que implica vivir esta experiencia o en el mundo terrenal.

Creció en una familia católica, sobre todo por parte de la familia de su madre; sin embargo, ella se define como agnóstica. Comenta que

desde pequeña, a partir de la lectura, se comenzó a cuestionar la existencia de Dios y de Jesús; y fue después de sus quince años que decide no ir más a la iglesia, solo a eventos sociales: “Jesús no existió, o sí existió pero no fue un Dios, entonces como que eso me dio otra visión. Pues ya después empecé a ver la Iglesia católica, sus contradicciones y todo eso”.

Su postura frente a la religión actualmente tiene múltiples aristas y parte de la idea de la libertad de elección de cada persona respecto a sus creencias y sus ideas de trascendencia:

Creo que las religiones son un intento de explicar algo y que finalmente ninguna va a tener la verdad. Que no puede haber solo una verdad absoluta porque también hay tantas realidades como formas de creerlas. Si nosotros creemos algo, lo creamos. Entonces, es probable que quien crea que reencarne reencarna, quien crea que se va al cielo así se visualice y se muera, quien cree que no hay nada pues... puede haber como muchas posibilidades. No, no creo en las religiones.

Sus creencias actuales, en todo caso, están más relacionadas con la noción de espiritualidad:

Creo en la espiritualidad pero no en la religión ni en un Dios [creo] en una energía que sería dual, una energía femenina y masculina. La espiritualidad está como más enfocada hacia adentro, más que en un Dios externo como que cada quien tenemos en nosotros mismos el poder de hacer como cosas posibles de sanación física, visualizar proyectos y realizarlos, hacerlos y lo que implica hacernos responsables de nuestros actos, también.

Su trabajo personal con lo femenino comienza con la detección de quistes ováricos y con un resultado de triglicéridos altos, consecuencia del uso de anticonceptivos orales. En la búsqueda de opciones de tratamiento alternativo es que se encuentra con distintos libros, entre ellos *Luna Roja*, de Miranda Gray; y es así que descubre que hay alternativas naturales para su tratamiento de quistes y para la regulación de su

ciclo menstrual. En estas búsquedas, se encuentra con el discurso de la falta de aceptación del ser mujer como una de las razones de este tipo de padecimientos; pese a que ella decía sentirse feliz con su ser mujer, descubre que lo que le causa malestar son los estereotipos sociales acerca de las mujeres:

Ya después empecé como a pensarle y, bueno, a lo mejor no estoy a disgusto con ser mujer pero sí con los estereotipos asociados con ser mujer: tú naciste para casarte y para atender a tu esposo y para tener hijos. Como que todo eso dices: “pues sí, verdad”; o sea, no es algo que me emocionara.

A partir de estas búsquedas es que encuentra vía internet un círculo de mujeres llamado “Los deberes de una Diosa”, que hablaba de la reconexión con la energía femenina, y lo toma. Desde ahí se va vinculando con varios círculos tanto virtuales como presenciales hasta que llega al círculo de la Gran Diosa, siendo este su primer círculo de larga duración.

Maritza por su parte, tiene 44 años, es soltera, nació en la Ciudad de México y trabaja como asistente ejecutiva en una empresa de consultoría en estrategias de negocios. Tiene un hijo de 23 años, con quien lleva una relación muy estrecha “No soy solo esa mamá, pero creo que es una parte muy importante en la vida porque me ha marcado por el hijo que Dios me dio, que me ha ayudado a crecer mucho. A la par soy una mujer que ha estado en busca de mí misma, de mi crecimiento, de mi autorrealización”. Creció en un contexto católico y se sigue autodenominando católica, mas no practicante. Afirma no asistir a misa y tener una posición de respeto frente a la iglesia y a la institución religiosa; sin embargo, tiene una postura crítica respecto del actuar en esta religión:

Desgraciadamente, para mí, la religión tiene mucha mano negra de mucha gente, entre la iglesia, los sacerdotes y todo lo que se ha ido moviendo en eso. Al final se ha ido manejando que si vas a misa o si cumples los diez mandamientos eres buena persona, ¡pero no es eso!

[...] Cuánta gente hay que se da golpes de pecho y demás y cuando salen van criticando a los demás... no es eso. Hoy en día, por lo menos la religión católica no nos enseña eso, no nos está llevando realmente, tu alma tiene que estar mucho más en conexión con ese ser supremo y que todo lo que hagas venga del corazón hacia fuera y dejar a un lado estar en conflicto con todo. Algo que te purifique más y que tu conexión con el mundo y con la gente sea mucho más sana. Si la religión enseñara un poquito más eso, yo me metería mucho más, sería mucho más fiel católica, pero lo que me ha tocado a mí no me llena... Creo que es poco práctico, deberían hacerlo más digerible para que todos pudiéramos entenderlo y llevarlo a cabo. Creo que eso es más transparente, más desde el alma, esa conexión con la gente donde no necesitas que un sacerdote venga y te diga la verdad, sino que tú la veas y hagas algo por otros. A veces no se dan los mensajes correctos.

Comenta creer en la vida, en el universo, en la energía que cada ser humano es capaz de mover:

Al final somos los forjadores de nuestra vida y de nuestro destino. Creo que nosotros tenemos una responsabilidad importante en nuestras vidas, no es ponerse en manos de Dios y ver qué pasa, no. Yo voy a hacer mi camino. creo en mí, creo que es una buena combinación para realizar mis metas y mis sueños y para poder hacer hacia fuera.

El círculo de la Gran Diosa es su primer círculo de larga duración y el espacio en el cual, por primera vez, comienza a trabajar con su feminidad; sin embargo, ella ya había asistido a un círculo organizado por Redes Lunarias anteriormente: “Conocí a Rox hace como tres años por una compañera del trabajo que me dijo que tenía una amiga que hace unos círculos bien bonitos, y fui, me gustó mucho y ahí quedó. Creo que no era mi momento”. Fue hasta finales de 2013 que por medio de Facebook le llega la invitación al círculo de la Gran Diosa. Al ver el temario, Maritza decide entrar y tomarlo: “Cuando vi el temario me vi ahí, decía que necesitaba ver eso, verme como mujer, necesito reencontrarme con esa mujer y por eso dije como sea, ¡yo voy a ir!”

Trayectorias y puntos de encuentro

A partir de estos relatos en conjunto es que pueden observarse algunas regularidades y diferencias en las trayectorias espirituales y religiosas de estas mujeres. La mayor parte de ellas crece en contextos católicos, algunas con un grado importante de participación en las misas, ceremonias y rituales propios de esta religión. Para algunas, los espacios como las iglesias o las actividades como las lecturas de la biblia, el catecismo o las misas, representaban un espacio de socialización y de creación de redes tanto al interior como al exterior de la familia, casi siempre teniendo un sujeto vinculante como las abuelas o los amigos cercanos.

Sin embargo, es destacable también que en los relatos de todas hay un momento de separación del catolicismo que se da a partir de actitudes observadas, ya sea de los creyentes o de los sacerdotes a cargo de las iglesias que solían frecuentar. Se vuelve importante reconocer en este caso el papel de las autoridades de las iglesias, ya que, de acuerdo con los relatos, el abuso o acoso sexual, así como las incongruencias entre el discurso y la práctica, son percibidos como razón suficiente para abandonar esa creencia y la adscripción, incluso emocional, hacia el catolicismo. Estas actitudes y posteriores separaciones han implicado en cada caso la construcción de una idea negativa en torno a las religiones, aunque sus actitudes siguen siendo de respeto en distancia.

Es importante también que en los relatos se observa una movilidad religiosa que apunta tanto a una identificación hacia un catolicismo “por tradición” pero sin práctica, y hacia una espiritualidad de referentes múltiples que se va formando a través de búsquedas por distintos circuitos tanto *New Age* como de neomexicanidad, destacando su circulación en prácticas relacionadas con la sanación y con el desarrollo humano.

Prácticamente en todos los casos, a partir de considerar sus adscripciones y creencias actuales, el discurso católico desaparece, dando pie a elementos tales como las energías, la tierra, la Pachamama, la luna, la conciencia, el corazón, los círculos de mujeres, el cuerpo femenino y la creencia y devoción hacia la Diosa. Cada una de estas expresiones

y elementos permite dibujar no solo la pluralidad de anclajes simbólicos con características sagradas vistas desde la perspectiva personal, sino la influencia de las trayectorias espirituales de cada mujer en los múltiples caminos y afinidades en su búsqueda espiritual. En estos relatos y vivencias no se vuelve necesario pertenecer a una religión para creer o acercarse a lo que ellas consideran sagrado. Esta tendencia cada vez más generalizada muestra que las instituciones religiosas parecen estar perdiendo peso en la gestión de los medios de salvación, en las formas reconocidas de acceso a lo sagrado y en el reconocimiento de los líderes religiosos como líderes morales; pero también se pone en evidencia la transversalidad de las narrativas y prácticas religiosas que se ven articuladas con otros discursos que pugnan por la búsqueda individual de trascendencia y de sentido desde una perspectiva plural.

En el caso de las convocantes, el trabajo con lo femenino tanto socializado como en lo individual, parte de las búsquedas personales relacionadas con algún momento de crisis, ya sea personal, económica, de pareja, algún padecimiento ginecológico o algún tipo de suceso traumático, como el caso del abuso. Estos puntos críticos son esas fases inarmónicas tanto del proceso social como de la subjetividad de estas mujeres que se utiliza como detonante para la búsqueda de información sobre cómo sortear y solucionar, de formas alternativas, las complicaciones que se presentan en su trayectoria de vida, vinculada en este caso con la salud, la sanación y el aspecto espiritual. Ejemplo de esto es que la mayoría coincide con el hecho de haberse inspirado para hacer círculos o trabajos conjuntos con otras mujeres a partir de socializar aquellos conocimientos que les fueron útiles en su propio crecimiento, sanación y búsqueda personal.

En el caso de las asistentes, las búsquedas de sanación y reconexión con lo femenino se direccionan hacia nuevos referentes de feminidad que cuestionen los cánones establecidos para las mujeres en un sentido cultural y espiritual. Estas búsquedas responden a una intención personal, pero también a elementos contextuales en los cuales estas mujeres -al alcanzar la independencia económica, de pareja y un lugar relevante dentro de sus propios contextos sociales, laborales y formativos- se ven en la necesidad de resignificarse a sí mismas desde un lugar

que provea un sentido diferente acerca de lo que significa ser mujer en sus espacios comunes y en la propia subjetividad; mostrando así que estos sentidos se establecen de manera individual, pero que encuentran también un espacio de materialización y verificación en los círculos de mujeres.

Las búsquedas de alternativas de creencia y de sanación también están presentes, considerando la sanación en un sentido físico y espiritual. Las búsquedas individuales vía internet y a través de la literatura se vuelven uno de los referentes principales para el acercamiento con el trabajo sobre la feminidad, mostrando la importancia de las industrias culturales en este tema. Pero también este acercamiento se propicia a partir de otras prácticas, como el caso del reiki, la sanación espiritual, ejercicios y técnicas como la bendición de útero, etc., con el fin de encontrar esa sanación de sus cuerpos, de sus mentes y también de sus espíritus. Esta sanación, como varias de ellas comentaron, está vinculada con la conexión y reconocimiento de su feminidad, ya que muchas enfermedades relacionadas con los ovarios o la matriz, se dice, están relacionados con la negación que las mujeres desarrollan sobre su feminidad y sus potencialidades. Es así que el acercamiento y sanación de sus cuerpos está relacionado no solo con las concepciones que tiene cada una de sí misma, sino con la aceptación de lo que consideran su feminidad.

Los perfiles sociodemográficos y socioculturales de estas mujeres responden al tipo de sujetos que suelen acercarse a las espiritualidades emergentes: una clase media con formación profesional que tiene una serie de recursos tanto discursivos como simbólicos que alimentan sus trayectorias por distintos circuitos espirituales –institucionales y alternativos– que posibilitan la llegada a una espiritualidad que se refleja en un ámbito que parece tener un cariz individual. Por otro lado, estos recursos han permitido que estas mujeres se vean, se reconozcan a sí mismas y ante las demás como sujetos “empoderados” al tener conocimientos, trayectorias y experiencias que les permiten acompañar a otras, a partir de la creación de círculos o de su participación en ellos.

Por otro lado, relacionados con la historia reproductiva es importante señalar que aun cuando el linaje y las relaciones con la maternidad

—entendiéndola como un proceso creativo propio de lo femenino— estas no aparecen como elementos centrales en los relatos. En este sentido, las trayectorias reproductivas y la narrativa en torno a estas quedan veladas en pro de una búsqueda que parece más individual y que posteriormente se socializa con otras mujeres al crear, creer y observar características comunes y búsquedas similares en un grupo de mujeres en su contexto social.

Un elemento importante que aparece en estos relatos es que los círculos de mujeres se convierten en una alternativa de trabajo remunerado para aquellas que deciden convocarlos. En este sentido, la difusión de los saberes no solo responde a una búsqueda de reconocimiento, sanación y crecimiento meramente individual, sino que establece opciones de trabajo y de obtención de ingresos alternativos o centrales.

Por otro lado, se observa cómo, a través de las trayectorias espirituales y de vida, estas mujeres han ido generando redes desde las cuales se van estableciendo alianzas y saberes que fortalecen tanto las experiencias subjetivas como la eventual creación de grupos que buscan difundir las nociones adquiridas a lo largo de estas trayectorias. En este plano, la sororidad adquiere una materialidad específica condensada en la organización de círculos femeninos. Es a través de la convivencia y de la circulación de narrativas en pro de la sororidad que estas redes se activan y se condensan en organizaciones establecidas o efímeras para compartir conocimientos y experiencias enfocadas en lo femenino.

En aquellas mujeres que viven su primer círculo, por ejemplo, este les muestra una alternativa de espacio de convivencia y de relación con nuevas mujeres que, al igual que ellas, están buscando resignificar sus experiencias en un sentido amplio. Pero el acceso a los círculos de mujeres, en los casos en los cuales ya hay experiencias previas, alimentan una búsqueda direccionada de grupos y prácticas relacionadas con el crecimiento y desarrollo del sujeto desde una narrativa anclada en lo femenino.

EJE II

LA CORPORALIDAD Y LO FEMENINO

Las mujeres y sus cuerpos: los tejidos de significación en torno a lo femenino

No se puede abordar la cuestión del alma femenina moldeando a la mujer de manera que se adapte a una forma más aceptable según la definición de la cultura que la ignora, y tampoco se puede doblegar a una mujer con el fin de que adopte una configuración intelectualmente aceptable para aquellos que afirman ser los portadores exclusivos del conocimiento.

Clarissa Pinkola

Mujeres que corren con los lobos

El presente capítulo se desarrolla a partir de la incorporación de un segundo aparato teórico y etnográfico, teniendo como objetivo mostrar las formas en las cuales se ha entendido el papel de las mujeres en el ámbito social, cultural y simbólico. Hacer esta revisión permite identificar algunas de las posturas que han influido en la consideración de las mujeres como sujetos vistos desde un lugar secundario, principal, aunque no únicamente, por su relación con la naturaleza a partir de la reproducción, por sus cualidades emocionales y por la identificación de sus roles desde las estructuras de género.

Representaciones de lo femenino desde la cultura

Como punto de partida, los estudios de género resultan fundamentales para el análisis de la construcción del sujeto femenino. “El género se concibe como la construcción sociocultural de la diferencia sexual, inscrita fundamentalmente en el cuerpo, y las identidades de género (feminidades/masculinidades) como el sentido de ser mujer u hombre en ámbitos históricos y culturales delimitados” (Rosales, 2010: 19). Sin pretender hacer una discusión amplia en torno al concepto “género” y sus vínculos con otros sistemas analíticos como el caso del parentesco⁸⁹ (Yanagisako y Coller, 1994), aquí me limitaré a tomarlo, siguiendo a Scott (1996), como una categoría desde la cual se establecen diversos mecanismos de diferenciación. Para esta autora, el género es “un elemento constitutivo de las relaciones basadas en las diferencias que distinguen los sexos y una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1996: 289). Su propuesta gira en torno a la articulación de tres niveles de análisis: el nivel macro, que se refiere a los símbolos culturales y los conceptos normativos; el meso, donde tienen cabida las instituciones y las organizaciones; y el nivel micro, que está relacionado con la identidad y la forma en la cual se constituyen las identidades genéricas. Es a partir de estos tres niveles que, desde el orden simbólico y las normas, se otorgan valores a los diversos ámbitos de la vida social, siendo las instituciones aquellas que constituyen espacios de transmisión de símbolos y normativas desde las cuales el sujeto va construyendo sus identidades a través de la interacción social, incorporando, reproduciendo e innovando sus referentes.

Así, el género se vuelve un referente primario, pero también un ordenador que establece jerarquías y que ha subordinado constantemente lo femenino. De acuerdo con Ortner (1974) todas las

⁸⁹ Para Yanagisako y Coller (1994) el parentesco y el género se construyen mutuamente, ambos constituyen sus explicaciones acerca de los derechos y obligaciones sociales y las relaciones de igualdad y desigualdad entre los individuos. Partiendo de características presumiblemente naturales, ambos basan la legitimidad de sus inicios en nociones acerca de las mismas diferencias naturales entre la gente, constituyendo, desde su punto de vista, un mismo campo.

culturas valoran menos a la mujer dada la relación que se establece entre esta y la naturaleza, principalmente por su papel en la reproducción. Siguiendo a la misma autora, se genera una perspectiva binaria que responde a la oposición naturaleza/cultura y hombre/mujer. Sin embargo, esta perspectiva ha implicado diversas críticas, sobre todo porque esta lógica de opuestos no puede traducirse automáticamente a todas las culturas, ya que se trata de una división occidental que resulta inoperante, por ejemplo, en las culturas llamadas primitivas: “La identificación de la mujer con la naturaleza y la del hombre con la cultura no es suficiente para abordar y explicar el problema de la desigualdad” (Serret, 1994 en Asakura, 2004: 727). Cabe destacar que una de las premisas principales de los sistemas sociales es la desigualdad que suponen: en la sociedad, tanto las relaciones sociales como el sistema de valores, implican jerarquías y una constante evaluación; ya que no todas las acciones y cosas tienen la misma importancia. Así, valdría la pena analizar las razones por las cuales esta desigualdad adquiere formas cualitativamente distintas y por qué algunos atributos y características sociales se reconocen diferencialmente.

El carácter binario que tiene el género como principio ordenador, asociando al hombre con la cultura y la razón, y a la mujer con la naturaleza y la emoción, ha implicado la negación, exclusión o confinamiento del sujeto femenino al cumplimiento de roles específicos. Autores como Lipovetsky definen a las mujeres a partir de esta diferenciación, como un mal necesario encasillado en actividades sin brillo, ser inferior sistemáticamente desvalorizado o despreciado por los hombres (2007: 216); sin embargo, lo femenino no puede existir sin la presencia de *otro*, es por eso que en esta relación autoras como Irigaray (2009) afirman que las mujeres se definen en gran medida como el *otro* negado, como un no-hombre, diciendo que “ella [la mujer] es indefinidamente otra en sí misma”. Lipovetsky, en este mismo sentido y aludiendo a lo que él llama “la primera mujer”, menciona que “en todos los casos la mujer se hallaba subordinada al hombre, era él quien la pensaba, se la definía en relación con él, no era más que lo que el hombre quería que fuese” (2007: 218). Así, lo femenino se constru-

ye por contraste con lo masculino, como “un principio excluyente que se implica uno al otro [...] hombres y mujeres están siempre interrelacionados construyendo ese frágil equilibrio entre dos mundos hechos para entenderse y devorarse” (Tuñón, 2008).

De esta manera, las conceptualizaciones simbólicas sobre la femineidad no pueden ser comprendidas como una “cosa aparte” del orden cultural, ya que los hechos biológicos adquieren significación solo en relación y al interior de los sistemas sociales y de significación. Aun cuando estas distinciones pudieran resultar ambiguas, la relación mujer/naturaleza se ha convertido en un símbolo de lo femenino, y se le relaciona con el misterio, lo incontrolable y la maldad. Así, la simbolización de lo femenino en relación con lo masculino ha tenido valoraciones y atributos opuestos: de acuerdo con Asakura (2004) se relaciona, por una parte, con la atracción, el goce y el deseo, pero también con el rechazo, el peligro y la pérdida. En este sentido, lo femenino alude a lo incomprensible, a lo ambivalente, pero también a una categoría límite que por sí misma carece de significado; sin embargo, es la cultura lo que le da sentido en tanto refiere a un proceso tanto social como de construcción subjetiva donde los valores no solo deben ser respetados sino encarnados (Tuñón, 2008: 12).

Lo femenino como categoría límite, tiene también un carácter sagrado que alude a lo incomprensible. La necesidad que genera y la atracción que ejerce se interpretan como una amenaza. Lo otro, en términos de género, significa desprecio y temor, miedo y deseo, rechazo y atracción (Asakura, 2004: 729).

En esta misma lógica, de acuerdo con Hérítier (1991), hay un discurso negativo que presenta a las mujeres, por un lado, como criaturas irracionales e ilógicas, envueltas en caos, como esclavas de su cuerpo; y por otro, como frágiles, caseras, poco dotadas para la aventura intelectual, emotivas, dulces, intuitivas, sensibles. De este modo se han desarrollado ciertos roles de género y modelos de identidad que se asumen como característicos de las mujeres. Entre estos se encuentran el rol maternal, el rol de esposa, el rol de ama de casa.

Pero estos roles suponen, a su vez, condiciones afectivas concretas para ser llevados a cabo de manera eficaz; por ejemplo, la generosidad, docilidad y comprensión vinculados con el rol de esposa; el amor incondicional, el altruismo y la contención emocional para el rol de madre y, finalmente, una disposición de sumisión, de servilismo y de receptividad, así como el dominio y manejo efectivo de la vida doméstica (Burin, 1996).

En general, existe una tendencia a reproducir perspectivas binarias en torno a la concepción de los géneros y una de las mayores influencias han sido las caracterizaciones desde el pensamiento griego centradas en el calor y el frío, lo seco y lo húmedo, relacionadas con lo masculino y lo femenino:

Las mujeres, cuerpos vivientes, luego cálidas y húmedas que se enfrían y resecan por las pérdidas menstruales, deberían ser entonces más secas que los hombres. Pero en cambio, lo masculino es cálido y seco, asociado al fuego y a la valoración positiva, lo femenino es frío y húmedo, asociado al agua y a la valoración negativa (Héritier, 1991: 97).

En el orden simbólico, los mitos han tenido también un papel relevante en la forma de representar a las mujeres, situándolas en distintos lugares: como acompañantes del hombre –el caso de Eva–, como mediadoras entre Dios y los hombres –el caso de las vírgenes– y hasta como santas. Como dice Jáidar y Alvarado:

El mito no es un informe de un hecho histórico, pero a la vez tiene mucho de eso, hace historia y narra la historia humana, personal, colectiva e imaginaria; explica, como toda narración histórica lo hace, los acontecimientos desde los más amplios hasta los más sensibles e internos del ser, desde una perspectiva propia que crea y recrea (2003:77-78).

Los mitos e imágenes de lo femenino primordial representan todo lo que nos circunda, son la creación de la vida, la nutrición primaria, la vida y origen de todo. Pero también el fin, la muerte. Es el bien y el mal. El vientre y la tumba (Jáidar y Alvarado, 2003: 83).

Un ejemplo de estos mitos es el caso de los Baruya descrito por Godelier (2000). De acuerdo con el mito, las mujeres inventaron el arco y la flauta ceremonial que permitía la comunicación con el mundo sobrenatural de los espíritus. Pero estos objetos fueron robados de la casa de menstruación donde eran custodiados por las mujeres, ya que estas no sabían cómo darles un uso correcto, dando así supremacía a los hombres. Este mito presenta a las mujeres como seres más creativos que los hombres, pero de manera desordenada e irreflexiva; y así, sugiere que donde las mujeres producen desorden, el hombre puede intervenir para instaurar el orden de las cosas.

Sin embargo, esta idea de sujeción y a la vez de un dominio de lo masculino no es un hecho que pueda ser históricamente sostenido como algo natural en todas las sociedades. Un ejemplo de ello son los estudios en torno a la sociedad iroquesa, donde las mujeres no eran tratadas con deferencia o con atenciones particulares y donde gozaban de derechos y poder. Brown (1970) decía que las matronas iroquesas debían su estatus elevado al hecho de ser quienes controlaban la organización económica de la tribu, lo cual es posible gracias a la estructura matrilineal y a la actividad productiva de las mujeres; asimismo, podrían tener un lugar privilegiado por el hecho de ser mujeres mayores que han alcanzado la menopausia.

Así, varios de los arquetipos femeninos que culturalmente han definido a las mujeres están relacionados con ideas basadas en un ser con características diferenciadas y sobre todo apartadas del goce y del reconocimiento personal.

En el caso de la religión, considerando su importancia como uno de los espacios privilegiados de ordenamiento social y simbólico, también ha contribuido con nociones diversas en torno al imaginario sobre lo femenino. Siguiendo los análisis de Alfie, Rueda y Serret (1994), la religión ha creado y reproducido mecanismos que imprimen una lógica jerárquica y diferencial entre hombres y mujeres, en los cuales las mujeres en particular son consideradas como seres que se encuentran tanto vinculadas con lo sagrado y con la creación como con fuerzas impuras y perversas, estando así sujetas a una diversidad de rituales y

normativas sociales que tienen el fin de expiarlas de esa naturaleza que, se presume, les es propia.

En el cristianismo y el judaísmo, principalmente, pareciera existir una negociación entre los mandatos tradicionales emanados de la religión y aquellas propuestas resultado de la modernidad, particularmente al considerar el principio moderno de la igualdad. Este principio refiere a la igualdad sustancial de los seres humanos por encima de las diferencias secundarias dadas por la clase, el género, etcétera. Sin embargo, con el pluralismo religioso y el advenimiento del individualismo moderno, se han reestructurado diversos elementos del orden social dando lugar a una serie de vacíos éticos en el plano de los roles tradicionales y de género al interior de las religiones institucionalizadas, ya que no existen referentes sólidos que permitan sustituir los referentes tradicionales. Hablando específicamente de la constitución de lo femenino desde este plano, pareciera que los referentes modernos no han permeado las construcciones simbólicas de las religiones: “en la definición de quién es, cómo debe ser y qué debe hacer una mujer, los símbolos religiosos no han perdido a lo largo de la historia el lugar central como constructores de identidades” (Alfie, Rueda y Serret, 1994; 42). Así, se reconoce el cuestionamiento de estos roles y de las bases de la construcción de las identidades femeninas, pero no se observa un modelo alternativo de valores que interpelen a las mujeres, por lo cual “la simbología tradicional, aunque afectada, sigue siendo un referente básico para la subjetividad femenina” (43).

Recurriendo al relato del Génesis, “Dios crea al hombre a su imagen” y se vuelve de este modo, “el cuerpo visible de la divinidad desnuda” (Mena, 2013). Desde las interpretaciones judaicas, Lilith, considerada como la primera mujer y esposa de Adán, es una imagen que tiene una posición de igualdad en tanto polemiza y discute con Adán particularmente con respecto al ejercicio de la sexualidad, cuestionando así, no solo al hombre terrenal, sino a la imagen del Dios creador. Abandona finalmente el paraíso y a su compañero. Con la creación de una nueva mujer proveniente de la costilla del hombre, esta se coloca no solo como su extensión, sino como su compañera. Sin embargo, existe una distinción entre las formas en las cuales se considera a esta segunda mujer de

acuerdo con las interpretaciones religiosas. Por una parte, el judaísmo considera a Java como la madre de todos los seres, representando así la imagen arquetípica de las mujeres judías en tanto representa la capacidad de ser madre, de dar vida, de dar amor, así como aquella que cumple el rol del cuidado de la casa, de la fe y del confinamiento a los espacios privados. Por otro lado, el cristianismo tiene una construcción diferenciada de esta figura en tanto se relaciona con el mal, con la caída de la humanidad y con la incitación al pecado.

Retomando estos planteamientos, Eva y la virgen María, son dos de las figuras femeninas más importantes en el imaginario religioso judeocristiano. De cierto modo, ambas han funcionado históricamente como los referentes por excelencia en la construcción de la identidad femenina. Eva es considerada el prototipo de las mujeres, la figura de lo impuro, el misterio y el mal:

Es la fiel representación de lo natural asociado a cierta animalidad no domesticable por la cultura y cuya capacidad intelectual será poco apta para la sublimación. Mujer imaginaria del eterno femenino, símbolo de lo ideal en el que la sociedad cree reconocer su identidad; imagen de la pasividad que requiere de la actividad masculina para lograr los fines de la humanidad (Shimada, 2003:124).

En el antiguo testamento se dice que todas las mujeres “son estirpe de Eva, y que deben expiar para siempre esa culpa esforzándose por expulsar de sí algo que, no obstante, sabe[n] que es parte de su naturaleza: la tendencia al mal, al caos y a la perdición” (Alfie, Rueda y Serret, 1994: 124). La figura de la virgen María, por otro lado, es aquella que resuelve muchos de los conflictos generados con la imagen de Eva. La virgen madre es la imagen de la mujer ideal por su virginidad y su castidad absoluta en cuerpo y en alma, esta indica que se “ha expulsado de sí todo lo que funciona como signo de la mujer bruja, la mujer naturaleza, la mujer indomeñada” (Alfie, Rueda y Serret, 1994: 126). Las mujeres, a partir de estos referentes femeninos, tendrían como aspiración tener la gracia atribuida a la virgen María como medio para ser redimidas bajo la consigna de que “ella [María] es, junto a su hijo,

la imagen más perfecta de la libertad y la liberación del cosmos y de la humanidad”.⁹⁰ Esto sugiere que las mujeres son culpables por principio, razón por la cual su felicidad máxima y su realización personal podría ser obtenida en tanto “se olviden de sí mismas y vivan enteramente para otros” (Alfie, Rueda y Serret, 1994: 127). De este modo, María ha servido como una figura que representa, como menciona Azcuy (2001), una suerte de “equilibrio compensatorio ante el déficit femenino de la eclesiología y el déficit humano en la cristología” (173). Como sucede en el caso de Java y Eva, las lecturas que se han hecho de la figura de María no siempre han sido las mismas, sino que es interpretada y representada en función de las características y rasgos distintivos de una cultura y época determinada.

Pero no solo desde estos referentes religiosos se han creado imaginarios acerca de los roles femeninos; desde la mitología es posible reconocer el papel de las mujeres y de las Diosas en función del establecimiento de un cierto orden social, de la creación del mundo y de los hombres. Aun cuando en la cosmovisión mesoamericana la dualidad femenino-masculino es parte de la creación del cosmos, de su regeneración, de su manutención, también existen ejemplos de este dominio de las deidades femeninas:

En la (cultura) náhuatl, por ejemplo, encontramos muchas Diosas, pero la mayoría están en un plano de desigualdad frente a los Dioses: la Coatlicue barre el templo, cuando le cae una pluma del cielo que la deja embarazada. Este hecho crea una gran violencia: ella, por la deshonra –sin culpa–, es descuartizada; Huitzilopochtli, su hijo, el Dios de la guerra, se venga en forma sangrienta contra su hermana, la cabecilla, y todos los demás hermanos. Del asesinato de la Coatlicue nace la creación de la tierra. Cihuacóatl, otra Diosa, colabora con la creación de la humanidad moliendo huesos en el metate para que su consorte, Quetzalcóatl, cree a la humanidad. Tlaltecuhltli es una Diosa no sometida,

⁹⁰ Juan Pablo II, “Redemptoris Mater”, encíclica sobre el papel de la Virgen María en la vida de la Iglesia, 25 de marzo de 1987.

temible y por eso es también descuartizada por dos Dioses para crear los cielos y la tierra (Tamez, 2011: 155).

De este modo se reconoce la presencia e importancia de una variedad de Diosas vinculadas con la naturaleza y con los ciclos reproductivos de la tierra; pero estas se presentan también en función de una lucha y de la constante disputa con representaciones masculinas que permiten o imposibilitan la capacidad de cumplimiento de sus funciones. Estas representaciones femeninas, aunque diversas, tienen en común el ser consideradas como deidades bondadosas y creadoras, en tanto su poder es sometido y controlado, de otro modo, conservan la característica de potencial peligro y de amenaza.

En otro registro y aludiendo al plano corporal, el cuerpo femenino y su identidad ha estado íntimamente relacionado desde estos y otros referentes con la procreación y el ejercicio de la sexualidad mediada por esta. Paz, por ejemplo, comentaba que se ha concebido a las mujeres como seres inferiores “porque al entregarse se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su “rajada”, herida que jamás cicatriza” (Paz, 1970: 33).

Para los mexicanos la mujer es un ser oscuro, secreto y pasivo. No se le atribuyen malos instintos: se pretende que ni siquiera los tiene. Mejor dicho, no son suyos sino de la especie; la mujer encarna la voluntad de la vida, que es por esencia impersonal, y en ese hecho radica su imposibilidad de tener una vida personal. Ser ella misma, ser dueña de su deseo, su pasión, su capricho, es ser infiel a sí misma (Paz, 1970: 40).

Una mujer, entre otras cosas, adquiere una importancia particular en tanto es fértil, tiene la capacidad de reproducción y el potencial de ser el vehículo principal para la continuidad del grupo social al cual pertenece. En este sentido, como afirma Tuñón (2008) “existe una especie de alienación femenina al servicio de la especie”. Hérítier comenta que, en el caso contrario, las mujeres estériles no son consideradas mujeres en un sentido estricto, ya que se encuentran más cercanas al hombre que a la idea culturalmente aceptada de mujer, argumentando “que no es el sexo,

sino la capacidad de reproducción lo que hace la diferencia real entre lo masculino y lo femenino” (Héritier, 1991: 100). Así existe una tendencia hacia la naturalización de la maternidad como uno de los principales fines femeninos, colocando lo biológico por encima de lo social; pero también estableciendo una relación entre lo femenino con el cuerpo, dado que es aquel que puede embarazarse, menstruar, parir, amamantar. En otras palabras, como afirma Asakura (2004; 735), el cuerpo femenino es principalmente un cuerpo de madre.

En este sentido, la maternidad se ha dibujado como el destino divino de las mujeres bajo la lógica del “ser para otros”, teniendo como consecuencia la delegación de las mujeres al ámbito de lo doméstico y alejadas de la vida civil y política. Este hecho es también observado desde las religiones, en tanto las mujeres tienen a su cargo la preservación de la familia, de la creencia y del hogar como su espacio privilegiado, y como su templo. Así, la maternidad y la relación mujer-madre ha funcionado como uno de los ejes organizadores de la identidad femenina, ya que el cuerpo femenino en edad reproductiva es socialmente valorado. Desde el marxismo, por ejemplo, la asignación de la mujer y los hijos, de ambos sexos, al ámbito de lo privado y lo doméstico, tiene un papel decisivo dentro de los procesos socialmente organizados de la producción, que trasciende la esfera doméstica, creando así las bases económicas desde la familia e imprimiendo también formas particulares en las relaciones entre los sexos (Harvey, 2003: 128).

Como menciona Serret:

En el orden simbólico, podemos encontrar el origen de las dinámicas, prácticamente transhistóricas de interacción entre los seres humanos, a partir de lo que se imagina como sus géneros, sus pertenencias inmutables a una cierta naturaleza: masculinidad o femineidad. Esto significa, que la verdad del género no surge en el imaginario, no nace en los cuerpos, por el contrario: la construcción del cuerpo y la sexualidad es un resultado del género simbólico (Serret, 2004: 2).

Burin (1991) menciona que “nuestra estructura ha identificado a las mujeres, en tanto sujetos, con las mujeres-madres, asignándoles

un lugar y un papel social considerado como garante de su salud mental” (Burin, 1991: 84). De este modo, la cultura desarrolla una serie de recursos tanto materiales como simbólicos que posibilitan el mantenimiento de la relación mujer-madre, entre los cuales se encuentran los roles y funciones maternas, así como el deseo e ideal de la maternidad como elemento característico de las mujeres en edad fértil (Burin, 1996). Sin embargo, es a partir de la inclusión de las mujeres en roles productivos que se observa una crisis de los sentidos en los roles tradicionales de los géneros, considerando que estos se establecen como una de las bases de la subjetividad femenina. Siguiendo a la misma autora, uno de los aspectos que han sido cuestionados y puestos en crisis es el liderazgo emocional femenino vinculado con la crianza, cuyo efecto se refleja incluso en cuadros clínicos como la depresión, “la crisis de la mediana edad”, “el síndrome del nido vacío” o la caracterización de las madres como “abandónicas” o madres “simbiotizantes”, entre otros que, de acuerdo con estos planteamientos, “podrían ser los modos paradigmáticos que expresan el malestar de las mujeres” y la reconstrucción de los referentes femeninos a partir de su presencia e importancia en los roles sociales productivos.

Con la inclusión de las mujeres en las actividades productivas, con el constante avance de los derechos, así como el control de la fecundidad, el cuerpo femenino se define, entre otras cosas, a partir de la capacidad que tienen ellas mismas de decidir sobre él. Por otro lado, la inclusión de las mujeres en ámbitos públicos implicó la transformación de las mujeres en varios aspectos; por un lado, en la apropiación del discurso de los derechos reproductivos, del control del cuerpo y de la reproducción a través del uso de métodos anticonceptivos y el acceso al aborto legal; en la decisión cada vez más tardía de la maternidad en pro del desarrollo profesional o el surgimiento de las NoMo –o *No Mothers*–; la formación de familias llamadas DINKS –*Double Income No Kids*–;⁹¹ así como la consideración de la belleza y el cuidado del cuerpo como características femeninas.

⁹¹ En el caso mexicano uno de los primeros estudios acerca de las familias DINK fue realizado por la empresa de investigaciones de mercado De la Riva Group, en el año 2008. En los resul-

Una de las principales críticas que se han hecho al respecto de la importancia del cuerpo relacionado con ciertas funciones y características estéticas tiene que ver con la mercantilización y la tendencia hedonista de la belleza, la cual se ha convertido en uno de los sellos que la civilización occidental ha impreso en los cuerpos. Sánchez y Alegría (2007) mencionan que el cuerpo en la actualidad es considerado como una materialidad que debemos esmerarnos por mantener fuerte, saludable y bella, con el fin de lograr la aceptación social (45); y es en este contexto que la publicidad a través del uso y reproducción de formas corporales juega con la imagen natural del cuerpo, impactando así en las concepciones culturales acerca de la belleza de hombres, pero particularmente de la imagen del cuerpo femenino; colocando en el imaginario un modelo específico de cuerpo socialmente aceptable, deseable y saludable. Aunando a este hecho, diversas tecnologías del *self* se han enfocado justamente en el desarrollo del cuerpo como espacio de cuidado a través de la transformación de los consumos en pro no solo del mantenimiento de una imagen corporal considerada saludable, sino de todo un modelo de vida vinculado con el cuidado de la persona y de su medio ambiente a través de alimentos y técnicas culinarias alternativas y naturales. En este sentido “han sido las mujeres quienes más han incorporado la norma de autoexaminar continuamente su propia imagen” (Berger en Citro, 2010: 35) o como apuntan Ardévol y Gómez: “la mujer se construye en el mismo acto de ser mirada ... por ella misma” (2012: 192).

tados obtenidos a través de la encuesta realizada se privilegian dos aspectos fundamentales: por un lado los sujetos que forman este tipo de familias tienen una alta formación profesional y cuentan con trabajos estables. Por otro lado, se considera el tipo y el nivel de consumo de estas familias, ya que se da énfasis la procuración de un nivel adquisitivo y de ahorro producto del doble ingreso familiar, pero también la procuración de un nivel de vida que se vincula con el consumo de artículos considerados de lujo y que están centrados en el bien individual. Cabe destacar que de acuerdo con este estudio, este tipo de familias, aunque a la fecha no representan un porcentaje alto en la sociedad mexicana, sí parecen estar planteando retos en cuanto a la dinámica de población a futuro, ya que se cree, la dinámica que producen las familias DINKS podrían modificar la estructura poblacional como ha sucedido en diversos países europeos. Información obtenida en <<http://www.delarivagroup.com/es/realizan-primer-estudio-a-profundidad-de-dinks-en-mexico/>>. Consultado el 25 de marzo de 2016.

Entonces ¿cómo se construye la identificación de las mujeres en la actualidad? Actualmente, esos referentes de mujer madre, mujer ama de casa, mujer esposa, siguen teniendo vigencia como parte del imaginario social y como parte de esa identidad social asociada con las mujeres; sin embargo, hoy en día se observa que estas construcciones culturales acerca de los roles femeninos se han pluralizado y se están creando a partir de otros referentes desde los cuales se observan dos niveles distintos y a la vez complementarios. Por un lado, las exigencias sociales y estructurales comienzan a colocar a las mujeres como sujetos fundamentales para el desarrollo de la sociedad, así como de los ámbitos productivos más allá de su capacidad de reproducción, reconociendo las capacidades tanto afectivas como intelectuales; y por otro, existe cada vez más una búsqueda de la definición femenina a partir de la subjetividad y de la construcción colectiva de sus sentidos a través de referentes diversos como el aspecto espiritual, ideológico, político, corporal y productivo.

Así, a pesar de las aparentes determinaciones estructurales, culturales y simbólicas a cerca de las mujeres y su deber ser en el ámbito privado y social, es necesario reconocer que, a través de su inclusión a la vida pública, así como los avances en los derechos emanados de la lucha feminista de finales del siglo xx, las mujeres han encontrado diversos espacios y posibilidades de recreación de sí mismas y de sus roles sociales. De esta manera, poco a poco se han ido cuestionando y modificando tanto los roles e importancia de las mujeres como los discursos considerados hegemónicos acerca de su deber ser. Cabe destacar que hay dimensiones y aspectos específicos que alimentan los debates y cuestionamientos que hacen posible el surgimiento de nuevos referentes femeninos. Aquí interesa destacar dos de ellos: el papel del cuerpo y sus procesos, así como la importancia de la subjetividad y la dimensión emocional y experiencial.

Cuerpo, subjetividad y las distintas formas de estar en el mundo

*Puedo ir al fin del mundo, puedo esconderme por la mañana
bajo las cobijas, hacerme tan pequeño como me sea posible,
puedo dejarme derretir bajo el sol en la playa:
él siempre estará allí donde yo estoy;
siempre está irremediabilmente aquí, jamás en otro lado.
Mi cuerpo es lo contrario de una utopía:
es aquello que nunca acontece bajo otro cielo.
Es el lugar absoluto, el pequeño fragmento de espacio
con el cual me hago, estrictamente, cuerpo.
Mi cuerpo, implacable topía.*

Michael Foucault
El cuerpo utópico

Pese a las normativas genéricas mostradas en el apartado anterior, existen algunos elementos que parecen estar planteando formas en las cuales las mujeres ejercen negociaciones con esas determinaciones sociales. Desde lo aquí presentado, los elementos de diferenciación y caracterización de las mujeres han estado definidos desde el exterior, desde un esquema de valores sociales, masculinos y binarios que relacionan a las mujeres sobre todo con la capacidad de reproducción y también con las características psicológicas que se presumen innatas en ellas. Pero considerar el cuerpo más allá de las diferencias y jerarquías, implica poner en otro sitio el análisis, particularmente aten-

diendo a la relación existente entre la subjetividad, la experiencia y el cuerpo al interior de la cultura.

El sujeto como ser social es tanto un producto de la alteridad como de las relaciones intersubjetivas, teniendo el cuerpo como soporte material. Pero este cuerpo, como veremos, es transformado a través de sus soportes simbólicos y de sus relaciones. La subjetividad está definida a partir de procesos simbólicos de contingencia. Vargas (2003) menciona que la subjetividad ha de construirse desde el *otro*, en su alteridad, en una relación en la cual las entidades se producen recíprocamente. Esta, a su vez, genera redes de relaciones y produce sistemas que forman redes de naturaleza simbólica. En este sentido, el carácter interaccional, así como la “proximidad sensible”, son modos desde los cuales se crean y se pueden pensar, como dice Sabido (2012), los sentidos corporales en las acciones recíprocamente condicionadas. Por tanto, este ejercicio de construcción continua de la subjetividad está relacionada con la idea de que los cambios son posibles.

Al considerar la subjetividad y el cuerpo como elementos que están articulados en la construcción del sujeto, se pueden cuestionar cuáles han sido los mecanismos de cambio y reproducción de los sistemas sociales, así como la universalidad de los supuestos, presupuestos y normativas que han establecido la diferencia entre hombres y mujeres. De este modo, a través de la interacción se reconoce la existencia humana a partir de su proximidad corporal y subjetiva. Y es en la experiencia vital compartida que los sujetos no solo se hablan, se reconocen y se recrean entre sí, sino que se alude a una naturaleza sensible que genera estados afectivos que posibilitan formas específicas de vinculación con los otros, pero también de reconocimiento de uno mismo a través de la identificación de las similitudes y diferencias.

Considerando las nociones mostradas en el inciso anterior, la definición de las mujeres se ve apoyada muchas veces en sus características corporales; de esta manera pareciera que hablar de las mujeres implica necesariamente hablar de sus cuerpos, de sus funciones biológicas (embarazos, menstruaciones, etc.) y de las múltiples formas en las cuales social y culturalmente han sido sometidas. Así, las mujeres han estado confundidas continuamente con sus cuerpos; pero

aludir a este referente como parte fundamental de su definición implica, como dice Tuñón (2008), suprimir su historicidad, pero no solo para el caso de las mujeres, sino acerca de las diversas formas en las cuales ha sido abordado el cuerpo como centro del análisis en las dinámicas sociales y como espacio de significación.

El estudio del cuerpo como elemento central desde las ciencias sociales es un enfoque tanto teórico como metodológico relativamente nuevo. El aparente olvido del cuerpo desde el ámbito académico en gran medida se debió al interés enfocado en la razón, a la consideración del cuerpo en el ámbito biológico y no desde lo social; pero también por considerar más importante el papel del sujeto como agente, actor y creador de signos y significados. La problematización y consideración de la dimensión corporal, así como su estudio es llevado a cabo, siguiendo a Esteban (2013), por investigadores que al mismo tiempo tienen como centro otras temáticas y especialidades. Siguiendo a Csordas (1994: 3), el estudio del cuerpo vinculado con la religión giraba principalmente en torno a “la distinción del cuerpo natural y sobrenatural, entre la corporalidad natural y la no corporalidad divina, o sea, el tipo de cuerpo que los miembros de una cultura se dotan a sí mismos en función de la relación con las entidades sagradas”.

La religión ofrecía evidencia acerca del modo de comprender los múltiples significados y afirmaciones del cuerpo como un fenómeno cultural. En el caso de la tradición judeocristiana, por ejemplo, la “naturaleza corpórea” es vista como un elemento material separado del alma, el espíritu y la mente; instituyendo al espacio corporal como una amenaza en tanto esa carnalidad no estuviera controlada o sometida a una serie de valores y comportamientos que la contuvieran. Sin embargo, el campo de estudio del cuerpo no queda circunscrito a su relación con fenómenos como la religión, sino que es un tema que cruza diversas disciplinas e intereses. Esto hace pensar que, dado que el cuerpo se convierte en una temática transversal, alimenta el diálogo entre las disciplinas; pero al ser un campo en el cual existe una pluralidad de voces podría aparentar una falta de consistencia teórica.

Siguiendo a Csordas (1994), la centralidad del cuerpo responde como ningún otro fenómeno a la reformulación de las distintas teo-

rías sobre la colectividad, la experiencia y la cultura. De este modo, el tipo de cuerpo que se identifica no puede ser considerado únicamente como un hecho bruto de la naturaleza. El cuerpo tiene una historia al ser tanto un fenómeno cultural como una entidad biológica con un enorme potencial para la reformulación de las teorías y metodologías que lo toman como centro. En este sentido, el cuerpo se vuelve un campo esencial para la cultura y el desarrollo del *self*. De acuerdo con Martin (1992) el interés por el cuerpo tiene que ver con el momento histórico, en el cual los cuerpos y sus experiencias se están ubicando en la cultura de maneras distintas, así afirma que asistimos al “fin de un tipo de cuerpo y el comienzo de otro” (Martin, 1992; 121).

En el mismo sentido, Haraway (1991) argumenta que el cuerpo individual y social no puede ser visto como natural en tanto no existe fuera del proceso de la labor humana. El cuerpo, su abordaje y análisis es un elemento que, como dice Esteban (2013) “apenas estamos aprendiendo a pensar y a escribir”. Sin embargo, destaca el hecho de que, desde los diversos análisis de esta temática, el cuerpo ha sido transformado de un objeto a un agente, un agente experimentador, un espacio de interacción personal y de reflexividad, de eso que se denomina *experiencia corporal reflexiva*. Esta transformación del cuerpo, sin duda, también ha cuestionado los límites de la corporalidad y ha colocado en el centro que el cuerpo es “tanto una arena social de conflicto y represión como uno de los aspectos más liberadores de la cultura contemporánea y de la vida social” (Turner, 1994).

En este caso, la antropología ha jugado un papel determinante en la consideración del cuerpo como elemento de análisis. Es Mauss (1973), gracias al concepto de técnica corporal, quien plantea una noción desde la cual es a través del cuerpo, considerado como el primer y más natural instrumento del hombre, que los seres humanos pueden conocer y ser parte de la cultura que habitan. Es por medio de estas técnicas que el sujeto aprende las reglas sociales para el uso de su cuerpo, pero también distingue que “estas técnicas son variables no solo entre distintas culturas, sino al interior de los diversos grupos sociales según la edad, la educación, las reglas de urbanidad y la moda” (Mauss en Citro, 2010: 37).

Por otro lado, Douglas (1980) toma el cuerpo como uno de los medios primarios de clasificación en las culturas, es a través de él que se establecen, por ejemplo, las ideas básicas de orden y desorden. Considera al cuerpo en su dimensión simbólica definiéndolo como “el microcosmos de la sociedad”. Esta autora sugiere que existe un cuerpo social y un cuerpo físico. El primero actúa como regulador de la forma en la cual se concibe el segundo y, en este sentido, el cuerpo físico se encuentra restringido por el hecho de estar mediatizado a través de la cultura.

En un esfuerzo por comprender las distintas formas en las cuales se ha entendido, construido y analizado al cuerpo, este trabajo parte de considerarlo desde el lugar que ocupa en el mundo y como parte constitutiva del sujeto social que se encuentra culturalmente situado. El cuerpo es a través de las construcciones diversas que se han hecho de él. Siguiendo a Haraway (1991) el énfasis en la localización o lo situado de los cuerpos reconoce las distintas redes de significación que lo constituyen. Así, el término al cual se alude ante estas afirmaciones es la noción de *corporalidad*, entendiéndola como “la manera en la cual se materializan los cuerpos” (Muñiz, 2010; 7). Esta materialidad implica, en primera instancia, la consideración del cuerpo como un continuo que vincula la naturaleza y la cultura, se observa antropológicamente construido como un espacio y unidad compleja que no puede ser considerada más como una entidad cerrada, o *bounded entity*, en términos de Csordas (1994; 2), sino como un elemento fluido. Haraway (1991) a este respecto argumenta que romper con esta perspectiva binaria acerca de los cuerpos resulta fundamental en tanto muchas de las categorías que parecen inamovibles pueden ser cuestionadas, ya que en la actualidad todo lo existente tiene un carácter interactivo. Entender al cuerpo en su complejidad y multidimensionalidad y no como un saber parcelado (Muñiz, 2010: 9) implica analizarlo no desde una visión reduccionista circunscrita solo a lo biológico o a lo cultural; sino en la complejidad de ambas esferas y la forma en la cual las representaciones corporales desde la cultura se materializan a través de los usos intencionales individuales y colectivos. Siguiendo esta propuesta, el cuerpo es tanto producto como efecto de diversas prácticas corporales que adquieren materialidad con un carácter complejo.

Problematizar al cuerpo, teorizarlo a través de su materialidad, y como una unidad tanto individual como vinculada con lo social, ha permitido incluso el cuestionamiento de sus límites. Desde una visión moderna, el cuerpo ha sido analizado como uno de los espacios indivisibles del sujeto, como una estructura individualista del campo de lo social que tiene la capacidad de mezclar a la persona con la colectividad, como el espacio primigenio de vinculación con los Otros. Le Bretón (2010) por ejemplo, argumenta que la piel establece la frontera entre lo interno y lo externo de manera viva, que constituye una barrera, pero también una especie de “puerta que abrimos y cerramos a voluntad, pero, con frecuencia, también a pesar de ella”. La piel, así, es el “sismógrafo de la historia personal, el lugar de paso que rige la relación con el mundo [...] al tocarla tocamos al sujeto en sentido estricto y figurado” (Le Breton, 2010; 72).

Es entonces que el cuerpo ha pasado de ser un objeto dado a ser un objeto empírico, problematizado y teorizable. La corporalidad se ha convertido en el punto de partida y de llegada para el análisis del cuerpo, pero también en el fundamento existencial de la cultura y del sujeto en el mundo; pero ¿cómo se presenta esta materialidad? En este sentido hay dos propuestas que resultan útiles para ejemplificar la potencia de la corporalidad. La primera de ellas está vinculada con la fenomenología, particularmente desde la propuesta de Merleau-Ponty (1993). Para este filósofo no es posible pensar al ser humano como fruto de las relaciones causales dado que “los significados del mundo no son meras elaboraciones intelectuales. El ser y el mundo son polos indisociables en la fenomenología” (Botelho, 2008).

Así como no hay conciencia sin sujeto, tampoco la hay sin mundo; existo porque hay un mundo, tengo evidencia de mí y del mundo ineludiblemente [...] no puede construirse el mundo como mundo, ni el yo como yo, sino es en su relación, por eso se trata de un ser en el mundo o, como diría Merleau-Ponty, de una misma carne (Citro, 2010: 40).

Desde esta perspectiva, el análisis del cuerpo incluye la noción de la experiencia como uno de sus elementos fundamentales, razón por la cual

es considerado como una experiencia viva, con un modo de ser vivido que tiene un carácter específico al igual que las otras experiencias que lo cruzan y lo hacen ser. La corporalidad puede ser vista entonces desde dos acepciones: como cuerpo objeto, considerado como la representación que se hace del cuerpo en sí mismo; y como cuerpo vivido, que tiene que ver con la forma en la cual la corporalidad se manifiesta en nuestras relaciones sociales. “Nuestros cuerpos no son solo el lugar desde el cual llegamos a experimentar el mundo, sino que a través de ellos llegamos a ser vistos en él” (Merleau-Ponty, 1976 en Martínez 2004: 135). El cuerpo, al igual que el sujeto, se encuentra en un juego constante entre la interacción, apropiación y reapropiación tanto de los esquemas culturales como del ejercicio de autopercepción y desarrollo de la subjetividad. Desde la fenomenología, la noción de esquema corporal resulta importante; ya que es esa parte subjetiva desde la cual el cuerpo se construye a partir de la idea que tenemos del mismo. Por lo tanto, no se trata de una definición última, sino una autoconcepción que genera y está sujeta a diversos cambios. La corporalidad, entonces, se construye también a través de la personalidad y la subjetividad, sirve como medio de expresión y de contacto con el exterior, con los otros cuerpos y sujetos.

Así, desde esta perspectiva, se intenta recuperar esta existencia pre-objetiva, kinética e incluso del lenguaje que se consume a través del cuerpo propio. “El espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el mundo es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas en carne” (Merleau-Ponty, 1970: 168 en Citro, 2010: 40). En este sentido, uno de los conceptos que ha funcionado como medio de articulación entre la subjetividad –relacionándola con la experiencia-, el cuerpo y el entorno cultural es el *embodiment*.

El *embodiment*, como el segundo ejemplo de materialidad corporal, parte de la inspiración fenomenológica y, siguiendo a Csordas (1994) “es un punto de vista metodológico desde el cual la experiencia corporal es entendida como el terreno existencial de la cultura y del *selfy*, por tanto, un valioso punto de partida para su análisis” (Csordas 1994). En este sentido, el tema de la corporalidad se vuelve un punto de encuentro

de la fenomenología y de la antropología ya que, de acuerdo con Escribano (2011: 98) ambas coinciden en la intención de resituar la experiencia de la corporalidad más allá de las determinaciones biológicas. De esta manera, el paradigma de la corporalidad desde la noción de *embodiment* “requiere que el cuerpo sea entendido como sustrato existencial de la cultura; no como un objeto ‘bueno para pensar’, sino como un sujeto que es ‘necesario para ser’” (Csordas, 2010: 83). Este concepto sugiere que la experiencia corporizada es un punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural. Así, el cuerpo vivido se vuelve un punto de partida metodológico más que un objeto de estudio. Desde la propuesta de Merleau-Ponty, somos en el mundo, y eso pone en el centro las autopercepciones como actos preobjetivos más que los objetos ya construidos desde la cultura; sin embargo, el énfasis en estos actos preobjetivos no significa que el análisis deba concentrarse en el microanálisis personal o del sujeto, sino la relevancia de éste en las colectividades sociales. Así, desde el paradigma del *embodiment*, se consideran tanto las pautas culturales de la experiencia corporal como la forma en la cual se construye el sujeto en el ámbito intersubjetivo a través de la experiencia.

En este ejercicio de articulación entre las distintas esferas que constituyen al sujeto en el mundo, de acuerdo con algunos autores, las mujeres suelen tener mayor contacto con su cuerpo en comparación con los hombres, no sólo por el hecho de que son ellas las que más se han definido a partir de sus funciones corporales, sino que esta atención apunta a una cierta corporalidad diferenciada en la cual se sugiere que las mujeres tienden a desarrollar mayor conciencia corporal y es desde ahí que toman el cuerpo como uno de los puntos de generación de la subjetividad.

Tomando en cuenta las perspectivas aquí presentadas, la forma en la cual se ha construido el sujeto femenino parte entonces de considerar tres ámbitos diferenciados pero complementarios. Por un lado, aquellos elementos simbólicos que sirven de referente cultural para la generación de una idea de lo femenino; el ámbito institucional, como las religiones, y en particular el papel de la mujer en la familia y en el sistema de producción tanto económico como social; y por último los

elementos que permiten una autopercepción de lo femenino a partir de la consideración de la corporalidad, la experiencia en el mundo y la subjetividad apoyada y complementada en el contexto cultural.

Si bien los primeros dos elementos han establecido ideas más o menos claras y vigentes acerca del rol de las mujeres en el mundo, es la autopercepción y la construcción del sujeto desde donde están cuestionándose o reformulándose los roles femeninos, dando cuenta de que, aun cuando los referentes simbólicos y las instituciones reguladoras de lo social siguen marcando las pautas para la realización de las mujeres, estas pautas no son inamovibles e incuestionables; ya que los análisis históricos y procesuales permiten ver que, aunque mínimos o en ámbitos más restringidos, estas ideas sobre las mujeres se transforman y se resignifican generando cambios o nuevas visiones del estar en el mundo. Así, considerando aquellas imágenes que han caracterizado a las mujeres ¿Cómo romper con estos prototipos que han implicado el posicionamiento de las mujeres como seres inferiores y a las cuales les han sido culturalmente impuestos modelos inalcanzables para la realización personal? Tal vez los círculos analizados puedan dar cuenta de, al menos, algunos de estos cambios y modos de negociación.

Resignificando a las mujeres: lo femenino sagrado y la noción de la mujer Diosa

Partiendo de las consideraciones anteriores, cabe recordar que los círculos de mujeres se han convertido en sitios desde los cuales se comparte una serie de símbolos y rituales capaces de impulsar cambios en la subjetividad, en tanto son organizaciones que propician una apertura del mundo femenino en espacios donde se re-crean estructuras sociales y de pensamiento que en gran medida apelan a las emociones y experiencias compartidas para ser llevadas a la acción. Pero estos cambios no están anclados en el vacío, encuentran sustento en una serie de ideas que se convierten en directrices del trabajo realizado al interior de los mismos. Las ideas que se generan en torno a lo femenino en estas organizaciones adquieren su carácter de verdad en tanto satisfacen un deseo tanto individual como colectivo. Esto al usar las experiencias nuevas y compartidas a través de los rituales en los cuales se sustentan, vinculándolas, a su vez, con una serie de creencias; en este caso, acerca del papel protagónico de las mujeres en la sociedad y en el desarrollo de una espiritualidad centrada en lo femenino como motor de cambio de las relaciones sociales y de las mujeres con su propio cuerpo.

Como se comentó, en este trabajo las mujeres son vistas no solo como generadoras de discursos, sino como creadoras de cultura. Considerar a las mujeres como agentes de cambio desde el discurso de la Nueva Era las coloca en un sitio en el cual se ponen en discusión las estructuras sociales y de organización que hasta ahora se reconocían

para ellas; pero también el lugar que construyen para sí mismas y con su cuerpo en el campo de lo espiritual y lo cotidiano. Sin embargo, hablar de cambios culturales y de concepciones nuevas acerca de un yo en constante transformación implica la puesta en marcha de una serie de negociaciones y reacomodos de los referentes tanto simbólicos, materiales y corporales de las mujeres. Illouz menciona que los cambios culturales, de inicio, tienden a ser desordenados, ya que “los nuevos valores y nuevos modelos culturales coexisten con el material cultural preexistente, lo incorporan y lo procesan. En este sentido la cultura es un palimpsesto en el que lo nuevo se sobreimpone en lo viejo” (Illouz, 2010: 36).

Uno de los discursos que toman en cuenta los círculos de mujeres como referente es la idea del retorno de la Diosa, donde la mujer es considerada como agente de cambio no solo en el plano de las relaciones sociales, sino desde una perspectiva espiritual, ya que se afirma que son ellas las gestoras de una Nueva Era en la cual la igualdad y la participación de las mujeres resulta fundamental para el equilibrio de las fuerzas que mueven al mundo. Este discurso no solo ha servido como referente para la generación de estos grupos, se convierte en un discurso vivo que se incorpora en la subjetividad y el cuerpo de las mujeres, a partir de diversos rituales donde el autoconocimiento es uno de los ejes fundamentales para el florecimiento de una Nueva Era que, desde esta perspectiva, parece poseer características femeninas: “siento que la evolución de la humanidad está en que nosotras tomemos el timón, que ya este paradigma del hombre y lo masculino como lo mejor, ya no es. Necesitamos tomar el lugar, nuestro lugar, para equilibrar” (Perla).

Así, la noción de lo femenino que se construye a través de los rituales y discursos compartidos en estos espacios alude a una mujer con características sagradas, una mujer considerada como una Diosa encarnada: “si ves para afuera, todo lo que existe en este universo es sagrado, si todo es sagrado ¿por qué no iba a existir una mujer sagrada? No es porque nosotras seamos sagradas y lo otro no, todo es sagrado, somos Diosas” (Azul).

Pues yo lo he ido construyendo, cada mujer es una Diosa, cada mujer es sagrada. Porque cada mujer es especial, es única y cada mujer puede ser muy poderosa desde la forma en que lo vea, en que lo perciba (Ángeles).

Entonces, si pienso en una mujer sagrada, si pienso en una Diosa, va a ser lo mismo todo el tiempo porque son excluyentes: un Dios no es una Diosa y viceversa. Yo prefiero la palabra espíritu y nos dejamos de géneros, porque el espíritu seguramente no tiene cuerpo, por lo tanto, ¡no tiene género! Entonces yo no podría hablar de una mujer sagrada sin hablar de un hombre sagrado (Xurawe Temail).

El *embodiment* particular desarrollado por la espiritualidad femenina parte de considerar que la sacralidad de las mujeres está condensada en el cuerpo, ya que este se convierte en el vehículo que las conecta con el mundo, pero también es el medio primordial de experimentación. El cuerpo es considerado como un medio de conexión con el universo y con la tierra, ya que se cree que las energías que circulan a través de él permiten tanto el desarrollo de la conciencia como de un anclaje con lo material y lo visible. Este cuerpo sagrado, entonces, no está separado, se encuentra en constante relación e interconexión con todos los demás seres que habitan el mundo, con el soporte que da la tierra como espacio vital y también con el universo: “el cuerpo no está separado del espíritu. Como dicen muchos maestros, el cuerpo es espíritu condensado” (Azul). El cuerpo femenino es visto como la condensación y simplificación del poder de la naturaleza que es capaz de crear, pero también de destruir, modificar y transformar; a su vez teniendo una naturaleza cíclica propia a partir de sus ciclos vitales y principalmente del desarrollo hormonal. La mujer es considerada como dadora de vida, gestora de una nueva forma de espiritualidad, pero también gestora de sí misma.

La gestación simbólica de la mujer Diosa desafía la noción judeocristiana de la creación de la mujer a partir de la costilla del hombre y también la idea de los cuerpos hechos a imagen y semejanza de Dios, ya que es la experiencia de habitar un cuerpo de mujer lo que da sentido a su existencia. Por otro lado, la mujer no es considerada como un cuerpo inacabado –a partir de la consideración Freudiana de la ausencia

del pene– sino que se considera un cuerpo completo, autónomo, libre y sagrado capaz de crearse a sí mismo principalmente a través del autoconocimiento. Así, el cuerpo de la mujer Diosa no deviene de un acto externo de creación divina, sino de un acto de subjetividad y de reconocimiento del potencial creativo de cada mujer y de las mujeres en conjunto.

“Una mujer sagrada es un ser con la capacidad de conectarse a la tierra y al cosmos; con la capacidad de crear vida, crear situaciones, de curar, de amar, de formar familia, de vivir gozosamente, de aprender, de resistir” (Valentina). Esta concepción de la mujer sagrada apela a lógicas y símbolos que forman parte del bagaje cultural de las mujeres, pero ejerciendo una lógica de inversión y una feminización sobre todo en la concepción de la divinidad.

la mujer sagrada no es otra que yo, no es otra que tú, no es otra que cada una de nosotras y no es otra que cada una de nosotras en comunión con los otros o con el otro ¿no? No tiene limitaciones, pero creo que sí tiene que ver desde el momento en que tú te das cuenta, desde la conciencia [...] La Diosa no es una imagen, es alguien carnal, porque es cada una de nosotras (Isa).

Aludiendo a las formas de corporalidad mencionadas, particularmente desde el paradigma del *embodiment*, el elemento simbólico de la Diosa tiene una potencia tal que se convierte en una metáfora que se corporiza y se encarna. Esta noción de lo femenino, a su vez, se vincula con las ideas tradicionales que relacionan a la mujer con la naturaleza. En este caso, la relación mujer-naturaleza y mujer-creadora no es considerada como un discurso que coloque a las mujeres en un lugar secundario –como se ha observado desde las representaciones femeninas desde la cultura– sino en un lugar protagónico en el ejercicio de creación del mundo y de sí mismas. Así, esta relación, que ha sido uno de los principales argumentos para la valoración negativa de las mujeres, parece reivindicarse desde el discurso del retorno de la Diosa, ya que se toma como base para la generación de subjetividades y de una conciencia de lo “propiamente femenino”, aludiendo a un tipo

de esencialismo estratégico⁹² apoyado en una narrativa espiritual (Butler, 1992; Spivak, 1987). Pareciera entonces que se trata de dar un nuevo sentido a la relación mujer/naturaleza, al considerar que las mujeres, más que estar sujetas a sus ciclos y procesos, pueden utilizar la relación con sus cuerpos como un medio de empoderamiento que, siguiendo a Esteban (2013: 10), siempre tiene como base el elemento corporal.

La mujer sagrada, en tanto parte de la naturaleza, es creadora no solo de vida a través de su útero –que es considerado el espacio primigenio de creación de lo femenino– ya que esta capacidad de creación se extiende incluso a actividades cotidianas.

Está en las manos de las mujeres crear forma y dar vida, y no solo dar vida a un hijo, dar luz, iluminar un camino. Tenemos todo eso, por eso somos Diosas, por eso el significado de una mujer sagrada. Solo hay que saber que lo tienes y creértelo (Maritza).

A su vez, la mujer sagrada tiene características cíclicas, sobre todo expresadas en los ciclos hormonales, teniendo a la menstruación como el ejemplo por excelencia de esta marca femenina.

Las facetas de la Diosa.

Los arquetipos de la mujer sagrada

La mujer sagrada es considerada como un ser cíclico a partir de dar énfasis al periodo menstrual como uno de los reguladores y marcapasos de la naturaleza cíclica femenina. Desde esta perspectiva, al ser el ciclo menstrual el elemento que define, en gran medida, a las mujeres,⁹³ se han construido una serie de características que vinculan el ciclo hormonal

⁹² Siguiendo las propuestas de estas autoras, el esencialismo estratégico más que ser una expresión de una esencia, en este caso femenina, se convierte en un recurso o capital de carácter temporal y situacional que posibilita el posicionamiento político de los grupos y sus respectivos intereses.

⁹³ Este argumento es tomado desde los discursos vertidos por diversas mujeres que han sido parte de los círculos así como de las referencias encontradas en diversas publicaciones en la red.

femenino con formas subjetivas y arquetipos que, al plantear propiedades específicas en cada parte, funcionan como reguladoras tanto de las actividades como de las emociones de las mujeres desde la conciencia, el autoconocimiento y aprovechamiento de estas características en favor de cada mujer. Plaza (1996) comenta que “los individuos femeninos se caracterizan por una conciencia cíclica marcada por su propia fisiología y en ciertas circunstancias determina también su entorno cotidiano y su manera de estar en el tiempo” (304).

La naturaleza cíclica femenina tiene diversos anclajes simbólicos desde la noción de la mujer Diosa, los cuales se relacionan con elementos de la naturaleza y del cosmos; siendo la tierra y luna las principales y las más recurrentes. La relación con la tierra se establece principalmente a partir la capacidad de crear, de gestar y de transformar. La mujer Diosa es considerada como una extensión de la tierra.

la Diosa se empieza a revalorar con todo lo que está relacionado con la tierra. La tierra, las estaciones, porque realmente la creadora es ella. Entonces cualquiera que profesa la religión de la Diosa considera a la tierra también como su Diosa. Algunas creemos que sanándonos nosotras la tierra se va a sanar. Porque al estar tantas mujeres conectadas con su propio cuerpo, con su propia espiritualidad, están conectadas con la tierra, que es su madre (Itz'papalotl).

Desde los planteamientos que surgen de la bendición de útero, por poner un ejemplo, se cree que las mujeres generan una conexión especial con la tierra a través del útero y del corazón, ya que estos se vuelven una vía desde la cual la energía puede transitar a través del cuerpo y así alcanzar una conexión cósmica. La mujer, a través de sus ciclos, es capaz de crear vida, de “transmutar” las energías y las cosas como lo hace la tierra en sus distintas fases; sobre todo considerando las estaciones del año y los procesos que ocurren en cada una. Las mujeres, a su vez – se presume– tienen una conexión particular con la tierra a partir de la fertilidad, su cuidado, pero también del conocimiento del uso de plantas, del aprovechamiento de los recursos naturales de una forma no invasiva, así como una serie de saberes acerca de las formas en las cua-

les se puede vivir en armonía con el medio ambiente –cuestión que es una de las bases del ecofeminismo en la actualidad.

Por otro lado, se cree que las mujeres están relacionadas con los ciclos lunares a partir de la duración de sus ciclos hormonales y de la influencia que la luna ejerce sobre ellos. Ejemplo de ello es que en la actualidad diversas mujeres, pertenecientes o no a círculos de espiritualidad, denominan su menstruación como “luna” o “lunita”, dada la similitud de los tiempos y fases de los ciclos lunares con los ciclos hormonales femeninos. Incluso hay quienes afirman estar “en sincronía” con la luna, ya que su sangrado menstrual suele coincidir con la luna llena o nueva. La similitud de los ciclos menstruales con el ciclo lunar descansa principalmente en la duración. Desde el discurso médico, se ha establecido que el ciclo menstrual femenino tiene una duración promedio de 28 días; este argumento –aunque, como se verá, resulta relativo al momento de hablar de la “naturaleza cíclica” individual– ha sido retomado para anclar simbólicamente los sangrados menstruales con las fases lunares.

Sí siento que es importante como mujeres reconectarse con nuestro ciclo, con nuestro cuerpo, con nuestro corazón. Conectar con nuestra naturaleza cíclica nos permite conectarnos con lo que está afuera, es como un reloj. Entonces, cuando nos conectamos con eso, las mujeres vamos abriendo puertas hacia nuestra creatividad, y la creatividad no solo es una expresión con arte, es cuestión de crear tu vida (Azul).

Otro anclaje simbólico que tiene el ciclo menstrual está relacionado con las estaciones del año y con los cuatro elementos. Así, la fase pre-ovulatoria se relaciona con la primavera y con el aire, la fase ovulatoria con el verano y con la tierra, la fase premenstrual con el otoño y con el fuego y, finalmente, la menstruación con el invierno y el agua.

Además de estos referentes simbólicos difundidos a nivel de creencia, en los círculos de mujeres existe también una serie de estrategias desde las cuales las mujeres Diosas pueden adquirir un mayor conocimiento sobre su naturaleza cíclica, vinculada con el ciclo hormonal. Una de las propuestas más difundidas e incorporadas tanto en los

círculos de mujeres como en aquellas que se han acercado a este tipo de movimientos se encuentra en los planteamientos que surgen del libro *Luna Roja*, escrito por Miranda Gray (2010). En él se plantea el seguimiento de un “diagrama lunar”⁹⁴ o una “brújula menstrual”,⁹⁵ que se vuelve una herramienta de auto-observación de cada ciclo. Al introducir esta herramienta como forma de autoconocimiento, Gray comenta que “es importante que cada mujer tome conciencia de cómo reacciona su cuerpo ante su propio ciclo, si realmente quiere entender de qué forma afecta su personalidad y energías creativas” (2010: 107).

Por otro lado, el conocimiento del ciclo menstrual desde esta perspectiva plantea la conjunción de diversos elementos que son parte de la mujer Diosa:

La mujer moderna se mueve tanto en el mundo de la ciencia y la tecnología como en el de la naturaleza y la intuición, que no son absolutos, sino complementarios e igualmente reales para ella, por lo que ahora equilibrarlos puede hacer que su conciencia fluya de uno a otro. Por esta razón, todas las mujeres son hechiceras y sacerdotisas. Una mujer que es consciente de su ciclo debe actuar conforme a él, pero también debe ser responsable del uso de sus energías y expresiones, así como de los efectos que tienen en los demás. Ser responsable no implica que dejes de hacer uso de tu capacidad, sino que tienes que evitar escudarte en tu ciclo menstrual o utilizarlo como excusa (Gray, 2010: 60).

El diagrama lunar se vuelve así una herramienta desde la cual las mujeres pueden auto-observar sus ciclos hormonales y así identificar los momentos, sentimientos, emociones y acciones que cada parte “inspira”. El diagrama lunar consiste en el dibujo de un círculo dividido en tantas partes como días dura el periodo hormonal completo. En la parte exterior se marcan las fechas de acuerdo con el calendario gregoriano y en el interior el día del ciclo en el que una mujer se en-

⁹⁴ Anexo VIII. El diagrama lunar.

⁹⁵ La brújula menstrual es una adaptación que se ha hecho desde Redes Lunarias para la aplicación del diagrama lunar propuesto por Miranda Gray.

cuentra; a su vez, se deben dibujar las distintas las fases del ciclo lunar. En cada una de las secciones del círculo se sugiere anotar una serie de detalles diarios tales como el nivel de energía, las emociones, salud, sexualidad, los sueños y manifestaciones externas como la creatividad, la confianza, concentración, etcétera. Así, este diagrama está formado por las experiencias diarias de cada mujer con el objetivo de “enfaticar su naturaleza cíclica, que permite comprender ese concepto intelectualmente y sentir por sí misma la veracidad y validez de los ritmos de la vida” (Gray, 2010:131).

Descubrir esta lectura cíclica de las Trece lunas, del ciclo menstrual y de cómo eso es como una brújula para nosotras fue LA revelación. Fue decir que esa es la herramienta más femenina de todas las que he encontrado en el camino de la vida. Hay muchas herramientas de todo tipo, pero esta en particular, que tiene que ver con la menstruación y así, creo que es la herramienta más femenina como recurso disponible para nosotras a nivel de autoconocimiento. Es un producto para niñas, por eso es tan importante (Rox).

Con la propuesta y el seguimiento de este diagrama se teje también un entramado de significados que relacionan cada parte del ciclo hormonal y de vida con un arquetipo femenino. Siguiendo la propuesta de Gray, el uso de los arquetipos permite la identificación con ciertas imágenes de manera que es posible generar una comprensión interna, consciente o inconsciente. La Diosa, vista como arquetipo, lleva implícitas tres figuras que representan el ciclo vital femenino: la doncella, la madre y la bruja. La doncella representa el aspecto energético y dinámico; la madre es el símbolo de la fertilidad y el cuidado; la bruja es la representación de la sabiduría. En este caso, las brujas son las abuelas, las mujeres postmenstruales, que al no sangrar, se cree, absorben su propia sangre menstrual y así llegan a la creatividad, magia y claridad mental que ese flujo vital proporciona. Recordemos que, desde la mexicanidad, las abuelas son consideradas también mujeres

sabias por haber cumplido el primer ciclo vital⁹⁶ –de 4 veces 13, o sea, 52 años de vida– y por haber adquirido a través de su experiencia una serie de conocimientos que pueden ser compartidos a sus pares femininas de igual o menor edad.

A su vez, estos arquetipos tienen una adaptación para el ciclo menstrual donde se sugiere que las mujeres tienen en sí mismas cuatro fases o mujeres distintas de acuerdo con cada parte de su ciclo: la bruja, la mujer intuitiva, relacionada con la menstruación; la virgen, la mujer sexual, vinculada con la fase pre ovulatoria; la madre, la mujer que vincula y que cuida, que representa la ovulación; y finalmente la hechicera, la mujer que transforma, que se relaciona con la fase premenstrual.

A partir de estos arquetipos se establece una serie de significaciones que permiten potenciar las habilidades de las mujeres en cada parte del ciclo con el fin de tener una relación más estrecha con cada periodo, pero también para identificar “en qué momento están” y qué actividades pueden realizar y cuáles no. Por ejemplo, la etapa de la virgen está relacionada con el entusiasmo, la energía y la confianza en sí misma; esta etapa es la de mayor productividad y concentración en el trabajo y se sugiere que es el momento de iniciar proyectos. Por su lado, en la etapa de la madre, las mujeres se vuelven protectoras, asumen mayores responsabilidades sobre otros y tienen un mayor deseo por compartir y compartirse con los demás. En la fase de la hechicera se alimenta sobre todo la intuición, la inspiración y la capacidad de soñar; en este periodo la concentración disminuye y hay momentos de intolerancia y apatía; sin embargo, el potencial creativo no disminuye. Finalmente, en la fase de la bruja, se genera una mayor conciencia e introspección, es un momento de alejamiento y de descanso; se dice que es la oportunidad de buscar y encontrar soluciones a los problemas cotidianos y que es el periodo de mayor conexión con el universo y con lo material. El seguimiento de la brújula menstrual permite a las mujeres generar acciones concretas en cada momento del ciclo, así como una identificación con cada uno de los arquetipos en un nivel subjetivo,

⁹⁶ Este dato nos fue explicado a los asistentes del taller “recordar con la Abuela Margarita” y corresponde a un fragmento de las notas de campo elaboradas a propósito de dicho taller.

pero también práctico vinculado con sus actividades y relaciones en el plano cotidiano; en este sentido, como dice Plaza (1996:304) permite el establecimiento de una cierta “temporalidad subjetiva”.

Desde la perspectiva aquí presentada, el seguimiento y observación de cada fase del ciclo menstrual contribuye no solo a ser consciente del proceso físico que ocurre en cada una –como aspectos fisiológicos, tales como el tipo de flujo vaginal, incluyendo el sangrado menstrual– y las características emocionales que cada fase implica; sino que existe una apropiación de los arquetipos que se incorporan tanto en la subjetividad como en el cuerpo, dando cabida a diversos cambios que reconfiguran las acciones de las mujeres en cada parte del ciclo. Esta forma de (re)conocimiento del propio cuerpo y sus procesos es visto como un medio de empoderamiento a través de la supuesta conexión consciente que se establece entre la emoción, el cuerpo, el arquetipo y la acción. Sin embargo, la apropiación y difusión de estos arquetipos de la mujer Diosa, tanto en el plano del ciclo vital como en el ciclo hormonal, permiten el establecimiento de una serie de normativas y formas específicas de comportamiento que no siempre corresponden con las actividades que una mujer debe llevar a cabo como parte de su cotidianidad.

En este sentido, los arquetipos y su apropiación colocan a las mujeres en un tiempo que, en gran medida, queda enmarcado en el plano de lo subjetivo y corpóreo al no ser siempre compatibles con las actividades que están fuera del ámbito personal y espiritual; sin embargo, no dejan de ser referentes simbólicos que sirven de anclaje emocional para transitar por cada una de las partes del ciclo menstrual y como un elemento que se incorpora en la definición de las mujeres Diosas.

De este modo, estas propuestas que surgen desde los círculos de mujeres condensan no solo una serie de perspectivas espirituales ancladas en las creencias sobre la Nueva Era, la función de las mujeres en ella, así como aquellas normativas culturales que vinculan a las mujeres con sus cuerpos; sino que, aludiendo al paradigma del *embodiment* sugerido por Csordas, muestra una forma particular en la cual se ven articulados los elementos culturales, sociales y espirituales con elementos subjetivos, experienciales y corporales al interior de la noción de la mujer

sagrada o la mujer Diosa. Las mujeres, en un ejercicio de selección diferenciada de los discursos espirituales, desafían los modos desde los cuales se ha concebido a las mujeres desde un lugar secundario, desde la delimitación de sus límites corporales y de la consideración de sus cuerpos como el elemento material que las vincula con lo impuro y con el pecado. Se convierten ellas mismas en el espacio privilegiado de acercamiento con lo sagrado, en el cuerpo de una mujer Diosa que se encarna a través del autoconocimiento y de la experiencia de habitar un cuerpo femenino cargado de significaciones nuevas que ponen en diálogo y en cuestionamiento aquellos elementos culturales que parecían delimitar tanto la concepción de ellas mismas y de la forma de tratar sus cuerpos, como de su forma de ser y estar en el mundo, en este caso, desde las nociones de sacralidad y espiritualidad.

Los ciclos hormonales y la menstruación ¿consciente?

*La Gran Diosa universal siempre reclama sacrificios,
porque los momentos decisivos de la vida de la mujer
–menstruación, desfloración, concepción, parto– están
íntimamente vinculados con un sacrificio de sangre*

Erick Neuman
The Great Mother

Dentro de los planteamientos que se han expuesto acerca de la construcción de una idea de lo femenino desde los círculos de mujeres, existe un tema al cual se le da particular importancia desde los discursos, rituales y la incorporación de estos en la vida cotidiana y en la espiritualidad femenina. Me refiero al tema de la menstruación. Como se ha apuntado en capítulos anteriores, la menstruación representa uno de los momentos principales de conexión con lo sagrado femenino a través de la construcción de una serie de elementos simbólicos que dotan de sentido a este hecho biológico y que, en este caso, se convierte en uno de los referentes centrales para la construcción de la espiritualidad femenina.⁹⁷

⁹⁷ Parte de este capítulo fue publicado en el artículo que lleva por título “Del tabú a la sacralidad. La menstruación en la era del sagrado femenino”, *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 18, núm. 24, pp. 134-152 ene-jul. 2016.

Consideraciones generales sobre la menstruación

Desde la perspectiva biológica, la menstruación es el momento cumbre de la pubertad femenina dado que el cuerpo de una mujer adquiere su carácter de cuerpo fértil y marca en gran medida su paso a la adultez. El desarrollo del cuerpo femenino y la aparición de la menstruación como “marcaje particular de las mujeres” y su fertilidad, alimenta la relación que se teje entre las mujeres y la naturaleza en su dimensión creadora y cíclica, así como la consideración de los sangrados menstruales como un misterio y, eventualmente, un elemento que es necesario conocer y controlar, dada su consideración como contaminante en prácticamente todas las sociedades. A lo largo de la historia, este hecho biológico ha propiciado la construcción de diversos significados que la vinculan con lo sagrado, con el peligro, el misterio, la impureza y la muerte; pero también con la renovación y, en este caso, con un medio de empoderamiento.

La palabra menstruación tiene su origen en el vocablo latino *menstruum* y el griego *mensis*, que significan mensual y mes, respectivamente. El periodo menstrual se ha relacionado con el ciclo lunar a partir de dos nociones principales: por la semejanza en la duración del periodo menstrual, en ciclos promedio de 28 días, al igual que el calendario lunar y por la influencia que ejerce la luna en las mareas y los fluidos corporales. De acuerdo con Cruz (2005): “La luna posee un eterno retorno, siempre regresa al cielo después de una breve estancia de oscuridad, esto hace que sea por excelencia el astro de los ciclos de vida” (31). Sin embargo, como menciona Ehrenreich (2000), hasta hoy no hay ninguna explicación acerca de la conexión entre el ciclo menstrual y el ciclo lunar:

A los pueblos que ni siquiera poseían el concepto de “explicación científica” quizá les pareciera que el ciclo femenino controlaba el lunar o, por el contrario, que la presencia divina de la luna se expresaba a través del cuerpo de las mujeres. No sabemos [...] Pero sí parece probable que la regularización de la menstruación de las mujeres, unida a su sincronización con el ciclo lunar, bastarán para convertir la menstruación

en un acontecimiento de relevancia pública, sino en una ocasión de observancia ritual (2000: 162).

La menstruación, aun siendo una manifestación natural del cuerpo femenino, ha suscitado diversos sentimientos y valoraciones a lo largo de la historia y desde cada construcción cultural. La forma en la que se ha nombrado a la menstruación responde no solo a este vínculo con lo lunar, sino a su periodicidad, siendo denominada también como “regla”; sin embargo, existe una gran diversidad de maneras en las cuales se hace referencia a este proceso. Alarcón, haciendo un rastreo de las formas de denominar la menstruación en Colombia, menciona las siguientes:

la colorada, el consuelo, la cortada del dedo, la corriente, la cosa, la costumbre, la mensual, el chorrito, la chorriada, estar chorriando, estar chorriando la piña, el derrame, la diecinueve y doce, estar enferma, estar entimpada, tener la enfermedad del mes, estar a fin de mes, tener el flujo, tener la hemorragia, estar con la luna, estar con la luna brava, estar de luto, estar mala, tener las lluvias, tener el mal de las mujeres, estar con la mensualidad, estar con el mes, tener visita, estar con la mestruel, estar con la demostración, estar con la administración, estar con la postración, estar morajía, estar pagando arriendo, estar con Pachito, estar con el Chapulín Colorado, estar con el período, estar picada del murciélago, tener la regla, estar con el reglamento, estar con esa bicha, estar con esa joda, estar con el reglero, estar con el arreglamiento, estar en remate de mes, estar con la roja, estar en la semana, estar con la soltura, estar con el treinta y jeo, estar con la treinta y una, estar con la veintiuna, estar en esos días (2005: 36).

La menstruación no es solo un hecho que sucede en el cuerpo de las mujeres, sino un hecho cultural que ha alimentado una serie de concepciones, incluso místicas, acerca de su origen y potencialidades, principalmente sobre la manifestación física del ciclo femenino a través del sangrado. Ehrenreich (2000) comenta que, aunque en la actualidad el sangrado menstrual es un elemento que puede hacerse

invisible públicamente gracias al uso y difusión de compresas y tampones, existen diversos indicios que hacen pensar que la menstruación tenía un papel primordial en la vida de los pueblos paleolíticos

Las mujeres menstrúan mucho más copiosamente que cualquier mamífera y, antes de que se inventara el papel y la tela, camuflar el flujo menstrual sería difícil, sobre todo en los grupos cuyo estilo de vida nómada impedía que las mujeres se retirasen de la vida pública durante la menstruación y la pasaran en cuclillas sobre la absorbente tierra (2000: 160).

En los grupos mesoamericanos también es posible rastrear algunos mitos del origen de la menstruación. López (2001) pone el ejemplo de los k'ekch'ies, uno de los pueblos mayas que habitan en Centroamérica, quienes cuentan que un día el sol decidió raptar a la luna, el padre de esta envió al aire para asesinarlos, pero el sol sobrevivió al esconderse en el caparazón de una tortuga. El sol envió una libélula a la tierra para buscar a su amante, pero solo encontró su cuerpo sin sangre, la cual se había concentrado debajo de siete capas de tierra “y por eso en la tierra quedó que las mujeres vieran cada mes su menstruación” (López, 2001: 235). Los Huaves, por su parte, creen que un joven subió a la luna y la desfloró, este hecho generó la menstruación de las mujeres en la tierra y, como castigo, el joven fue convertido en conejo; así, cuando este muerde a la luna la hace sangrar.

Por su parte Citro (2008), en su análisis de los rituales de iniciación de las mujeres Tobas, hace notar otra forma en la cual la luna y las menstruaciones de las mujeres se relacionan. De acuerdo con los relatos míticos de los Tobas, la luna es un hombre y es quien genera la menstruación de las mujeres a través de un coito que se produce con el solo hecho de mirarla. En este sentido, las mujeres que están cerca de la edad de su primer sangrado no deben mirar la luna con el objetivo de evitar que esta las posea y les provoque el primer sangrado menstrual. En caso de suceder, la chica debe avisar a su madre para cumplir con un periodo de ayuno y de seclusión que se considera parte fundamental para la preparación del ritual de iniciación y recibimiento de la vida adulta.

La menstruación ha tenido también connotaciones inquietantes que tienden a considerarla como algo peligroso dada la asociación de las mujeres menstruantes con las fieras depredadoras o con elementos de potencial peligro. Al respecto, Ehrenreich pone dos ejemplos, el primero de ellos es la imagen de la vagina dentada, que desde la mitología se presenta como una boca depredadora o como una herida que se asociaba con la violencia al ser una boca manchada de sangre. El segundo ejemplo tiene que ver con la potencia de la sangre en el origen de las cosas, como el caso de los pueblos del noreste de la tierra de Arnhem, en Australia, donde se cree que una Serpiente Arcoíris habría devorado a dos hermanas -una de ellas que acababa de parir y había dejado fluir su sangre al estanque sagrado donde habitaba la serpiente- y desde dentro, ellas comenzaron a signarle nombre a los objetos de la tierra usando la voz de la serpiente.

De acuerdo con la interpretación de esta autora, los registros arqueológicos no muestran indicios claros acerca de las conexiones que existían entre el ciclo femenino y los elementos naturales, pero sí del carácter ritual que adquiere la menstruación en las comunidades y su tratamiento en función del desarrollo de los pueblos y sus actividades, sobre todo en la caza. La sangre de los animales era derramada por los hombres a través de esta actividad, que tenía un carácter público y de prestigio en las sociedades patriarcales. Pero la sangre menstrual no tiene un carácter violento ni deviene de un hecho externo, sino de un proceso biológico que se relega al ámbito privado, principal aunque no únicamente en el caso de la menarca, donde las mujeres se concentraban en las casas menstruales para vivir una serie de rituales y acciones enfocadas en el ocultamiento de la sangre, considerándola un elemento contaminante y peligroso dado que podía atraer animales y poner en riesgo a la comunidad y a los hombres.

Retomando el caso de los Tobas, existe un mito que se vincula con la menstruación y las actividades asignadas a cada género. El mito de la serpiente arcoíris, de acuerdo con Citro (2008), cuenta que una mujer menstruante fue a buscar agua a un pozo y se encontró con una serpiente arcoíris; ese día cayó un temporal que reblandeció la tierra provocando una gran destrucción en el pueblo. El único hombre

sobreviviente –un chamán– fue el encargado de matar a la serpiente. A partir de este mito se cuenta que los hombres eran quienes perdían su sangre, pero esto los imposibilitaba para la caza, por lo que pensaron que sería mejor que las mujeres menstruaran para que así los hombres pudieran cumplir con la función de la caza y se evitara la escasez de alimentos (Citro, 2008: 33).

En este sentido, se vuelve relevante considerar las ideas construidas en torno a las mujeres y la menstruación desde el pensamiento griego, donde el sangrado menstrual era considerado como un producto de desecho y como manifestación de la incapacidad femenina de “cocer” la sangre. Como dice Hérítier (1991), “las menstruaciones en la mujer son la forma inacabada e imperfecta del esperma” (97). El origen de estos sangrados, según Galeno, se debían a que la mujer, al ser fría y húmeda, no generaba el calor necesario para la digestión normal de los alimentos, siendo el sangrado menstrual un elemento regulador para eliminar los desechos. Pero fue Plinio el Viejo uno de los principales generadores del estigma sobre la sangre al afirmar que esta tenía la capacidad de agriar el vino, secar las semillas, secar los frutos de los árboles, etc., creando así una imagen peligrosa sobre la sangre y sobre las mujeres durante la menstruación.

Desde esta perspectiva, la carga negativa del sangrado menstrual tiene que ver con su potencial contaminante, al ser una carga excesiva de energía, de calor y de poder que la convierte en un elemento perjudicial para quienes puedan estar cerca de ella o incluso para la mujer que la porta. Así, a la menstruación se le ha relacionado también con la muerte, al ser una manifestación de la ausencia de feto, cuestión que la vincula directamente con la capacidad reproductiva femenina y con el peligro de la no continuidad de la vida del grupo. La relación menstruación-fertilidad está presente también en estas concepciones acerca del sangrado al considerar que la sangre era un elemento que ayuda a la formación del feto, ya que al ocurrir un embarazo “la sangre menstrual ascendía hacia los pechos, donde se usa para producir leche” (Iglesias-Benavides, 2009: 284). Por otro lado, citando a Levy-Bruhl, Douglas (1980) menciona que los maoríes crean una relación entre la menstruación y el aborto ya que “si la sangre no hubiese fluido se habría

convertido en una persona, de modo que posee el rango imposible de una persona muerta que nunca ha vivido” (115).

Godelier (2000) comenta que en el caso de los Baruya la sangre menstrual o *ganié* “desempeña un papel clave en la legitimación del poder masculino” (45) y se vuelve uno de los elementos que, aunado a las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, establece una especie de discurso mudo sobre el orden que debe reinar en la sociedad. Los Baruya tienen discursos ambivalentes acerca de la sangre menstrual ya que, por una parte, representa la ausencia de semen, pero, a su vez, es un líquido que escurre del cuerpo de las mujeres. Así,

la ausencia de semen es negativa por privación, la presencia de sangre menstrual es negativa por su acción misma [...] cuando los hombres baruyas hablan de sangre menstrual lo hacen con una actitud casi histérica, mezcla de disgusto, de repulsión y sobre todo de miedo [...] La sangre menstrual, en vez de empujar a la muerte el cuerpo de una mujer, no hace más que debilitarlo temporalmente. Su poder de muerte –su fuerza destructiva– parece de hecho dirigida contra los hombres. Constituye una amenaza permanente contra su fuerza, su poder vital, contra aquello en lo que se fundamenta su superioridad. [...] al mismo tiempo; es el signo de que la mujer ha sido perforada por la luna y se encuentra, por tanto, expuesta a la acción fecundante del hombre (Godelier, 2000: 44).

La relación e importancia de los fluidos también es considerada desde la visión Toba, donde se cree que cuando una mujer está embarazada, su vida sexual debe intensificarse, ya que el semen y la sangre acumulada permite el desarrollo y crecimiento del feto en condiciones óptimas. Sin embargo, la pérdida involuntaria de sangre a través de la menstruación, así como el embarazo y la lactancia, imprimen a la mujer un carácter potencialmente peligroso por la influencia que las mujeres ejercen en el mundo que las rodea, generando así connotaciones simbólicas ambivalentes al ser socialmente valorado el papel de las mujeres en la reproducción del grupo, pero también el potencial poder/peligro que esto puede representar. Como dice Citro

este valor asignado en el orden simbólico será clave para la legitimación ideológica de las prácticas de control, es decir, para aquellas prescripciones que, a través de un proceso de reiteración performativa en distintos discursos y prácticas sociales, intentan delimitar la corporalidad de las mujeres (2008: 46).

Al ser considerada la sangre menstrual como un elemento de peligro y de potencial contaminación es que se ejercen ciertas restricciones hacia las mujeres menstruantes para evitar que su sangrado afecte de algún modo a los hombres y a la comunidad a la cual pertenecen. En el caso de los Mae Enga, Douglas menciona que en su crianza se les inculcan dos creencias predominantes: la primera tiene que ver con la superioridad masculina, y la segunda es la vulnerabilidad a la influencia femenina; siendo el contacto con la sangre menstrual un causante de temor, ya que se cree que puede causar la muerte de la sangre del hombre –volviéndola “negra”–, su decadencia y eventualmente su muerte (1980: 168-169). Douglas apunta que “Las ideas de contaminación pueden desviar la atención de los aspectos sociales y morales de una situación por el solo hecho de centrarla en una sencilla cosa material” (1980: 159), que en este caso es la sangre y el cuerpo de la mujer menstruante. En esta lógica, Godelier comenta que esconder los cuerpos resulta un medio por el cual se puede preservar el orden, pero este hecho tiene el potencial de “consentir en el silencio. Le es suficiente a cada uno o a cada una con vivir su cuerpo y verse, para saber qué puede hacer o no hacer, qué puede desear o debe evitar” (45).

Estos ejemplos nos llevan a pensar, por un lado, en las diversas formas en las cuales se ha considerado el flujo menstrual en distintos grupos humanos, pero también la relación que existe entre el tratamiento de este proceso femenino con respecto al orden social. El control de los fluidos corporales ha tenido relevancia a partir no solo de la distinción entre lo peligroso y lo sagrado –reconociendo que la sangre es tanto un líquido vital como una representación de la muerte– sino que se relaciona con una forma específica de considerar a las mujeres dentro de un espacio social concreto. Así, es posible observar visiones polivalentes acerca de la menstruación y su manifestación a

través del sangrado, pero también las distintas maneras en las cuales el control y tratamiento de la sangre imprime un carácter tanto de subordinación como de poder –casi siempre en términos negativos– acerca de las mujeres. Desde la biomedicina, por ejemplo, se ha creído que la menstruación en relación con la maternidad es garante de la salud femenina y del buen funcionamiento de su naturaleza reproductiva.

La identidad femenina es la suma de todos esos estados que marcan nuestra naturaleza, cuestión que a veces parece olvidarse si consideramos la simbología a la que se acude para expresarla. Así pues, en este orden cíclico definido por una sexualidad potencialmente fértil toda alteración es vivida como desestructurante (Plaza, 1996: 308).

Pero esta visión ha sido reforzada a partir del tratamiento del fluido menstrual desde la noción de asepsia y del control de los límites corporales. Entonces, la menstruación “no es el reclamo de una feminidad ofrecida al otro masculino, sino el flujo de vida y símbolo de muerte: la sangre como aquello que comunica el interior con lo exterior” (Plaza, 1996: 311). Douglas, al hablar de los márgenes del cuerpo, menciona que los orificios son considerados como puntos especialmente vulnerables “el esputo, la sangre, la leche, los excrementos o las lágrimas por el solo hecho de brotar han atravesado las fronteras del cuerpo”; sin embargo, estos márgenes corporales se encuentran conectados con otros cuerpos, así “en algunos lugares la contaminación menstrual se teme como un peligro de muerte, mientras que en otros no ocurre así” (1980: 141).

Las ideas de asepsia que caracterizan al proceso civilizatorio moderno plantean justamente el control de los fluidos corporales como uno de sus objetivos esenciales. “Las normas de etiqueta y los modelos aceptados giraban –y giran todavía– en torno al cuerpo humano, a sus movimientos y necesidades físicas: solo el adecuado control de la corporalidad podía dar paso a una feliz y amorosa civilidad” (Bartra, 2011). La menstruación ha pasado también por este filtro aséptico y por la llamada civilidad menstrual apoyada por la tendencia a invisibilizar el sangrado a través del uso de compresas, toallas femeninas,

tampones y otras tecnologías que apoyan esa idea tradicional de dejar a las mujeres la tarea de vivir sus menstruaciones en el ámbito de lo privado. Pero ¿cuál es la manera en la que un grupo específico de mujeres ha vivido este proceso biológico a lo largo de su vida? ¿Qué relevancia tiene la menstruación para ellas y qué construcciones simbólicas revisitan este hecho?

Los ritos de paso y las trayectorias corporales: de la menarca a la menstruación consciente

*Antes, la niña podía considerarse, con un poco de mala fe,
un ser asexuado, podía no considerarse nada;
podía incluso soñar que una mañana se despertaría transformada
en hombre; ahora, las madres y tías susurran con aires satisfechos:
«Ya es una jovencita»; la cofradía de las matronas ha ganado: les pertenece.
Ha caído sin recursos del lado de las mujeres.
A veces está orgullosa; piensa que se ha convertido en una
persona mayor y que en su existencia se producirá un gran cambio.*

Simone de Beauvoir

El segundo sexo

Van Gennep (2008) al hablar de los ritos de paso en la vida individual apunta que en esta ocurre una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden, y que cada una de estas etapas va acompañada de actos especiales vinculados con lo sagrado.

Todo cambio en la situación de un individuo comporta acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado, acciones y reacciones que deben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad general no experimente molestia ni prejuicio. [Se hace que] el individuo pase de una situación determinada a otra igualmente determinada. Al ser el mismo su objeto, es del todo necesario que los medios para alcanzarlo sean, si no idénticos en los detalles, al menos análogos, puesto que van dejan-

do atrás de sí varias etapas y franquean varias fronteras (Van Genneep, 2008: 15-16).

En la actualidad algunos ritos de paso individuales tienen un vínculo con lo biológico y lo social; así, se celebran los pasos de una situación a otra y quedan marcadas por algún hecho que se refleja en lo social. Para el caso de la menarca de las mujeres en la pubertad, estos ritos de paso suelen estar marcados tanto por las ideas preconcebidas en torno a la menstruación como por la información que se tenga a partir de la educación brindada desde la familia y los espacios escolares y sociales. Pero, sin duda, es un momento en el cual las mujeres adquieren no solo conocimiento sobre su propio cuerpo, sino una serie de valoraciones sociales tales como “hacerse mujer” o “convertirse en una señorita”; cuestión que, de acuerdo con Erviti, Lerner y Sosa-Sánchez (2014: 363) implica no solo una construcción del nuevo estatus social de las mujeres, sino la confrontación de nuevas normatividades de carácter genérico en las mujeres menstruantes. En ese sentido, la aparición de los primeros sangrados menstruales tiene un carácter tanto fisiológico como cultural y social a partir de las construcciones que se relacionan con este hecho, pero también se asiste a la aparición de una serie de normativas relativas al tratamiento de la sangre, cuestión que, según Laws (1990), se denomina *civilidad menstrual*.

La menarquia o la primera menstruación, es asumida como un evento importante en la vida de las mujeres, dado que es signo de una nueva posición de nosotras en la vida social. La primera menstruación significa para muchas la entrada a un nuevo estado de *Mujer*, el cual está asociado directamente con la posible maternidad, como si *Mujer* y *madre* fuesen sinónimas (Lozano, 2010: 51).

Para el caso que aquí nos ocupa, resultó fundamental rastrear las formas en las cuales las mujeres en círculo vivieron esa primera experiencia, con el fin de tejer estas reflexiones con los planteamientos que se han generado desde la espiritualidad femenina al respecto de

la menstruación que, como se ha mencionado, es uno de los ejes desde los cuales se construye la idea de la mujer Diosa. Para tales efectos, se retoma la propuesta de Esteban (2013) acerca de los itinerarios corporales, en este caso enfocados en la menstruación, considerando que esta propuesta parte de abordar la experiencia corporal y social de las mujeres desde su papel como agentes y como parte de la serie de conocimientos y nociones culturales que se interiorizan e integran en el cuerpo en su relación con otros sujetos y desde una orientación no victimizante. Así, los cuerpos y la menstruación de las mujeres son tomados desde su materialidad y desde la experiencia que de ella se deriva como parte de la trayectoria vital y las emociones que este evento produce; considerando que los discursos sobre la menstruación, así como las regulaciones, prácticas corporales y la dimensión emocional que se relacionan con ella, son elementos que revelan aspectos tanto del orden social como de las relaciones de género (Erviti, Lerner y Sosa-Sánchez, 2014: 357).

En primer lugar, hay mujeres que no tienen recuerdos claros en torno a ese momento, Rox comenta:

No la recuerdo. Me hubiese gustado nombrar mi primera menstruación como rito de paso, pero en mi caso no recuerdo nada. Es algo que no viví con conciencia, no sé cómo llegó, no recuerdo nada.

Hay quienes recuerdan ese momento con gusto a partir de relacionarlo con otros hechos significativos, en este caso con un cumpleaños:

Fue bien bonita porque fue el día que cumplí 13. Entonces fue bonita. Había una pijamada con mis amigas. yo no me di cuenta porque no tuve cólico ni nada, estaba sentada así, una de mis amigas vio y ya. No hubo mayor trámite, yo era como de las de en medio del grupo, entonces ya, ni era de las primeras en ver qué onda, ni de las últimas de a ver a qué horas (Xurawe Temai).

El factor relacional también resulta importante en los relatos de la primera menstruación, ya que a partir de la relación de estas mujeres

con sus pares existió un sentimiento tanto de diferenciación como de pertenencia al grupo:

para mí fue como muy... emocionante. Porque a todas mis amigas de la secundaria ya les había pasado y a mí no, entonces, de por sí era la rara de la escuela, y yo decía ¿cuándo me va a pasar a mí, o no me va a pasar? ¿Soy diferente? Así que cuando me pasó fue muy emocionante, lo disfruté, me daban ganas de decirle a todo el mundo. No entendía por qué no podía decírselo a mis hermanos y a mi papá, no lo entendía. Mi mamá me dijo que era como un secreto que no debía de rebelar, como un misterio (Dancy).

Por otro lado, la menarquia, considerada como un momento de transición, implicó un cierto cambio –incluso inmediato– en las actividades que estas mujeres realizaban al momento de ocurrir aquel primer sangrado, cuestión que recuerda los hechos ocurridos en las comunidades acerca de que una mujer debe comportarse de formas específicas durante su periodo. Isa comenta en su testimonio lo siguiente:

Mi primera menstruación fue muy chistosa porque me tocó como a los 14, un poquitito antes de cumplir 15 años. Estaba en semana santa, en aquel tiempo el sábado de gloria todavía se permitía que te mojaras, entonces me acuerdo que andábamos todos “empijamados”, los primeros echándonos agua como locos. Y de repente alguien se me aventó, yo traía una batita, no traía pantalón, traía una batita, la pijama pues. Entonces, en la mojadera alguien me dice ¿qué te pasó, qué te pasó? Y veo que me empieza a escurrir con el agua kilos de sangre, y todos [decían] ¿qué te pudo haber pasado? ¿qué te duele? La gran mayoría estaba más chavita que yo. Mi mamá me vio y me dijo ven, ven, vamos a ver y ya, así me llegó, entre el juego. Después de ese momento me metieron a bañar, me pusieron una toalla sanitaria entre las piernas y ya no pude seguir mojándome porque mí me mamá me aventó un “choro” de ese de “te debes de cuidar”, que no te puedes ni mover. Casi, casi me meten a la cama.

Existen también algunos relatos en los cuales el primer sangrado representaba un hecho esperado y deseado por las mujeres; pero no solo por ellas, sino también por parte de sus familiares cercanos. Valentina y Azul cuentan:

Un día me lastimé montando en bicicleta cuando vi que sangré un poquito, yo tenía como diez años. Y yo de ya estoy menstruando y a todo el mundo le dije que ya estaba menstruando, pero no, me había lastimado en la pantaleta. Después mi mamá me dijo: “le dijiste a todo mundo que estabas menstruando” y yo: “no, pero ya quiero”. La primera vez que me bajó, se acercaba un fin de semana, incluso yo ya sabía que existía eso y fue muy padre recibir el primer sangrado ¿no? Yo me seguí sintiendo niña y hasta la fecha todavía me siento niña [ríe], pero sí fue muy grato, muy padre (Valentina).

Estaba bien chiquita, tenía 10 años. Aunque me habían hablado mucho de eso, mi papá siempre decía que el día que me llegara mi primer periodo íbamos a comprar champaña, íbamos a celebrar... y a mí como que eso me daba bastante vergüenza (Azul).

Pero la menarquia no era un momento esperado para todas, sino que representaba un hecho traumático gracias a la relación que se construye con otros factores como la maternidad o el abuso. En estos casos, la información que se tenía por parte de las madres y su reacción ante la menstruación de sus hijas resultó fundamental:

Me traumó toda la vida. Yo vivía en provincia, donde había muchos animalitos. A mí nunca me dijo mi mamá qué me iba suceder, nunca. Días antes de que a mí me sucediera, vi a una chivita dando a luz, le salía mucha sangre. Y me acuerdo que una de mis tías me dijo “así te va a suceder a ti”. Me quedé con eso y a los pocos días empiezo a sangrar. Yo tenía un primo que me acosaba, entonces cuando me pasó, yo pensé que había quedado embarazada, tenía 11 años, yo no sabía nada, pensaba que iba a tener un bebé. Y como me duró muchos días, yo recordaba a la chivita y pensaba que algo iba a salir de ahí, fue un trauma tremendo en mi vida. Mi mamá se dio cuenta como a la semana de

eso, me dio mucha pena porque pensé que mi mamá ya se habría enterado de que iba a tener un bebé... yo en mi inocencia. Ya después me explicó que cada mes me iba a pasar y que debía tener cuidado. Por mucho tiempo yo odié ese momento, odiaba mi cuerpo así porque lo asociaba con la chiva y lo asociaba con mi primo (Lupita).

En este sentido, las madres, su contención, acompañamiento e información –o la falta de ellos–, influye en la manera en la cual las mujeres establecen tanto su experiencia como sus recuerdos sobre el momento de su primera menstruación.

Todo el día me quedé así, esperando... ¿cómo le digo a mi mamá, cómo le digo a mi mamá? Jamás... Y yo: por favor, que me lea la mente ¿no? ¿Y como que ella dijo “ah ya te bajó? Y yo: “sí” [y ella:] “ah pues aquí está tu paquete de toallas”. Entonces como que sí fue una experiencia muy... (silencio) (Erika).

Mi mamá me había explicado todo el rollo. Entonces, cuando fue mi primera menstruación estaba en el baño, me tocó en mi casa, entonces empiezo a gritar como loca “¡mamá, mamá!, me estoy muriendo, me estoy desangrando”, yo como víctima (risas). [...] mi mamá me tranquilizó, me abrazó, me dijo que todo va a estar bien. ¿Me sentí sucia? No me sentí sucia. Me sentí como, pues sí estaba nerviosa, como lógico porque dices “En la madre, ¿qué pasa con mi cuerpo? me estoy desangrando, ¿me estoy muriendo?” Que tuviera pena de contarle, pues no, de hecho mis compañeras ya estaban menstruando, faltaba yo. (Helena)

Terrible porque era yo súper chiquita, tenía 9 años. Obvio, en la vida me habían hablado de eso [...] Era un día que me tocaba deportes, entonces llevaba mi faldita y mi short blanco cuando de pronto ¡qué pasó! Yo no sabía lo que era eso, me asusté, me traumé. Fue terrible. Yo lo recuerdo muy traumático, porque era muy chiquita. A nadie de mis amiguitas de la escuela les había pasado, nadie sabía nada, entonces fueron uno o dos años de que nadie te vea, ¿no? Porque, aparte, era ese tiempo donde ibas a la tienda y comprabas tus toallas femeninas y te las empaquetaban en una bolsa o en periódico, ¡qué cosa! (Maritza).

En estos relatos se identifican diferentes elementos que resulta pertinente analizar. En primer lugar, se observa que la menarca responde a una especie de momento de transición en un sentido biológico y social. Van Gennep (2008: 100) afirma que la pubertad social y la pubertad biológica no suelen ocurrir en paralelo ya que, particularmente en el caso de la primera menstruación, no suele ocurrir a la misma edad ni en las mismas circunstancias para todas las mujeres, incluso pertenecientes a la misma raza o grupo social. Sin embargo, su aparición sí establece una serie de asociaciones que permiten tejer un entramado de significaciones entre la biología femenina y lo social, al considerar a la mujer que menstrua como un ser apto para la reproducción. Decir que con la primera menstruación una niña “se convierte en mujer”, le da un estatus que descansa en el carácter reproductor de su cuerpo, creando así una asociación entre lo biológico y la potencial preservación de la vida del grupo al que pertenece. Pero este hecho suele tener algunos aspectos problemáticos en los casos particulares y en la experiencia de las mujeres, ya que la asociación entre menstruación y reproducción, a partir de las historias de vida de cada una, puede dar como resultado experimentar las menstruaciones con miedo, con desagrado o con sentimientos negativos sobre el propio cuerpo y el proceso que vive cada una.

Por otro lado, la aparición del primer sangrado menstrual no tiene un carácter sagrado o ritual en estos casos –aun cuando es un hecho que pudo ser esperado o deseado–, ya que se encuentra velado por un aspecto práctico, principalmente el hecho de aprender el funcionamiento y uso de compresas, toallas sanitarias o tampones para la retención del sangrado menstrual; cuestión que normalmente es resuelta gracias a la intervención de las madres o de los pares femeninos, quienes fungen como primeras referencias cuando el primer sangrado sucede.

Las mujeres de las distintas generaciones han vivido su primera menstruación de diversas maneras, cada una relacionada con sus entornos tanto familiares como sociales y con la información a la cual han tenido acceso al respecto de este tema. Cabe destacar que si bien en nuestra sociedad muchas de las ideas en torno a las mujeres mens-

truantes y al proceso de sangrado han ido cambiando con el tiempo, muchas de las mujeres de las generaciones actuales vivieron el tabú de la menstruación a partir de dos hechos fundamentales: por una parte, bajo la consigna de mantener el sangrado menstrual en el ámbito de lo privado y de la secrecía; de manera que con el uso de tecnologías para la menstruación se pudiera esconder el sangrado de alguien más que no fuera la propia mujer. Y, por otro lado, a partir de la información difundida acerca de esta, que casi siempre era transmitida por parte de las madres o las pares y que se relacionaba con la suciedad, el temor o, en algunos casos, se trataba de un hecho desconocido y del cual no debía hablarse abiertamente. En este sentido, el aspecto relacional de cada mujer contribuye a forjar una idea positiva o negativa en torno a la menstruación, sobre todo apoyada en las historias de vida y las referencias que cada una tiene sobre este proceso.

Dentro de los relatos de estas mujeres se observa también la construcción de una serie de tabús en torno al sangrado menstrual, principalmente desde su contexto y sus relaciones. Así, se comentan tres experiencias. La primera de ellas tiene que ver con la relación que existe entre la menstruación y el dolor:

Ella [mi mamá] así me lo inculcó, que no tenía que doler, o sea, que era como de mujeres débiles. Si te dolía, tú tenías que seguir con tu ritmo y todo porque no es una enfermedad. O sea, por un lado, estaba bien, pero por el otro como que no tenía ese permiso para que me doliera nada, ¿no? [...] No se me permitía que me doliera. De hecho, no me dolía, que era lo curioso, no me dolían las primeras menstruaciones. Yo me acuerdo que mis amigas eran así de: “ay, es que a ti no se te nota, casi nunca cambias de humor” y los cólicos... pues quién sabe qué es eso. Entonces, como que de alguna manera incorporé eso que me dijo y en ese momento no me dolió (Erika).

Al respecto, cabe traer a cuenta que una de las características relacionadas con la menstruación es la presencia de dolor dados los espasmos propios del proceso de desprendimiento del endometrio, pero también el conocido como síndrome premenstrual, que desde distintas

perspectivas ha sido considerado una manifestación que modifica, entre otras cosas, el humor de las mujeres, haciéndolas más susceptibles al contexto que las rodea, reforzando así un cierto estereotipo “característico” de la mujer menstruante y apoyando la idea de patologización de la menstruación. Existe actualmente una industria ampliamente conocida de fármacos, además de una creciente oferta de alternativas naturales para atenuar el dolor y así lograr que las mujeres puedan realizar sus tareas con “normalidad” durante sus periodos. Recordemos que, como menciona Felitti (2016), más allá de la emergencia de nuevos productos, persistía la idea de que el estado normal de las mujeres era la enfermedad, siendo la menstruación una de sus formas más recurrentes. En ese estado, debían evitarse caminatas largas, bailes, compras, andar a caballo y fiestas, en síntesis, era imperioso descansar y asumir que la vida femenina estaba marcada por la “tiranía del útero” (Ehrenreich y English, 2005, en Felitti, 2016).

El segundo relato, tiene que ver con la forma en la cual es visto y tratado el sangrado menstrual desde el grupo social de pertenencia, en este caso en el ámbito escolar:

En la secundaria me hicieron una broma con una pluma de color rojo, me pusieron eso en el asiento, yo no me di cuenta y me senté. Cuando me paré estaba manchada y fue la vergüenza, la señalización de un tema que ignoraba por completo, que me asustaba, que no sabía cómo manejar, que me daba vergüenza... (Rox).

En este caso, el sangrado menstrual se percibe como un elemento humillante, como algo que al hacerse evidente imprime una especie de estigma hacia la mujer. Existen muchos relatos cotidianos sobre los conocidos “accidentes” que ocurren a las mujeres durante sus primeras menstruaciones. Casi siempre estas historias remiten a la evidencia del flujo menstrual frente a las pares femeninas, pero también hacia los hombres que son parte del grupo social. Estas experiencias suelen expresarse en términos negativos dado que existe y persiste la idea del ocultamiento de la sangre menstrual en todo momento y, por tanto, su visibilidad rompe la norma social sobre su tratamiento.

En tercer lugar, se encuentra el relato de Padme, quien manifiesta el tabú del sangrado menstrual en su vínculo con la sexualidad:

Cuando estaba con mi esposo no podíamos tener relaciones sexuales cuando estaba con mi menstruación, él pensaba, y hasta la fecha, que podría contraer alguna infección. Eso era como: OK, no. Yo pensaba que estaba loco, porque no es cierto [risas], no estás infectado, simplemente estoy menstruando. Ay, los cólicos, ay, qué molesto, ay, qué sucio. Hasta la fecha todavía conozco mujeres con las que platico que dicen “ay, no, qué sucio”, “ay, guácala” (Padme).

Si bien en este caso no existe una explicación mayor acerca de estas ideas, sí es posible hacer una relación con los elementos planteados anteriormente acerca de los “peligros” que implica para los hombres la relación y el contacto con la sangre. Cabe decir que la construcción de este tipo de tabús tiene que ver con el sistema clasificatorio individual y de las construcciones subjetivas que se tengan al respecto de los elementos que se consideran contaminantes; sin embargo, en este caso, se refuerzan los estereotipos acerca del contacto con la sangre menstrual, pero también de la mujer como ser en transición o ser asexuado durante su periodo.

Pese a los relatos, es necesario considerar que estas mujeres al decidir ser parte de los círculos y gracias a su trayectoria tanto corporal, de vida y en el aspecto espiritual, han tenido acceso a una serie de conocimientos y técnicas que han posibilitado un acercamiento distinto con su ciclo menstrual. Como se ha dicho, una de las técnicas que se comparte en prácticamente todos los círculos que se frecuentaron es el seguimiento de la brújula menstrual, con sus respectivas variaciones a partir de la persona que la enseña.

Pero el interés de aprender y difundir otras maneras de ver la menstruación responde a dos inquietudes principales que se relacionan, a su vez, con la construcción de la noción de mujer sagrada. Por un lado, el hecho de transformar los tabús creados en torno a la menstruación y que la relacionan con la contaminación, el peligro y lo negativo, para ser visto como un proceso natural y que permite la conexión de las

mujeres con su ser femenino y sagrado. Así la menstruación como un proceso “propiamente femenino”, se reviste de sacralidad a partir de considerar la sangre como un elemento vital que emana de una mujer Diosa, que permite a las mujeres una conexión con la tierra, con la naturaleza, con sus propios ciclos y con su propio ritmo. “Porque la menstruación es lo que nos hace diferentes, lo que nos hace sabias. Es nuestro tributo mensual a la tierra, a lo divino, como una donación” (Valentina). Por otro lado, este cambio de visión implica la puesta en marcha de una serie de saberes que se apoyan en la trayectoria corporal y el autoconocimiento como uno de los factores determinantes para vivir la naturaleza cíclica femenina de manera armoniosa y en conexión con su ser sagrado, pero este autoconocimiento también está relacionado con una cierta noción de empoderamiento.

En los círculos de mujeres el planteamiento central al respecto de la menstruación no solo se vincula con la observación de cada parte del ciclo hormonal femenino a través del autoconocimiento y el reconocimiento de las características de cada parte –vinculadas con los arquetipos que ya se han mencionado–, sino que propone una transformación de los tabús que se han construido en torno a la menstruación a partir de una reconfiguración de este hecho para ser convertido en un proceso consciente; en un bien menstruar, que no descansa en la idea de contaminación de la sangre ni en la señalización de la mujer menstruante de forma negativa, sino en la revaloración de la menstruación como un elemento que permite a las mujeres sagradas conectarse con ellas mismas y con sus pares genéricos. Una forma de vivir un proceso natural revestido de herramientas simbólicas que tienen la capacidad de transformar las experiencias mensuales del sangrado en momentos primigenios de conexión espiritual, con sus propios cuerpos y con la naturaleza.

Esta propuesta de transformación incluye, por un lado, recordar esa primera menstruación para comprender el por qué de las construcciones negativas que normalmente se le adjudican a esa experiencia, para así resignificarla y darle una connotación más positiva que logre impactar las experiencias menstruales de las mujeres en su presente. En este sentido, considerando que varias mujeres que comienzan a acercarse a

este tipo de estrategias de autoconocimiento están en la menopausia o cerca de ella, se trata de una transformación de la trayectoria menstrual con el fin de resignificar su experiencia pasada o las últimas menstruaciones de manera más armoniosa y positiva. Pero también existe una proyección hacia generar un cambio en la percepción de la menstruación en las niñas que están por vivir su menarquia:

ahora, obviamente, quiero darle otro mensaje a las niñas porque yo hubiera querido tener otro mensaje, como más acogida, que no hubiera llegado de sopetón sino estar más preparada, con más armonía con mi mamá y con mi hermana. Más como una celebración y no como algo que habría que esconder (Itzpapalotl).

Al respecto, a nivel internacional, han existido distintas mujeres que desde sus conocimientos y habilidades han buscado maneras diversas de difundir este cambio en la percepción de la menstruación. Desde la literatura se pueden mencionar a Miranda Gray con el libro *Luna Roja* (2010) y *Momentos óptimos de la mujer: Emplea el ciclo menstrual para alcanzar el éxito y la realización personal* (2011) o a Lucy H. Pearce (2012) con su libro *Moon time. A guide to celebrate your menstrual cycle* donde plantea, entre otras cosas, diversos rituales para celebrar la menstruación, así como una guía de observación del ciclo hormonal. Pero también existen algunos ejemplos como el de Diana Fabiánová, quien desde el cine ha sido una de las expositoras de esta otra manera de vivir la menstruación de forma consciente a través de sus documentales *La luna en ti*⁹⁸ (2009) y *Monthlies*⁹⁹ (2014), en las cuales explora y expone diversas voces en torno a la percepción y tratamiento de la menstruación en el contexto contemporáneo, pero dando énfasis a estas nuevas construcciones desde la conciencia y el acompañamiento entre las mujeres que rodean, particularmente, a las niñas que están por experimentar su menarca. Otro ejemplo es

⁹⁸ El documental se puede consultar a través de la siguiente liga: <<http://www.teledocumentales.com/la-luna-en-ti/>>.

⁹⁹ <<https://vimeo.com/96002000>>.

el documental corto ganador del Oscar en 2019, *Period. End of sentence*, que colocó el tema menstrual en los reflectores internacionales generando gran polémica.¹⁰⁰ En este mismo plano, existen otros libros que se han constituido como referentes para las madres y las niñas que están por tener su primer sangrado menstrual, ejemplo de ello es el libro *El tesoro de Lilit: un cuento sobre la sexualidad, el placer y el ciclo menstrual* (2012) escrito por Carla Trepát,¹⁰¹ quien ha utilizado las plataformas virtuales como uno de los medios de difusión y de acercamiento masivo a la información sobre los ciclos menstruales y el cuerpo femenino.

En los casos concretos que se han analizado existieron dos círculos de mujeres que tenían como objetivo principal generar un cambio en la percepción de la menstruación. El primero de ellos fue titulado “Sanando a tu doncella”, convocado por Itzpapalotl.¹⁰² Tomado como ritual de paso, este círculo iniciático y retrospectivo permitió observar, al menos en el discurso y la emoción compartida por las asistentes, la generación de una visión más amable y positiva del sangrado menstrual y una especie de reivindicación del recuerdo y la emoción que evocaba el momento del primer sangrado.

El segundo ejemplo se trató de un círculo convocado por Rox en marzo de 2015, teniendo el título de “La brújula menstrual”.¹⁰³ Este círculo estuvo enfocado en el aprendizaje y uso del diagrama lunar propuesto por Miranda Gray. En este se realizaron diversas actividades en torno a cómo es vista la menstruación en cada mujer y las experiencias que están relacionadas con esta, así como la propuesta del seguimiento de la brújula menstrual a través de cada ciclo, considerando los arquetipos de las mujeres que se han comentado en apartados anteriores con el fin de integrarlo en el plano subjetivo y práctico en la vida cotidiana de las mujeres.

¹⁰⁰ <<https://www.youtube.com/watch?v=KocJP8dG1OA>>.

¹⁰¹ <<http://eltesorodelilith.com/sobrelaautora/>>.

¹⁰² Descripción del capítulo IV.

¹⁰³ Para el caso de este círculo en particular no se realizó una etnografía como en el caso de otros círculos. Se tomó como parte del trabajo de campo a manera de refuerzo acerca de la forma en la cual se refiere la menstruación en concreto en el conjunto de los círculos de mujeres.

Pese a estos dos ejemplos concretos, en cada círculo las referencias en torno a la necesidad de un cambio de percepción acerca de la menstruación están siempre presentes; sobre todo apoyado con distintos rituales y elementos discursivos y simbólicos que apuntan a la necesidad de las mujeres de conectarse con sus ciclos como un medio de vivir con mayor armonía en su vida cotidiana. El reconocimiento del potencial del ciclo menstrual es visto, entre otras cosas, como un medio de conexión con uno mismo, ya que es el momento en el cual se propician –al menos idealmente– momentos de reflexión y de recapitulación de vida que ayudan a las mujeres a estar en relación con sus emociones, pero también con su entorno y con la naturaleza.

Al respecto de las percepciones del ciclo menstrual de estas mujeres en la actualidad, hay relatos en los cuales se puede observar la importancia que tuvieron las actividades realizadas al interior de los círculos de mujeres para transformar las nociones anteriores acerca de este proceso. Helena cuenta lo siguiente:

Ahorita, es algo súper sagrado. Es algo como parte de mí, sabes, esta sangre que viene de mi cuerpo. Digo, representa algo súper importante, no como algo asqueroso definitivamente, porque mi udú¹⁰⁴ está hecho de mi sangre. Como parte de mi linaje, como estas mujeres que han estado atrás de mí. Sobre todo, cómo este alimentito que realizo cada mes de guardar mi sangre, de compartirlo en la tierra en forma de agradecimiento por todo lo que me da, es algo muy femenino de mí. Creo que expande muchas cosas, resuena alrededor de mí. Considero que mi sangre es nutriente, sana.

¹⁰⁴ El Udu es un instrumento de percusión de origen africano. La palabra Udu significa “paz” o “vasija”. Este instrumento tiene la forma de un jarrón con un agujero y se dice que era un instrumento que utilizaban las mujeres con fines ceremoniales. Durante el trabajo de campo realizado se supo que había círculos de mujeres que tenían como objetivo material realizar un udu como resultado del trabajo de reconciliación con el útero y con el ciclo menstrual. Las mujeres en algunos casos realizaron el udu con arcilla o con papel maché y lo decoraron con su sangre menstrual a manera de reconocimiento y como muestra del trabajo realizado durante estos talleres.

Otro ejemplo de transición de las nociones sobre la menstruación a partir de los círculos de mujeres lo brinda Maritza:

A partir del círculo y de que se empezó a tocar este tema cada vez lo veo de forma diferente, vivo el momento en que me sucede... a partir de unos tres o cuatro meses es muy diferente mi periodo, no sé si tenga que ver con la aceptación y con el enfoque que tienes. Lo empiezo a ver de otra manera y ver qué importancia tiene. También me he puesto a leer un poco todo lo que significa para los ancestros la sangre, que es el limpiar todo por dentro. Sí estoy más cercana a que mi periodo termine, pero lo quiero. Ahora ya lo estoy disfrutando y viéndolo desde otro punto.

Desde su experiencia como guía de círculos de mujeres, Rox relata así la forma en la cual ha incorporado el conocimiento del ciclo menstrual en los círculos que ella convoca y también en su vida cotidiana:

Descubrir esta lectura cíclica de las Trece lunas, del ciclo menstrual y de cómo eso es como una brújula para nosotras fue LA revelación. Fue decir que esa es la herramienta más femenina de todas las que he encontrado en el camino de la vida. Hay muchas herramientas de todo tipo, pero esta en particular, que tiene que ver con la menstruación y así, creo que es la herramienta más femenina como recurso disponible para nosotras a nivel de autoconocimiento. Es un producto para niñas, por eso es tan importante. Es La brújula, por eso bauticé así a un círculo donde se trabaja con los arquetipos femeninos y todo eso. Puedo guiarme con cuencos, con cualquier terapia, que yo creo que son como unisex, pero esta en particular solo aplica a nosotras, esto no aplica para ellos [para los hombres], porque no vibran ni resuenan ni tienen una influencia directa, no es el tema para ellos, sino para nosotras y para el mundo. A nivel de salud pública sería muy útil, además de la basura que le ahorraríamos al planeta si usamos las copas menstruales y las alternativas ecológicas y todas ahorraríamos en embarazos adolescentes, porque tendrían más conocimiento de su sexualidad... los impactos serían muchísimos, entonces, para mí el autoconocimiento del ser mujer es la neta del planeta.

Considerando las propuestas que se han expresado acerca del impacto que tiene el conocer y reconocer los procesos ocurridos a lo largo del ciclo menstrual en las actividades y ánimo de las mujeres, Rox platica la forma en que aplica estos conocimientos en el aspecto laboral y el nivel de incorporación de este conocimiento al momento de observarlo en un aspecto práctico:

Por ejemplo, si vinculamos esta con la parte productiva haríamos... por ejemplo en el libro de Miranda Gray de “los momentos óptimos de la mujer”. cuando yo empezaba a leer ese libro me pasaba que nos reuníamos con las del consejo y les preguntaba en qué parte del ciclo están... entonces nos dábamos cuenta de que las propuestas que cada una mencionaba estaba relacionado con el momento en el que nos encontrábamos, y fue divertido porque empezaba a tener sentido eso que habíamos leído en un libro... entonces lo que ahora hago, además de seguir mis propias lecturas de mis propios ciclos es como cada vez y cada oportunidad que tengo, por ejemplo cuando voy a tener sesiones de trabajo creativo con alguien, con mujeres, hago esas preguntas y así voy checando, porque cada vez que hago ese ejercicio pasan cosas y sí tiene que ver, sí hay una relación directa entre nuestros procesos productivos y el autoconocimiento que tiene que ver con el ciclo menstrual.

Pero esta forma distinta de vivir la menstruación y de incorporar en lo cotidiano esta visión positiva de la misma, no solo impacta en la subjetividad de las mujeres, sino que se vuelve una experiencia que tiene un reflejo en la vida social:

Cuando empiezo a escuchar la parte del ciclo menstrual, que se nos impone la exigencia en lo laboral de estar al cien. Cuando, de acuerdo a nuestras ancestras, era para estar más consigo mismas. Entonces es cuando empiezo a hacer eso de forma empírica, creo que es interesante, esta parte, lo asequible, que no es cuestión económica para esto. Sé perfectamente desde hace cuatro meses lo que es mi primavera, mi otoño, mi verano, mi invierno. Mi mal carácter dura cinco minutos mientras respiro y me encuentro. Cuando tengo que ser más reflexiva no voy a

prisa. Cuando tengo sueño me duermo media hora, una hora. Trato de darme, en esos días y en todos. Pero en esos de verdad, te juro que estoy loca, pero tener la visión de, de las maneras de ver la vida, tus cosas. Algo que me sucedió a partir de los círculos es que la gente piensa que me drogo [risas]. Lo ven tan antinatural, la parte de ver otra concepción. Esta parte de ver rígida la concepción del mundo. Porque por nacer mujer, porque sonrío, porque vivo, porque me respeto, me honro (Padme).

Incluso, esta forma de ver la menstruación es utilizada y difundida en otros espacios más allá de los círculos. Valentina, por ejemplo, relata lo siguiente acerca de su experiencia al momento de hablarle del tema a sus alumnos en la universidad:

Les explico lo de la menstruación: que una mujer menstruando es una mujer con poder, una mujer con la facilidad de mover su energía en ese momento, para ella y los suyos. [...] yo lo que le explico a mis alumnas es que cada óvulo tiene el conocimiento físico, emocional, mental y espiritual de nosotras, todos nuestros momentos de vida y de nuestros ancestros. Según esto son 57 000 generaciones hacia atrás. Entonces, es un tremendo árbol de ancestros, todos con conocimiento en esa pequeña celulita, que cuando no es fecundada se va y dejamos ir esa pequeña arca de conocimiento, ese pequeño intento de ser que no pudo ser.

Un aspecto que consideran muy importante es el discurso de lo cíclico y de la manera en la cual la menstruación, como menciona Plaza (1996), establece una forma de temporalidad específica de habitar el mundo. En este sentido, los ritmos de cada mujer, así como el ciclo menstrual como un medio de transitar un tiempo propio, permite tejer una relación con el cuerpo, consigo mismas, con la tierra y con el universo; pero, a su vez, este ciclo es considerado como un marcaje que caracteriza lo que se considera femenino:

creo que [la menstruación] es un tema importante, pero siento yo que no es lo más relevante, somos un todo. Sí, siento que es importante

como mujeres reconectarse con nuestro ciclo, con nuestro cuerpo, con nuestro corazón (Azul).

El ciclo menstrual nos une a todas y el ciclo menstrual es lo que realmente te hace como mujer. O sea, es como característica principal, todas menstruamos, todas tenemos ciclo menstrual y todas tenemos útero o bueno, la mayoría. [...] Y hay etapas dentro de nuestro ciclo menstrual que somos más espirituales. No es que seamos más o menos espirituales, siempre lo somos. [...] Entonces las mujeres que están haciendo este trabajo femenino es eso, enseñan un camino de espiritualidad que es como la parte más importante del cuerpo femenino (Itzpapalotl).

Yo creo que la menstruación es, por un lado, lo que más nos identifica como mujeres. Por otro lado, el ritmo, la naturaleza tiene ritmo [...] Y creo que la menstruación es un buen símbolo del ritmo de la naturaleza [...] La menstruación, pues el contacto con lo femenino, la aceptación de lo femenino, el quitar ideas no adecuadas sobre lo que es femenino. Yo antes de estar en círculos de mujeres yo no tenía idea. Mis relaciones eran más de amigos, luego me casé y todo, pero es hasta los círculos cuando encuentro la belleza de la menstruación y todo. Siento que una cosa importante de los círculos de mujeres es quitarse la masculinidad que las mujeres nos estamos comprando por estar en un mundo masculino, el tema de la pareja, de los hijos. También el desarrollo de la pareja interior. Estar bien con uno mismo (Perla).

Además, el sangrado menstrual está relacionado con un proceso de limpieza del cuerpo, no solo en un sentido fisiológico, sino energético. Así, es considerado como un elemento purificador y sagrado para la mujer:

A veces hay un rechazo al sangrado, ¿no? Por el olor, porque está limpiando todo lo que está dejando ir del mes, de las energías negativas que se absorben también por las mujeres. Porque, bueno, ya cuando tomas conciencia de que tu útero se conecta con la tierra pues absorbemos todo lo que caminamos. Entonces, hablar de la menstruación tiene un significado, el de tomar conciencia de tus ancestros, el conocimiento

de tus ancestros, de qué estás dejando ir a nivel físico, espiritual y mental... entonces sí se vuelve muy relevante (Valentina).

Uno de los factores que conecta estas nociones es el hecho de aceptar la menstruación como un proceso natural que, pese a que ha tenido una carga negativa de manera general, la transformación de esta noción permite a las mujeres potenciar el conocimiento sobre el propio cuerpo, pero también del carácter sagrado que tiene el hecho de habitar un cuerpo de mujer. En este sentido, la aceptación del cuerpo y sus procesos está relacionado con la presencia o ausencia de dolor y de enfermedades. Así, se afirma que una mujer que no ha reconocido su potencial creativo y sagrado genera enfermedades, casi siempre ginecológicas, que pueden ser tratadas o identificadas gracias al aprendizaje, aceptación y reconciliación con el cuerpo, cuestión que se considera fundamental para la sanación.

Por qué el tema de la menstruación es uno de los principales mecanismos de negación, porque tiene varios sentidos: a nivel personal, yo no puedo tener un buen concepto de mí si lo mejor que produce mi cuerpo va al bote de basura, aquello que implica mi fertilidad, si lo trato como desecho [...] a nivel psicológico y médico, si te das cuenta hay muchos miomas y quistes por esa negación [...] yo he presenciado muchas curaciones espontáneas de quistes y de miomas con el simple hecho de reconciliarse con eso. Imagínate lo que le hace a la psique de una mujer considerar que su fertilidad es un producto asqueroso (Xurawe Temai).

No es algo malo, es algo natural. Siento que muchas mujeres lo ven así, como malo. Entonces, acepta tú menstruación, acepta que estás reglando para que te aceptes como mujer. Quiérete así como eres, acéptate como eres, no va a cambiar, ni modo, hasta que te mueras, bueno no, hasta que llegue la menopausia lo vas a tener. Mejor acéptate porque son muchos años, quiérete (Ángeles).

Y de ahí sí fue como “ah, entonces sí hay una parte emocional y a ver”. Bueno, a ver qué significa, problemas de quistes, por qué no me baja... Ah, tiene que ver con la negación de la feminidad, con no sentirte atractiva, con todo esto, ¿no? Como con no sentirte a gusto con

ser mujer. Pero no, yo me siento bien siendo mujer... como no, no, no, no es cierto. Ya después empecé como a pensarle y, bueno, a lo mejor no [estoy a disgusto] con ser mujer, pero sí con los estereotipos asociados con ser mujer: “Tú naciste para casarte y para atender a tu esposo y para tener hijos”. Como que todo eso dices: “pues sí, verdad”; o sea, no es algo que me emocionara (Erika).

A través de estos relatos es que puede afirmarse que, al menos en este grupo de mujeres, se ha vivido una especie de doble rito de paso considerando su trayectoria corporal al respecto de la menstruación. De acuerdo con Turner (1988) y Van Gennep (2008), los ritos de transición se caracterizan por tener tres fases: la separación, la liminalidad y la agregación. Particularmente en el estado de liminalidad, el sujeto se percibe en un estado de ambigüedad y de cambio; siendo la agregación o reincorporación lo que verifica la consumación del “paso”.

El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones *vis a vis* otros de un tipo claramente definido y estructural; de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones (Turner, 1988: 101).

Así, el primer rito de paso femenino en el tema de la menstruación es la menarquia, donde las niñas a partir de encontrarse en el estado liminal de la primera menstruación se perciben no solo como seres en transición, sino como sujetos ambiguos al respecto de su potencial fertilidad y naturaleza cíclica. Recordando que el estado liminal es considerado también como un estado que frecuentemente se compara con la muerte, las niñas al experimentar la menarca se reincorporan a la vida social consideradas como mujeres, dado que su periodo de fertilidad ha comenzado y son percibidas de manera distinta desde las estructuras de pensamiento y las estructuras sociales que se establecen a partir del desarrollo biológico de las mujeres.

Por otro lado, las mujeres en círculo viven un segundo rito de paso a partir de su tránsito por estos espacios, los cuales, a través de la difusión de distintas herramientas de autoconocimiento, generan una sensación de agregación al mundo social, al mundo femenino y hacia ellas mismas desde un plano diferente. Ya que, por una parte, la consideración del cuerpo sagrado y del cuerpo de una Diosa imprime en los procesos corporales una serie de significaciones hacia elementos tales como los ciclos menstruales y la sangre que transforma la noción de impureza y contaminación, que normalmente está relacionada con este hecho, convirtiéndola en un proceso sagrado, de depuración, de autoconocimiento y como la manifestación máxima de su naturaleza sagrada y cíclica. Si bien este segundo rito de paso puede ser un ritual retrospectivo –en el sentido en el cual se recuerda esa primera menstruación como referencia primaria–, éste tiene el potencial de transformar las nociones que social y culturalmente se han construido sobre la menstruación en el presente, con el objetivo de reconocer que cada una vive un proceso de crecimiento y expansión a través de la menstruación consciente y por medio del reconocimiento y de la conexión con cada ciclo.

La sangre de las Diosas

A lo largo de este capítulo se han desarrollado ampliamente las referencias tanto teóricas como etnográficas vinculadas con la menstruación en diversos grupos humanos y en las mujeres que han sido parte de este estudio, pero ¿qué papel tiene la menstruación en la construcción de lo femenino desde los círculos de mujeres? Analizando las narrativas y prácticas construidas desde estos espacios, la menstruación como proceso biológico adquiere una relevancia particular en el desarrollo de la espiritualidad femenina en varios sentidos.

En primer lugar, Nueva Era al plantear la centralidad de las mujeres en el proceso de cambio espiritual y cósmico, implica un giro epistemológico acerca de cómo considerar a las mujeres y cómo lo hacen ellas mismas ante este panorama. Como se ha visto, la espiritualidad

femenina desarrolla una serie de narrativas que, a través de la selección estratégica del discurso religioso, coloca a las mujeres en un lugar protagónico tanto en el acercamiento con lo sagrado como en la concepción de Dios desde una visión encarnada.

Decir que una mujer es una Diosa es sí misma, reviste y sitúa los discursos religiosos y espirituales desde una clave de género y modifica de este modo la manera en la cual simbólica y subjetivamente una mujer se construye a sí misma y a sus pares. La mujer Diosa tiene un cuerpo y este cuerpo, a su vez, responde a un continuo que se construye a través de sus relaciones sociales, de los símbolos y significados que la caracterizan y de la experiencia de habitar ese cuerpo a partir de hechos concretos.

En este sentido, el paradigma del *embodiment* anclado en el discurso de la Nueva Era y de la espiritualidad femenina, incluye la corporalidad en tanto materialidad y la experiencia al determinar un modo concreto de ser y estar en el mundo a través del contacto permanente y periódico con lo sagrado. En ese ejercicio de ser y estar en el mundo, uno de los principales puntos es el reconocimiento de acciones y hechos que suceden en el cuerpo femenino y que no solo le dan materialidad, sino que parecen determinarlo. Es aquí donde los ciclos biológicos adquieren relevancia, ya que el desarrollo hormonal femenino da a las mujeres tanto una marca corporal particular como el revestimiento de estos hechos de un cariz sagrado. La sangre, más que ser un elemento de contaminación o de peligro, invierte los sistemas clasificatorios para ser considerada un fluido sagrado que se aleja de las nociones biomédicas de la patologización y que, a su vez, se convierte en una de las formas principales de acercamiento y reconexión con uno mismo, con el cuerpo e incluso con la tierra y el cosmos.

Como se desarrolla a lo largo del capítulo, este proceso de transformación del sistema clasificatorio está apoyado por narrativas, prácticas rituales y tecnologías que pugnan por una modificación subjetiva del sangrado menstrual para las mujeres que lo viven, o incluso para aquellas que han dejado de menstruar a través de la reconstrucción de la experiencia retrospectiva. De este modo, el discurso espiritual incorpora la materialidad del cuerpo y lo toma como el lugar prin-

cial de significación y de recuperación de lo femenino. Pero ¿qué implicaciones tiene este nuevo sistema clasificatorio de la sangre y la menstruación con respecto a la construcción social, corporal y espiritual de las mujeres?

En primer lugar, decir que la menstruación es el marcaje particular de las mujeres y característica fundamental de las mujeres sagradas implica ver el cuerpo y sus procesos desde una mirada específica que se centra en el periodo reproductivo. Como se observó en capítulos anteriores, las mujeres son consideradas como un agente primordial en tanto recae en ellas la reproducción del grupo social. Si bien este discurso ha sido usado, debatido y cuestionado a partir de las nuevas formas de ser mujer desde referentes distintos que no se anclan en el cuerpo, sino en las potencialidades productivas, intelectuales y de los derechos; desde la espiritualidad femenina se establece, una vez más, una vuelta hacia el cuerpo y sus determinaciones biológicas al apelar a la divinidad corporal y a la centralidad del periodo reproductivo en tanto es el tiempo en el cual la naturaleza cíclica femenina se hace visible a través de los sangrados.

Entonces, la sangre de las Diosas, los rituales que la acompañan, y las nuevas concepciones acerca de su tratamiento, muestran no solo la relevancia de la corporalidad para la espiritualidad femenina, también dibujan una especie de feminismo que más que negar los procesos corporales como determinaciones y como parte fundamental de las mujeres en términos negativos, los revisten de sacralidad y desarrollan narrativas que afirman que conocer y experimentar el cuerpo desde estas nuevas normativas son una forma de empoderamiento.

Por otro lado, hay distintas normativas cultural y subjetivamente impuestas a las cuales las mujeres se encuentran sujetas a través de las estructuras de orden social. Ejemplo de ello es la civilidad menstrual, la necesidad de ocultamiento de la sangre o la seclusión, la determinación de la maternidad y las acciones femeninas en espacios privados. La espiritualidad femenina y sus sistemas clasificatorios en torno a la corporalidad y los fluidos no solo invierten y modifican las lógicas y normativas social y culturalmente reconocidas, sino que crean un discurso que se plantea como alternativo –a través del uso de tecnologías

menstruales ecológicas, el sangrado libre o la propia sacralidad corporal y de los fluidos– pero creando o retomando nuevas formas acerca del deber ser y actuar de una mujer sagrada.

Los retos del discurso del sagrado femenino “Porque uno no puede vivir siempre en el Om”

Prefiero ser un cyborg que una Diosa.

Donna Haraway

Manifiesto Cyborg

La espiritualidad, la religión y las diversas prácticas que se vinculan con ambas dimensiones son ordenadores simbólicos de la moral, de la ideología y de muchas de las experiencias sagradas de mujeres y hombres en la actualidad. Constituyen un aparato normativo desde el cual las actividades cotidianas adquieren sentido en función de su coherencia o su discontinuidad con respecto a las normas que los individuos asumen a partir de sus pertenencias y afinidades en el plano de las creencias. La espiritualidad femenina no está exenta de la generación de normativas en torno a diversos temas. Los círculos de mujeres crean nociones tanto corporales como espirituales que dan sentido a muchas de las experiencias de las mujeres tanto al interior de los círculos como en lo cotidiano.

Este capítulo tiene como objetivo mostrar y analizar algunos de los temas presentados a lo largo de este libro en el plano experiencial o “más allá del círculo”; teniendo como foco aquellos elementos y prácticas que parecen discordantes y que permiten identificar algunos de los límites y alcances de las propuestas de los círculos femeninos.

Normativas corporales y la vida más allá del círculo

Menstruación sí, pero ¿cómo?

El discurso del sagrado femenino tiene un anclaje corporal importante, la corporalidad en tanto materialidad y medio principal de apropiación y vivencia, se apoya sobre todo en el ciclo hormonal femenino como elemento físico y simbólico ordenador del tiempo y las experiencias de las mujeres. Sin embargo, este hecho plantea formas y regulaciones específicas acerca del modo de vivir los procesos relacionados con el cuerpo y sus ciclos. La difusión de la menstruación consciente, el autoconocimiento corporal, así como la clasificación de la sangre como un fluido que emana de la mujer sagrada, son los ejes que las mujeres desde su actuar cotidiano “deben considerar” para experimentar sus sangrados y los tránsitos entre las distintas fases del ciclo hormonal. Pero ¿qué sucede si una mujer aun cuando tiene conocimientos sobre la menstruación consciente decide no seguir las normas, regulaciones y acciones que esta establece sobre el tratamiento de los fluidos? ¿Qué ocurre si los contextos sociales, económicos o laborales impiden que las mujeres adopten las actitudes y acciones específicas –como el descanso, la introspección, etc.– que se proponen en los días de sangrado?

Ante el vínculo generado entre el autoconocimiento y el cambio de concepción de la menstruación como un evento despatologizado se han desarrollado y difundido diversas formas de tratar este momento a partir del uso y aplicación de ciertas tecnologías menstruales. Estas tecnologías responden, por un lado, a un nuevo tipo de consumo vinculado con la posibilidad del autoconocimiento, del cuidado y protección del cuerpo, pero también del ambiente. En este sentido, las llamadas tecnologías ecológicas aplicadas a la menstruación (copas menstruales y compresas de tela, principalmente) se anclan en las propuestas ecofeministas que plantean que las mujeres tienen una serie de conocimientos que las acercan a la naturaleza y que, a su vez, ellas son las encargadas de salvaguardar en la medida de lo posible el equilibrio ecológico. En este sentido, el uso de compresas y copas menstruales encuentra un nicho de mercado y un espacio de difusión también desde y en la espiritualidad femenina.

Sin embargo, como se ha visto, aun cuando la nueva clasificación de la menstruación resulta subjetivamente positiva para los sangrados periódicos, estos discursos al encarnarse y ser apropiados tienen variaciones que parten de la elección, las experiencias y el contexto de las mujeres; ya que muchas de ellas, aun cuando han probado este tipo de tecnologías, en ocasiones, muestran algunas resistencias que parten de su propio cuerpo, de sus emociones o circunstancias contextuales limitantes. Algunas de estas tienen que ver con el aspecto económico, ya que no siempre existen los medios para adquirir una copa menstrual –que implica una inversión de entre 300 y 500 pesos, dependiendo de la marca o las características de la copa– o, al haberla probado, no consideran que sea la opción idónea para ellas.

Por otro lado, el uso de compresas de tela ya sea elaboradas por ellas mismas o adquiridas, suelen ser aún poco recurridas dado que su elaboración o su tratamiento requiere de ciertas condiciones mínimas de asepsia o la obtención/elaboración de una cantidad considerable de compresas para el periodo completo de sangrado. En estos casos, uno de los argumentos acerca de la recurrencia hacia este tipo de tecnologías tiene que ver con su tratamiento, su cuidado, la abundancia de sangrado y la cantidad necesaria para el ciclo completo.

Si bien el número de mujeres que optan por una u otra alternativa para sus sangrados ha ido en aumento, la experiencia positiva o negativa ante el uso de estas tecnologías marca en gran medida su recurrencia o su abandono.¹⁰⁵ Sin embargo, desde los discursos al interior de los círculos, el uso de estas tecnologías ecológicas es planteado como algo deseable no solo para que las mujeres se familiaricen con sus cuerpos a través de la manipulación de su sangre y de su vulva, sino apelando a un discurso ecológico en contra de las transnacionales encargadas de la elaboración, difusión y distribución de toallas sanitarias que se consideran contaminantes para el ambiente.

¹⁰⁵ Algunos de los argumentos que sustentan las dudas sobre el uso de estas tecnologías tienen que ver con las emociones que se producen al usarlas. En el caso de la copa, por ejemplo, hay casos en los cuales la angustia, vinculada con el retiro de la copa, es un factor fundamental. Por otro lado, el uso de las compresas o toallas de tela se vincula muchas veces con la posibilidad de que tengan derrames, y de este modo sea evidente la sangre.

Otra propuesta aun más radical, a la cual pocas mujeres recurren, es el sangrado libre. El sangrado libre implica no solo la ausencia del uso de cualquier dispositivo u objeto para contener la sangre, sino también el control de la expulsión del fluido. Hasta el momento, no se tiene registro de ninguna mujer participante de los círculos –al menos de los analizados– que tenga esta práctica como un hecho habitual, dadas las actividades que cada una tiene que cumplir como parte de su trabajo, estudio o cotidianidad. Sin embargo, en los discursos sí se sugería practicar el sangrado libre apelando a que tendría la posibilidad de sanar heridas sexuales, aminorar los cólicos menstruales o incluso generar una conexión especial con la tierra, el corazón y el útero de las mujeres durante los días de sangrado.¹⁰⁶ En algunos casos, el sangrado libre se sugiere en contextos rituales como los temazcales de luna o los temazcales de mujeres, con el objetivo de crear una conexión “directa” con el útero de la Madre tierra y el útero de las mujeres.

Por otro lado, considerando los planteamientos emanados de la difusión de los arquetipos femeninos para el ciclo menstrual propuestos por Gray, los días de sangrado son considerados como días de descanso, de silencio, de introspección y de recreación de una misma al ser un proceso de depuración energética. Es entonces que se sugiere que en estos días las mujeres eviten actividades físicas que impliquen fuerza, que eviten las relaciones sexuales –porque el cuerpo está en proceso de purificación– así como brindarse “un tiempo propio” para reflexionar y estar consigo mismas y en silencio. Estas actitudes y actividades resultan muchas veces incompatibles con las actividades cotidianas dado que muchas de ellas están establecidas por ritmos que están más allá de las decisiones y tiempos propios de las mujeres. En este sentido, Maritza comentaba “a veces no puedo descansar, mi jefe no tiene por qué estar enterado que estoy en mi luna y no puedo decirle que hay cosas que ‘no puedo hacer’, uno tiene que cumplir con su trabajo”.

Otro tema vinculado con el tratamiento de la menstruación es el uso –no sugerido– de fármacos para el tratamiento de los dolores

¹⁰⁶ Información obtenida desde distintas sesiones del círculo de La Gran Diosa registrados en el diario de campo.

menstruales. Se dice que los cólicos menstruales están relacionados con las situaciones vividas a lo largo del ciclo, momentos de estrés o preocupaciones; por lo tanto, las contracciones uterinas propias del desprendimiento del endometrio se revisten de una carga simbólica y emocional que puede ser tratada a través de la introspección o la meditación. De esta manera, el tratamiento del dolor vinculado con la menstruación tendría que tratarse de forma no medicalizada y a través de ejercicios de recapitulación o, en su caso, por medio de la ingesta de tés o algún otro medio natural para aminorar el dolor.

Este tipo de argumentos tienen varios puntos de análisis que recaen principalmente en una serie de normas, regulaciones, cargas disciplinares y una cierta noción de civilidad y autocontrol acerca de los eventos menstruales, el cuerpo y las emociones de las mujeres: Por un lado, la difusión de las tecnologías menstruales, si bien se vuelven alternativas para el tratamiento de la sangre y para el conocimiento y manipulación del cuerpo –particularmente en el caso de la copa–, no están exentas de la generación de normativas de distinta índole. Aun cuando son opciones que cada vez se hacen más comunes y accesibles en cuanto a su costo y la posibilidad de adquisición en tiendas, bazares y tiendas en línea; estas, finalmente, se constituyen como mercancía y adquieren un nicho de mercado dentro del circuito de lo orgánico y ecológico, teniendo como *target* una serie de consumidoras conscientes que asumen la responsabilidad de sus consumos y de las implicaciones ambientales de los mismos. El hecho de que este nicho de mercado se establezca plantea por sí mismo una diferenciación entre aquellos que pueden acceder a estos productos y aquellos que no. Por lo tanto, las alternativas ecológicas para la menstruación en tanto objetos comerciales sugieren una diferencia social y principalmente económica a cerca de la forma en la cual es posible y accesible tratar, experimentar y vivir la menstruación de una manera consciente; evidenciando que uno de los límites de los discursos y apropiaciones de estas tecnologías recaen en el aspecto económico o en la capacidad adquisitiva de las mujeres.

Por otro lado, el uso de tecnologías ecológicas para el tratamiento de la sangre implica el establecimiento de “nuevas” propuestas acerca

de la llamada civilidad menstrual, de las nociones de asepsia, higiene y contención. Si bien se proponen como estrategias de liberación y de conexión corporal, el uso de cualquier tipo de tecnología menstrual –incluyendo las vinculadas con la menstruación consciente–, implica una carga disciplinar a nivel corporal, pero también subjetiva y emocional. Por ejemplo, en el caso de la copa menstrual, la manipulación de la vulva, de la sangre, las sensaciones y posibles incomodidades que implica colocar o retirar la copa, se vuelven técnicas corporales que una mujer que opta por esta opción debe aprender e incluso difundir entre sus pares; constituyendo así un saber adquirido que determina a través de su recurrencia –aunque también de su abandono– una forma de experimentar el cuerpo y también de controlarlo. En este mismo sentido, la carga disciplinar de las nuevas alternativas menstruales están vinculadas no solo con el conocimiento del cuerpo, sino con su control y el control de la sangre. Las tecnologías ecológicas para la menstruación responden a la intención de contención de la sangre y, de cierta manera, se vinculan con la noción cultural que recae en su ocultamiento; por lo tanto, se convierten en una opción más dentro de la oferta de productos de higiene menstrual que apelan al dominio de técnicas corporales que, a través de la manipulación del cuerpo y los fluidos, podrían propiciar y alimentar el autoconocimiento, pero no necesariamente implican una técnica de liberación de los estigmas sobre la visibilidad de la sangre ni una estrategia que trastoque de fondo las normativas de higiene menstrual en un estricto sentido.

Una parte que sí debe reconocerse es que la difusión cada vez mayor de estas tecnologías, particularmente de la copa menstrual, ha implicado una serie de estrategias de “convencimiento” por parte de sus usuarias a través de blogs, páginas de internet, *fan pages* de Facebook y también desde las comunicaciones cara a cara; donde apelando tanto a la practicidad, al ahorro económico a largo plazo –dado que se evita la compra sistemática de toallas femeninas y tampones–, como a la contribución al cuidado ambiental, se difunden un sinnúmero de opiniones a favor de su uso y una serie de estrategias de defensa e incluso de convencimiento.

De este modo, el uso de estas tecnologías menstruales se convierte en un marcador y generador de distinción entre las mujeres a partir

de considerar que aquellas que las usan son quienes han asumido la autonomía y han logrado un nivel de autoconocimiento de sus cuerpos, así como el contacto con su sangre como algo “natural” y aquellas que no lo han hecho –o por lo menos no del todo. Pero ¿cómo el uso o no uso de estas tecnologías puede, desde las usuarias, definir esta distinción? Sin duda, el elemento principal de la tendencia hacia este tipo de alternativas no necesariamente responde al nivel de autopercepción, autoconocimiento o naturalización del sangrado menstrual y tratamiento del cuerpo, sino a la experiencia positiva o negativa en torno su uso. Al igual que las percepciones acerca de la menstruación como evento en la vida de las mujeres, la experiencia en el uso de tecnologías menstruales juega un papel decisivo para la recurrencia o abandono de estas alternativas en función no solo de su practicidad, sino de las sensaciones y experiencias incluso sensoriales que provocan. Por lo tanto, el nivel de apropiación de los discursos ecológicos y la decisión en torno a las tecnologías menstruales dependen tanto de la economía, la agencia en materia menstrual y corporal, y la experiencia encarnada o vivida.

Aunando a lo anterior, los discursos en torno a las maneras en las cuales se experimenta –o se debe experimentar– la menstruación, vinculan el momento del sangrado menstrual con situaciones emocionales retrospectivas que parecen recaer directamente en las mujeres, sus conciencias y sus formas de enfrentar situaciones complicadas o de estrés; modificando de esta manera la forma “natural” desde la cual el sangrado menstrual tendría que presentarse, por ejemplo, como un proceso ausente de dolor. Este hecho, además de responsabilizar a las mujeres de sus dolores, sensaciones o emociones durante su ciclo –considerando el impacto y la necesidad de control sobre las hormonas y el humor–, plantea formas específicas para ser tratado dejando de lado los fármacos y planteando actitudes de recogimiento de las mujeres para realizar las meditaciones o recapitulaciones necesarias para transitar por su ciclo y sanar aquellas cosas que están afectando su cuerpo y su energía.

Sin embargo, estas propuestas parecen ser incompatibles con las actividades cotidianas de las mujeres y también con la dinámica social

y productiva de la época actual. Pero también es un discurso que confronta las ideas transmitidas desde la espiritualidad femenina en cuanto al sangrado menstrual, ya que esta serie de acciones sugeridas implica el arraigo de una cierta interiorización de las estructuras de género (Erviti, Lerner y Sosa-Sánchez: 2014) al respecto de la necesidad de contención y recogimiento de las mujeres durante su sangrado; dibujando de esta manera a la menstruación como un momento efectivamente disruptivo de la normalidad y de la cotidianidad. Esta afirmación se refuerza a través de las sugerencias sobre el silencio y la introspección que, si bien son tomadas como acciones “sanadoras” y que ayudan a transitar por el ciclo, implican una vuelta hacia el ámbito privado, garantizando de este modo el ocultamiento de las mujeres, el control del cuerpo y, por supuesto, de la sangre.

Existen dos puntos que es pertinente traer a cuenta al respecto de estos discursos. En primer lugar, parte de las normativas y regulaciones acerca de la menstruación tienen que ver con la adopción de una serie de acciones que se vinculan con el disciplinamiento de los cuerpos, pero particularmente con la llamada civilidad menstrual (Laws, 1990), la cual, entre otros elementos, plantea que, ante la noción de contaminación vinculada con la menstruación, la construcción social de esta se establece como una vivencia que sigue estando delegada a lo privado –como muchos actos femeninos que, de acuerdo con Laws, evidencian las jerarquías y relaciones de poder entre hombres y mujeres–, pero que también es resultado de una serie de sanciones sociales organizadas en torno al manejo y ocultamiento de la sangre menstrual. En este sentido, la civilidad menstrual, como mencionan Erviti, Lerner y Sosa-Sánchez (2014; 366), involucra el aprendizaje y normalización del ocultamiento de la sangre a través de prácticas y una carga disciplinaria y emocional por parte de las mujeres en el esfuerzo de mantener la sangre y la menstruación en el plano privado y así actuar públicamente “como si las mujeres no menstruaran”, sobre todo ante la mirada masculina y a través del uso de dispositivos y cuidados higiénicos para su tratamiento. En segundo lugar, estos modos aprendidos, así como el discurso de la menstruación como marcaje femenino, condensan y traducen la llamada naturaleza femenina en ámbitos dis-

ciplinares, emocionales y experienciales que parecen perpetuar un tipo de desigualdad genérica que se encarna a través de las formas de tratar las menstruaciones a partir de asumir del vínculo “irrompible” entre la mujer y la naturaleza.

Si no somos madres (y no queremos serlo).

La maternidad y normatividad en torno a la reproducción

Más allá del tratamiento de la sangre, pero vinculado con el ciclo reproductivo femenino ¿qué ocurre con las decisiones reproductivas de las mujeres? ¿Cuáles son los discursos vinculados con la maternidad y la no maternidad, así como las nociones acerca del uso de métodos anticonceptivos hormonales frente a la propuesta del cuerpo sagrado y la naturaleza cíclica femenina? Es importante destacar dos puntos: muchas de las mujeres que han decidido acercarse a los círculos y comenzar un trabajo vinculado con la espiritualidad femenina se trata de mujeres que están en periodo reproductivo o ya cercanas a la menopausia. En su mayoría han aplazado la maternidad, han presentado dificultades para llegar a ella o han decidido no ejercerla como parte de sus experiencias reproductivas y de vida. Pero uno de los discursos más difundidos al interior de la espiritualidad femenina apela a la centralidad del útero y a su importancia dentro de la generación de la Nueva Era y como parte fundamental del aspecto creativo femenino vinculado tanto con lo material, lo espiritual y lo energético. De esta forma ¿cómo conciliar ambos discursos en la experiencia vivida de las mujeres?

El planteamiento de la centralidad del útero como espacio primigenio de creación femenina no puede verse alejado de las normativas sociales que apuntan que las mujeres tienen como deber, incluso como deber divino, la reproducción de la especie, de la sociedad e incluso de la espiritualidad. Este discurso parece naturalizar el embarazo y la maternidad, y los establece como pasos necesarios dentro de la trayectoria reproductiva de las mujeres. Sin embargo, muchas de las mujeres participantes en los círculos de espiritualidad no han sido madres, algunas por decisión propia, algunas más por su edad y otras más por algún padecimiento físico o ginecológico. Estos casos –que resultan ser una

mayoría— también han permitido un desplazamiento del discurso de la Diosa y del papel del útero; por ejemplo, diciendo que si bien el útero es el centro creativo, su papel no queda delimitado a la gestación de una nueva vida, sino que se amplía hacia proyectos de todo tipo —siempre partiendo de la premisa de que la mujer crea a partir del vínculo entre el útero y el corazón. De este modo, una mujer ejerce su naturaleza creativa más allá del vínculo con la reproducción. Sin embargo, la idea de la maternidad permanece de manera latente a través del lenguaje y de las metáforas, ya que para llevar a cabo una acción, se dice que esta se “gesta”.

Por otro lado, una de las razones por las cuales la maternidad es valorada de manera particular se desprende del hecho de ser el momento en el cual la naturaleza creadora femenina se manifiesta en el cuerpo. Esto implica la consideración de las relaciones sexuales como momentos sagrados de intercambio energético entre dualidades y la concepción como el momento de unión entre ellas. En este sentido, el tratamiento de la maternidad está relacionado con una serie de prácticas que van desde el cuidado del cuerpo propio y del producto a través de alimentación natural, con el uso de la menor cantidad de componentes hormonales y, sobre todo, con la difusión de modos específicos, humanizados y conscientes respecto de la forma de parir. Investigadoras como Fedele (2016) han abordado este conjunto de características bajo la denominación de maternidades holísticas.

Por otro lado, relacionado con el ciclo reproductivo, está el caso del uso de los métodos anticonceptivos. Desde la noción del sagrado femenino y su visión ecológica, los métodos más recomendados son los naturales, dado que estas opciones implican el conocimiento del cuerpo, del ciclo hormonal y la ausencia de hormonas y fármacos. En este sentido, se privilegia el uso de métodos anticonceptivos de barrera, ya que la ingesta de anticonceptivos hormonales, así como los dispositivos intrauterinos son considerados como métodos invasivos al modificar el funcionamiento natural del cuerpo. Si bien es valorado positivamente el uso de los métodos en función de la apropiación corporal, la ingesta o la intervención de elementos externos son vistos como elementos que influyen en la dinámica propia del cuerpo y son

valorados negativamente en tanto tienden a modificar la naturaleza cíclica de las mujeres.¹⁰⁷ En este sentido, lo que en su momento fue una muestra de liberación y de apropiación corporal y reproductiva, en la actualidad se pone en la mira y en duda dados los efectos secundarios nocivos en la salud de las mujeres.

La menopausia y las adaptaciones del discurso de la Diosa que (ya no) sangra

Las nociones sobre el útero y su vínculo con lo creativo, el tratamiento de la sangre menstrual, y la maternidad se centran en mujeres que se encuentran en etapa reproductiva. Pero algunas mujeres que se están acercando a estos grupos y espiritualidades están en el periodo de tránsito hacia la menopausia o ya se encuentran en ella. Si uno de los marcajes principales de las mujeres y las Diosas es su menstruación ¿qué ocurre si esta ya no se presenta? ¿Cómo se “mide o se sigue” la naturaleza cíclica femenina sin esa evidencia?

Desde una perspectiva médica, la menopausia es definida como la “enfermedad de la deficiencia de estrógenos”,¹⁰⁸ marcando la desaparición de la ovulación y el fin de la etapa reproductiva femenina. De acuerdo con Martin (1987), el cuerpo femenino entendido como un espacio de control, implica la consideración de la menstruación y la menopausia desde la ciencia médica como procesos que implican desajustes en el cuerpo de las mujeres dado que la menstruación se relaciona con la ausencia del embarazo y la menopausia con la imposibilidad de la reproducción. Al igual que el caso de la menstruación, la menopausia ha sido considerada no como un proceso natural en la trayectoria reproductiva y de vida de las mujeres, sino como una enfermedad y un proceso disruptivo que, dadas las modificaciones

¹⁰⁷ Ejemplo de ello es un argumento registrado en el diario de campo, en el cual se decía que las mujeres que usan la píldora o los implantes subcutáneos pueden celebrar sus menstruaciones y sus sangrados “pero no se dan cuenta que están *sufriendo* sangrados falsos” a causa de las descargas hormonales de estos métodos, ya que los sangrados periódicos no son causados por el propio cuerpo y su ciclo natural, sino por la influencia de las hormonas sintéticas.

¹⁰⁸ De acuerdo con la World Health Organization de 1981, citada por Martin (1987).

hormonales propias de esta etapa, crea en las mujeres un desajuste corporal y emocional en el proceso de desaparición de la etapa reproductiva.

La concepción negativa de la menopausia está vinculada con una serie de procesos tanto físicos como sociales que se vuelven característicos. El primero, y quizá el más importante, es que con ella la capacidad reproductiva desaparece. Martin (1987) en sus investigaciones ha mostrado maneras alternativas de entender la menopausia –y la menstruación– poniendo en entredicho la centralidad de la reproducción en los roles asignados a las mujeres.

si una mujer ha hecho todo lo que está en sus manos para evitar la implantación de un huevo en su útero, acciones tales como el control natal y la abstinencia de relaciones heterosexuales ¿sería correcto seguir afirmando que el único propósito de su ciclo menstrual es la implantación? Desde el punto de vista de la mujer, sería mejor decir que el propósito de su ciclo es el fluido menstrual [...] No veo razón para que el fluido menstrual sea considerado el producto de desecho del ciclo femenino, excepto si la mujer está intentando quedar embarazada (Martin, 1987: 35).¹⁰⁹

En este sentido, sugiere la ruptura de las jerarquías y de la centralidad de la reproducción, con el fin de plantear que el embarazo no es el único fin del ciclo menstrual femenino –y el fin último de las mujeres. Eliminar esta visión, menciona Martin, podría modificar la manera en la cual es experimentada, vivida y entendida también la menopausia.

¹⁰⁹ [“What if a woman has done everything in her power to avoid having an egg implant in her uterus, such as birth control or abstinence from heterosexual sex. Is it still appropriate to speak of the single purpose of her menstrual cycle as dedicated to implantation? From the woman’s vantage point, it might capture the sense of events better to say the purpose of the cycle is the production of menstrual flow [...] I can see no reason why the menstrual blood itself could not be seen as the desired “product” of the female cycle, except when the woman intends to become pregnant”] (Martin, 1988: 252). Traducción propia.

Un segundo proceso es aquel que relaciona la menopausia con la vejez¹¹⁰ y con los cambios físicos y hormonales vinculados con el ejercicio de la sexualidad. En este sentido, la menopausia implica una nueva construcción y entendimiento del cuerpo femenino y de su sexualidad a través de la experimentación de los cambios desde la corporalidad. Isa, considerando su tránsito a la menopausia comenta:

Nosotros también tenemos que entender que la bronca hormonal, en ese momento o el momento que yo estoy viviendo [la menopausia], te provoca un montón de cambios que el cuerpo tiene que manifestar de alguna manera. Entonces, lo manifiesta gritando, andando “neurás” porque no encuentra la forma de canalizarlo. La mejor forma de canalizarlo sería con todo el amor del mundo, ¿no? Eso nadie nos lo dijo.

Así, la menopausia tiene dos visiones aparentemente contradictorias, ya que por un lado es un proceso que genera sentimientos de preocupación –por los síntomas físicos, tales como las hemorragias, los bochornos, los cambios hormonales y de ánimo–, pero también de alivio –vinculados con la desaparición del sangrado menstrual y la posibilidad de un embarazo (Pelcastre, Garrido y De León, 2001). Desde las representaciones de la menopausia relacionadas con la sexualidad, las preocupaciones principales de las mujeres parecen recaer en dos factores: la disminución de la libido, y la ausencia de la menstruación como un elemento que las identifica y las constituye. Ambos implican, en un aspecto experiencial, la reconfiguración de sus relaciones sociales y de pareja en muchos casos pero, principalmente, la relación que las mujeres desarrollan consigo mismas a partir de los cambios que ocurren en su cuerpo. En este sentido, la menopausia implica un ejercicio de recreación de la feminidad y del papel de las mujeres a partir del desarrollo de capacidades corporales y sociales distintas.

¹¹⁰ Entendiendo que “el envejecimiento se caracteriza como un proceso progresivo desfavorable de cambio, ordinariamente ligado al paso del tiempo, que se vuelve perceptible después de la madurez” (De Beauvoir, 1980).

Sin duda, los factores tanto sociales como corporales presentes en el tránsito hacia la menopausia constituyen una serie de experiencias de vida que, al igual que la menarquia, reconfiguran la forma, tratamiento y representación de las mujeres ante ellas mismas y ante su contexto. Desde un sentido coloquial, las mujeres que transitan por la menopausia son valoradas en función de las manifestaciones físicas que se relacionan con esta etapa de su vida. Muchas veces esta valoración se elabora en términos negativos al relacionarla con la vejez y con el estigma que acompaña a la misma; sin embargo, poco a poco, tanto la noción sobre la vejez como las posturas acerca de las mujeres en menopausia ha ido cambiando. Héritier (1991), por ejemplo, planteaba que la menopausia es un tema que no ha sido debidamente abordado por la antropología, aun cuando es un proceso de gran importancia en el estatus individual de una mujer. Lewis (1951: 411), por su parte, en su trabajo sobre las dinámicas sociales en Tepoztlán, Morelos, afirmaba que para las mujeres la menopausia no era considerada como un signo de edad o la llegada de la vejez, sino un proceso que era bienvenido dado que ellas dejaban de lado la capacidad de tener hijos. A su vez, este autor hace referencia al estatus de las mujeres en función de su desarrollo en comparación con los procesos ocurridos con los varones, diciendo que los hombres, desde edades tempranas, se encuentran en una posición favorecida, pero en tanto se van haciendo viejos van perdiendo peso en las situaciones sociales; sin embargo, las mujeres comienzan con menos libertades, con un nivel bajo de aspiraciones y responsabilidades, pero en tanto van madurando, van adquiriendo mayores libertades e incluso logran posiciones dominantes en sus unidades domésticas y al interior de su comunidad. Ejemplo de ello es el estatus social y simbólico que adquieren las parteras o curanderas, que siempre son representadas y reconocidas como mujeres “de edad”. De esta manera, la menopausia marca no solo un cambio de estatus social y subjetivo en las mujeres, sino que simbólicamente, como afirma Aguirre (1972) ya se han librado de las “impurezas” de la menstruación y de los partos; mostrando que, si para los hombres la pérdida de la capacidad sexual y reproductiva es un elemento vergonzoso, para las mujeres este hecho puede representar una “bendición”.

Desde los círculos de mujeres, por ejemplo, la forma de nombrar a las mujeres en esta etapa no es como menopáusicas sino “plenopáusicas”¹¹¹ para ayudar a la construcción positiva del tránsito de la edad, de las experiencias, las emociones y del fin del periodo reproductivo. Desde la espiritualidad femenina, la forma de tratar la menopausia ha implicado una serie de reajustes en los discursos acerca de la feminidad y la sacralidad a partir de los cambios que se suscitan ante este proceso corporal. En primer lugar, la naturaleza cíclica y sagrada de una mujer no desaparece con la menopausia. Si bien el sangrado menstrual deja de ser la evidencia del ritmo femenino, se recurre a los ciclos lunares como el elemento simbólico a partir del cual las mujeres pueden seguir o identificar su naturaleza cíclica en el tránsito de y hacia la menopausia.

Por otro lado, la noción de sacralidad también se ve trasformada ante este proceso, ya que las mujeres en esta etapa de la vida son consideradas no solo como Diosas, sino como abuelas y mujeres sabias, dado que se considera que a través de los años han adquirido una serie de experiencias y conocimientos que son positivamente valorados por los grupos y, de este modo, las mujeres sabias son aquellas que tienen la potencialidad de guiar a sus pares de las generaciones siguientes a través de esas experiencias acumuladas a lo largo de su vida adulta.

Al igual que en el caso de la menstruación, el tratamiento de los cambios hormonales que implica la menopausia se apoya principalmente en la medicina natural y no alopática, teniendo una importancia fundamental el factor emocional y de contención que brindan los círculos como parte del apoyo entre mujeres, a través del reconocimiento de la sacralidad de la mujer adulta y sabia; esto ayuda a que la experiencia de la menopausia no sea un tránsito conflictivo, sino un proceso de cambio amoroso que encuentra atención y reconocimiento en la red de mujeres. La aceptación y el “cambio de estatus” de las mujeres sabias se condensa por medio de una serie de rituales que se convierten en ritos de paso que permiten –o por lo menos tienen el objetivo de–

¹¹¹ Nota en diario de campo.

propiciar un ambiente de confianza, seguridad y respaldo para las mujeres en esta etapa de su vida.

Los límites de la horizontalidad

Liderazgos y carisma

Al hacer la descripción general de los círculos de mujeres y sus ejes, se planteaba que el surgimiento de organizaciones femeninas responde a la necesidad de generar espacios donde compartir experiencias, emociones, ideales y espiritualidad a partir de la relación igualitaria y sororaria en un contexto de comunidad. Parte importante de estos planteamientos descansa en la democratización de estos espacios a partir de la garantía de igualdad y de la posibilidad de acceso,¹¹² cuestión que, según sus argumentos, marca una distinción al respecto de las formas de organización masculina. Así, el círculo de mujeres se establece como un espacio abierto en el cual toda mujer que desee hacerlo puede integrarse a estas organizaciones, participar activamente al interior de ellas, o transitar entre varios grupos pertenecientes al circuito de conocimientos sobre lo femenino.

A pesar de que el círculo –como forma simbólica– se entiende como un modelo en el cual las mujeres participan en igual medida en todas las actividades, estas están dirigidas por una o más mujeres que tienen en sus manos la organización del círculo y las acciones, rituales y discursos que se han de compartir. Estas mujeres, si bien participan activamente en cada una de las reuniones, tienen un papel relevante en tanto son las encargadas de dirigir, crear y llevar a cabo las estrategias de difusión de la espiritualidad femenina en estos grupos. De este modo, el papel de las guías y facilitadoras permite hablar de la generación de liderazgos, al interior de los círculos individuales y en la red de

¹¹² Acceso que, como se ha dicho, está mediado en primer lugar por la edad, por la aparición de la menstruación y, en su mayoría, por factores económicos; ya que cada sesión, taller, plática o formación tiene un costo para cada una de las mujeres que desee ser parte de estas organizaciones colectivas.

círculos de mujeres, que tienen un reconocimiento desde el colectivo y a través de la valoración positiva de los saberes adquiridos en su tránsito como buscadoras espirituales y creadoras y/o difusoras de la espiritualidad femenina.

Siguiendo a Weber (1964), cada tipo de liderazgo –que él llama de dominación– está relacionado con un cierto tipo de legitimidad. Esta legitimidad puede ser de tres tipos: de carácter racional, tradicional y carismática. Esta última “descansa en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y las ordenaciones por ella creadas o reveladas” (172). El carisma es entendido desde esta perspectiva como

la cualidad que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares) de una personalidad cuya virtud es considerada en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas –o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro–, o como enviados de Dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder (Weber, 1964: 193).

Sin embargo, es Geertz (1994), siguiendo a Shils, quien cuestiona la definición weberiana de carisma al preguntarse si se trata de un fenómeno cultural o psicológico. El mismo autor comenta que, normalmente, los análisis y las interpretaciones del carisma tienden a remarcar el carácter psicologista del fenómeno; pero esta forma de análisis, en sus palabras: “se reduce a una investigación sobre la autorepresentación y la neurosis colectiva”, que limita y vacía de contenido la propuesta de análisis del carisma en su sentido cultural, social y simbólico. Entonces, Geertz, al preguntarse qué es lo que hace que algunos hombres descubran la trascendencia en otros y qué es lo que estos ven, retoma a Shils diciendo que “las dimensiones olvidadas del carisma se han recobrado a base de subrayar la conexión entre los valores simbólicos que poseen los individuos y su relación con los centros activos del orden social” (Shils, 1961, en Geertz, 1994: 148). Estos centros tienen que ver principalmente con un espacio en el cual se producen una serie

de acontecimientos que afectan la vida de los miembros de una comunidad. Así, el carisma es un signo: “no de atracción popular o de locura inventiva, sino de que se está cerca del corazón de las cosas” (Geertz, 1994: 184).

Si llevamos estas propuestas al análisis de los círculos de mujeres, el liderazgo carismático que se ejerce desde las guías y convocantes responde al acercamiento que tienen estas mujeres a una matriz de conocimientos sobre lo femenino que es desconocida por las demás. Este hecho repercute directamente en el trato que reciben y también implica el reconocimiento de una especie de liderazgo moral y de una jerarquía que, si bien no es expresa, sí se ve reflejada en la estructura de los círculos.¹¹³ Por otro lado, estos liderazgos alimentan una serie de vínculos de carácter emocional entre las asistentes, los cuales tienen una potencia simbólica capaz de generar una adhesión no solo hacia los grupos desde los cuales se emiten los discursos y conocimientos, sino una especie de admiración, respeto y seguimiento personal hacia las emisoras de los discursos sobre lo femenino; legitimando así su papel como líderes y también como actores nodo. Por otro lado, los liderazgos, de acuerdo con Geertz,

justifican su existencia y ordenan sus acciones en base a una colección de historias, ceremonias insignias, formalidades y accesorios que han heredado o incluso, en situaciones más revolucionarias, inventado. Esto es lo que señala al centro como centro, y lo que le otorga su aura, no de ser simplemente algo importante, sino de estar vinculado de alguna extraña forma con la misma manera en que el mundo está constituido (1994: 150).

¹¹³ Cabe destacar que, dentro de esta jerarquía, las abuelas o mujeres sabias también adquieren un valor particular dados los conocimientos que poseen y comparten a través de su historia de vida. En muchos casos, las abuelas y las facilitadoras son consideradas maestras de vida, acompañantes de procesos subjetivos y personales de las mujeres, y como aquellas personas encargadas de guiar de manera individual o colectiva las vivencias y el trabajo que las mujeres del círculo realizan en sus procesos personales y espirituales.

Las convocantes, en este caso, se vuelven las principales emisoras de los discursos de la feminidad y en ellas recae, en gran medida, la tarea de mantener los círculos activos, la adhesión de las mujeres a través de la generación de vínculos emocionales y de confianza, y la responsabilidad de la creación y difusión de una serie de saberes sobre lo femenino en un sector cada vez más amplio.

De este modo, las relaciones horizontales que se plantean como la forma principal de convivencia al interior de los círculos están mediadas por estas figuras de liderazgo que encuentran su espacio de legitimidad en el reconocimiento del grupo, en la creación y alimentación de vínculos emocionales entre las distintas participantes, y en el ejercicio y difusión de los saberes obtenidos en su trayectoria espiritual.

Criterios de formación y validación de los saberes

En los planteamientos de la Nueva Era, los/las buscadores/as espirituales y sus trayectorias son valoradas positivamente en función de la influencia y conocimientos que se pueden adquirir, ampliar y difundir en cada espacio, práctica, grupo, terapia o ritual frecuentado. Las buscadoras espirituales a través de su circulación en distintos espacios van adquiriendo conocimientos que eventualmente comparten con sus compañeras de camino. Esto se ve reflejado en los discursos de algunas guías de los círculos, en ellos plantean la necesidad de compartir los conocimientos que las ayudaron, para así poder apoyar los procesos personales de otras mujeres. El ejercicio de aprendizaje y enseñanza pasa necesariamente por la experiencia, y es ahí donde se ancla como un conocimiento trascendente y capaz de ser difundido a través de diferentes estrategias.¹¹⁴ Por otro lado, recordando los apuntes de Joas (2008), las experiencias y antecedentes religiosos y espirituales de los sujetos permiten traducir las nuevas experiencias adquiridas a

¹¹⁴ Ejemplo de ello es el relato de Xirawe Temai, quien a partir de la experimentación de diversos rituales y prácticas, sistematiza esas vivencias y las condensa en un manual que se vuelve una de las principales guías de los círculos de las Trece lunas.

través de la incorporación de estos saberes y, posteriormente, la generación de modos lúdicos y vivenciales de ser transmitidos.

Parte importante de los circuitos espirituales se fundamenta en la difusión de saberes, formas de vida y creencias en torno a temas diversos. La espiritualidad femenina no es la excepción. Esta forma de espiritualidad ha alimentado la creación de prácticas múltiples que abrevan de distintos referentes tanto culturales como ideológicos y experienciales, para darle existencia a un circuito de prácticas, grupos –muchas veces de carácter efímero– y creencias enfocadas en lo femenino.

El circuito especializado en la difusión de esta forma específica de espiritualidad integra prácticas tales como temazcales de luna, talleres sobre sexualidad sagrada, menstruación consciente, bendiciones de útero, respiración ovárica, danzas circulares, danzas de la luna, rituales de iniciación vinculados con la menstruación o la menopausia, círculos de canto, círculos de lectura, telares de abundancia, círculos de mujeres, etcétera. Pero este circuito de saberes ha establecido estrategias tanto de difusión como de validación. En este sentido, muchas de estas estrategias se generan gracias a los liderazgos carismáticos de las mujeres consideradas expertas en una temática, en un ritual o en una metodología. Aquellas mujeres que desean conocer o difundir algún tipo de técnica específica, necesariamente pasan por un proceso formativo y de iniciación, pero también por un proceso de reconocimiento y de aval por parte de las expertas para así poder aplicar de manera pública una técnica al modo que les ha sido compartido.

Sin duda, estas formas de difusión del sagrado femenino y de técnicas específicas para la sanación o el reconocimiento del ser mujer permiten la inclusión de más mujeres y grupos en el circuito de espiritualidad; siempre teniendo presentes a aquellas figuras que se vuelven referentes formativos para las aprendices de estas técnicas. A su vez, existe, una especie de validación doble de las técnicas y modos aprendidos: por una parte, el aval de una líder reconocida en el circuito de lo femenino brinda a las nuevas expertas un reconocimiento simbólico –ya que no es lo mismo haber aprendido la técnica en un taller, que haberla aprendido directamente de su creadora. Pero también esta validación viene de aquellas que reconocen y que toman estas técnicas

con las mujeres que han sido iniciadas. Una vez más, el factor experiencial y emocional generado desde los círculos o los talleres contribuye o invalida la formación de la nueva experta.¹¹⁵

Por otro lado, es necesario decir que, aun cuando existe un objetivo común entre prácticamente todas las técnicas que son parte del circuito de lo femenino, no están alejadas de una idea de competencia –que muchas veces se vincula con las mujeres que lideran o difunden estas técnicas o con los discursos que las rodean– y de diferencias ideológicas en torno a las formas de difundir las nociones vinculadas con el sagrado femenino. Xirawe Temai, por ejemplo, critica de esta manera las enseñanzas y a los buscadores que han tenido acercamientos con la matriz *New Age*:

Neta creo que hacen muy superficial verdades importantes... ¡opino que acaban desinformando! No, usted no es DIOS, usted es un fragmentito, es un fractal. Tampoco es una gotita, ni el mar... te desubican. Ponen a una persona que tiene un problemita que no es serio, de inseguridad, y ponen a la gente a decretar “soy segura, soy segura” y no, ¡es una vacilada! No son perritos de Pávlov, usted no es segura si tiene grabada una huellita de inseguridad, ¡es peligroso, pues! Se habla de verdades importantes y profundas, pero se hace una superficialidad tal... Entonces hay cosas que son todo un asunto, se superficializa todo... se banaliza, se descontextualiza y le partes la madre a todas las tradiciones que tocaste, porque no sabes de ninguna, no hay fundamentos de nada. A mi luego me encantan los discursos de todo el mundo, ¿no?, ¡y la luz y mi hermano de luz y no sé qué! ¡Qué mamada, pues! ¡Pura mamada! ¡Porque tocas a la gente y la gente se te cae! Usted está haciendo de verdades profundas, panfletos. ¡Y no está encarnando ninguno de ellos! A mí me parece que con la mejor intención es perverso, ¿me entiendes?

¹¹⁵ En los casos analizados Regina, como parte de su trayectoria en los círculos femeninos, entró a un taller de formación. Ella decidió dejar el taller argumentando que las estrategias que seguía la guía de este círculo le parecieron improvisadas y que, además, en muchos momentos se sintió incómoda con la actitud y los discursos de la guía. Esto fue razón suficiente para no volver más al taller y para incorporarse a talleres que no tuvieran relación con esta forma de enseñanza.

Con la mejor intención de hacerlo bien, acaba siendo un desastre, ¡acabo haciendo de la profundidad, nada!

Las distintas prácticas, técnicas y actores nodo que se vinculan con la espiritualidad femenina, en este sentido, no siempre parten del mismo discurso de la feminidad sagrada. Aunque tienen muchos puntos en común, cada grupo, círculo y persona va generando, también en este aspecto, sus propias estrategias de validación de los saberes en función de su propia trayectoria formativa, religiosa o espiritual, pero también a través de las emociones y experiencias vividas. Por otro lado, aun cuando el discurso de la sororidad y del femenino sagrado se plantean como discursos englobantes en los cuales todas las mujeres “cabén”, ambas posturas no están exentas de conflictos, diferencias y de críticas. Si bien ambos se difunden como formas desde las cuales es posible unir e integrar a más mujeres, lo cierto es que hay situaciones más allá de lo espiritual que cuestionan muchas de las estrategias generadas en estos circuitos y que, más que convocar a más mujeres, provocan su separación respecto de este tipo de discursos y liderazgos.

**El sagrado femenino y la sororidad cuestionada:
“porque no necesito los círculos de mujeres para ser feliz”**

En capítulos anteriores se explicaba que deliberadamente se había omitido la presentación de Helena, a petición suya. En julio de 2015, casi año y medio después del cierre de su taller, coincidimos y, entre lo hablado, me contó que ella, con varias compañeras que solían ser defensoras y difusoras de la espiritualidad femenina, se habían separado de esta por la profunda decepción que sentían de los grupos y de sus efectos sociales y personales. En aquel momento es que me pide no considerar su entrevista para la investigación. Aun cuando su relato tenía datos sumamente relevantes para este trabajo, acepté sin cuestionar. Lo que sí le dije fue que ella es parte de este proceso y que consideraba importante darle un sitio a su historia, y ese lugar es aquí. Es a partir del relato de Helena que se muestra otro de los límites de la espiritualidad

femenina a partir de la experiencia vivida y encarnada por una mujer que, después de un año de aquel primer encuentro, decidió compartir su relato.

Helena me cuenta los motivos de lo que ella misma llama su crisis de fe: se separa del que solía ser su grupo de estudio después de un desencuentro con su maestra en una ceremonia. Bajo el efecto de la medicina, ella tiene una serie de revelaciones que mostraban incongruencias en las enseñanzas recibidas y en las acciones del grupo. Entre ellas, la manipulación para continuar con una relación de la que no estaba segura, pagos excesivos por ceremonias y descalificaciones por su “rebeldía” al no cumplir al pie de la letra las instrucciones que le eran dadas. Recuerda haber tenido una discusión con su maestra y la sospecha de abuso hacia otras personas asistentes y hacia ella misma en aquella ceremonia. Pensando que había sido solo el efecto de la medicina dudó de lo ocurrido hasta que vio efectos físicos que le confirmaron la intensidad de aquella discusión.

Al hacer un recuento de la experiencia, Helena dice que las cosas que les fueron reveladas son

que juegan con tu mente bien gacho, estaban guiando una farsa, una mentira, se estaban aprovechando de la energía de las chicas, sobre todo el guía ... pero más bien lo que yo no puedo todavía asimilar es que mi guía se las ponga a él para que pueda servirse a gusto... yo no tengo la certeza de que él haya abusado de ellas, pero no había razón para que ellas se quejaran, no había una razón para que yo sintiera y viera todo esto [...] al final de la ceremonia, las chicas estaban mal, les dolían las piernas, les dolía la matriz, estaba acabadas, tronadas, no tenían fuerza, no comíamos... te cansaban. Es una estafa para sacar algo que no sé. Aparte de que se benefician mucho en la parte económica, hay una manipulación de la mente y de las personas para que sigas estando ahí. En una sesión les dije que ya parecía Pare de Sufrir, cada ocho días es lo mismo. Ahí me dijeron: “es que esto es un trabajo de toda la vida”. ¡Ah, no, bueno! ¡No! Yo creo que es mejor vivir el momento día a día y no estar haciendo presentes estos traumas. Yo sé que tengo que trabajar

en “esto”, bueno ¡pues hazlo!, pero no dependas, porque se vuelve un círculo vicioso.

A partir de estos hechos es que ella decide no volver a los círculos y rituales y deja también de dar este tipo de talleres. Yo le preguntaba, desde su experiencia, cuál es el papel que juegan las líderes de este tipo de espiritualidades para la permanencia o separación de las mujeres en los grupos. Helena comentaba, con una actitud molesta, que se trata de una manipulación, de un sentimiento de saberse líder. Al preguntarle sobre su propio papel, ella comenta:

El papel mío era enseñar, que las chicas tuvieran otra percepción acerca de la vida. Desde mí, al haber dado los talleres, mi única intención era que prestaran atención, escuchar, sabernos comunicar, ser más selectivas en nuestras decisiones, porque me estaba ayudando a mí, y si me ayudaba a mí, quizá podría ayudarles a ustedes. Pero nunca tuve otro interés.

Al hablar de las mujeres que han sido formadas, Helena hace dos críticas importantes. La primera es que, según su interpretación, se genera una relación de dependencia, “las únicas que sí hacen por su lado son las que tienen los ovarios bien puestos y dicen ‘yo sé eso y lo hago’”. Ella reconoce que hubo casos donde las chicas que eran formadas hacían sus talleres de acuerdo con sus propias convicciones e intuiciones; y lo que ocurría era que las maestras criticaban y desconocían a estas nuevas guías afirmando que la forma en que daban los talleres eran incorrectas porque no seguían al pie de la letra lo que les habían enseñado: “sí eres libre, pero no. A la maestra le gustaba que las cosas fueran cómo ella lo hacía y cómo ella lo decía”, decía. La segunda crítica tiene que ver con la capacidad de contención ante situaciones difíciles:

yo no soy psicóloga, yo no sabría qué hacer porque no todas tenemos las herramientas necesarias para enfrentar situaciones de crisis, ¿y cómo le haces? Es una enorme responsabilidad porque le puedes joder la vida

a alguien [...] pero ¿cómo puedes sostener un grupo de trabajo si tú estás también con un proceso de trabajo contigo mismo?

Sin embargo, reconoce que uno de los potenciales más importantes que tienen este tipo de grupos es el discurso amoroso:

Finalmente, todo el mundo quiere amor, quieren estar tranquilos, sucede que te tienes que salir un poco de tu realidad y buscas, en este caso, círculos como estos. Lo que te ofrecen estos talleres son cosas que a mí también me ayudaron, por ejemplo, el poder de la palabra. El taller me hizo consciente del uso de la palabra, del escuchar, de la atención. Pero tampoco te puedes quedar casada con esa sola idea. Hay que saber si lo quieres para tu vida, neta. Pero si te clavabas en que eso es la neta y te comienzas a fanatizar, entonces estamos jodidos, porque te cierras a una posibilidad. Yo me hago responsable, porque por mucho tiempo yo me creí todo eso. El taller me llegó en un momento en el que yo estaba súper vulnerable y de repente me hicieron sentir la mujer más feliz, pero se me olvidaron los porqués... solo escuchaba palabras de aliento, de amor y ahí me quedé. Me doy cuenta que la misma enseñanza me ayudó, pero me doy cuenta que no necesito los círculos de mujeres para ser feliz.

Al respecto de varios discursos difundidos en estos grupos, tales como la sororidad, Helena comenta:

Eso sí existe mucho en los círculos de mujeres, mucho el compartir, mucho la sororidad... pero eso solo es dentro de ese círculo. Pero no hay ese compartir desde afuera, porque no hay... porque la sororidad no empieza de los demás, sino de nosotros, con el amor de uno mismo. Eres muy compartida en el círculo, pero a la hora de compartir de verdad y ayudar a otro, ya no, ahí ya no aplica. Me siento súper conectada con la tierra, con el cosmos, con el universo, pero soy incapaz de conectarme con el otro, no le puedo ayudar a mi compañera [...] Recuerdo que alguien se enfermó y se puso muy mal, lo que sucedió es que todas lo platicamos y se dijo “hay que enviarle mucha luz, muchas bendicio-

nes, mucho amor” pero ninguna fue para decir “vamos a verla”, solo dos amigas más y yo lo dijimos y lo hicimos. Ese tipo de apoyo solo lo sentí de dos amigas y ya. Es mucha apariencia, porque no somos eso, es tratar de maquillar las cosas con el amor, la sororidad, pero no...

Ante el discurso del cuerpo sagrado, afirma conservar y haber incorporado este discurso del cuerpo como templo: “Estas cosas sí te hacen más consciente de lo que hay dentro de ti”. A su vez, comenta que esas experiencias las vio en varias de las chicas que tomaron talleres con ella “decían que gracias a estas meditaciones me doy cuenta que mi fuego interno siente y vibra. Eso me decían”. En este proceso, afirma que en su etapa de mayor “creencia” decidió que “se tenía que cerrar”, hablando sobre la energía masculina vinculada con lo sexual. Ella decía que no podría dejar entrar a ningún hombre en su vida porque estaría ensuciando su cuerpo “estaría manchando todo esto que estaba trabajando”, cuestión que fue cambiando con el tiempo, dándose la oportunidad de vincularse con los varones a través de la conciencia y la responsabilidad y no a través de la culpa.

Este tipo de sentimientos de culpa por las relaciones sexuales, lo vio también en otras mujeres que le decían que al haberse vinculado con alguien estaban faltando a ese fuego interno. Su postura al respecto fue siempre apelar a la conciencia y a la responsabilidad, aceptando y difundiendo que la sexualidad podría ejercerse por placer o para procreación, pero no a partir de la culpa, sino de la responsabilidad “para no dejarle esos mensajes negativos y de culpa al cuerpo. Hay que equilibrar la parte sagrada, la espiritualidad, con la materia y con esa parte que siente”. En este sentido, Helena concuerda con muchas de las entrevistadas en que para las mujeres el tema de pareja y de los varones es muy importante:

no queremos vivir ni estar solas, siempre el tema es la relación de pareja, siempre me tocaban crisis con las parejas. Siempre los hombres estaban presentes, pero estas cosas no se trataban a profundidad, aunque sí hubo chicas que trataban el tema de la dualidad y trabajaban esas partes con sus relaciones. Había gente muy comprometida desde ellas

mismas. La idea era que todas entenderíamos que también podemos ser felices sin tener a un hombre a nuestro lado. Todas tenemos una historia.

La historia de Helena está lejos de ser un caso aislado. Más allá de los contrapuntos que representa, consideré relevante compartir su experiencia en su propia narrativa y con su aval, ya que sirve de contraste ante varios de los comentarios, afirmaciones y nociones que se han compartido a lo largo del texto.

Feminismo y círculos de mujeres: ¿apropiaciones o resignificaciones?

La espiritualidad femenina, como se ha visto, impulsa una serie de cambios en la manera en la cual se construye el *ser mujer* y sus formas de reconocimiento tanto social como a nivel subjetivo, experiencial y estratégico. Tendiendo un puente con las propuestas feministas al respecto del papel de las mujeres y la centralidad del cuerpo, hay quienes afirman que

En los últimos treinta años se han ido dando modificaciones claras en las regulaciones y controles sobre los cuerpos de las mujeres, que han tenido consecuencias en las definiciones de lo femenino, del ser mujer, en las configuraciones de género, pero también en la constitución de la propia subjetividad de las mujeres. Sin embargo, los discursos y las prácticas feministas apenas se han adaptado a esas nuevas circunstancias, por lo menos no al mismo ritmo (Esteban, 2013; 33).

En este sentido, la dinámica social y las propuestas feministas están vinculadas a partir de diversos procesos de reconfiguración corporal en los cuales el cuerpo va marcando la pauta de los modos de experiencia vivida, tomando un sitio tanto en las narrativas como en las experiencias de los sujetos. Amorós (1989) planteaba que la ética y la política feminista se han trasladado a espacios tales como la estética

y el cuidado del cuerpo (Esteban, 2013) pero desarrollando discursos libertarios que parecen contradecir las normativas del orden social, donde las mujeres siguen siendo vistas en función de sus capacidades corporales, su vínculo con la reproducción y como sujetos construidos a partir de modelos binarios que las caracterizan desde su diferenciación con lo masculino.

Sin duda, las luchas feministas de las últimas décadas han planteado grandes cambios al respecto del papel público de las mujeres, principalmente con la difusión y reconocimiento de sus derechos, el acceso cada vez mayor al aborto legal, el desarrollo de las tecnologías que permiten la agencia en materia de reproducción (Felitti, 2010; 798) y, por supuesto, el derecho al placer sexual independientemente de la función reproductiva femenina. En gran medida, parte importante de estos avances pueden condensarse en el derecho a decidir sobre los cuerpos y la forma en la cual, tanto en lo público como en lo privado, estos cuerpos se representan y se encarnan. Como plantea Felitti en sus análisis de los movimientos feministas en Argentina:

Estas ideas implicaron una importante afrenta a los poderes públicos que habían intervenido sobre los cuerpos femeninos, tomándolos como receptáculos pasivos de sus políticas de población y, al mismo tiempo, una dura crítica a la división de esferas que deparaba a las mujeres el “reinado” en los hogares y la función maternal (2010: 792).

Siguiendo los apuntes de Amorós (1989) y Esteban (2013), el cuerpo se ha convertido también en un objeto de la economía, del consumo y en un objeto de exhibición y visibilización, a través del control de la imagen y de la corporalidad, planteando así, como se ha visto, nuevos modelos acerca de las formas aceptables de ser mujer y las maneras específicas de representación y de encarnación de estas narrativas del orden social.

El feminismo tiene que adaptarse a estos hechos en todos sus niveles y espacios. No tengo fórmulas para esta adaptación, pero sí veo que hay que proponer análisis alternativos que conciban a las mujeres no como víc-

timas, sino como agentes, y que acaben con las lecturas victimizadoras de la experiencia de las mujeres.

De acuerdo con la clasificación realizada por Grosz (1994) y traducida por Esteban (2013), el feminismo en sus inicios construyó una idea negativa en torno al papel del cuerpo femenino, criticando principalmente su especificidad en materia reproductiva y sus ciclos hormonales; entendiéndolo al cuerpo como un límite y como el principal obstáculo para alcanzar la igualdad de derechos y privilegios sociales característicos de los varones. De esta manera el cuerpo femenino era visto en función de su determinación biológica y como un espacio limitado y limitante. Sin embargo, esta especificidad, a través de la experiencia, daba a las mujeres la posibilidad de situarse en el mundo de una manera particular que las distinguía de los hombres. En un segundo momento, los límites corporales de las mujeres se vieron ampliados a partir de considerar la subjetividad y el papel de las normativas sociales en la representación y concepción del sujeto femenino. Así, el sistema social adquiere importancia en tanto se convierte en uno de los principales reguladores y organizadores que dan sentido a los cuerpos, pero también la forma de experimentarlos.

Parte importante de la clasificación y construcción de los cuerpos se ancla en una estructura conceptual analizada ampliamente por el feminismo y que es llamada el sistema sexo género, el cual, según De Lauretis surge a partir de

la representación de cada individuo en términos de una relación social particular que pre-existe al individuo y es predicada en la oposición conceptual y rígida (estructural) de dos sexos biológicos. Así, las concepciones entre lo femenino y lo masculino se establecen como dos categorías complementarias, pero excluyentes que surgen de un sistema cultural y simbólicos que relaciona al cuerpo y al sexo con los contenidos culturales y sociales de valores y jerarquías (1989: 11).

Aun cuando hay perspectivas desde las cuales el sistema social y las diferencias sexuales parecen establecer procesos específicos de domi-

nación en las formas simbólicas de concebir el cuerpo de las mujeres –como las perspectivas de Irigaray al respecto de la mujer como el “otro negado”–, hay elementos que parecen cuestionar la creación de estos sistemas de género y clasificación en función de la diferencia sexual y la corporalidad. Uno de estos discursos es aquel que considera al cuerpo como agente, como un espacio activo, histórico, cultural y de resistencia, capaz de apropiarse y reconstruirse en función de su contexto, su materialidad y sus experiencias. En este sentido, la agencia y el *embodiment*, discutido con anterioridad, inscriben al cuerpo desde su dimensión intencional, intersubjetiva, interactiva y relacional.

Aplicando estos conceptos a la forma de entender a las mujeres y la feminidad, pareciera que desde los discursos del género y del orden social, se identifica a las mujeres en función de sus características anatómicas y, desde esta naturaleza relacional, con la cultura, la subjetividad y la experiencia; sin embargo, este tipo de conceptualizaciones se matizan no solo en función de su diferencia frente al *otro* masculino, sino que los modelos de feminidad –y también de masculinidad– responden a modos múltiples de construcción. De Lauretis, al respecto de estas muchas formas de ser y representarse como mujer, comenta:

la representación de las mujeres no responde a un modelo único, sino que resulta necesario distinguir también las diferencias “dentro de las mujeres”, “desde este punto de vista, no existirían diferencias en absoluto, y todas las mujeres no serían sino copias de diferentes personificaciones de alguna esencia arquetípica de mujer, representaciones más o menos sofisticadas de una femineidad metafísico-discursiva (1989: 8).

Al considerar estos planteamientos en el caso de los círculos, se observa que muchas de las nociones que se retoman para la construcción simbólica del ser femenino parecen incorporar discursos feministas y esencialistas de manera selectiva para la construcción de la noción de la mujer sagrada, dando paso a la generación de lo que aquí se denomina *feminismo místico*. Este tipo de feminismo, que se crea desde la espiritualidad enfocada en las mujeres, se fundamenta en la selección,

apropiación y feminización de los discursos espirituales en pro del protagonismo de las mujeres en las distintas arenas sociales, simbólicas y culturales en las cuales tienen incidencia. Desde esta propuesta, el feminismo místico le da un lugar privilegiado al cuerpo, sus límites y sus procesos, apuntando a una esencialización estratégica del ser mujer en función de sus cualidades anatómicas y los elementos simbólicos que las revisten. Por otro lado, estos cuerpos responden a una naturaleza relacional y a un tipo de *embodiment* que incorpora tanto las experiencias carnales como las subjetivas, el contexto social y los discursos espirituales. En el plano organizacional, las alianzas creadas desde el feminismo místico toman como base el modelo arquetípico del círculo con el fin de crear relaciones igualitarias donde el apoyo mutuo se convierte en el sello principal de vinculación entre las mujeres.

Por otro lado, uno de los conceptos principales que son retomados por los círculos de mujeres, por la espiritualidad femenina en su conjunto y por este feminismo místico, es la noción de empoderamiento. De acuerdo con León (1997), la retórica del empoderamiento surge en Estados Unidos en los años sesenta, en el contexto de los movimientos por los derechos civiles, y retomado por los movimientos de las mujeres durante la misma década. Este concepto remite a un proceso de cambio y a la necesidad de propiciar modificaciones en las relaciones de poder entre los géneros. En este sentido, siguiendo a Schuler (1997), el empoderamiento aparece como una condición necesaria para alcanzar una acción transformadora. Esta autora define el empoderamiento como un: “proceso por medio del cual las mujeres incrementan su capacidad de configurar sus propias vidas y su entorno, una evolución en la concientización de las mujeres sobre sí mismas, en su estatus y en su eficacia en las interacciones sociales” (1997: 31).

Así, el empoderamiento como proceso incluye varias dimensiones para hacerse posible: sentido de seguridad y visión del futuro; capacidad de ganarse la vida; capacidad de actuar eficazmente en la esfera pública; mayor poder en la toma de decisiones en el hogar; participación en grupos no familiares y uso de grupos de solidaridad como recursos de información y de apoyo; movilidad y visibilidad en la comunidad.

En esta misma línea, Riger (1997: 56) comenta que la autonomía y el dominio son partes fundamentales del empoderamiento “pero requieren de la libertad de elegir, de tal manera quienes no pueden ejercer su autonomía encuentran fuerza en la comunidad y no en el individualismo”. Por tanto, existe una diferencia entre el sentido del empoderamiento en tanto autoestima y característica individual y el empoderamiento como una habilidad real para controlar las decisiones y generar los cambios a nivel social y estructural.

Desde el plano corporal, una de las características principales del empoderamiento femenino parte del cuerpo; desde su apropiación y desde su experiencia. En el plano religioso, como ha apuntado Lagarriga (1999), se reconoce que las prácticas religiosas y la participación femenina en las religiones institucionalizadas ha tenido un papel secundario; sin embargo, se ha visto que uno de los medios de superación de estas limitaciones es el acercamiento a credos o prácticas marginales o alternativas, desde las cuales es posible conquistar el reconocimiento y la relevancia social, a través del rompimiento de la ortodoxia religiosa. De esta manera las mujeres logran trascender y destacar en estas nuevas prácticas religiosas o espirituales gracias a la ejecución de papeles protagónicos que, de otro modo, no podrían adquirir en espacios sociales más amplios. Así, el empoderamiento queda circunscrito a un ámbito específico, a un grupo social de referencia delimitado que no necesariamente se ve reflejado en las estructuras sociales, quedando, incluso, en el plano discursivo e ideológico.

En los círculos de mujeres y en el feminismo místico, este término es usado de manera sistemática como uno de los resultados y objetivos de estas organizaciones femeninas: se considera una consecuencia natural del proceso de trabajo personal de las mujeres que comienzan en colectivo su desarrollo espiritual y subjetivo. El empoderamiento se reviste de discursos espirituales diversos para hacerse posible. Sin embargo, aun cuando esta noción de empoderamiento se relaciona directamente con las formas de conceptualización desde el feminismo y desde la ciencia social en tanto proceso, el término se plantea, desde estos grupos, incluso como un “objeto simbólico portable”. Es común escuchar a las mujeres, en los círculos, decir que

estos círculos “las han empoderado”, que una guía ha acompañado “el proceso de empoderamiento de una mujer” o que una mujer está “tan empoderada que puede empoderar a otras”.

En gran medida, esta forma de entender el empoderamiento se relaciona con sentimientos de confianza personal, con la construcción de la seguridad y autopercepción. Por lo tanto, el uso y difusión del empoderamiento femenino desde los círculos de mujeres es utilizado de manera subjetiva, pero despolitizada. Esto refiere a que no considera la naturaleza social y política de este proceso y, por lo tanto, no se relaciona o no tiene un impacto en las relaciones sociales más amplias para generar esa acción transformadora de las relaciones de género más allá de un grupo concreto o, en este caso, de una espiritualidad específica; quedando circunscrito al ámbito personal y/o colectivo delimitado.

Desde los análisis del potencial del empoderamiento como proceso social, esta despolitización del uso y de la encarnación del término, al no considerar fuerzas sociopolíticas mayores, remite a una acción de tipo transitoria y potencialmente ineficaz que no trastoca el orden social y las bases de la diferencia entre los géneros.

Preguntas y puntos suspensivos: a modo de conclusión

Obviamente, estamos tratando de arreglarnos a nosotros mismos porque el cambio a nivel social está estancado, precisamente porque la condición femenina está tan enredada y es tan contradictoria ahora: la libertad social se ha expandido, a la vez que la independencia real está tan limitada como siempre. [...]

Repensar las cosas puede ser divertido y, como una de nuestras grandes teóricas sociales femeninas argumentó alguna vez: “Las chicas solo quieren divertirse”.

No sé si yo diría “solo”, pero definitivamente voto por “también”.¹¹⁶

Laura Kipnis
The Female Thing

Analizar las prácticas espirituales y las diversas maneras en las cuales se presentan y diseminan en la actualidad ha generado retos tanto teóricos como metodológicos para aquellos que hemos decidido acercarnos a su estudio. Vemos con frecuencia que los conceptos que guiaban nuestras investigaciones y las de aquellos y aquellas que nos anteceden son superados, complementados, desechados, cuestionados. Asimismo, vemos que el campo religioso, en tanto parte de la estructura social, se ve cada vez más conectado con temas que se pensaban separados de este marco. Sin duda, en el caso de los estudios contemporáneos de las

¹¹⁶ [Obviously, we're all trying to fix ourselves because change at the social level is stalled, precisely because the female condition is so tangled and contradictory at the moment: social freedom has expanded while actual independence is as constrained as ever. [...]. Rethinking things can be fun, and as one of our great female social theorist once argued “Girls just want to have fun”. I'm not sure I'd say “just”, but definitely vote for “also”].

prácticas religiosas y espirituales, más que llegar al lugar de las certezas, parecen alimentar nuevas preguntas.

Para el caso del análisis de la espiritualidad femenina anclada en colectividades fuera de lo institucional y de lo religioso, uno de los primeros retos ha sido construir estos espacios como un objeto empírico. ¿Cómo explicar estas nuevas organizaciones en el marco de las religiones, pero sobre todo de las espiritualidades que tienden a integrar e inventar tradiciones y saberes con distintos anclajes? ¿Cómo explicar el surgimiento de estos grupos sin considerar las dinámicas sociales de separación de los sexos? ¿Cómo explicar que una práctica que se analiza desde las clases medias tiene tanta validez como cualquier otra? ¿Cómo dar cuenta de sus discursos sin cuestionar los vínculos o separaciones con el feminismo? ¿Cómo abordar las prácticas espirituales sin considerar las implicaciones corporales que traen consigo? ¿Cómo abordar las prácticas espirituales desde una perspectiva científica y objetiva cuando muchas de ellas plantean la experiencia vivida como parte fundamental de la generación de conocimiento, no solo para quienes practican sino para quienes las analizamos? ¿Dónde queda esa experiencia encarnada del investigador en su ejercicio en campo? Estas y otras preguntas, sin duda, reconfiguraron no solo el campo de estudio, sino las formas diversas para su abordaje.

Para el caso de este trabajo se partió de ubicar los círculos de mujeres dentro del espectro de prácticas espirituales; sin embargo, la tarea no resultó fácil, ya que en el caso de las espiritualidades emergentes no resulta claro a primera vista cuáles son sus anclajes ni los límites, apropiaciones y reapropiaciones de sus prácticas y discursos. En este sentido, la inmersión en campo fue fundamental. A través de la exploración y la experiencia vivida y encarnada en estos grupos se fueron dibujando más claramente cuáles eran y son las bases espirituales de los círculos; pero eso no resolvía por completo la forma de caracterizarlos, ya que en su interior se observa un bricolaje de prácticas que superan las clasificaciones.

Al respecto cabe una aclaración metodológica: el trabajo de campo realizado en esta investigación estuvo lejos de ser una etnografía clásica. El propio objeto de estudio y sus dinámicas implicaron ajustar

tiempos, colectividades y sujetos, pero también la forma subjetivamente sensible de conocer y acceder a ellos. Por lo tanto, los hallazgos aquí mostrados y las experiencias vividas en campo interpelaron de manera permanente mis objetivos de estudio, las estrategias metodológicas pensadas desde el escritorio y a mí misma en mi papel como mujer y como investigadora. Por otro lado, analizar los círculos de mujeres en una dimensión espacial y temporal concreta implicó reconocer un límite en la información obtenida, ya que al ser colectividades móviles y muchas veces efímeras, el conocimiento de las acciones más allá del círculo en los espacios de cotidianidad tuvieron el filtro, la construcción y su presentación a través de los relatos individuales de cada una de las mujeres.

De manera general, las espiritualidades emergentes, entendidas como aquellas que se separan de una matriz religiosa concreta, se han analizado a partir de distintos puntos: desde el cuestionamiento de los límites doctrinales de las grandes iglesias y de las crisis y vacíos institucionales; desde la pluralización de las ofertas religiosas y su desplazamiento hacia espacios seculares; como resultado del desarrollo del individualismo radical o como parte de la crisis de sentido que se vive en la época. En todo caso, una de las primeras cuestiones que surgen en estos análisis es el modo de comprender a los sujetos y sus formas de pertenecer, practicar y creer. Las búsquedas individuales de trascendencia aparecen en estos casos como un elemento dominante; sin embargo, trabajos como el presente muestran que estas búsquedas no se encuentran alejadas de la tendencia hacia la formación de grupos desde los cuales se construyen y verifican las creencias. Analizar a los sujetos y sus formas de creer, pertenecer y practicar resulta una tarea compleja de clasificar y abordar al momento de centrarse en una práctica emergente. ¿Practicar es creer? ¿Crear es pertenecer? Parece que la correspondencia no es tan clara; sin embargo, el punto central es no dejar de lado el tipo de producciones culturales y sentidos que se crean desde estas aparentes ambigüedades.

En este trabajo se ven unidas dos temáticas que tradicionalmente se han estudiado desde una aparente independencia: las espiritualidades alternativas y las producciones culturales en pro de la reivindicación

del papel social de las mujeres. La espiritualidad femenina, como se expuso a lo largo del texto, permite observar diversas paradojas ya que busca colocar a las mujeres en un lugar protagónico en el espacio social y en las prácticas vinculadas con lo sagrado, pero se desmarca del componente político que parecía ser el sello de las colectividades en favor de las mujeres y sus luchas. ¿Se puede hablar entonces del surgimiento de un feminismo de tipo espiritual? De ser así ¿cuáles serían sus características?

En el capítulo “Los retos del discurso del sagrado femenino. ‘Porque uno no puede vivir siempre en el Om’ se aventuró una posible respuesta a estas interrogantes a partir de lo que aquí se ha llamado *feminismo místico*. Las características y el núcleo de esta propuesta incluye, en primer lugar, la feminización del discurso espiritual tanto de las matrices espirituales emergentes y alternativas como del discurso judeocristiano –a partir de la noción de las mujeres Diosas–, así como la apropiación del discurso del empoderamiento como un elemento transversal de las prácticas y propósitos de la espiritualidad femenina. En segundo lugar, la importancia del cuerpo, sus procesos y su significado como forma material y simbólica desde la cual se anclan, se viven y se performan las narrativas y prácticas que dan centralidad a lo femenino; y en tercer lugar, la creación de redes y relaciones sociales marcadas por la sororidad y el apoyo mutuo entre mujeres, tomando en cuenta los círculos como un modelo arquetípico de esta relación y de la forma de organización en el marco de la espiritualidad femenina.

Este trabajo pretende abrir nuevas posibilidades para el análisis de las colectividades y organizaciones que hacen cada vez más visibles nuevas luchas y nuevos espacios de protagonismo femenino en el contexto social actual, donde hay un cuestionamiento abierto al feminismo de carácter político para incorporar narrativas y prácticas vinculadas con la espiritualidad, lo sagrado y las nuevas formas de corporalidad a partir de estas propuestas.

Teniendo estos argumentos como marco, empezemos diciendo que los círculos de mujeres son un espacio en el cual ese *feminismo místico* adquiere materialidad, pero ¿cuáles son sus principales características?

1. Comenzamos por caracterizar a los círculos de mujeres como organizaciones sociales y espirituales que se anclan en las búsquedas individuales y colectivas de construcción creativa del *self*, y que, por tanto, responden a una lógica subjetiva y móvil en la cual las autoadscripciones se dan en términos emocionales y experienciales. Los círculos de mujeres abrevan de distintas matrices espirituales para la creación de prácticas, nociones y rituales que dan a estos grupos las características que los definen, diferencian y particularizan. Los dos anclajes espirituales principales de los círculos de mujeres en el caso mexicano son el *New Age* y la matriz de la neomexicanidad; y también una presencia de prácticas inventadas que parten de las experiencias personales de quienes los convocan y de una serie de productos culturales provenientes de la literatura y de una industria emergente que pugna por el empoderamiento femenino desde estas narrativas. Ambas narrativas y matrices se vinculan en un discurso que parece unificarlas: el discurso del Retorno de la Diosa, el cual plantea que las mujeres son agentes estratégicos para la generación de un nuevo tipo de espiritualidad, siendo ellas las gestoras de una Nueva Era a través de su desarrollo espiritual y del potencial femenino anclado en sus cuerpos.
2. Estos argumentos permiten identificar distintos elementos estructurales: por un lado, que los círculos se establecen como colectividades alejadas de lo religioso a partir de la consideración secundaria que las religiones han impuesto al respecto de la participación de las mujeres; y por otro lado, evidencian los límites, fronteras y segregaciones que las prácticas provenientes de las espiritualidades alternativas ejercen también hacia ellas –como el caso del temazcal, en el cual las mujeres menstruantes no eran bienvenidas, por poner un ejemplo. Estos dos elementos sirven para decir que los círculos forman parte de una serie de acciones creadas en pro del desarrollo de las mujeres a partir de la feminización de los discursos espirituales. Por lo tanto, si bien el *New Age* y la neomexicanidad se vuelven dos ejes desde los cuales se crean y recrean las tradiciones, es la selección

estratégica de los discursos y prácticas, a partir de su feminización, la que da existencia y consistencia a lo que aquí se ha denominado espiritualidad femenina, y lo que ha permitido la conquista de las mujeres de espacios espirituales que anteriormente les eran negados.

3. Los círculos son el modelo arquetípico de la espiritualidad femenina en tanto buscan alimentar relaciones igualitarias y sororarias entre sus participantes. Esto implica no solo la creación de un comunitarismo electivo, sino la creación de una comunidad afectiva, ya que plantea un tipo de relación íntima en la cual la corporalidad, las historias de vida y la experiencia de ser mujer en el contexto actual se vuelven el alimento de las reflexiones tanto individuales como colectivas. Sin embargo, la relación con la otredad que se comparte entre estas mujeres se establece en un espacio liminal determinado por el círculo; el cual no implica necesariamente la ampliación de las relaciones sociales en espacios fuera de ellos, dado el carácter efímero que caracteriza a estos grupos.

Por tanto, los círculos son colectividades móviles que se vinculan a través de distintas redes tanto sociales como virtuales y que cumplen con el propósito de difundir la espiritualidad femenina a partir de referentes estratégicos para su visibilización. Los círculos de mujeres y las narrativas dominantes en ellos permiten hablar de una serie de conocimientos que circulan a nivel global y local, teniendo variaciones al interior de cada uno a partir de las prácticas inventadas que surgen de la experiencia encarnada de quienes los convocan. De este modo, los círculos, pero sobre todo las mujeres, se identifican y se resignifican no como víctimas de un sistema que las oprime, sino como creadoras culturales, sujetos generadores de nuevos sentidos y sujetos que pueden recrear sus sentidos de vida a través de lo espiritual.

4. Al retomar la propuesta de análisis de los círculos como dramas sociales y como espacios liminales, destaco dos puntos importantes. Por un lado, los círculos no solo se constituyen como respuestas ante la ausencia de espacios propiamente femeni-

nos en las estructuras sociales y espirituales más amplias, sino que se vuelven grupos de contención que se apoyan en momentos de crisis; y constituyen, así, espacios terapéuticos donde los procesos corporales y vitales resultan centrales. Se convierten en grupos desde los cuales estos momentos de crisis son acompañados por un colectivo y donde se impulsan procesos de crecimiento personal para la superación o sanación de elementos que irrumpen en la cotidianidad de las mujeres, y permiten, de este modo, su reinserción a la estructura social que las contiene y las confronta.

5. Los círculos constituyen un ejemplo de lo que en este trabajo se propone y denomina el *modelo de identificación e individuación de las creencias*. Este modelo, que surge en el marco de las creencias y dinámicas religiosas contemporáneas, se basa en las búsquedas individuales de trascendencia y de acercamiento con lo sagrado, pero rompiendo con la lógica de separación e individuación excesiva que parecían sugerir las dinámicas de las prácticas espirituales y religiosas emergentes. Si bien existe una relación individual, estratégica y direccionada con lo sagrado, en este modelo se observa que la creación de colectividades constituye, a través de la experiencia y las emociones, una manera de identificación espiritual por medio de la verificación de los sentidos y creencias.

De esta forma, el modelo de identificación e individuación reconoce el papel activo de los buscadores, su agencia, sus experiencias y sus trayectorias individuales; pero también el carácter móvil y colectivo de las distintas estrategias generadas para la verificación de las creencias. Es a través de las trayectorias individuales y del conjunto, que este modelo puede ser aplicado al caso que aquí se analiza, ya que se observa que los círculos de mujeres son tanto un fin como un inicio en la trayectoria espiritual de las participantes: por un lado, la llegada de las mujeres a los círculos se vuelve un paso en su trayectoria espiritual y, a su vez, constituye un punto de partida dado que las búsquedas desde ellos se direccionan hacia prácticas, grupos o creencias que

tienen como base el desarrollo de la feminidad, el respeto hacia las mujeres y el llamado empoderamiento desde la perspectiva espiritual.

6. Las mujeres que se acercan o comienzan a acercarse a este tipo de grupos y espiritualidades emergentes, en su mayoría, son habitantes de zonas urbanas, de clase media y mayormente con estudios universitarios. Responden a la categoría de buscadoras espirituales en tanto han desarrollado trayectorias religiosas en múltiples circuitos, mostrando un evidente alejamiento de las religiones institucionales. Este tipo de perfiles sociodemográficos, culturales y espirituales responde al modelo que ha caracterizado a los seguidores de las prácticas vinculadas con el *New Age* analizados por Gutiérrez (1996) en los años noventa, y como se han documentado en los diversos estudios sobre los practicantes *New Age* alrededor del mundo.

Analizar las clase medias y sus formas de creer y practicar no solo remite, para este caso, a la popularización del *New Age* y a la adopción de la matriz de la neomexicanidad como una opción espiritual más allá de las raíces étnicas; permite dilucidar las producciones culturales ancladas con las creencias y las apropiaciones que alimentan la transformación y el avivamiento de la vida religiosa (Viotti, 2010), así como la modificación y ampliación de los límites de lo sagrado hacia aspectos que antes se consideraban profanos o seculares. De este modo, observamos lógicas múltiples de pertenencia que merecen ser examinadas no solo como resultado de un proceso de crisis estructural característica de las sociedades modernas, sino a partir de la complejidad y los modos en los que se generan nuevas formas de entender la creencia y la práctica religiosa contemporánea desde los sujetos. Estos análisis aplicados al estudio de la espiritualidad femenina y de los círculos de mujeres permiten decir que las colectividades generadas en este marco, no solo tienen una marca de género, sino también una marca de clase que determina quién tiene acceso a este tipo de prácticas y creencias espirituales, quiénes tienen en sus manos la

difusión y desarrollo de este tipo de narrativas, cuál es la base social desde las cuales parten y desde dónde parecen estar reconfigurándose las formas y prácticas espirituales contemporáneas.

7. Aunado al punto anterior, es importante decir que los círculos de mujeres son una alternativa de trabajo remunerado para quienes los convocan. No solo son colectividades que tienen un impulso de transformación cósmica y subjetiva de las mujeres, sino que el empoderamiento de tipo espiritual incluye el factor económico como medio de subsistencia personal –central o secundaria en función de las actividades productivas de cada convocante– sino que impulsa también la circulación de productos –como las copas menstruales, las toallas de tela, los libros, manuales, etc.–, la difusión de bienes culturales –como la literatura, el cine documental, entre otros– y la producción de una serie de bienes simbólicos –como los conocimientos obtenidos a través de la experiencia, los contenidos de los talleres y las técnicas– dando pie a una oferta cultural y a la creación de “consumidoras”, a las cuales se ofrece esta serie de productos y servicios en pro del desarrollo femenino y espiritual.
8. Un elemento fundamental y que ha sido una de las preguntas que guiaron este trabajo tiene que ver con la forma en la cual se construye lo femenino desde estos grupos. La feminización de los discursos espirituales construye y difunde una forma específica ser mujer a partir de la encarnación de lo divino, teniendo como base simbólica y material la corporalidad, los ciclos vitales y los ciclos hormonales. De este modo, el tipo de mujer que se construye a través de la espiritualidad femenina permite hablar de las mujeres como Diosas encarnadas. Esta noción se incorpora tanto en el lenguaje como en las experiencias corporales de las mujeres en su andar cotidiano; se convierte en uno de los referentes principales del acercamiento con la divinidad, del autoconocimiento de sus cuerpos, emociones y de sus múltiples potenciales creativos. Así, la sacralidad corporal implica “el reconocimiento fundamental de que somos un solo

cuerpo sagrado con todos sus matices y diversidad” (Marcos, 2007: 40).

De este modo, los círculos de mujeres construyen sus reflexiones y prácticas tomando lo corporal como base. En este ejercicio de feminización, como mencionan Tamez (2004) y Marcos (2007), las narrativas religiosas y espirituales se retoman para reconstruir y renovar estos discursos y colocar a las mujeres como sujetos con agencia y así reconocer que estas colectividades son capaces de crear nuevos referentes religiosos y de pertenencia, para rescatar así a las mujeres de su invisibilidad y reavivar su participación en el fenómeno espiritual contemporáneo. Sin embargo, habría que pensar si la transformación de la idea de Dios, de un Dios encarnado en un cuerpo de mujer, se encuentra en un plano de igualdad frente a las imágenes masculinas de la divinidad. En este caso, Tamez comenta:

Crear imágenes femeninas de Dios es un paso importante en el equilibrio de géneros, y tal vez ayude a disminuir la violencia contra las mujeres, a hacernos más humanos y sensibles, pero no es garantía de una relación de géneros equitativa [...] Se necesita que la mujer sea ella, sea otra. En otras palabras, se necesita respeto a la alteridad interhumana (Tamez, 2011).

9. Vale aquí hacer una precisión: el cuerpo, así como las emociones y las experiencias individuales y colectivas en el marco de la espiritualidad femenina optan por situarse desde una visión esencialista estratégica al tomar los procesos hormonales femeninos, principalmente la menstruación, como una de sus principales marcas. En este sentido, el abordaje de la corporalidad desde el paradigma del *embodiment* permitió ver que los procesos corporales se vuelven vehículos desde los cuales se pueden experimentar y crear nuevos sentidos, no solo sobre lo que ocurre en el cuerpo propio, sino incorporando nuevas narrativas y formas de experimentar los tránsitos “cíclicos” a lo largo de la vida de las mujeres; creando, de esta manera, nue-

vas normativas acerca de cómo tratar el cuerpo y cómo vivir sus procesos desde una visión espiritual.

Las propuestas sobre la corporalidad sagrada, el tratamiento de la menstruación, la importancia del útero, de los procesos reproductivos, así como los potenciales femeninos muestran discursos innovadores que plantean un cambio en la forma de concebir a las mujeres; pero también un modelo de feminidad que tiene una serie de elementos performáticos y de verificación a través de formas concretas. Todos estos discursos, prácticas y normativas encarnadas, en su conjunto, se convierten en parte fundamental de la creación y apropiación del discurso de la mujer sagrada, pero también un modo de creación de una idea particular y esencialista de “naturaleza femenina” que responde a un modelo de “feminidad hegemónica” –la cual se refiere a “una serie de normativas que intentan imponerse como verdaderas y naturales acerca del ser mujer, es decir, que encuentra una relación lineal entre el sexo biológico y aquellas características, cualidades y papeles que se consideran propiamente femeninos” (Rosales, 2006: 23-24).

No obstante, una de las críticas a esta concepción esencialista y unidireccional sobre lo femenino permite traer a cuenta los argumentos de De Lauretis (1989), quien plantea que se tendría que reconocer la diversidad de formas en las cuales lo femenino se manifiesta más allá de los discursos, en este caso espirituales, para que, más que delimitar y definir los marcos de feminidad, se brinden elementos nuevos para romper con la perspectiva esencial y arquetípica de las mujeres y proponer así modelos múltiples. De esta forma no solo se apelaría a la búsqueda individual fundada en la pregunta quién soy yo y qué papel tengo en este mundo, sino a la búsqueda de nuevos referentes en torno a las mujeres, a partir de las condiciones tanto individuales como estructurales de cada una. Así, no se pretende mostrar que exista una construcción única acerca del sujeto mujer, sino una concepción situada acerca de lo que se considera lo femenino desde esta forma específica de espiritualidad.

Por lo tanto, lo que aquí se sostiene es que los elementos que parecen caracterizar a las mujeres desde el discurso de la feminidad sagrada se convierten y deben entenderse como atributos que son social, cultural y subjetivamente situados y contruidos en torno a lo que *debe ser* y *debe encarnar* una mujer, pero que no necesariamente constituyen una definición última desde lo social, incluso para aquellas que asumen y se suman a las creencias en torno a las mujeres sagradas; ya que la construcción de un concepto cerrado sobre el ser mujer eliminaría simbólicamente la naturaleza móvil y cambiante de las identidades, invisibilizaría a los sujetos y borraría las especificidades que devienen de las relaciones sociales. Analizar a las mujeres y sus prácticas implica no solo situarlas a partir de sus contextos, sino reconocer que se trata de sujetos en relación permanente, con una historia social y personal que las constituye y que encuentra sentido en función de discursos hegemónicos o alternativos que consideran representativos a través de las experiencias. Por esto, el reconocimiento de la pluralidad de formas femeninas es fundamental, dado que considerar los contextos sociales, así como las formas subjetivas e individuales de encarnar lo femenino y del ser mujer se vuelven elementos que permiten la conciencia de un sujeto situado.

Esta serie de conocimientos, narrativas y creencias acerca de lo sagrado incitan a la construcción de una forma ética en el marco de las prácticas espirituales, ya que se crea una hermenéutica femenina que toma al cuerpo como espacio de revelación divina, pero anclada en experiencias que surgen tanto de los espacios sagrados como de los espacios cotidianos y seculares. De esta forma, la espiritualidad femenina enmarcada en los círculos de mujeres está mediada también por sujetos y experiencias individuales siempre puestas en relación.

10. Esta forma específica de espiritualidad, aun cuando está construida en función de las mujeres, implica también la consideración de los varones. Lo que se observó en este caso es que, a pesar del discurso holístico y de la inclusión, las relacio-

nes de género en las prácticas espirituales emergentes, como menciona Scuro (2016; 255), no buscan necesariamente la equidad y la igualdad, sino que resaltan las especificidades y complementariedades de cada uno. A su vez, la búsqueda de la complementariedad entre hombres y mujeres en la experiencia vivida de tiene como principal filtro la historia personal, en la cual las relaciones sociales entre los géneros y las relaciones de pareja no son necesariamente relaciones armónicas, como lo plantea idealmente el discurso espiritual. Por otro lado, en los grupos analizados no se advirtió una reflexión en torno a la disidencia sexual y/o las discusiones contemporáneas en torno al género. Más bien parece darse por sentado, también desde el discurso espiritual, el pensamiento binario y las relaciones heterosexuales como una de las varias normativas acerca de las relaciones afectivas.

11. Al interior de los círculos existen diversas tensiones que son propias de cualquier grupo, organización y creencia. Pensar que las relaciones sociales, las colectividades emergentes, contrahegemónicas, religiosas, espirituales o femeninas son asépticas, armónicas y estables, sería una contradicción fundamental, a pesar de que se planteen en estos términos. El circuito de espiritualidad femenina en el cual se inscriben los círculos de mujeres parece tener en común la noción de supremacía femenina, la necesaria relación de las mujeres con sus cuerpos y del acercamiento estratégico a lo sagrado; pero las formas en las cuales se pueden experimentar estos elementos tienen una naturaleza múltiple, ya que las metodologías, las técnicas y las formas aceptadas para estas relaciones están mediadas tanto por la experiencia propia y colectiva como por las formas de validación que han sido desarrolladas y difundidas desde esta espiritualidad y desde cada grupo. Si bien el fin de la espiritualidad femenina tiene una serie de objetivos compartidos, se crean normativas y un deber ser que adquiere una importancia mayor, ya que se encuentran definidas en función de las emisoras de los discursos o las líderes de los grupos y sus competencias. Por lo

tanto, la sororidad y la relación igualitaria y horizontal no responde necesariamente a un privilegio epistémico por el hecho de ser mujeres, dado que al interior de los grupos existen figuras protagónicas y ejercicios de poder, de dominación y de dependencia que son parte de las organizaciones sociales.

El análisis de las prácticas espirituales femeninas en este trabajo implicó la consideración no solo de la dimensión religiosa, espiritual y corporal de los grupos elegidos, sino el reconocimiento de una serie de temáticas que resultaron transversales. La clase, el género, el cuerpo y sus significados, las dinámicas organizacionales, los intereses económicos, los modos de difusión tanto virtual como presencial de la espiritualidad, así como las formas simbólicas y culturales en torno a las mujeres. Estos fueron elementos que se vieron relacionados tanto teórica como metodológicamente en el abordaje de los círculos. Este telar temático reveló las construcciones culturales que se han hecho acerca de las mujeres, sus posibilidades tanto reales como simbólicas de acceso a lugares privilegiados, la apropiación de herramientas tecnológicas como medios de difusión, la importancia de los círculos y talleres como actividad económica ante situaciones precarias individuales, y las condiciones estructurales que tienen las mujeres en el plano de las prácticas religiosas y espirituales.

En el proceso de conocimiento y análisis de estas temáticas en el marco de la espiritualidad femenina, existió otra dimensión que resultó fundamental tanto para las mujeres que son parte de este estudio como para mi experiencia personal; me refiero concretamente a la dimensión emocional y experiencial. Si bien ambos elementos parecen jugar un papel relevante en las formas actuales de practicar, creer y pertenecer a una espiritualidad o a una religión –en tanto, como se ha visto, pueden determinar la permanencia o circulación de los sujetos en los distintos grupos que son parte del circuito– también lo es para el investigador en el ejercicio de comprender al *Otro*. El investigador, así como hace un esfuerzo por situar a sus interlocutores, debe aprender a situarse a sí mismo en el mundo y en el contexto en el que habita.

En mi caso, descubrir que muchas de las caracterizaciones sobre las mujeres cruzaban el cuerpo propio tanto como el de las otras fue una experiencia de comprensión del mundo que me permitió tanto entender como cuestionar la validez y/o solidez de estos discursos.

En el ejercicio de situarse en función del análisis de un objeto de estudio en el cual se investigan pares genéricos, ser mujer no necesariamente implicó un privilegio epistémico. Ser mujer analizando prácticas femeninas no desdibujó las diferencias, distancias y tensiones entre las interlocutoras y yo, pero tampoco eliminó la posibilidad de vinculación y la generación de afectos, amistades y relaciones que superaron el tiempo y los espacios delimitados por un círculo. En este sentido, así como las dinámicas analizadas tienen que verse en función de las relaciones que tienen entre sí con otras actividades y prácticas, las relaciones entre sujetos de estudio e investigadores no dejan de ser relaciones sociales cargadas de afectividad y de experiencias que marcan la trayectoria de vida e incluso las trayectorias y los vaivenes de un proceso de investigación.

Por tanto, aunque veladas muchas veces por el discurso objetivo y científico, las experiencias de los investigadores tanto como sus emociones se vuelven un modo de comprender al *Otro*, pero también de analizarlo a la luz del diálogo y el cuestionamiento de los conceptos, del orden social y las delimitaciones teóricas. Quizá nuestra tarea sea no solo visualizar las prácticas espirituales emergentes, sino poder analizarlas en toda su complejidad, considerando que muchas de ellas pueden estar cuestionando los límites de los conceptos y las teorías, y que pueden estar planteándonos retos intelectuales y personales que vale la pena superar para seguir generando y analizando los fenómenos religiosos actuales.

Bibliografía

- ACEVES, Jorge (2006): “La historia oral y de vida como enfoque metodológico en Ciencias Sociales”, en Brígida von Mentz (coord.) *Diccionario temático*. CIESAS, México. <<http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/diccionario/Diccionario%20CIESAS/TEMAS%20PDF/Aceves%204b.pdf>> [27 de octubre de 2013].
- _____ (1999): “Un enfoque metodológico de las historias de vida”, en *Proposiciones*, vol. 29. Ediciones sur, Santiago de Chile. <<http://www.sitiosur.cl/r.php?id=422>> [23 de octubre de 2013].
- AGUIRRE, Gonzalo (1972): *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública, México.
- ALARCÓN, Miguel Ángel (2005): “Algunas consideraciones antropológicas y religiosas alrededor de la menstruación”, *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, vol. 56, núm. 1. Federación Colombiana de Asociaciones de Obstetricia y Ginecología, Bogotá, Colombia.
- ALFIE, Miriam, Teresa Rueda y Estela Serret (1994): *Identidad femenina y Religión*. Colección Resultados de Investigación. Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco, México.
- ÁLVARO, José Luis y Beatriz Fernández (2006): “Representaciones sociales de la mujer”, *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, núm. 9, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- AMORÓS, Celia (1989): “Mujeres, feminismo y poder”. Forum de Política Feminista, Madrid.

- ARANGUREN, José Luis (1994): *La religión, hoy*. Alianza Editorial, Madrid.
- ARDÉVOL, Elisenda y Edgar Gómez (2012): “Cuerpo privado, imagen pública: el autorretrato en la práctica de la fotografía digital”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVII, núm. 1, Consejo superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- ASAKURA, Hiroko (2004): “¿Ya superamos el género? Orden simbólico e identidad femenina”, *Revista Estudios sociológicos*, vol. XXII, núm. 003. El Colegio de México, México.
- AZCUY, Virginia (2001): “Reencontrar a María como modelo de interpelación feminista a la mariología actual”, *Proyecto 39*, Buenos Aires, <https://www.academia.edu/7382684/_Reencontrar_a_Maria_como_modelo_Proyecto_37_2001_> [14 de noviembre de 2015].
- BARTRA, Roger (2011): *El mito del salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- BASTIAN, Jean Pierre (2006): “La nouvelle économie religieuse de l’Amérique latine”, *Social Compass*, vol. 53, núm. 1, Universidad Católica de Louvain, Bélgica.
- _____ (1997): *La mutación religiosa en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, México.
- BERGER, Peter y Thomas Luckmann, (1986): *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- BOLEN, Jean (2004): *El millonésimo círculo*. Kairós, Barcelona.
- _____ (2014): *El Nuevo movimiento global de las mujeres. Construir círculos para transformar el mundo*. Kairós, Barcelona.
- BOTELHO, Fabio (2008): “La fenomenología de Maurice Merleau-Ponty y la investigación en comunicación”, *Signo y Pensamiento*, vol. XXVII, núm. 52, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- BOZANO, José (2014): “Tecnochamanismo y uso de psicoactivos”. Conferencia dictada en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. 8 de octubre de 2014.
- BROWN, Judith (1970): “Economic organization and the position of women among the Iroquois”, *Ethnohistory*, vol 17, núm. 3/4, Duke University Press.

- BURIN, Mabel (1996): “Género y Psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables”, en Burin, Mabel y Emilce Dio (comps.) *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*. Editorial Paidós Ibérica, Barcelona.
- BURIN, Mabel, Esther Moncarz y Susana Velázquez (1991): *El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada*. Paidós, Buenos Aires.
- BUTLER, Judith, et al. (1992): “Discussion”, *The identity in question*, vol. 61. The MIT Press, Cambridge. <<https://programaddssrr.files.wordpress.com/2013/05/discussion.pdf>> [1 de abril de 2015].
- CABALLERO, Juncal (2011): “Donna Haraway. Prefiero ser una cyborg que una diosa”, *Sparkia. Investigación feminista*, núm. 22, Universitat Jaume I, Valencia.
- CALIANDRO, Alessandro (2014): “The difference between netnography and digital ethnography”, *Centro Studi Etnografia Digitale* [blog], Università degli Studi di Milano, Milán. <<http://www.etnografiadigitale.it/2014/07/the-difference-between-netnography-and-digital-ethnography/>> [15 de julio de 2014].
- CALDERÓN, Edith (2014): “Universos emocionales y subjetividad”, *Revista Nueva Antropología*, núm. 81. Asociación Nueva Antropología, México.
- CAMPECHANO, Lizette (2013): *El milenarismo postmoderno y su globalización: el caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las Industrias Culturales*. Tesis de grado. Maestría en Comunicación-Universidad de Guadalajara, México.
- _____ (2008): *Netnografía de los circuitos de mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio*. Tesis de licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.
- CAMPBELL, Heidi (2013): *Digital Religion. Understanding religious practice in new media worlds*. Routledge, Londres.
- CAMPICHE, Roland (1991): “De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día”, *Religiones Latinoamericanas*, núm. 1, México.
- CAROZZI, María (2001): “La desacralización de las relaciones personales duraderas en el movimiento de la nueva era y el circuito alternativo en Buenos Aires”. Ponencia presentada en el XXIII

- International Congress of the Latin American Studies Association, Washington, DC., septiembre 6-8 de 2001. <<http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2001/CarozziMariaJulia.pdf>> [10 de junio de 2016].
- _____ (1999a): *A nova era no Mercosul*. Editora Vozes, Petrópolis, Brasil.
- _____ (1999b): “La autonomía como religión: la nueva era”, *Alteridades*, vol. 9, núm. 18, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.
- _____ (1995): “Definiciones de la New Age en las ciencias sociales”, *Boletín de lecturas sociales y económicas*, año 2, núm. 5, UCA/FCSE <<http://200.16.86.50/digital/33/revistas/blse/carozzi1-1.pdf>> [10 de junio de 2016].
- CAROZZI, María y Alejandro Frigerio (1994): “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos”, en Frigerio, Alejandro y María Carozzi, (comps.) *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- CASTAÑEDA, Martha Patricia (2010): “Etnografía feminista”, en Blázquez Norma, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Facultad de Psicología- Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- CASTELLS, Manuel (1999): *La era de la Información. Economía, Sociedad y Cultura, Siglo XXI*, México.
- CERIANI, César (2013): “Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción”, *Corpus*, vol. 3, núm. 21, <<http://corpusarchivos.revues.org/582>> [21 de enero de 2014].
- CITRO, Silvia (2010): *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Biblos, Buenos Aires.
- _____ (2008): “Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas *takshik*”, en Hirsch,

- Silvia (coord.) *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*. Biblos, Buenos Aires.
- CHAMPION, Françoise (1995): “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”, en Delumeau, Jean (dir.) *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Alianza Editorial, Madrid.
- CRUZ, Noemí (2005): *Las señoras de la luna*. Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, núm. 32, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- CSORDAS, Thomas (2010): “Modos somáticos de atención”, en Citro, Silvia (coord.) *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Biblos, Buenos Aires.
- _____ (1994): *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.
- _____ (1990): “Embodiment as a paradigm for Anthropology”, *Ethos*, vol 18, núm. 1, The American Anthropological Association.
- CONNELL, Robert (1995): “Men’s Bodies”, en *Masculinities*, Polity Press, Oxford-Cambridge.
- DA MATTA, Roberto (2002): *Carnavales, malandros y héroes*, Fondo de Cultura Económica, México.
- DE BEAUVOIR, Simone (1980): *La vejez*. Hermes, México.
- DE LA TORRE, Renée (2013): “Religiones indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad New Age”, en De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez (coords.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. CIESAS/El Colegio de Jalisco, México.
- _____ (2011): *Religiosidades Nómadas creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. CIESAS, México.
- DE LA TORRE, Renée y Cristina Gutiérrez (2012): “Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras México-Estados Unidos”, *Debates do NER*, Porto Alegre, Brasil, año 13, núm. 21.
- _____ (2008): “Tensiones entre esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas conchero aztecas”, *Trace*, núm. 54, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos <<https://journals.openedition.org/trace/480>> [19 de noviembre de 2013].

- _____ (2007): “Alcances translocales de los cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas”, *Revista Cultura y Religión*, núm. 1, vol. I, Instituto Isluga Prat-Universidad Arturo Prat, Chile.
- _____ (2006): “Circuitos Mass mediáticos de la oferta neoesotérica: New Age y Neomagia popular en Guadalajara”, *Alteridades*, vol. 16, núm. 32, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.
- DE LA TORRE, Renée y Cristina Gutiérrez (2017): *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*. El Colegio de Jalisco/CIESAS, México.
- _____ (2011): “La neomexicanidad y los circuitos New Age ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 153, Éditions de l’EHESS.
- DE LA TORRE, Renée, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez (2013): *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. CIESAS/El Colegio de Jalisco, México.
- DE LA PEÑA, Francisco (2002): *Los hijos del sexto sol*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- _____ (2001): “Milenarismo, Nativismo y Neotradicionalismo en el México actual”, *Revista de Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, año 3, núm. 3, Revista de la Asociación de cientistas sociales de la religión en el Mercosur. Universidad Federal de Río Grande del Sur, Porto Alegre.
- _____ (1998): “Identidad cultural, imaginario indio y sobremodernidad: el movimiento de la mexicanidad”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 32, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- DE LAURETIS, Teresa (1989): *Technologies of gender. Essays on theory, film, and fiction*. Indiana University Press, Bloomington-Indianápolis.
- _____ (2000): “La tecnología del género”, en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Horas y horas, Madrid.
- DE LEÓN, Magdalena (comp.) (1997): *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Tercer Mundo editores/Fondo de documentación Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

- DOUGLAS, Mary (1980): *Pureza y peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, Madrid.
- _____ (1974): “Contaminación”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 3, Madrid.
- DURKHEIM, Emile (2012): *Las formas elementales de la vida religiosa (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana, México.
- DURÁN, Norma Delia y María del Pilar Jiménez (coords.) (2009): *Cuerpo, sujeto e identidad*. Plaza y Valdés/UNAM, México.
- EHRENREICH, Bárbara (2000): *Ritos de sangre. Orígenes e historia de las pasiones de la guerra*. Editorial Espasa Forum, Madrid.
- ESCOBAR, Arturo (2005): “Bienvenidos a Cyberia. Notas para una Antropología de la cibercultura”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 22, Universidad de los Andes, Colombia.
- ERVITI, Joaquina, Susana Lerner e Itzel Sosa (2014): “Civilidad menstrual y género en mujeres mexicanas: un estudio de caso en el estado de Morelos”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXXII, núm. 95, El Colegio de México, México.
- ESCRIBANO, Xavier (2011): “Fenomenología y antropología de la corporalidad en Waldenfels Bernhard”, *Ética y política / Ethics & Politics*, núm. XIII, pp. 86-98. <https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5631/1/Escribano_E%26P_XIII_2011_1.pdf> [17 de septiembre de 2015].
- ESTEBAN, Mari Luz (2013): *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Ediciones Bellaterra, segunda edición, Barcelona.
- FEDELE, Anna (2016): “‘Holistic Mothers’ or ‘Bad Mothers’? Challenging Biomedical Models of the Body in Portugal”, en *Religión & Gender*, vol. 6, núm.1. <<https://doi.org/10.18352/rg.10128>> [16 de octubre de 2017].
- FELITTI, Karina (2016): “El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, núm. 22, Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos, Brasil.

- _____ (2010): “Sexualidad y reproducción en la agenda feminista de la segunda ola en la Argentina (1970-1986)”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII núm. 84, El Colegio de México, México.
- FISHER, Helen (2006): *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando el mundo*. Taurus, Madrid.
- FRIGERIO, Alejandro (2013): “Lógicas y límites de la apropiación New Age: donde se detiene el sincretismo”, en De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez (coords.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. CIESAS/El Colegio de Jalisco, México.
- _____ (1999): “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”, *Alteridades*, vol. 9, núm. 18, Departamento de Antropología-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- _____ (1993): “Perspectivas Actuales sobre Conversión, Deconversión y “Lavado de Cerebro””, en Alejandro Frigerio, (comp.) *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, vol. I. CEAL, Buenos Aires.
- GARMA, Carlos (2004): *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. Plaza y Valdes/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- _____ (2000): “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”, *Alteridades*, vol. 10, núm. 20, Departamento de Antropología-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- GEERTZ, Clifford (1994): *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona.
- GLENDINNING, Tony y Steve Bruce (2006): “New ways of believing or belonging: is religion living way to spirituality?”, *The British Journal of Sociology*, vol. 57, issue 3. London School of Economics and Political Science, Londres.
- GÓMEZ, Edgar, Claudia Arvizu y Alma Galindo (2005): “Apuntes sobre la realidad como marco teórico para el estudio de la comunicación mediada por computadora”, *Andamios*, vol. 2, núm. 3, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México. GODELIER, Maurice

- (2000) *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Ediciones Abya-Yala, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- GOODY, Jack (1999): *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, Barcelona.
- GRAY, Miranda (2010): *Luna Roja. Emplea los dones creativos, sexuales y espirituales del ciclo menstrual*. Editorial Gaia, Madrid.
- _____ (2011): *Momentos óptimos de la mujer: emplea el ciclo menstrual para alcanzar el éxito y la realización personal*. Editorial Gaia, Madrid.
- _____ (2014): *Las 4 fases de la luna roja*, Gaia, Madrid.
- GROSZ, Elizabeth (1994): *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.
- GUBER, Rosana (1991): *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Buenos Aires.
- _____ (2001): *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Norma, Bogotá.
- GUTIÉRREZ, Cristina (2007): “Distribución territorial de los agrupamientos censales: no creyentes. Población ‘sin religión’”, en De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez, (coords.) *Atlas de la diversidad religiosa en México*. CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte, México.
- _____ (2005): *Congregaciones del éxito: interpretación socio-religiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara*, El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara, México.
- _____ (1996): *Nuevos Movimientos Religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. El Colegio de Jalisco, México.
- HARAWAY, Donna (1991): *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. Routledge, Nueva York.
- HARVEY, David (2003): *Espacios de esperanza*. Ediciones Akal/Edinburgh University Press, Madrid.
- HÉRITIER, Françoise (1991): “La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres”, *Alteridades*, vol. 1, núm. 2, Departamento de Antropología-Unidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005): *La religión, hilo de la memoria*. Herder, Barcelona.
- _____ (2004): *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Helénico, México.
- _____ (1996): “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Gilberto Giménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- HOBBSAWM, Eric & Ranger, Terence (1983) *The Invention of Tradition, Past and Present* Publications, Cambridge University Press, 320 pp.
- HÖLLINGER, Franz (2004): “Does the counter-cultural character of New Age persist? Investigating social and political attitudes of New Age followers”, *Journal of Contemporary Religion*, vol. 19, núm. 3, Carfax Publishing, Londres.
- IGLESIAS-BENAVIDES, José Luis (2009): “La menstruación: un asunto sobre la Luna, venenos y flores”, *Medicina Universitaria*, vol. 11, núm. 45, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.
- ILLOUZ, Eva (2010): *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz Editores, Buenos Aires.
- IRIGARAY, Luce (2009): *Ese sexo que no es uno*. Ediciones Akal, Madrid.
- IRUSTA, Erika (2016): *Diario de un cuerpo. La menstruación, el último tabú. Soy una, soy cuatro*. Catedral, Barcelona.
- JÁIDAR, Isabely Verónica Alvarado (2003): “Mujer, imagen y mito” en Jáidar, Isabel (comp.) *Convergencias en el campo de la subjetividad*. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- JIMÉNEZ, Sonia (2004): “El movimiento de la Nueva Era: una visión desde Cuba”, en *Globalización Religiosa y Neoliberalismo: espiritualidad, política y economía en un mundo en crisis. Publicaciones para el estudio científico de las religiones*. III Encuentro Internacional de Estudios Socio-religiosos, México.
- JIMENO, Myriam (2001): “Después de la masacre: La memoria como conocimiento histórico”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 33, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires/ Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección de Antropología Social, Buenos Aires.

- JOAS, Hans (2008): *Do we need religion? On the experience of self-transcendence*. Paradigm Publishers, Londres.
- KEANE, Webb (2008): "The evidence of the senses and the materiality of religion", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 14, issue 1, Royal Anthropological Institute, Reino Unido.
- KOGAN, Liuba (1993): "Género-cuerpo-sexo: apuntes para una sociología del cuerpo", *Debates de Sociología*, núm. 18, Universidad Católica del Perú, Lima.
- LAGARRIGA, Isabel (1997): "Experiencias religiosas y cambios de creencias en algunas mujeres mexicanas". Ponencia presentada en el 49^a Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador, 7-12 de julio de 1997.
- _____ (1999): "Participación religiosa: Viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México", *Alteridades*, vol. 9, núm. 18, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- LAGARDE, Marcela (2006): "Pacto entre mujeres. Sororidad", *Aportes*, Coordinadora española para el lobby europeo de mujeres, Departamento de Comunicación. <<http://www.asociacionag.org.ar/pdf/aportes/25/09.pdf>> [23 de febrero de 2015].
- LAWS, Sophie (1990): *Issues of Blood. The Politics of Menstruation*, The Macmillan Press, Reino Unido.
- LEWIS, James y Gordon Melton (1992): "Introduction", en Lewis, James y Gordon Melton (comps.) *Perspectives on the New Age*. Suny Press, Albany, EE.UU.
- LEWIS, Oscar (1951): *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*. University of Illinois Press, Urbana, EE.UU.
- LE BRETON, David (2010): "Firmar o rasgar su cuerpo: Las nuevas generaciones", en Muñiz, Elsa (coord.) *Disciplinas y prácticas corporales, una mirada a las sociedades contemporáneas*. Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.
- _____ (2002): *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- LIPOVETSKY, Gilles (2007): *La tercera mujer. permanencia y revolución de lo femenino*. Anagrama, sexta edición, Barcelona.

- LÓPEZ, Miriam (2001) “Representaciones de vida y muerte en torno a la menstruación entre los mayas y otros grupos mesoamericanos” en RODRÍGUEZ-SHADOW, María & López, Miriam (Eds.) *Las mujeres mayas en la antigüedad*. Centro de estudios de antropología de la mujer, México. pp 231-250.
- LÓPEZ, Olivia (2008): “La centralidad del útero y sus anexos en las representaciones técnicas del cuerpo femenino en la medicina del siglo XIX”, en Tuñón, Julia (comp.) *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*. El Colegio de México, México.
- LOZANO, Lina (2001): *La sangre de las otras. Cambios generacionales en la percepción de la menstruación y su relación con la dominación masculina*. Tesis de grado. Universidad de Granada, España.
- MAFFESOLI, Michel (2004): *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades modernas, Siglo XXI*, México.
- MAGNANI, José Guilherme (1999): “O circuito neo-esoterico na cidade de Sao Paulo”, en Carozzi, María (org.) *A Nova Era no mercosul*, ed. Vozes, Petrópolis, Brasil.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1972): *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona.
- MALLIMACI, Fortunato y Verónica Giménez (2006): “Historias de vida y método biográfico”, en *Estrategias de Investigación cualitativa*, Gedisa, Barcelona. <<http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/77%20-%20Mallimaci%20y%20Gimenez%20Belleveau%20Historias%20de%20vida%20y%20metodo%20biografico.PDF>> [20 de agosto de 2014].
- MARCOS, Sylvia (2007): “Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina”, *Estudos de Religião*, año XXI, núm. 32, Universidade Metodista de Sao Paulo, Brasil.
- _____ (2004): *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*. Editorial Trotta, Madrid.
- MARCUS, George (2001): “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, *Alteridades*, vol. 11, núm. 22,

- Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- MARDONES, José María (2005): “Religión y mercado en el contexto de la transformación de la religión”, *Desacatos*, núm. 018, CIESAS, México.
- _____ (1994): *Para comprender las nuevas formas de religión*. Editorial Verbo divino, Navarra.
- _____ (1988): *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Editorial Sal Terrae, Cantabria, España.
- MARTIN, Emily (1992) “The end of the body?” en *American Ethnologist*. Vol 19, nº 1. 121-140. < <https://doi.org/10.1525/ae.1992.19.1.02a00070>> [14 de agosto de 2015].
- _____ (1988): “Medical metaphors of women’s bodies: menstruation and menopause” *International Journal of Health Services*, vol. 18, núm. 2, Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health, Baltimore, EE.UU.
- _____ (1987): *The Woman in the Body*, Beacon Press, Boston.
- MARTÍNEZ, Ana (2004): “La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas”, *Papers: Revista de Sociología*, Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona. <<http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n73/02102862n73p127.pdf>> [18 de agosto de 2014].
- MARTÍNEZ, Isabel y Amparo Bonilla (2000): *Sistema Sexo/Género, identidades y constitución de la subjetividad*. Universitat de Valencia, España.
- MASON, Michael (2010): “The spirituality of Young australians”, en Collins-Mayo, Sylvia y Pink Dandelion (eds.) *Religion and Youth*. Ashgate, Reino Unido.
- MAUSS, Marcel [1934] (1973): “Técnicas y movimientos corporales”, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- MENA, Mariel (2013): “Teología, espiritualidad y reivindicaciones de género: hacia la recuperación de la dimensión antropológica de la espiritualidad”, *Estudos de Religião*, vol. 27, núm. 1, Universidade Metodista de Sao Paulo, Brasil.

- MERLEAU-PONTY, Maurice (1975): *Fenomenología de la percepción*. Editorial Península, Barcelona.
- MORENO, Hortensia (2011): “La noción de “tecnologías del género” como herramienta conceptual en el estudio del deporte”, *Revista Punto Género*, núm. 1, Universidad de Chile.
- MUÑIZ, Elsa (coord.) (2010): *Disciplinas y prácticas corporales: una mirada a las sociedades contemporáneas*. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- MUÑIZ, Elsa y Mauricio List (2007): *Pensar el cuerpo*. Serie de memorias: Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- MUÑOZ, Alfredo, Rosa Roza, Maritza Salazar de Aguirre y Josefina García de Muñoz (1982): “Actitudes de las mujeres hacia la menopausia”, *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 14, núm. 3, Fundación Universitaria Konrad Lorenz, Colombia.
- NASH, Mary (ed.) (2014): *Feminidades y masculinidades: arquetipos y prácticas de género*. Alianza Editorial, Madrid.
- NAVARRO, Ana María (2016a): “Análisis de la reflexividad de las comunidades ecosociales de mujeres como agentes de cambio cultural”. Tesis de grado. Doctorado en Estudios Socioculturales-Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.
- _____ (2016b): “Comunidades ecosociales de mujeres en la red. Detonante para repensar la ciudadanía en el contexto global”, *Caleidoscopio. Revista semestral de ciencias sociales y humanidades*, Número especial de género, ciudadanía y derechos humanos, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.
- ODGERS, Olga (2011): *Pluralización religiosa en América Latina*. El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS, México.
- ORTNER, Sherry (1996): *Making Gender. The politics and erotics of future*. Boston Beacon Press, Boston.
- _____ (1974): “Is female to male as nature is to culture?”, en Rosaldo, Michelle y Louise Lamphere (eds.) *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Palo Alto, California.
- PAZ, Octavio (1970): *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México.

- PEACOCK, James (2005): *La lente antropológica*. Alianza Editorial, Madrid.
- PEARCE, Lucy (2012): *Moon time. A guide to celebrating your menstrual cycle*. Womancraft Publishing, Cork, Irlanda.
- PELCASTRE, Blanca, Francisco Garrido, y Verónica De León (2001): “Menopausia: representaciones sociales y prácticas”, *Salud Pública de México*, vol. 43, núm. 5, Instituto Nacional de Salud Pública, México.
- PINKOLA, Clarissa (2011): *Mujeres que corren con lobos*. Ediciones B, segunda reimpresión, Barcelona.
- PLAZA, Elsa (1996): “Rituales femeninos y temporalidad biológica”, *D'Art. Revista del departamento d' Historia de l'Arte*, núm. 22, Universidad de Barcelona.
- PUJADAS, Joan (2000): “El método biográfico y los géneros de la memoria”, *Revista de Antropología Social*, núm. 9, Universidad Complutense de Madrid.
- RAMÍREZ, María del Rosario (2010): *La conformación de la individuación religiosa en jóvenes tapatíos*. Tesis de grado. Maestría en Ciencias Sociales. Especialidad en Comunicación y Cultura-Universidad de Guadalajara.
- _____ (2016): “Del tabú a la sacralidad: la menstruación en la era del sagrado femenino”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, año 18, núm. 24, Revista de la Asociación de cientistas sociales de la religión en el Mercosur, Universidad Federal de Río Grande del Sur, Porto Alegre.
- RAMBO, Lewis (1996): *Psicosociología de la conversión religiosa ¿convencimiento o seducción?*, Editorial Herder, Barcelona.
- RAMOS, María Dolores (2005): “Enfoques, debates y fuentes para reconstruir la Historia de las mujeres”, *Gerónimo de Uztariz*, núm. 21, Instituto de Historia Económica y Social Gerónimo de Uztáriz, Navarra, España.
- RESS, Mary Judith (2004): “Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina”, en Marcos, Sylvia, *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*. Editorial Trotta, Madrid.

- RIGER, Stephanie (1997): “¿Qué está mal con el empoderamiento?”, en De León, Magdalena (comp.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Tercer Mundo editores/Fondo de documentación Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ROSALES, Adriana (2010): *Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales*. Universidad Pedagógica Nacional, México.
- _____ (2006): *Género, cuerpo y sexualidad. Un estudio diacrónico desde la Antropología social*. Tesis de Grado. Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- RUZ, Alberto (2002): “La imaginación al poder: 33 años después”, en *Regina y el Movimiento del 68 treinta y tres años después*, EDAF/Nueva Era, Madrid.
- SABIDO, Olga (2012): *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.
- SÁNCHEZ, Graciela; Margarita Alegría (2007): “Entre lo cultural y lo natural: necesidad actual de una ética del cuerpo” en Muñiz, Elsa, y Mauricio List (2007) *Pensar el cuerpo*. Serie de memorias: Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.
- SAMS, Jamie (1993): *The 13 original clam mothers. Your sacred path to discovering the gifts, talents and abilities of the feminine through the ancient teaching of the sisterhood*. HarperCollins Publishers. NY. 336 pp.
- SANZ, Alexia (2005): “El Método biográfico en investigación social: Potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales”, *Asclepio*, vol. LVII, núm.1. *Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, España.
- SCHULER, Margaret (1997): “Los derechos de las mujeres son derechos humanos: la agenda internacional del empoderamiento” en De León, Magdalena (comp.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Tercer Mundo editores / Fondo de documentación Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- SEGALEN, Martine (2005): *Rituales y ritos contemporáneos*. Editorial Alianza, Madrid. 186 pp.

- SERRET, Estela (2004): “Mujeres y hombres en el imaginario social. La impronta del género en las identidades” <http://posgradopueg.files.wordpress.com/2007/09/lec2_muj_hom_imaginario.pdf> [18 de octubre de 2014].
- _____ (2011): *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*. Instituto de la Mujer Oaxaqueña, México.
- STRATHERN, Andrew (1996): *Body Thoughts*. The University of Michigan Press, Estados Unidos.
- SUÁREZ, Hugo (2009): *La “devoción de la experiencia” en México. Apuntes para la construcción conceptual*. El Colegio de Michoacán, México <<http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles/ET-DH/ET-DH-5-SUAREZ-HUGO.pdf>> [23 de noviembre de 2013]
- _____ (2005): “Reseña de “La religión pour Mémioire” de Daniëlle Hervieu-Leger”. En *Desacatos*, núm. 18, CIESAS, México.
- SCOTT, Joan (1996): “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en Lamas, Marta (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Miguel Ángel Porrúa / PUEG. México.
- SCURO, Juan (2016): *Neochamanismo en América Latina: Una cartografía desde el Uruguay*. Tesis de Grado en Antropología Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, Brasil.
- SHIAMAZONO, Susumu (1999): “New Age Movement or New Spirituality Movements and Culture”. *Social Compas*, vol.46 núm. 2, Universidad Católica de Louvain, Bélgica.
- SHIMADA, Michiko (2003): “Maternidad: una ilusión compartida” en Jáidar, Isabel (comp.) *Convergencias en el campo de la subjetividad*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco. México.
- SPIVAK, Gayatri (1987): *In other Worlds: Essays in cultural politics*, Routledge Classics, Nueva York.
- TAMEZ, Elsa (2011): “Religión, género y violencia” en *Agenda Latinoamericana*. <<http://www.iberopuebla.mx/microSitios/catedraTouraine/articulos/Elsa%20Tamez%20Religión,%20género%20y%20poder.pdf>> [26 de febrero de 2015].

- _____ (2004): “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva” En MARCOS, Sylvia, *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*. Editorial Trotta, Madrid.
- TOURAINÉ, Alain (2007): *El mundo de las mujeres*. Estado y sociedad núm. 149, Editorial Paidós, Barcelona.
- TROTTIER, Daniel (2012): *Social Media as Surveillance. Rethinking visibility in a converging world*. Ashgate, Reino Unido.
- TUÑÓN, Julia (2008): *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*. El Colegio de México, México.
- TURNER, Bryan (1989): *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1994): “Avances recientes en la teoría del cuerpo”. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 68, Monográfico sobre: Perspectivas en Sociología del Cuerpo, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- TURNER, Terence (1994): “Bodies and antibodies: flesh and fetish in contemporary social theory” en Csordas, Thomas (coord.) *Embodied and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press. Pp. 27-47.
- TURNER, Víctor (2002): *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- _____ (1988): *El proceso ritual*. Taurus. Madrid.
- _____ (1980): *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- TURNER, Victor; Eduard Bruner (1986): *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press.
- TURPO, Osbaldo (2008): “La Netnografía: Un método de investigación en Internet”. *Quaderns digitals: Revista de Nuevas Tecnologías y Sociedad*, núm. 52. <<http://netnografia.blogspot.mx/2008/04/la-netnografia-un-metodo-de-investigacin.html>> [16 de julio de 2014].
- VALCARCEL Amelia, (2004): *La política de las mujeres*. Cátedra, Madrid.
- VALDÉS, Gisela (2017): *Mujeres en círculos ecofeministas en Guadalajara: cuerpo, experiencia y sanación*. Tesis de grado, Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS-Occidente, Guadalajara, México.

- VAN GENNER, Arnold (2008): *Los ritos de paso*. Alianza Editorial, Madrid.
- VARGAS, Lilia (2003): “El otro género”, Jáidar, Isabel (comp.) *Convergencias en el campo de la subjetividad*. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. México.
- VELASCO PIÑA, Antonio (1992): *El retorno de lo sagrado*. Punto de lectura, México.
- _____ (2002): *La mujer dormida debe dar a luz*. Editorial Porrúa, México.
- _____ (2009): *Regina*. Punto de Lectura, México .
- VELAZCO, Honorio y Ángel Díaz de Rada (1997): “El trabajo de campo”, en *La lógica de la investigación etnográfica. Un Modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Trotta, Madrid.
- VIDAL, Anna María (2005): *Diálogos vitales. Itinerarios interiores femeninos y masculinos*. Icaria Editorial, España.
- VITTI, Alisa (2013): *Woman Code. Perfect your cycle, amplify your fertility, supercharge your sex drive, and become a power source*. Harperone, San Francisco, California.
- VIOITI, Nicolás (2010): “El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires”, *Revista Apuntes de Investigación del CECyP*. Fundación del Sur, Buenos Aires.
- WACQUANT, Loïc (2008): “Conexiones carnales: sobre corporización, aprendizaje y pertenencia”, en Roldán, Diego y Mauro Diego (comps.), *Dossier por una ciencia social escrita desde el cuerpo. Revista Pensar. Epistemología, Política y Ciencias Sociales*. Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales, Facultad de Humanidades y Arte-Universidad Nacional de Rosario, Argentina.
- WARNER, Marina (1991): *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Taurus, Madrid.
- WEBER, Max (1964): *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, México.
- WEED, Susun (2011): *Sexual and Reproductive Health*. Ash Tree Publishing. <<https://www.facebook.com/periodoalnatural/photos/a.426761234088722.1073741828.422922197805959/730051127093063/?type=1&theater>>. Publicado en Facebook [3 de noviembre 2014].

YANAGISAKO, Sylvia y Jane Collier (1994): "Gender and kinship re-considered: Toward a unified analysis", en Borofsky, Robert (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*. Hawaii Pacific University, Mc Graw-Hill, Nueva York.

Entrevistas

ITZTAPALOTL, entrevista personal, 1 de julio de 2014.

XURAWÉ TEMAI, entrevista personal, 9 de septiembre de 2014.

AZUL, entrevista personal, 28 de agosto de 2014.

ROX, entrevista personal, 22 de agosto de 2014.

HELENA, entrevista personal, 5 de febrero de 2014.

ISA, entrevista personal, 17 de agosto de 2014.

VALENTINA, entrevista personal, 23 de agosto de 2014.

PERLA, entrevista personal, 15 de agosto de 2014.

DANCY, entrevista personal, 29 de agosto de 2014.

REGINA, entrevista personal, 16 de enero de 2014.

LUPITA, entrevista personal, 11 de febrero de 2014.

PADME, entrevista personal, 21 de julio de 2014.

ÁNGELES, entrevista personal, 19 de agosto de 2014.

VALERIA, entrevista personal, 21 de agosto de 2014.

MARITZA, entrevista personal, 23 de agosto de 2014.

ERIKA, entrevista personal, 27 de agosto de 2014.

CONSEJO DE BRUJAS DEL CÍRCULO DE LA GRAN DIOSA, entrevista virtual, 21 de julio de 2014.

Círculos de mujeres

BENDICIÓN DE ÚTERO MÉXICO <<https://www.facebook.com/bendicionuteromexico>>.

CAMINO RUBÍ <<https://www.facebook.com/elcaminorubi>> y <<http://www.elcaminorubi.com/el-blog/>>.

BIBLIOGRAFÍA

- CÍRCULO LUNAR <<https://www.facebook.com/groups/237458546279491/>>.
- EL CÍRCULO DE LA GRAN DIOSA (grupo secreto en Facebook) <<https://www.facebook.com/groups/210581602447205/>>.
- FLOR DE CAYENA <<https://www.facebook.com/cayenasenflor>> y <<http://www.tusfloresdecayena.blogspot.mx/>>
- MI PERIODO AL NATURAL <<https://www.facebook.com/periodoalnatural>> y <<http://www.miperiodoalnatural.com>>.
- GRUPO LUNAS, TOALLAS DE TELA Y COPAS <<https://www.facebook.com/groups/milunatoallasycopas/>>.
- MUJER CÍCLICA <<https://www.facebook.com/MujerCiclica>>.
- MUJER ESENCIA DE LUNA <<https://www.facebook.com/groups/432465453465417/>>.
- REDES LUNARIAS <<https://www.facebook.com/RedesLunarias>>.
- RESPIRACIÓN OVÁRICA <<https://www.facebook.com/respiracion.ovarica>>.

ANEXOS

Anexo I

Luna 2. Mujer Guardiana de la Sabiduría

¡Oh, guardiana del conocimiento antiguo!, susurra tu sabiduría hacia mí para que yo siempre recuerde el misterio sagrado de la vida, las historias de las Abuelas, acciones valientes, grandes y pequeñas. El progreso de los fieles que responden el llamado de nuestra Madre. Los ciclos y las estaciones que marcan cada cambio nuestro, el renacimiento de nuestras visiones, el espíritu que hemos reclamado. Aquí la verdad es la victoria de la guerra que se libra dentro, trayendo cada corazón humano a la celebración final.

Jamie Sams
The 13 Original Clan Mothers.

Clan Madre del Segundo ciclo de la Luna

La Mujer Guardiana de la Sabiduría es la protectora de las Tradiciones Sagradas, del Arte de Recordar y de la Memoria tanto Individual como Planetaria; es la guardiana de la Historia de la tierra. Nos enseña cómo desarrollar nuestro Ser mediante Honrar la Verdad que reside en todos los seres. Su ciclo corresponde al mes de Febrero y Gris es el color que nos conecta con su Medicina ya que el gris es un color neutral, no amenazante, por lo que representa la amistad. La Mujer Guardiana de la Sabiduría Honra la Verdad tal y como es percibida desde el punto sagrado de cada ser vivo, ya que todos experimentamos los eventos de la vida en forma diferente, por lo que cada forma de vida tiene su propia verdad.

La Mujer Guardiana de la Sabiduría nos recuerda que Toda la Historia del Universo está guardada en el reino mineral que es la Gran Biblioteca de la tierra y que para acceder a ella necesitamos escuchar las voces de “la Gente de Piedra”. Nos enseña también que podemos acceder en todo momento a nuestros bancos de memoria para recordar cualquier experiencia que nos ayude y asista en nuestro crecimiento.

La Mujer Guardiana de la Sabiduría es la Madre de la Amistad, de la Unidad Planetaria y del mutuo entendimiento. Nos enseña que, en nuestra arrogancia, los seres humanos somos la única parte de la Tribu de la tierra que insiste en que su religión, filosofía o tradición particular es la “Única Verdad”, enseñándonos a Honrar la Verdad de cada raza, credo, cultura, forma de vida, tribu, tradición, etc., encontrando las similitudes que existen entre todas.

Nos enseña también cómo ser y cómo tener Verdaderos amigos, cómo interactuar con otros respetando siempre sus Espacios Sagrados y sus puntos de vista sin sentir que nosotras tenemos que defender o pelear por nuestros propios puntos de vista. Al honrar nuestra propia Verdad, desarrollamos nuestro sentido del Ser y les permitimos a los otros que hagan lo mismo.

La Mujer Guardiana de la Sabiduría nos enseña a utilizar su Medicina para recobrar las amistades perdidas, para acceder a la historia de la tierra, para incrementar nuestro potencial de memoria. La Memoria es una Medicina ya que nos permite acceder a todos los sentimientos, emociones y situaciones que hemos vivido ayudándonos a darnos cuenta de que gracias a ellas llegamos a ser lo que hoy somos; esta capacidad de Agradecimiento expande nuestra Conciencia sanándonos y liberándonos del sufrimiento que las experiencias dolorosas nos causaron.

Este Clan Madre nos enseña que el poder de la memoria no significa que vivamos preocupándonos por lo que ya pasó o por lo que va a pasar, por el contrario, debemos estar atentas a nuestro instante presente, pues solo cuando estamos Aquí y Ahora estamos en nuestro centro, y solo desde nuestro centro podemos sanar verdaderamente. La Mujer Guardiana de la Sabiduría nos enseña a confiar en la Verdad que hay dentro de nosotras, mostrándonos que en la inocencia y la humildad existe un enorme poder que trasciende la autoimportancia y el ego que son las máscaras que los humanos usamos para esconder nuestras inseguridades y nuestro dolor. La Mujer Guardiana de la Sabiduría nos enseña que no existen secretos en el Universo ya que todas las respuestas residen en nuestro interior. Nos enseña que todo ser viviente y sintiente tiene un corazón lleno de amor para compartir, cualidades para enseñar y poderosa Medicina para sanar.

Anexo II

Los escudos



Escudo de cierre. Taller de las Trece lunas .

Autor: Rosario Ramírez. 18 de diciembre de 2013, CDMX.



Escudo de cierre. Taller de Trece lunas.

Autor: Rosario Ramírez. 18 de diciembre de 2013, CDMX.

Anexo III

Campana Mujer Luna

Esta convocatoria se realiza en el marco de la campaña mujeres de la luna con la visión desde México de unirnos muchas mujeres alrededor del planeta a hermanarnos y reconocernos. Las mujeres encarnamos la energía lunar del planeta, esa energía misteriosa, sutil, y luminosa que nace y muere cada mes, y con ella nos da la posibilidad de crearnos, nutrirnos, soltarnos y morir, honrándonos con el regalo de la ciclicidad, del eterno y constante movimiento que crea y genera la vida. Este 26 de abril del 2013 nos unimos con muchas mujeres alrededor del planeta para crear un nuevo lenguaje que nos hermane, mujeres en pleno 2013 vamos juntas a redescubrir y amar nuestros ciclos, para comenzar a honrarnos, amarnos y reconocernos, y así honrar, amar y reconocer cada forma de vida en nuestro planeta. “Volver a ser una... reconociendo la esencia de cada una, ya que cada una con su ADN lleva una huella especial de este rompecabezas cósmico”. Necesitamos vernos, respetarnos y darnos un espacio para ser quienes somos, resurgiendo desde las aguas de la feminidad. Nos unimos en un círculo de mujeres, donde sentiremos la fuerza de cada ciclo lunar, activando nuestro útero para sintonizarnos con lo sagrado femenino, y juntas impulsar y construir una nueva época de respeto, reconocimiento y nutrición, un espacio que nos lleve hacia adentro; donde cada una es una pieza fundamental para sembrar el nuevo tiempo... comenzaremos a encender el espacio sagrado de creación que es nuestro cuerpo. Te invitamos a sentir y reconocer nuestro cuerpo femenino, nuestro poder y nuestra unión al todo... hablaremos sobre nuestra luna, nuestro ciclo menstrual y toda la magia que tiene para nosotras, te invitamos a recordar... y si tienes hijas pequeñas te invitamos a que escuchen y vivan una visión amorosa y poderosa de su ciclo. Te esperamos este 26 de abril a las 18:00 en Parque México, Av. México s/n, Hipódromo, Cuauhtémoc, 06100, Ciudad de México, Distrito Federal. Te pedimos que traigas flores amarillas, violetas, blancas, semillas y una veladora blanca con vaso, y una botella de agua. Evento Gratuito.

Anexo IV

Meditación del árbol del útero y bendición

Meditación del árbol del útero

El árbol de la luna es un antiguo símbolo de lo femenino divino y podemos usarlo en meditación como una manera de conectar con nuestro útero. Tú útero se encuentra justo debajo de tu ombligo.

Para hacer esta meditación no necesitas ser buena visualizando ni ser capaz de “ver” las imágenes: la energía sigue la intención. A lo largo de la meditación, sé consciente de cómo te sientes emocionalmente, de cómo te sientes dentro de tu cuerpo y cómo sientes lo que hay a tu alrededor. Puede que tengas una sensación cálida o de presión en tu útero, en el corazón o en las manos cuando la energía empiece a fluir y a abrir esos centros. Cierra los ojos y lleva la conciencia a tu cuerpo. Siente profundamente tu peso en la silla, el peso en tus brazos, sobre tu regazo. Toma una respiración profunda y siéntete centrada dentro de ti misma. Lleva la conciencia a tu útero. Ve, siente o imagina que tu vientre es un árbol con dos ramas principales, como hermosas hojas y frutas rojas y brillantes joyas colgando. Las raíces del árbol del útero se extienden hacia abajo profundamente en la tierra, conectándose y enraizándose a sus energías y, mientras te enraizas, puedes sentir sus energías fluyendo hacia tu útero. Te sientes centrada y equilibrada. Ahora permite que la imagen de tu árbol del útero crezca hasta que las ramas del árbol se separen a la altura de tu corazón. Mientras conectas con esta imagen, siente cómo tu centro del corazón se abre y la amorosa energía fluye hacia tus brazos, hacia tus manos y hasta tus dedos. Siente la conexión amorosa entre la tierra, tu útero y tu corazón. Relájate. Siéntete llena de fuerza, de amor y de poder. Para finalizar la meditación, deja que la imagen o la sensación de tu árbol del útero se recoja hasta tu útero, pero conserva la conciencia de las raíces bajando profundamente hasta la tierra, dándote su fuerza y su estabilidad. Trae de nuevo la conciencia a tu cuerpo, a tu peso en la silla y

al peso de tus manos sobre tu regazo. Mueve suavemente los dedos de las manos y de los pies y abre los ojos. Ahora comunica esa energía de la Diosa al mundo.¹¹⁷

Meditación para la bendición de útero

Cierra los ojos y lleva la conciencia a tu cuerpo. Siente tu peso sobre e cojín o almohadón, el peso de tus brazos sobre tu regazo. Toma una respiración profunda y siéntete centrada en tu interior. Lleva la conciencia a tu útero. Ve, siente, imagina que tu útero es como un árbol con dos ramas principales, con frutos rojos brillantes como joyas. Siéntete o imagina que las raíces del árbol crecen profundamente dentro de la oscuridad de la tierra, conectándose y anclándose, permitiéndote recibir la energía dorada de tu útero. Siéntete equilibrada. Ahora deja que a la imagen de tu árbol del útero le crezcan las ramas hasta el nivel de tu corazón. Al conectarte con esta imagen, ve sintiendo el centro de tu corazón abierto y un flujo de energía que circula hacia abajo por tus manos y tus dedos. –siente la conexión amorosa entre la tierra, tú útero y tu corazón. Todavía con la conciencia puesta en tu corazón, mira hacia arriba y ve o siente que las ramas del árbol continúan creciendo hasta acunar la luna llena por encima de tu cabeza. La belleza de la luna llena te baña en una pura luz blanca y plateada que acaricia limpiando tu aura y tu piel. Ábrete a recibir la luz de la luna. Deja que entre por tu coronilla y llena tu cerebro con la luz. Relájate más todavía y recibe esta luz en tu corazón. Relájate aún un poco más, abre tu útero y permite que la energía llegue a él en una bendición. Puede que tengas una sensación cálida, de hormigueo, de presión o a lo mejor el despertar de energía sexual.¹¹⁸

¹¹⁷ Transcripción de la meditación previa a la bendición de útero.

¹¹⁸ Transcripción de la meditación de bendición de útero.

Anexo V

Convocatoria círculo de la Gran Diosa

Por primera vez, Redes Lunarias convoca a un Círculo de Mujeres que durará todo un año gregoriano. El propósito de este círculo es crear un espacio accesible para todas las mujeres que añoran reconectarse con su feminidad, y crear un profundo cambio en la forma como están experimentando su vida. Lograremos este propósito a través de una base esencial, el conocimiento de la Diosa que somos, la certeza de que somos primordialmente energía femenina ocupando un cuerpo físico, capaces de crear la realidad que queramos. Nuestro compromiso es compartir la parte práctica de la enseñanza milenaria, misma que hemos aprendido de literatura especializada, de viva voz de las abuelas y de experiencias de trabajo personal. Sabemos que contar con un grupo de pertenencia es elemental para contener nuestros procesos internos. Cuando experimentamos crisis, duelos o momentos difíciles, es oro molido tener la compañía de un grupo solidario donde podamos confiar lo que sentimos, y liberar así todos los bloqueos emocionales que puedan ocurrir por callar en silencio lo que nos sucede. Especialmente para las mujeres, los grupos de contención se convierten en espacios de sororidad, donde nos hermanamos y nos reflejamos a través de las experiencias de las demás. Es la retroalimentación con otras historias, con otros testimonios, con otras experiencias, como las mujeres vamos comprendiendo lo vivido; y esa claridad nos habilita de recursos propios para empoderar el libre albedrío y tomar decisiones que mejoran nuestra vida. En esta ocasión inauguramos el Círculo de Mujeres “La Gran Diosa” con un programa que estará planeado para realizarse en 13 sesiones mensuales, iniciando el próximo miércoles 13 de noviembre del 2013. En esta primera sesión inauguraremos la apertura de este círculo con una dinámica para acumular energía en el Árbol de la Vida y el Conocimiento, y presentaremos el contenido para todo el año. Este círculo finalizará el miércoles 12 de noviembre del 2014.

Anexo VI

Virgen Sexual



Imagen obtenida desde:

<<https://i.pinimg.com/originals/60/72/a8/6072a8372ad0c05030f917acd0aeba9d.jpg>>.

Anexo VII

Taller “Autoconocimiento del Ciclo menstrual”

Buena tarde, hermosas:

Estamos muy emocionadas pues la fecha tan esperada para nuestro encuentro está a unos días. ¡Gracias por su paciencia y confianza! Pero, sobre todo, le damos las gracias al corazón de cada una de ustedes por latir tan fuerte para ser escuchado y así unirse a este Camino Rubí que trae para cada una de nosotras una experiencia única. Queremos compartirlas algunos detalles en torno a nuestro encuentro, ¿listas para tomar nota?

Taller de “Autoconocimiento del Ciclo menstrual”. 15 de Marzo del 2014. Horario: 10 am a 7 pm.

Taller “Mi Madre y yo. Encontrando nuestro sitio”. 16 de Marzo del 2014. Horario: 10 am a 7 pm.

¿Qué traer para el taller?

*Mujeres que van al taller “Autoconocimiento del Ciclo menstrual”:

¡Ilusión y muuucha curiosidad!

Ropa muy cómoda

Una mantita ligera

Un cuaderno/ diario y un bolígrafo/lápiz

Una botella de agua para el Camino

La fecha de nuestra última menstruación (el día en que empezó nuestra última menstruación)

*Mujeres que van al taller “Mi madre y yo”:

Ropa cómoda

Calcetines gruesos

Una mantita para estar cómodas

Cuaderno o diario y bolígrafo

Conocer los nombres de nuestras abuelas, paterna y materna, así como bisabuelas, tatarabuelas y demás ancestras de las dos líneas -padre y madre. También los nombres de tías abuelas y demás mujeres que consideres valiosas en tu vida.

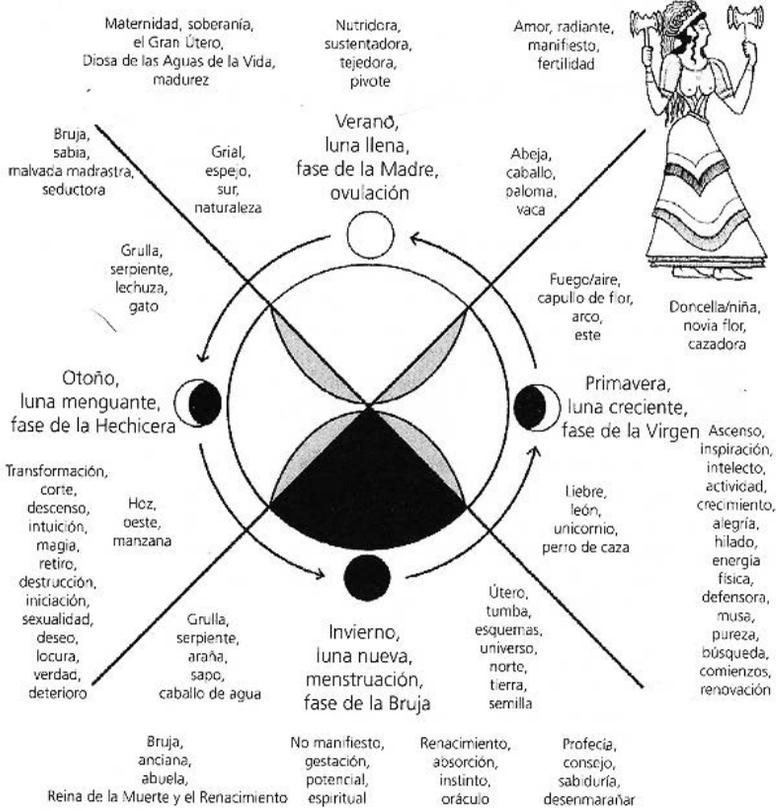
Tal vez la búsqueda de nombres pueda ser algo caótica, pero es un ejercicio de búsqueda que ya nos está uniendo a nuestras mujeres, nos pone en relación con ellas y a nuestras madres/abuelas/ familiares ya les comienza a picar la curiosidad entre tanta demanda de fotos. Si no tienes acceso a todos los nombres, no hay ningún problema. Nadie está en desventaja. Todas partimos de historias únicas e intensas. Así que lo que logren averiguar es más que suficiente.

Erika nos ha pedido a todas que dediquemos unos 30 minutos para poder escribir una lista sobre qué me gusta y qué no me gusta (de mí, de la vida, de lo que hago, de mi familia, de mi madre...). Y por último y no menos valioso, sería bueno aprovechar estos días para conocer los detalles de nuestra gestación. Sí, sí, de cómo vivió nuestra mamá nuestra estancia en su pancita. Parece mucho trabajo, pero los resultados serán bien hermosos ;)

Anexo VIII

El diagrama lunar

Asociaciones del Diagrama Lunar



Fuente: Miranda Gray, *Las 4 fases de la luna roja*.

Mujeres en círculo.
Espiritualidad y corporalidad femenina
coeditado por la Universidad Autónoma Metropolitana
y editado por Bonilla Artigas Editores
se terminó de imprimir en diciembre de 2020
en los talleres de Litográfica Ingramex, S.A. de C.V.

En su composición se utilizó el tipo Arno Pro.
Para los interiores se utilizó papel holmen
y para la portada papel couché de 300 g.

La edición consta de 1 000 ejemplares.

El presente libro analiza los elementos que inciden en la forma, desarrollo, construcción y difusión de lo femenino desde los círculos de mujeres en el contexto mexicano. Estos espacios sociales y espirituales son un ejemplo de organización que surge en el contexto de movilidad de las creencias y de adhesiones múltiples en el ámbito espiritual y religioso. Los círculos de mujeres se han popularizado en los últimos años gracias a sus propuestas alternativas en torno al papel de las mujeres frente a lo sagrado y la resignificación del cuerpo desde la narrativa espiritual. Así, este texto se articula a partir de dos ejes: por un lado, desde el abordaje de estos espacios en el marco de las espiritualidades contemporáneas y, por otro, desde el análisis de la corporalidad y su relevancia para la construcción de una sacralidad encarnada.