



Universidad      Euskal Herriko  
del País Vasco      Unibertsitatea

Facultad de Educación, Filosofía y Antropología

Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social

Programa de Doctorado en Estudios Feministas y de Género

Directora: Margaret Louise Bullen

Tesis Doctoral

El caldero de los deseos: cuerpo y cambio en Círculos de Mujeres en Brasil

Tchella Fernandes Maso



Dedico esta tesis a todo lo  
que no cabe en ella...

...gente no cabe en letras y espacios.



## Agradecimientos

El transcurso de la tesis fue un hecho de tres personas, aunque solo yo la firme como autora. Agradezco a Isaac, mi hijo, y a João Urt, mi compañero, que me apoyaron en este proyecto.

Cuando empecé a concebir esta tesis mi hijo tenía poco más de un año. Él me acompañó durante todo el recorrido: mientras conocía a mi directora y a algunas compañeras de carrera; en los viajes para hacer entrevistas y conocer los Círculos de Mujeres; en una nueva ciudad para comprender el circuito alternativo de la altiplanicie central de Brasil. Despacito, él también iba apropiándose del vocabulario del campo: hablaba de plenilunios y solsticios y le gustaban las danzas circulares. Hoy con siete años se ha acostumbrado a ver a su mamá delante del ordenador, le agradezco, *chuchu*, su sonrisa, suavidad y furia. Estoy contenta de nuestra maternidad feminista.

A mi pareja le agradezco el cariño y el cuidado, las conversaciones sobre la vida y la tesis, sus palabras de ayuda que se transformaron en títulos, la prontitud con la que acepta mis elecciones, su disponibilidad para mantener nuestra casa, mientras yo escribía. João, contigo soy *artera*.

A quienes vinieron antes de mí, este trabajo movilizó recuerdos y relaciones con mi familia de origen. Mi mamá Luci, que me enseñó a estudiar, mis abuelas Sueli y Vitória quienes me enseñaron a luchar por la libertad y mi hermana quien me regaló amistad y complicidad. Y también agradezco a la nueva familia que conocí en la última década, donde destacan Lica y Maria por sus enseñanzas.

A la profesora Maggie y «Las Bullen». Fue una bonita sorpresa encontrar una comunidad feminista en terrenos virtuales, aprendí mucho con todas y cada una al mismo tiempo. A Maggie, le agradezco su amabilidad, respeto y la profundidad de sus comentarios. Lo correcto sería decir que la tesis también está hecha con sus manos, Maggie hizo de mí una investigadora y le agradezco su apertura al acompañarme en la búsqueda de mi propia voz.

A las profesoras del Programa de Doctorado en Estudios Feministas y de Género, con vosotras aprendí cómo la academia puede ser un espacio de lucha, cambio y afecto. Agradezco, en especial, a Mari Luz Esteban y Miren Guilló.

A las profesoras que me recibieron en las estancias de investigación, Elizabete Sanches Rocha y Victoria Darling, sus aportaciones fueron originales y me impulsaron a seguir adelante. Mi agradecimiento a las profesoras que redactaron los informes sobre la tesis: Adriana Piscitelli y Mária Millán Moncayo. También reconozco la importancia de las participantes del tribunal, a quienes agradezco, antes de escucharlas, su tiempo, disponibilidad e interés en mi trabajo.

A la Universidad de la Gran Dourados, por el sueldo, la licencia y la posibilidad de seguir invirtiendo en lo que creo. A mis amigos y amigas de allí, a quienes eché de menos en los años en campo y cuyos mensajes de ánimo me inspiraron. A todas las colegas de la Universidad Federal de Roraima, que me recibieron justo en el momento de más apuro, en la conclusión de la tesis, por su amabilidad y comprensión en ese momento. Sigo luchando por una educación pública de calidad y gratuita para todas.

A las amigas y amigos de la «Red Laila que Baila» y al «Portal do Beija-Flor». A Andrea, Clea y Emmanuel, que me apoyaron en asuntos médicos y psicológicos durante estos años. A Marcia y Arlete, por cuidar de la casa. A Dayalu, mi profesora de canto, por enseñarme el arte anticapitalista de la expresión.

A mis amigas de siempre, por sus palabras de ánimo y aliento: «las amigas del barrio», Dendê, Luísa y Jubs, en el último año en Boa Vista. Agradezco la sensibilidad y prontitud con que Katiuscia, Thamires, Marina y Laura me apoyaron en este trabajo con traducciones, revisiones y aportaciones.

A Monad, quien abrió las puertas para este estudio y a todas las mujeres que participaron de la investigación. No solo sus palabras, sino también sus cuerpos, perfumes y movimientos fueron la poesía de mis días. Agradezco la receptividad y todos los intercambios que hicimos. Aprovecho también para agradecer al grupo que constituimos de mujeres que investigan Círculos de Mujeres en Brasil, en especial, a Thainá y Raquel, por sus aportaciones y lecturas.

En verdad, la tesis fue hecha por muchas y muchas y muchas manos. Agradezco a cada una sus garabatos, juntas hicimos una danza sin comienzo y sin final...

*É preciso recriar o acontecer*

Júlia de Carvalho Hansen



## Resumo

A tese é a reverberação de um pensamento compartilhado sobre ativismo, espiritualidade e gênero em Círculos de Mulheres. A pesquisa foi realizada por meio da participação em cinco Círculos de Mulheres na região centro-sul do Brasil entre 2018 e 2021, de entrevistas e um questionário com participantes de diferentes Círculos. Sugiro que os Círculos são uma forma de mobilização que integra os campos religioso, espiritual e secular. Seus objetivos são: reunir mulheres, sacralizar suas experiências e construir um tempo de cuidado e afetividades para além da dominação masculina. Afirmo que estes objetivos se configuram como desejos. Estes se vinculam à realidade brasileira, transformam os corpos das participantes, suas subjetividades, e promovem um coletivo baseado nas noções de ancestralidade e intimidade. Os Círculos são um movimento espiritual heterogêneo, derivado da trajetória e criatividade das participantes, marcado por ambiguidades e pela tentativa de vivenciar o ser feminino como potência. O corpo possui centralidade: é morada do divino, elo com outras existências e reverberação coletiva de sensações e vivências. Como resposta ao objetivo inicial da pesquisa, compreender os sentidos políticos construídos nos Círculos de Mulheres, encontrei uma sensibilidade que se caracteriza pelo uso da espiritualidade para resolver problemas sociais, por uma preferência pela micropolítica e por um processo infundável de avaliação e reflexão sobre ser e atuar no mundo. A tese é construída desde a epistemologia e metodologia feministas aplicadas à antropologia, fundada na igualdade, parcialidade e criatividade da pesquisa científica. As referências são escolhidas a partir do interesse pelo conhecimento produzido no Sul Global, especialmente na América Latina.

Palavras-chave: espiritualidade; feminismos; política.

## Resumen

La tesis es la reverberación de un pensamiento compartido sobre activismo, espiritualidad y género en los Círculos de Mujeres. La investigación se ha realizado con la participación en cinco Círculos de Mujeres, de la región centro-sur de Brasil, entre 2018 y 2021, donde se han llevado a cabo entrevistas y un cuestionario con participantes de diferentes Círculos. Sugiero que los Círculos son una forma de movilización que integra los campos religioso, espiritual y secular. Sus objetivos son: reunir a las mujeres, sacralizar sus experiencias y construir un tiempo de cuidados y afectividades. Afirmo que esos objetivos son deseos que se manifiestan en la formación de un movimiento de carácter espiritual, vinculado a la realidad brasileña, que constituye y transforma los cuerpos de las participantes, sus subjetividades y promueve un colectivo basado en las nociones de ancestralidad e intimidad. Un movimiento heterogéneo, derivado de la trayectoria y creatividad de las participantes, marcado por ambigüedades y el intento de experimentar el ser femenino como potencia. El cuerpo tiene centralidad: es el hogar de lo divino, vínculo con otras existencias y reverberación colectiva de sensaciones y experiencias. En respuesta al objetivo inicial de la investigación, comprender los significados políticos construidos en los Círculos de Mujeres, encontré una sensibilidad que se caracteriza por el uso de la espiritualidad para resolver problemas sociales, la preferencia por la micropolítica y un interminable proceso de evaluación y elaboración del ser y actuar-en-el-mundo. La tesis se construye a partir de la epistemología y metodología feminista aplicada a la antropología, fundamentada en la igualdad, la parcialidad y la creatividad de la investigación científica. Las referencias se eligen a partir del interés por el conocimiento producido en el Sur Global, en especial, en América Latina.

Palabras clave: espiritualidad; feminismos; política.

## **Abstract**

The thesis is the reverberation of a shared thinking about activism, spirituality and gender in Women's Circles. The research was conducted through participation in five Women's Circles in Southern-Central Brazil between 2018 and 2021, as well as interviews and a questionnaire with participants from different Circles. I suggest that Circles are a form of mobilization which integrates religious, spiritual and secular fields. This stems from desires to bring women together, sacralize their experiences and create a time of caring and affectivities. I affirm in the thesis that these desires manifest themselves: in the constitution of a movement of spiritual character, although linked to the Brazilian reality, which constitutes and transforms the bodies of the participants and their subjectivities, and promotes a women's collective based on the notion of ancestry and intimacy. A heterogeneous movement, derived from the trajectory and creativity of the participants, marked by ambiguities and by the attempt to experience the female as potency. In this journey the body has centrality: it is the home of the divine, a link to other existences and a collective reverberation of sensations and experiences. In response to the initial objective of the research, which is to understand the political meanings constructed in the Women's Circles, I found a sensitivity which is characterized by the use of spirituality to address social problems, by a preference for micropolitics and by an endless process of evaluation and elaboration of being and acting in the world. The thesis is constructed from feminist epistemology and methodology applied to anthropology, founded on the equality, partiality and creativity of scientific research. The references are chosen from an interest in knowledge produced in the Global South, especially in Latin America.

Keywords: spirituality; feminisms; politics.

## Lista de Figuras

Figura 1 - Circuitos de la investigación	43
Figura 2 - Ubicación de los Círculos en los que participé	48
Figura 3 - En búsqueda de códigos	87
Figura 4 - Trayectoria como doctoranda y trabajadora	97
Figura 5 - Ubicación geográfica de los Círculos a los que asistí	116
Figura 6 - Entradas en campo	122
Figura 7 - Vínculo entre las entrevistadas y los Círculos en los que participé	127
Figura 8 - Ubicación de las entrevistadas	128
Figura 9 - Ciudades participantes en la encuesta	131
Figura 10 - ¿Quiénes participan en los Círculos de Mujeres?	173
Figura 11 - Edad de las participantes según década de nacimiento	176
Figura 12 - Distribución geográfica de las mujeres y los Círculos	178
Figura 13 - Yasmin Moraes, del proyecto Vulva Negra	185
Figura 14 - Mujeres en espiral	211
Figura 15 - Momentos de la espiral femenina	213
Figura 16 - Altares	248
Figura 17 - Las manos bordadas	263
Figura 18 - Rezo	280
Figura 19 - «Diosa Viva»	286
Figura 20 - Altar de Coatlicue	289
Figura 21 - «Ceremonia de vaporización del útero»	298
Figura 22 - «Sembrar la luna»	303
Figura 23 - El oráculo de las Diosas Nativas	310
Figura 24 - Pies en el agua	322
Figura 25 - Cuerpo de agua	329
Figura 26 - La celebración a las ancestras	336
Figura 27 - Samhain con Mirella Faur	339
Figura 28 - Altar de las ancestras	342
Figura 29 - Cuerpos de agua	347

## **Lista de Tablas**

Tabla 1 - Los Círculos a los que asistí

116

# Índice

<b>Preludio</b>	19
<b>Introducción</b>	25
A. Lugar de enunciación	27
B. Círculos de Mujeres	31
C. Preguntas y objetivos de la investigación	44
D. Métodos y técnicas	47
E. Anunciación de la tesis	49
<b>Capítulo 1. De la existencia de diosas: una antropología de las intensidades</b>	57
1.1 La iniciación	58
1.2 Una antropología de las intensidades	62
1.2.1 Igualdad activa	67
1.2.2 La cultura como creatividad	74
1.2.3 La parcialidad radical	78
1.3 Sobre la existencia de diosas	85
<b>Capítulo 2. Los Círculos de Mujeres y la investigadora: un itinerario sentimental</b>	93
2.1 Descubrimiento de la voz: un itinerario personal	94
2.1.1 Doctoranda, madre y trabajadora	96
2.1.2 Redes de apoyo	99
2.2 Actitudes en el campo: participar, sentir y recopilar informaciones	103
2.3 Itinerario de la investigación	110
2.3.1 Los Círculos en los que participé	115
2.4 Otros procedimientos de investigación: una combinación específica	121
2.4.1 Entrevistas	123
2.4.2 Cuestionario	128
2.5 Del hilo personal al pensamiento compartido	132
<b>Capítulo 3. ¿Puede un útero (sagrado) dar golpes? Una tesis feminista</b>	133
3.1 Tensión	134
3.2 Una investigación feminista	138
3.3 Circunvalación del tema-problema de investigación	148
3.3.1 La crítica postsecular, feminismo y religión	149

3.3.2 Identidad, cuerpo y subversión	156
3.4 Un análisis de los deseos	162
<b>Capítulo 4. Digerir Brasil: mujeres, violencia y neoconservadurismo</b>	167
4.1 Cuerpos-lengua	168
4.2 Lugares de enunciación	172
4.2.1 Género y sexualidad	174
4.2.2 Distribución geográfica	177
4.2.3 Trabajo y renta	179
4.2.4 Escolaridad	181
4.2.5 Identidad racial y blanquitud	182
4.3 Cuerpos tocados por la violencia	188
4.4 Neoconservadurismo	193
4.5 Micropolítica, ante la absorción y la transformación	199
<b>Capítulo 5. Reivindicar lo Sagrado: religión, espiritualidad y feminismo</b>	205
5.1 Transvaloración	206
5.1.1 La Espiral Femenina	210
5.2 El feminismo contamina las prácticas espirituales	213
5.2.1 La tesis del matriarcado prehistórico	218
5.2.2 Intercambios transnacionales	223
5.2.3 Percepción del feminismo en los Círculos	225
5.2.4 La relación de los Círculos con la wicca	230
5.3 Los Círculos serpentean por la escena religiosa contemporánea	235
5.3.1 Desplazamientos en el campo religioso brasileño	238
5.3.2 ¡Abajo las religiones patriarcales! El camino hacia la diosa	241
5.4 Reactivar el ritual, reclamar el poder	246
<b>Capítulo 6. «Corporear» lo divino: la invención de los femeninos</b>	251
6.1 Inventividad	252
6.2 El problema de «sacralizar lo femenino»	256
6.2.1 Un deseo por la complementariedad	260
6.3 La «potencia de lo femenino»	264
6.3.1 El maternar como creación	267
6.3.2 Cuerpos que menstrúan	269
6.3.3 La vulva a través del espejo	273
6.3.4 «La joven anciana»	274

6.4 Sobre cuerpos, almas y el «devenir mujer»	277
<b>Capítulo 7. Sangrar en el mundo: fluidez, dolor y ambigüedad</b>	<b>281</b>
7.1 Aprendiendo a vivir	282
7.2 Sobre Coatlicue y las diosas-monstruas	288
7.2.1 Escudriñar el dolor	292
7.3 Inmanencia, fluidez y ciclicidad	294
7.4 (Gin)ecología	302
7.4.1 La relación con «los saberes nativos»	307
7.5 El «estado Coatlicue»	310
<b>Capítulo 8. Cuerpos de agua: existencias en resonancia en los Círculos de Mujeres</b>	<b>315</b>
8.1 Círculos hechos de agua	316
8.2 El agua en los Círculos y la sensación de «algo más»	318
8.3 ¿Son los Círculos una comunidad?	325
8.4 De aguas y cuerpos	327
8.4.1 La relación con territorios latinoamericanos	331
8.5 Ancestralidad: la construcción del «hilo de la vida»	334
8.6 «Volver a casa»: la reinención de la intimidad	343
<b>Reflexiones finales: el círculo se abre sin cerrarse</b>	<b>349</b>
A. Circundar los capítulos	350
B. Dibujar espirales: rituales, feminismos y afectos.	356
C. Seguir caminando	363
<b>Considerações finais: o círculo se abre sem se fechar</b>	<b>367</b>
<b>Referencias bibliográficas</b>	<b>375</b>
<b>Anexo: Resultados da Pesquisa Quantitativa</b>	<b>409</b>



## **Preludio**

*Hay tantos Círculos como formas de ser mujer en el mundo. Un Círculo es más que una simple forma geométrica: es un espacio de protección e inmersión, un movimiento infinito en busca del respeto que deseamos tener entre nosotras y en la sociedad. Es una forma que sirve al propósito de congregar mujeres. Es un lugar acogedor para el despertar de la energía femenina, pues cuando estamos juntas es todo un acontecimiento. Representa un momento para fortalecer lo sagrado femenino, intercambiar información y técnicas de autoconocimiento, honrar la ancestralidad y devolver a la mujer su protagonismo y construir la feminidad sin fragilidad. Por eso, nuestro trabajo es recordar entre nosotras nuestro poder y reconstruir esta red que nos interconecta como portadoras de lo femenino en la tierra. El Círculo, por tanto, es un espacio-tiempo de rescate de la mujer, un encuentro con nuestra naturaleza salvaje, un empoderamiento que se basa en el apoyo mutuo y se realiza sin juicios en un espacio de sanación y transformación personal y social.*

*Nuestros encuentros son una vez al mes, con luna llena, pero hay mujeres que se reúnen en otras fases de la luna, como durante la luna nueva. Otros Círculos tienen una periodicidad quincenal o hasta una vez a la semana y no convergen con el ciclo lunar. También nos gustan las celebraciones en fechas especiales, como los solsticios, plenilunios o cambios de estación. Estas experiencias no suelen ocurrir todos los días y marcan un antes y después: el plenilunio marca el ápice de la luna llena, solemos estar más vibrantes, con mucha energía para movernos y celebrar; en la luna oscura, en la fase nueva, solemos estar más tranquilas, introspectivas y sangrando. Reconocer nuestra ciclicidad es un camino para acoger nuestros estados emocionales. La fiesta en la primavera es una señal de lo nuevo y nuestro renacer posible, por más que tengamos en la memoria muchas vivencias dolorosas, tenemos la capacidad de elegir vivir de modo más fiel a nuestras necesidades. En esas ocasiones festivas, el Círculo significa la celebración y el encuentro de las mujeres de distintos grupos, algunas que ya no están en nuestro Círculo, otras que acaban de llegar.*

*Participar en los Círculos conlleva un coste económico. No solo debemos tener el tiempo para poder asistir en persona, sino disponer de una cuantía para compartir los costes del encuentro. Cada vez más, las mujeres que inician los Círculos se están profesionalizando, en el sentido de hacer de la organización de los Círculos una forma de trabajo y renta, aunque hoy la mayoría manifieste que no recibe nada por su trabajo. Solemos contribuir de forma voluntaria, con 20 o 50 reales, pero hay casos en los que las mujeres pagan hasta 200 reales para participar en los Círculos. Cuando los encuentros son de más de dos días e incluyen hospedaje y alimentación se paga aún más. Hay también cursos de formación, de guardianas*

*de Círculos de Mujeres, chamanismo femenino, ginecología natural, flores de la luna, Moon Mother y otros muchos, con una media de 1500 reales para obtener un certificado.*

*De todos modos, cada encuentro en el Círculo, más allá de los festivos, son especiales para nosotras. Suele ser un momento lleno de símbolos que nos remiten a nuestra jornada como mujeres en el mundo. Nuestros encuentros suelen ser en las casas de las mujeres, sus oficinas o espacios alquilados al efecto. También nos gusta estar al aire libre, en el patio exterior de una casa, en plazas, montes u otros lugares con árboles y plantas que nos ayudan a construir los Círculos: espacios sagrados donde cada una puede ser ella misma, sin velos, vergüenzas o pautas sociales, donde la historia de una es la historia de todas nosotras.*

\*\*\*\*\*

*Llegamos al sitio de costumbre a las siete de la noche. En ciudades de mayor tamaño, con mucho tráfico y grandes distancias que recorrer, solemos reunirnos a las ocho para que la gente tenga tiempo de llegar después del trabajo. La mujer, o las mujeres, que nos invitaron ya están en el lugar, haciendo los preparativos. En el centro hay un altar y, en él, cualquier cosa que nos remita al punto mediano a partir del que nos basamos para sentarnos en Círculo. Este punto central, que representa el altar, mantiene la energía de toda la ceremonia.*

*En el altar hay una manta donde podemos sacar cuadernos de anotaciones, libros e imágenes de mujeres. Estos elementos cambian en función del tema que se pretende abordar en el Círculo. Hay grandes altares con calderos y objetos que hacen referencia a una diosa o una hierba específica. En algunas experiencias, se enciende una hoguera en el centro. En otras, cada mujer participa poniendo un elemento en el altar: una foto de una abuela, un pañuelo, una flor, incienso, algún símbolo personal o algunas estatuas de divinidades femeninas: Iemanjá, María o estatuillas paleolíticas que simbolizan a la mujer y su cara divina. En común, la mayoría de los altares tienen una botella o un vaso de agua, incienso o una vela, piedras o un florero. Estos remiten a los cuatro elementos, nos acercan a nuestra naturaleza, nos recuerdan lo que nos compone, de dónde venimos y a dónde vamos. ¡Somos también parte de la naturaleza que nos acerca! Por eso, también elegimos, no todas, pero sí muchas, vestir falda. Ellas son un recuerdo de la madre, la ausencia de velos entre nuestra vulva y la tierra. La falda, como el triángulo, es una imagen de la vagina.*

*Antes de iniciar el Círculo, nos miramos a la cara y nos reconectamos como participantes, aunque haya mujeres nuevas en cada encuentro, somos las mismas quienes participamos desde hace un tiempo, aunque la participación no sea obligatoria. En ocasiones,*

*como cuando estudiamos un libro extenso, solemos pasar cinco años juntas leyendo y lamiéndonos nuestras heridas.*

*Es curioso, entre algunas participantes se genera una mayor cercanía, nos encontramos en otros espacios y compartimos otros momentos de la vida: un té, apoyo con una hija, intercambio de bienes que nosotras mismas fabricamos. Con las demás también hay mucha cercanía, aunque nuestros encuentros se limiten a los Círculos. ¡Un encuentro íntimo con personas que no son necesariamente íntimas! Es curioso, pues hay un lazo que nos une, siento amistad, me siento una de ellas y, en la calle, nos dedicamos miradas de complicidad.*

*Al llegar al Círculo nos miramos todas. Vestimos falda. Tenemos distintas edades y nos gusta cuando las mujeres de más edad comparten su sabiduría con nosotras. En general, somos entre diez y veinte mujeres, aunque hay ocasiones específicas donde somos más de doscientas, como el día de Pachamama, cuando nos juntamos para sembrar la luna, entregar a la madre tierra nuestra sangre menstrual y fortalecer nuestra conexión con ella.*

*El Círculo se abre. La iniciadora del Círculo o las mujeres que comparten esa función ese día señalan la apertura del campo circular. Algunas veces invocan las siete direcciones, otras veces nos piden un minuto de silencio o hacen una oración: «Que la fuerza de las mujeres reunidas nos haga enteras, que sea un espacio donde todas sean bienvenidas, no hay dolor grande o rabia pequeña que no podemos acoger». Con respecto a las demás compañeras, escucharemos y mantendremos lo que se dice en ese Círculo de confianza. La apertura del Círculo es la construcción de un espacio de seguridad, contención y apoyo entre mujeres. El cambio de una puede ser el cambio de todas.*

*En algunos Círculos no hay bendición de apertura, simplemente las mujeres se presentan, hablan de su linaje femenino: nombre de la madre, abuelas y, quien los recuerda, de las bisabuelas. Esto tiene el poder de reconocer y honrar a las mujeres que vivieron antes de nosotras, a las que no se vieron y sus nombres fueron soterrados por las historias de los hombres. También, durante la apertura, se comunica la intención del Círculo y después las mujeres hablan. En algunas ocasiones, la conversación se centra en las flores de la Luna, cada persona toma un compuesto de hierbas y comparte con las demás la experiencia, lo que ha cambiado en su vida y puede usar un oráculo, que ayuda a comprender la fase que está atravesando la mujer.*

*Hay ocasiones en las que el ritual sigue un guion, hay un argumento en el que se invita a las mujeres a coser, con un ritmo que se interpone entre el silencio de la meditación, el ruido del canto y el movimiento del baile. Cuando los tambores hacen una pausa, las mujeres cuentan,*

*hablan sobre sus vidas, unas escuchan, otras fuman tabaco en pipa. La que reverbera su voz tiene un objeto en las manos, la vara de la palabra, que le recuerda a las demás que es momento de respetar la voz de otra mujer. El objeto pasa de mano en mano, las mujeres comparten sus experiencias y, muchas veces, lo que sale son lágrimas. Pero hay ocasiones en las que el guion no deja tiempo para hablar y cada una sigue en su vivencia, bailan y rezan juntas sin compartir sus historias.*

*En el centro, un altar que nos recuerda algo que va más allá de nosotras mismas. Conectamos, cada una en su cuerpo, con problemas, dificultades, cambios y deseos. Una toma un trozo de papel, escribe algo acerca de sus temores. Ruega una bendición. Alrededor, mujeres. Hay algo de sabiduría ancestral en estar entre mujeres: una llamada de mi alma salvaje, un volver a casa, volver a una misma. Es curioso cómo resulta vigorizante la predisposición de aullar a la luna junto a otras lobas. Nos sentimos más enteras en las relaciones, más disponibles a poner límites y no someternos a situaciones de injuria. Porque en el empleo, la mujer es la profesional, en el hogar, es la madre o el ama de casa, ¡Es un corsé de contención! Y, de un lado a otro, nadie nos pregunta: «¿Está todo bien?». Por eso, el Círculo es un espacio para respirar, buscar y, quizás, encontrar, quiénes somos de verdad. Al hilo de eso, una de nosotras tenía muchos problemas con su madre... escuchar los testimonios de las demás le ayudó a comprender mejor los abusos sufridos. Es mágico, pues hoy está mejor de salud, ha reducido la medicación e, incluso, su madre participa en un Círculo de Mujeres maduras. Cada una en su círculo... despacio cada mujer va a encontrar —¿o sería regresar?— el suyo...*

*Sí, los encuentros tienen mucho de la persona que los propone, tienen la huella de la guardiana, a cada una le toca mantener el Círculo, con su presencia y compromiso con las actividades propuestas. La palabra de una cambia la mirada de la otra. Aunque las mujeres estén juntas, las vivencias en los Círculos son muy personales, pues afectan a cada mujer de acuerdo con su historia de vida. Por eso, todos los encuentros suelen tener un estilo particular. Hay una creencia de que las demás mujeres son espejos de una misma, sobre todo en relaciones de conflicto. Lo que molesta a otra me ayuda a entender mis propias características en la sombra. Trabajamos las diosas como arquetipos que nos ayudan a comprender las posibilidades de ser en el mundo. En este sentido hay un intento de mirar las relaciones de modo menos personal y más holístico. Sin embargo, algunas mujeres no se sienten cómodas y abandonan el Círculo. Algunas no se identifican con las vibraciones de ese Círculo, a otras no les gusta una persona en particular. O incluso se producen cambios en su vida que las alejan de los encuentros circulares.*

*Después de tres o cuatro horas juntas, la iniciadora cierra el Círculo. Puede agradecer a las siete direcciones, hacer una oración o simplemente invitar a las mujeres a mirarse a los ojos las unas a las otras, sentir el centro del Círculo o respirar, basta hacer algo que las conecte con el Círculo y las demás mujeres. La conductora, o conductoras, señalan el cierre del Círculo: «Que el Círculo se abra pero que no se cierre, que el amor de la diosa esté entre nosotras. Feliz encuentro, feliz despedida, hermanas».*

*A veces, compartimos un momento juntas después del Círculo, con una merienda, pero en otro lugar más relajado. En esos momentos intercambiamos recetas, hablamos de temas profesionales, nos damos sugerencias sobre cómo solucionar un problema, etc. Se buscan formas de relajarse después de la intensidad del Círculo. Algunos encuentros son muy difíciles porque nos empujan a mirar traumas del pasado. Pero despacio vamos cambiando la energía para volver a casa y seguir con nuestra vida.*

*Es probable que esa noche tengamos muchos sueños y despertemos...*



## Introducción

Ayer conversaba con una amiga en el patio de mi casa, que está en la zona norte de Brasil, en medio del calor y la abundancia amazónica. Hablábamos de la sensación de inseguridad al andar por las calles. Recordábamos los tiempos de la facultad, cuando formaba parte de nuestro día a día lidiar con el acoso sexual. Sin embargo, algunas cosas han cambiado. Aunque aún con miedo, decía que pasear sola por las calles hoy le resulta menos amenazador que antes. A mi juicio, esto es una conquista feminista.

Cuando empecé la universidad, en 2005, en un centro público en Brasil, era más fácil identificarse como de izquierdas que como feminista. Esto también ha cambiado. Ahora, como profesora, recibo miradas de simpatía de algunas estudiantes cuando utilizo el lenguaje inclusivo de género. Me alegra la cantidad de producciones y traducciones de libros feministas que ha habido en los últimos quince años. Cada vez más gente ha leído a autoras críticas y la difusión de materiales digitales amplía el acceso, sobre todo entre las más jóvenes. Y, no solo la literatura extranjera llega hasta nosotras, también ha aumentado la producción propia; un buen ejemplo es la colección que organiza Heloísa Buarque de Hollanda<sup>1</sup> sobre pensamiento feminista brasileño (2019).

El «redescubrimiento del feminismo», en la segunda década del siglo XXI, es como Buarque de Hollanda caracteriza este momento de la historia (2019, p. 8). Y esta explosión no es solo brasileña, el continente latinoamericano está ocupado por movimientos de denuncia de las múltiples formas de control sobre cuerpos, de los que destaco la articulación «Ni una menos». Este movimiento manifiesta las voces de quienes luchan contra la violencia de género y de quienes los regímenes de opresión silenciaron física y simbólicamente (Félix de Souza, 2019). El detonante fue el feminicidio de la adolescente Chiara Páez, cuyo cadáver fue encontrado en casa de su novio, en mayo de 2015, en la ciudad de Rufino, Argentina. Esta movilización llamó la atención por su carácter masivo e inspiró, durante los años siguientes, la huelga internacional feminista y el manifiesto de un «feminismo para el 99 %» (Arruzza et. al., 2019).

---

<sup>1</sup> En esta tesis usaré ambos apellidos al mencionar a las autoras en el texto y en las referencias usaré también más de un apellido cuando exista. En el penúltimo apartado de la introducción, explico con más detalle esta elección.

Sin embargo, como declara Buarque de Hollanda, la última década es tan efervescente como devastadora (2020). En un continente de huellas coloniales, las fuerzas neoconservadoras y neoliberales desgastan, de forma inédita, desde 2013, las jóvenes democracias (Biroli, 2020). Nos acucia la necesidad de articular la resistencia en un contexto de profundo rechazo de las pautas políticas progresistas (Gago y Sztulwark en Félix de Souza, 2019). La crisis social y política implica la pérdida de derechos, incluido asesinatos y muchas formas de opresión que exigen respuestas específicas de los movimientos feministas. La pregunta que surge de ese contexto es cómo «mantener vivos los cuerpos de las mujeres frente al avance» de la crisis (Félix de Souza, 2019, p. 93).

De este momento histórico emergen «nuevos lenguajes políticos» marcados por la centralidad del cuerpo, el activismo cibernético y una «agenda expansiva» que conecta las desigualdades de clase, género, raza/etnia y sexualidad (Buarque de Hollanda, 2020, p. 12; Félix de Souza, 2019, p. 93). El feminismo pasa a usarse en plural, uno de sus rasgos distintivos es «la potencialización política y estratégica de las voces de los diversos segmentos feministas interseccionales y de las múltiples configuraciones identitarias y de la demanda de sus lugares de enunciación» (Buarque de Hollanda, 2020, p. 12).

Al escribir, me manifiesto desde ese lugar: latinoamericana, feminista, madre e investigadora. Esos son mis puntos de partida, de donde planteo preguntas y a donde, de alguna forma, regreso, lugares sobre los que trataré a continuación. En particular, el campo feminista, que, en las últimas décadas, se ha ampliado en América Latina, orientó las elecciones teórico-analíticas y la delimitación temática. Yo también buscaba formas de vivir, pese a las contenciones que impone el neoliberalismo y el avance de la ultraderecha.

Entre la ofensiva neoconservadora (Biroli, 2020) y la explosión feminista, una parte de la población desarrolla una permeabilidad a las perspectivas de género. Comencé a darme cuenta de que la expansión feminista, a la cual pertenecía, también estaba teniendo efectos en el ámbito de las religiones y espiritualidades. En esa intersección entre espiritualidad y género, llegué a los Círculos de Mujeres; estaba interesada en cómo se constituye y actúa este movimiento para enfrentar los regímenes de opresión que constriñen a las mujeres. Pero antes de hablar de los Círculos, hago una pausa para presentar cómo me muevo en las estructuras de poder vigentes en Brasil, vinculada a un posgrado en el País Vasco.

## A. Lugar de enunciación

«Lugar de enunciación» es una de las expresiones del campo feminista que se hizo popular con el objetivo de cuestionar categorías unívocas e identidades universalizadoras, como la noción misma de mujer (Ribeiro, 2019). Una de las precursoras de este debate es la feminista negra Lélia Gonzalez, quien, en 1988, sugiere que la *América Ladina* es una «referencia etnogeográfica» que ha de ser rescatada; es un territorio de los pueblos diaspóricos, venidos de diferentes partes de África, traídos por el tráfico negrero, junto con aquellos que ya estaban aquí, mucho antes de las carabelas portuguesas y españolas. La autora conecta los debates sobre sexismo y racismo, centrales en el análisis feminista de la realidad brasileña, desde una perspectiva de que la posición social de ciertos grupos sociales cambia las oportunidades disponibles, las experiencias y posturas adoptadas (Ribeiro, 2019).

Al contrario de muchas otras mujeres brasileñas, de quienes solo el 12 % cursa un grado universitario, tuve la posibilidad de estudiar (Fundação Carlos Chagas, 2010). Esto abrió las posibilidades de buscar puestos de trabajo con alguna seguridad social, como el permiso por nacimiento, la ayuda de guardería, el permiso de formación y la jornada de trabajo flexible, en el sentido de que tenía autonomía para elaborar parte de las actividades, así como el horario para llevarlas a cabo. Frente a estos derechos, que en sociedades tan desiguales como la brasileña se consideran privilegios, ya que el conjunto de la población no tiene acceso a ellos, llegué a la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), con un permiso laboral que me permitió, entre 2019 y 2020, dedicarme «casi» íntegramente a la investigación. Digo «casi» porque me responsabilizo de parte del cuidado de un niño, sin depender de una trabajadora informal y precarizada, como suele pasar en un país en el que los privilegios de clase compran el tiempo de otra persona para cubrir necesidades que no atienden los servicios públicos.

Se hace necesaria una aclaración: esta tesis la realiza una mujer a quien, en su contexto social, consideran blanca. Es decir, los contenidos que aquí se transmiten están atravesados por la condición de privilegio que ocupó en la sociedad brasileña. Como destaca Lia Vainer (2014), ser blanca, en Brasil, es una identidad de múltiples significados dependiendo de su posición social con relación a otros marcadores de la diferencia, por ejemplo, mi identidad como mujer que no procede de los barrios periféricos o el importe de mi salario, que me proporciona poder de consumo. Sin olvidar que, en Brasil, la mayoría de las personas que pertenecen a ese grupo no son consideradas como tales, blancas, en otras partes del mundo (Vainer, 2014).

Vengo de una familia de trabajadoras, durante mi infancia mi padre era comerciante y mi madre realizaba múltiples trabajos de cuidado no remunerados. Hoy en día, mi madre es profesora, mi hermana es abogada y yo soy la primera de muchas generaciones anteriores en mi linaje que ha tenido un embarazo por elección. No mantengo una relación cercana con tíos, tías, primos o primas, pues considero que sus formas de vida son bastante predatorias y sus presupuestos neoconservadores se distancian profundamente de aquellas que elegí para mi vida. La mayoría de las mujeres de la familia aún forma parte de un modelo de dependencia y sumisión a los modelos machistas y violentos de la sociedad brasileña, salvo mi hermana, con quien mantengo una profunda relación de amistad y aprendizaje por su compromiso con la Vía Campesina.

Ambos linajes, materno y paterno, se consideran migrantes, por tanto, producto de los procesos de blanqueamiento de la sociedad brasileña. Mi nombre es fruto de esa valorización de la identidad europea, en la región sur del país: «nombre de descendencia italiana», afirma mi padre. Según Vainer, «el racismo particular del brasileño es la ideología del blanqueamiento marcado por una sociedad jerárquica de desigualdades sociales y racistas en lo que se refiere a los negros y los indios» (2014, p. 21). Esto significa que crecí en un hogar y entre personas racistas: escuchando comentarios peyorativos sobre personas negras, indígenas y pobres.

Como parte de la ideología del blanqueamiento, la familia se identificaba como católica. Asistí a misa y realicé actividades de formación religiosa cristiana, que me generaron una profunda sensación de miedo y culpa frente a lo desconocido. Fueron muchos años de trabajo psicoanalítico para librarme de las ataduras de dicha formación. A diferencia de muchos países del Norte Global, Brasil, aunque de matriz católica, está marcado por el sincretismo religioso. Cuando era niña, mi madre me llevaba a curanderas que se referían de forma sincrética y popular al panteón cristiano, pero esa misma madre tenía unos profundos prejuicios hacia la matriz afro-brasileña.

De algún modo, durante la infancia y la adolescencia —y creo que el empobrecimiento de la familia ha acelerado ese proceso— me fui haciendo crítica con el conservadurismo, el racismo y la hipocresía que penetra en los discursos de superioridad. La pérdida del poder de consumo, las deudas y el trabajo precarizado de los adultos que me rodeaban me hicieron ver el fracaso de la meritocracia y el carácter estructural de las desigualdades sociales. También fui una migrante interna en el país y viví en la periferia del sistema, donde las políticas públicas llegan con dificultad o son inexistentes. El contacto con una formación universitaria y el trabajo

de base en el campo popular de la izquierda, renovaron mi postura crítica e hicieron de ella un modo creativo de vida. En ese momento, entré en contacto con las místicas, las actividades artísticas y aquellas de carácter intersubjetivo que activan la militancia.

Pero esta es una (de)construcción tortuosa. Recuerdo una situación, en 2018. Me invitaron a formar parte de una mesa sobre feminismos del Sur Global, ocasión en la que compartí mi formación con mujeres guaraní y kaiowá<sup>2</sup> en Mato Grosso do Sul, cuando me sorprendió otra investigadora que me sugirió reflexionar sobre mi condición como persona racializada. Eso me avergonzó. Hasta ese momento, utilizaba la idea de raza para referirme a otros cuerpos, sin darme cuenta de que el mío también era fruto de relaciones coloniales. En lecturas anteriores de Albert Memmi (1977), solo señalé la imagen de la colonizadora de buena voluntad que no quería ser, pero sin cuestionar en profundidad los aspectos intersubjetivos que promovían mi silencio frente a la identidad blanca. Valga recordar que, para Memmi, la relación colonial se da «pueblo con pueblo» (ídem). En este contexto, el colonizador de buena voluntad es quien rechaza la colonización, reconoce su barbarie, pero sigue disfrutando de los privilegios de su condición de no colonizado, incapaz de renunciar a la experiencia colonial (ídem, pp. 34-47).

En un intento de librarme de ese lugar de buena voluntad, escribo este apartado al inicio de la tesis. Aunque mi tema de investigación no trate directamente de una denuncia a la opresión racial y de clase en la sociedad brasileña, me veo atravesada por estos condicionamientos, al igual que mis interlocutoras. Mi lugar de enunciación es crítico con los pactos coloniales y me sitúa en un lugar de cuestionamiento de la blanquitud. Esta la define Priscila Elisabete da Silva aquí:

Un constructo ideológico, en el que el blanco ve y clasifica a los no blancos desde su punto de vista. Implica ventajas materiales y simbólicas para los blancos en detrimento de los no blancos. Dichas ventajas son fruto de una desigual distribución de poder (político, económico y social) y de bienes materiales y simbólicos. Se presenta como norma, al mismo tiempo que, como identidad neutra, tiene la prerrogativa de hacerse presente en la conciencia de su portador, cuando es conveniente, esto es, cuando lo que está en juego es la pérdida de ventajas y privilegios (2017, p. 25)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Pueblo que vive en la frontera entre Brasil y Paraguay. Aproximadamente 31 mil personas viven en una zona de conflicto con el avance del agronegocio en sus tierras (Socioambiental, 2023).

<sup>3</sup> En este caso, la cita original estaba en portugués. Como explico en la penúltima parte de la introducción, traduzco todas las citas al castellano para facilitar la lectura y poner en movimiento referencias inusuales para el público hablante de español.

Introduzco esta definición para justificar que mi identidad no es neutra y que mi postura como investigadora se enfrenta a la limitación de mi lugar de enunciación. Al escribir desde Brasil, las preguntas que hago y que generan esta tesis son fruto de relaciones específicas, condiciones sociales particulares y modos reflexivos que han de cuestionarse. Mi cuerpo carga marcas de privilegio y aunque cuestione ese lugar y me esfuerce en deconstruirlo, aún formo parte de él (Ribeiro, 2019).

Aunque sufra las desigualdades de género, en Brasil no soy considerada «marginal», una amenaza cuando se producen las redadas policiales en la calle, ni los grandes terratenientes o constructoras derriban mi casa, nadie me sugiere que cambie de peinado por estándares de belleza y, mucho menos, se cuestiona mi lengua de origen en ámbitos académicos. Mi cuerpo visto desde fuera, en el contexto brasileño, es normalizado como blanco, de mujer, de clase media y heterosexual. Visto desde fuera, una parte considerable de mi trabajo implica cuestionar esas categorías y situarme en la encrucijada. Sin embargo, la fisonomía no siempre dimensiona este esfuerzo afectivo.

Esa apariencia cambia cuando llego a Europa. Mi hábitat en el contexto vasco es otro, mi condición de migrante potencial me otorga una situación de ciudadanía desigual. No me siento privilegiada en esos ambientes y me sitúo como una voz del Sur. Porque las precariedades de allí son diferentes a las de aquí. Gran parte del doctorado se desarrolló en Brasil, sin estructura institucional. No tuve acceso a bibliotecas ni espacios de estudio. Comprar libros extranjeros no era posible y la financiación de todo el coste de la investigación recayó sobre mí, con mi salario y mis ahorros como profesora.

No hablo euskera y mi comunicación en castellano es limitada. Aun así, como extranjera, siento que mi aportación a los estudios feministas y de género de la Universidad del País Vasco puede ser relevante. No solo porque hablo de una realidad lejana, algo bastante común en la antropología clásica, sino por el tratamiento del tema elegido: la bibliografía que se ha manejado, elegida por el deseo de conocer y difundir el pensamiento latinoamericano; el carácter fronterizo del análisis, que transita entre diversos ámbitos del conocimiento, en particular, la ciencia política, la antropología y la filosofía; y la escritura poética, intimista, no lineal y, a veces, provocativa, que busca apelar a la lectora como partícipe de la obra, señalando el carácter reflexivo y la incompletitud del texto académico. Considero estas iniciativas de gran potencial, pues desde mi lugar de enunciación surgen posibilidades de diálogo y

retroalimentación con la antropología feminista vasca, que sirve de inspiración y referencia para la construcción de esta investigación.

## **B. Círculos de Mujeres**

El camino que recorrí como investigadora feminista también fue el del encuentro con la antropología y el afán por construir conocimiento desde un afecto descolonial. Los marcos interpretativos de la tesis son efectos del trabajo de campo, de los compromisos políticos que me mueven como investigadora y activista latinoamericana y del aprendizaje como doctoranda en el programa de Estudios Feministas y de Género de la Universidad del País Vasco. Por eso, empiezo la tesis con una escena etnográfica, basada en mi experiencia, entre los años de 2018 y 2022, en los Círculos de Mujeres, en Brasil. Se reúne información de contactos virtuales y presenciales, registrados en cuadernos de campo, entrevistas y respuestas a un cuestionario. Reúno todo eso, como diría Suely Rolnik (2011), lo devoro y lo devuelvo en forma de texto: un mosaico que elabora en una misma narrativa los diferentes tipos de informaciones a los que tuve acceso en primera persona y que utiliza las palabras de mis interlocutoras.

El tono lo define la voz de una participante alegórica, que invita a la lectora a acercarse y conocer los Círculos de Mujeres. La perspectiva de una narradora en el fragmento es también una metáfora de mi voz que teje experiencias, aunque su misión sea encender un campo de estudios. Al compás del preludio, invito a la lectora a danzar con energía entre las palabras de las dos secciones siguientes, donde abordaré los conceptos que he adoptado para reflexionar sobre los Círculos de Mujeres.

### **Estado de la cuestión**

La reunión de mujeres en círculos ha estado presente en diferentes momentos históricos, entre los que caben destacar los círculos de reflexión feminista característicos de lo que se llamó la segunda ola feminista, en la década de 1970, que se produjo en Brasil (Duarte, 2019; Matos, 2010, Pinto, 2003). Sin embargo, al remitirse a los Círculos<sup>4</sup> de Mujeres, la tesis se acerca a un movimiento propio de los últimos veinte años, en el que las mujeres se reúnen en torno a un centro, que, en muchas ocasiones, las participantes califican de sagrado. La forma de manejar esta sacralidad las acerca a las espiritualidades contemporáneas que crecen en Brasil, a partir

---

<sup>4</sup> La palabra «círculo» en minúsculas se refiere a formas genéricas de organización, disposición y símbolo; mientras que la acepción «Círculo» se refiere específicamente al objeto de estudio de esta tesis.

de 1990 (Carozzi, 1999). Según María Julia Carozzi, sus características principales son: la descentralización, la percepción de un «interior sagrado» en cada persona y la perspectiva de que el reconocimiento de esa sacralidad dará paso a un nuevo momento en la sociedad (ídem, p. 15).

La publicación *El millonésimo círculo: Cómo transformarnos a nosotras mismas y al mundo*, de la japonesa-californiana Jean Shinoda Bolen, se tradujo en 2003, por iniciativa de un Círculo del sur de Brasil. Este libro explica cómo crear un Círculo y justifica la importancia social y política de esta iniciativa. La autora defiende que cuando surja un número considerable de Círculos de Mujeres esto representará el comienzo de lo que designa un momento postpatriarcal (Bolen, 2003). Para la autora, los Círculos son una forma que «parece familiar» a las mujeres: una «sabiduría ancestral» que se manifiesta por medio de relaciones personales y la igualdad (ídem, p. 31).

Otra referencia en el tema es Mirella Faur, quien nació en Rumanía y llegó a Brasil en 1964. A finales de la década de 1980, tuvo contacto con lecturas extranjeras sobre espiritualidades femeninas, entre las que destacan: *Spiral Dance*, de Starhawk; *When God was a Woman*, de Merlin Stone; *The Great Cosmic Mother*, de Monica Sjöö, *The Great Mother*, de Erich Neuman, y *The Chalice and The Blade: Our History, Our Future*, de Riane Eisler<sup>5</sup>. En 1993, empezó a desarrollar actividades espirituales específicas para mujeres y algunos años después publicó su primer libro *O anuário da Grande Mãe: guia prático de Rituais para Celebrar a Deusa* (1999). Entre 2007 y 2016, escribió otros cuatro libros, de los que destaco, por su difusión entre las participantes de la investigación, *Círculos sagrados para mulheres contemporâneas* (2011a).

En esta obra, ella afirma que los «Círculos Sagrados Femeninos» son «núcleos activos y potentes» de cambio de conciencia y comportamientos, constituyentes de «hermandad y solidaridad femenina» (2011a, p. 504). Para Faur, «cada mujer representa un eslabón de la cadena», que, en caso de que se rompa «permite la disolución del campo energético, la disminución de la cohesión grupal» (ídem, p. 79). La autora enfatiza que el creciente movimiento de la «sacralidad femenina» es una «amenaza a los valores establecidos y perpetuados por la cultura y sociedad dominantes» (ídem, p. 505). De manera similar a Bolen,

---

<sup>5</sup> Recogí estas referencias en la página web del Círculo *Teia de Thea*, en el que existe una biografía de Faur (2023).

Faur sostiene que la constitución de Círculos de Mujeres tendrá un impacto significativo en la sociedad (ídem).

Una versión más reciente sobre los Círculos de Mujeres en Brasil puede encontrarse en el libro de Cristina Balieiro y Beatriz del Picchia: *Círculos de Mulheres: As novas irmandades* (2019). Las autoras, dos psicólogas que organizan Círculos mensuales, en São Paulo, desde hace más de veinte años, en esta obra, comparten la historia de trece mujeres implicadas en el movimiento. Balieiro y del Picchia definen los Círculos como «un modelo de relación humana que se expresa en una forma»: los puntos son equidistantes, no hay arriba o abajo, son todos visibles y están unidos por un centro común (2019, p. 16). Para ellas, esa «interacción sin jerarquías» es, sin embargo, «utópica», pues hay muchos límites a su realización (ídem, p. 17). No obstante, dicen que es un proyecto, que, al generar un espacio de acogida, confianza, apoyo, escucha y hermandad se desarrollan cambios personales que tienen efecto en toda la sociedad (ídem).

Después de ese breve repaso de las perspectivas de esas cuatro mujeres que escriben sobre Círculos de Mujeres, ¿qué dicen las investigaciones académicas sobre el tema? En Brasil, no tenemos muchas publicaciones. La autora más conocida es Daniela Cordovil, quien, entre los años 2015 y 2016, publicó algunos artículos sobre espiritualidades femeninas y uno sobre Círculos de Mujeres en el contexto wicca. Ella concluye que el punto fuerte de los Círculos es «la inversión de estereotipos asociados a la mujer, movilizándolo el imaginario que asocia el género femenino con el cuidado y el espacio doméstico, pero sacándolo del significado de inferioridad atribuido por el patriarcado» (Cordovil, 2015, pp. 446-447).

Otros estudios en Latinoamérica, como el de María del Rosario Ramírez Morales (2015; 2016; 2018) y el de Gisela Valdés Padilla (2015; 2017; 2019) enfatizan la importancia de esta forma específica de organización entre mujeres. Comentan las diferencias existentes entre los Círculos y otras manifestaciones del campo religioso-espiritual, con especial relevancia del protagonismo femenino y la búsqueda de modelos alternativos y de superación de las desigualdades de género. Ambas destacan la centralidad del cuerpo en los Círculos, como un «elemento de cambio y creación» articulado a las experiencias espirituales (Ramírez Morales, 2016, p. 162). Para estas autoras, los Círculos son espacios de empoderamiento y reconfiguración de subjetividades. En palabras de Valdés Padilla, los Círculos son un «espacio tiempo para la transformación individual y colectiva, para reconocer las prácticas de la

ritualidad femenina contemporánea y nombrar las experiencias encarnadas de las mujeres» (2017, p. 3).

Estas investigadoras perciben los Círculos como una forma de cuestionar las normas de género y actuar desde la movilización corporal. No son tan enfáticas en relación con las capacidades de transformación en términos globales, como hacen las escritoras que participan directamente en Círculos de Mujeres. Aun así, partiendo del mundo académico, Cordovil, Ramírez Morales y Valdés Padilla, en sus investigaciones desde Brasil y México, destacan las transformaciones intersubjetivas que genera el hecho de participar en Círculos entre las mujeres involucradas en ellos.

Recientemente, el tema ha captado el interés de investigadoras brasileñas de posgrado, quienes han continuado los análisis anteriores desde enfoques innovadores. Un ejemplo de esto es el trabajo de Camila Gabriela Conceição da Silva, quien analiza la relación entre plantas y mujeres, así como los saberes y cuidados generados entre especies (2020). La autora afirma, a raíz de un estudio de caso realizado en Salvador, Bahía, que «el círculo de mujeres revela una politización y resignificación de la relación entre plantas y mujeres, no como forma de inferiorización de estas, sino como una relación capaz de superar las limitaciones impuestas por el actual modelo social» (Conceição da Silva, 2020, p. 47).

Otra investigadora de Bahía, Thainá Soares Ribeiro, estudia los Círculos de Mujeres bajo la dirección de Fátima Regina Gomes Tavares, reconocida por sus investigaciones sobre espiritualidad terapéutica (1999, 2010). La doctoranda afirma que los Círculos son espacios que promueven reflexiones corporales y convocan la autogestión (Soares Ribeiro, 2020). Una de las referencias clave en su investigación es Pabla Pérez San Martín, autora de un manual de «ginecología natural». Ella lo utiliza para caracterizar los Círculos: «Esas mujeres se sumergen en una idea revolucionaria: la de autoobservarse y compartir sus experiencias de forma comunitaria» (San Martín, 2018, p. 69, en Soares Ribeiro, 2020, p. 134). En líneas generales, la investigadora analiza los procesos de agencia en los Círculos, en la ciudad de Salvador y sus alrededores, mediante la antropología del cuerpo y del cuidado.

En Fortaleza, Ceará, Raquel Guimarães Mesquita, bajo la dirección de Cristian Paiva, estudia los Círculos de Mujeres en el campo de la sociología de las religiones: «Presentando el debate acerca de la secularización y laicización de la religión en el horizonte de la modernidad, indicando como esa desinstitucionalización de lo religioso dejó espacio para formas más

individuales de relación con la espiritualidad» (2022, p. 2). Mientras Soares Ribeiro se interesa por la construcción de comunidades desde una perspectiva ecofeminista, para Guimarães Mesquita, los Círculos deben entenderse a partir de las mutaciones del fenómeno religioso en la contemporaneidad, en la institución de un sagrado presente en las participantes (ídem).

Las investigadoras citadas tienen la perspectiva de que, en los Círculos, se desarrollan modos específicos de sociabilidad, más atentos a las necesidades de las participantes y alternativos a los modelos sociales vigentes. De alguna forma, todas destacan las innovaciones en el campo religioso-espiritual, sobre todo la relación con el cuerpo y el colectivo de mujeres, la interacción con las plantas y la búsqueda de autonomía en un contexto de desigualdades de género.

Un enfoque crítico parte de Hanna Alcantara de Vasconcellos, doctoranda del Museo Nacional, en Río de Janeiro, quien destaca la importancia de «observar lo sagrado en la ciudad entre mujeres sin descuidar la centralidad de la raza en las dinámicas sociales» (2022, p. 2). Para la autora, las iniciativas de sacralización de lo femenino, sobre todo en redes sociales, son expresiones de la blanquitud y corresponden al «funcionamiento neoliberal del capitalismo contemporáneo» (ídem, p. 7). En su testimonio, narra su incomodidad como mujer negra: «La experiencia de pasar días rodeada de mujeres blancas y adineradas es insular, incómoda, confusa y silenciosa» (2020, p. 6). Alcantara de Vasconcellos innova al proponer una versión crítica basada en los cruces de raza y género. Con eso renueva la importancia de análisis que dimensionan el lugar de enunciación de la investigadora y las participantes de los Círculos.

En mi caso, el interés radica en comprender los términos del cambio social que las ideadoras, como Faur y Bolen, dicen que son la naturaleza de los Círculos de Mujeres. Las investigadoras Cordovil, Ramírez Morales y Valdés Padilla ya anuncian que se trata de una transformación intersubjetiva, pero me pregunto acerca de su relación con el contexto político y social del Brasil contemporáneo, con las aportaciones del movimiento feminista y en qué medida esa insurgencia espiritual también constituye un nuevo lenguaje político.

### **Aproximación conceptual**

En esta sección presento dos tipos de conceptos: los vinculados al campo de las espiritualidades y los que tratan específicamente de los Círculos. En relación con el campo de las espiritualidades, repaso las perspectivas teóricas que me ayudan a presentar la investigación.

Estas se ponen en diálogo con elementos empíricos para conceptualizar los Círculos de Mujeres, constituyendo el segundo tipo de conceptos propuestos.

En términos generales, entiendo los Círculos de Mujeres como un movimiento que actúa en el ámbito tanto secular como religioso y que se inspira en el ideal de construir una sociedad pacífica e igualitaria entre mujeres y hombres. Un movimiento en dirección al flujo social, desbordamiento, erupción y movilización con respecto a una estructura de poder, pero que en el caso de los Círculos de Mujeres no mantiene una relación abiertamente conflictiva con el Estado o el Mercado. Aun así, modifica costumbres, valores, creencias y relaciones de dominación (véase la discusión de Tapia, 2008). Según mi investigación, los Círculos son formados por mujeres que se identifican como blancas o de ascendencia mixta, tienen entre 20 y 70 años, con estudios superiores completos, reciben un pago igual o superior a la media nacional brasileña y realizan, en su mayoría, trabajos de cuidados.

Hay un gran debate en las ciencias sociales sobre cómo categorizar las configuraciones contemporáneas del campo religioso-espiritual en Occidente. Hay reflexiones sobre la disolución de lo religioso (Bourdieu, 2000), la novedad de las articulaciones contemporáneas (Guerrero, 2006), la desregulación y el carácter individual de las manifestaciones (Hervieu-Léger, 2008), el paso de lo religioso a lo espiritual (Heelas, 2005) y la sacralización de la vida y la salud (Cornejo Valle y Blázquez-Rodríguez, 2013; Gomes Tavares, 1999). En Latinoamérica, muchas publicaciones siguen usando la expresión «nueva era» para describir un movimiento espiritual anclado en la globalización, el eclecticismo y la desinstitucionalización de lo divino, cuyo origen se encuentra en los movimientos de la contracultura de los años 1960, en los países del Norte Global (de la Torre et. al., 2020).

En este trabajo adopto la denominación «espiritualidades», siguiendo a Anna Fedele y Kim Knibbe (2013), cuyo significado explicaré más adelante. Mi intención no es establecer una novedad con relación a un pasado o demarcar su diferencia respecto a la religión, sino utilizar una categoría amplia, capaz de comprender la continuidad de prácticas y sus innovaciones cotidianas. Además, «espiritualidad» es una expresión que surge de la autoidentificación de las participantes en la investigación y ofrece, por consiguiente, la posibilidad de diálogo entre categorías emic y etic.

La denominación «Círculos de Mujeres» tampoco es mía, yo tan solo la transformo en una categoría analítica<sup>6</sup> siguiendo a las otras investigadoras citadas. Son las participantes quienes se ven, con diferentes grados de intensidad, como parte de esa reunión afectiva de mujeres - la participación es tanto la organización activa de eventos y encuentros, como también la asistencia a los mismos, un tema que será explicado detalladamente en los próximos párrafos. Los Círculos de Mujeres son una categoría «emtic»<sup>7</sup>, construida a la vez desde dentro, de forma émica, y desde fuera, de forma ética o analítica (Valenzuela en Corona Berkin, 2019, p. 93). Se refieren a un evento-encuentro-grupo: evento porque remite a un acontecimiento, fiesta o celebración que reúne a las personas invitadas; encuentro, porque esa actividad tiene, como uno de sus objetivos principales, integrar a las participantes, hacer que se sientan conectadas; grupo, pues, además de las actividades puntuales, algunas se sienten como parte de un colectivo y se referencian a partir de esa identidad, como «As meigas».

Los Círculos se constituyen en el acto de participar. Participar puede significar tanto organizar el ritual y seguir las actividades que surgen en él, como los intercambios realizados en los grupos de mensajería y redes sociales; o asistir al encuentro, el día y hora señalados, además de llevar a cabo la preparación sugerida, como usar un color de ropa determinado, montar un altar o leer un fragmento de un libro. En los Círculos, las participantes no crean una identidad del tipo «soy bruja», «soy católica», «soy umbandista». A veces, surgen expresiones como «somos brujas», pero estas no se derivan de una identidad construida en términos religiosos, sino que se vinculan a la participación en los Círculos de Mujeres. Por ejemplo, una entrevistada se identifica como metodista y participante de los Círculos.

En algunos casos, los Círculos se constituyen en el acto de pertenecer. Entre ellos, hay una identidad de grupo, que percibí en expresiones como «eres una loba» (Cuaderno de campo, 9 de febrero de 2021)<sup>8</sup>. Estas frases se suelen asociar a la intención de fortalecer la autoestima de una participante. En estos grupos, se impulsa que las participantes se vean como «parte del bando» y ahonden en los lazos de integración y solidaridad. Esto difiere de otras formas de participación más virtuales y fluidas, menos periódicas y más puntuales, que no se analizarán en profundidad en esta tesis.

---

<sup>6</sup> Agradezco a Thainá Soares Ribeiro que me alertó sobre esta cuestión.

<sup>7</sup> Esta yuxtaposición que sugiere José Manuel Valenzuela se refiere a un lugar «donde el adentro y el afuera son asumidos de forma simultánea, alternativa o intermitente» (en Corona Berkin, 2019, p. 93).

<sup>8</sup> Como explicaré más adelante, para resumir las referencias a las notas en los cuadernos de campo utilizaré el código Cc y la fecha abreviada.

La participación supone una igualdad entre las participantes, pero hay un lugar de ascendencia asociado a quien inició el Círculo, quien primero organizó el evento y dio continuidad a los encuentros. Esta persona se identifica como «guardiana», «sacerdotisa» o simplemente «facilitadora». Su autoridad deriva de la percepción de las demás o de la relación que establece con el grupo. En algunos pocos casos, deriva de un ritual de iniciación. También existen cursos de formación en los que, tras algún tiempo de estudios, entre 6 y 12 meses, las participantes pueden recibir un certificado que garantiza la transmisión de los saberes que se consideran necesarios para convocar Círculos. Si bien, me parece que los títulos tienen menos valor en los Círculos si se comparan con los conocimientos y la experiencia acumulados en el campo espiritual, terapéutico o personal. Esto se asocia a otras figuras de poder en los Círculos: las «ancianas» y las «mujeres medicina». La primera, en términos de generación, se considera la más vieja, se ve como una persona con sabiduría y, por eso, las demás la interpelan. También hay una relación y un reconocimiento de aquellas que se percibe que tienen capacidad para apoyar procesos de curación. Estas tienen estudios o adaptan conocimientos de diversos orígenes a diferentes fines, donde destacan los saberes indígenas.

Por consiguiente, la autoridad deriva de un hecho que las personas implicadas están constantemente reforzando, evaluando y adaptando. Las que se identifican como iniciadoras y proponentes de Círculos, comentan la responsabilidad y los desafíos implicados. Actúan de forma deliberada para dar continuidad al evento-encuentro-grupo y elaboran los rituales, algunas reciben una remuneración por ello y los Círculos son parte de su actividad profesional. Existen otros Círculos, en menor número, en los que la organización se reparte entre varias o todas las implicadas, lo que diluye parte de las relaciones de ascendencia de una persona sobre el grupo. Aun así, el conocimiento acumulado sigue situando a algunas participantes en un lugar destacado.

Junto con la participación y la pertenencia, los Círculos se convierten en celebraciones colectivas. Surgen de un deseo personal de encontrarse con otras mujeres y construir algo en común. Existe un sentido de colectividad que aleja los Círculos de los análisis que refuerzan el carácter individualizante de las manifestaciones religiosas y espirituales actuales (Heelas, 1996; Hervieu-Léger, 2008; Hanegraaff, 2017). Los Círculos se acercan a los debates recientes sobre las formas de articulación de lo religioso, lo espiritual y lo secular en espacios públicos o con intenciones reivindicativas (Fedele y Knibbe, 2020; Cornejo-Valle y Griera, 2022).

Los Círculos emergen como un esfuerzo de autocuidado y de cuidado compartido sobre experiencias que se perciben como femeninas. Entrevisté a todas las iniciadoras de los Círculos por los que pasé y sus historias tienen puntos de encuentro. En general, la persona pasó por una situación que define como reveladora, un momento impar en su trayectoria que hizo que transformará la forma de vivir, en particular, la relación con su cuerpo y la espiritualidad. A raíz de aquella experiencia, la iniciadora decide compartirlo con otras mujeres. Esto se hace porque esa transformación se ve como un proceso que, en potencia, se ve favorecido por la reunión de mujeres.

Un detalle importante es que no hay una institución reguladora que aglutine a las iniciadoras. Existen algunas propuestas que adoptan nombres reconocidos en el ámbito científico, como la «Universidad del Sagrado Femenino», ideada por Soraya Mariani (Cc 29/11/18). Si bien, no existe ningún tipo de centralización del poder o del conocimiento en una institución formal ni entidades que evalúen los criterios o el rigor metódico de lo que se enseña en esa universidad. Estas actividades formativas que conceden algún título a las participantes las realizan, casi en su totalidad, agentes privados, empresas o servicios que prestan personas físicas, de acuerdo con el término de la legislación brasileña.

Fedele y Knibbe califican las espiritualidades contemporáneas como aquellas que intentan construirse de forma abierta, fluida, flexible y con ausencia de autoridad (2013, p. 6). Los Círculos tienen como principio la igualdad de género, mediante la constitución de estructuras que intentan ser no jerárquicas, orientadas al desarrollo interno, que facilitan el acceso no mediado a la divinidad y una relación entre el cuerpo y la sexualidad que se pretende amable (ídem). Estas características conllevan un aspecto de descentralización, que Gomes Tavares atribuye al dinamismo y «la multiplicidad de formas de interacción posibles entre individuos, o entre individuos y grupos» (1999, p. 126).

En el caso de los Círculos, hay una identidad colectiva difusa que valoriza el hibridismo de prácticas y referencias y que no se limita a las fronteras nacionales (de la Torre, 2012). Al igual que otras manifestaciones latinoamericanas, hay un diálogo transcultural en el que se mezclan elementos venidos de fuera con el sincretismo popular, que dan valor a «chamanismos, curanderismos, religiones afroamericanas, católicas populares, espiritualistas e indígenas» (de la Torre et. al., 2020, p. 8). Algunas investigadoras juzgan, de forma crítica, este diálogo como apropiación cultural (Alcantara de Vasconcellos, 2022) y expropiación colonial (Molinié, 2020).

Los Círculos de Mujeres son parte de una red transnacional favorecida por el avance tecnológico. El libro de Bolen, por ejemplo, se tradujo a muchos idiomas y el mercado editorial favoreció el acceso a perspectivas procedentes del Norte Global. Además, se sincronizan algunas actividades en diferentes países y hay un interés por la globalidad, la difusión del movimiento mediante la percepción de que hay algo en común que integra a todos los seres que habitan el planeta.

Al carácter transnacional y fluido, se suma el contexto digital, que ahonda aún más en la condición híbrida y hace que la investigación etnográfica sea un camino necesario para comprender las diferencias y convergencias entre los Círculos en cada tiempo-espacio que se realiza. La perspectiva de planetarización se ve favorecida por la dinamización de las relaciones a través de los medios digitales. En palabras de Mariana Abalos Irazabal hay «un flujo constante, en el cual circulan elementos constitutivos de las vidas de las personas que se manifiestan tanto en contextos de interacción online, como en contextos offline» (2021, p. 128).

Pese a que los primeros Círculos en Brasil surgen en los años 1990, es a partir de 2010 cuando se produce un crecimiento exponencial. Este hecho lo relaciono con el mayor flujo de información y acceso a los medios digitales. Los blogs, canales de vídeo y perfiles en redes sociales desempeñaron un papel determinante en la difusión de los Círculos y ahondaron en su carácter híbrido. Paloma Bastos, por ejemplo, a principios de los 2000, creó la web «[circulosdemulheres.com](http://circulosdemulheres.com)» con el propósito de sumar esfuerzos rumbo al «millonésimo círculo» (Bolen, 2003). He seguido esa iniciativa desde 2018 y el número de grupos catalogados se ha duplicado en este tiempo, pasando de 200 a los más de 400 que están inscritos en la actualidad.

Hasta este punto del repaso de los conceptos manejados en el campo de las espiritualidades y de los Círculos de Mujeres, es posible decir que estos tienen un carácter descentralizado, no institucional e híbrido. Aun así, tienen una identidad derivada de la participación exclusiva de mujeres y un ideal de superación de las opresiones de género y la constitución de una sociedad pacífica. La nota etnográfica del preludio enuncia elementos de continuidad pese a la variedad de Círculos de Mujeres.

Como parte del desafío de encontrar una aproximación conceptual para hablar de los Círculos de Mujeres reconociendo su variedad y diversidad, presento cuatro autoras que reflexionan sobre rituales, cuerpo y creatividad. Estas son tres dimensiones que no deben pasar

desapercibidas al comprender los Círculos, dado que reflexionan sobre la espiritualidad vivida, corporificada y creada en el cotidiano de las participantes.

Entre las especificidades que hacen que los Círculos tengan su singularidad, destaco: 1) las trayectorias de las participantes, incluida la ubicación geográfica y temporal en la que se inscriben; 2) la creatividad personal y colectiva. Las espiritualidades que practican mujeres las percibe Sabina Magliocco como una forma de protesta y respuesta a demandas contemporáneas (2014). Para esta investigadora, en muchas religiones, el cuerpo de la mujer se considera un tabú, pecaminoso e impuro y situaciones como el parto y la menstruación carecen de sentido espiritual (Magliocco, 2014, p. 2). Además, hay un avance en la medicalización que no responde a la necesidad de algunas mujeres (ídem). Este contexto genera una demanda de vivencias sociales y espirituales específicas, marcadas por la disponibilidad económica y de tiempo, así como por la capacidad de reinterpretación y elaboración de prácticas centradas en lo femenino.

La composición creativa sobre la que enfatiza Magliocco (2014) es parte de los Círculos de Mujeres. Parte de sus objetivos, en los eventos y encuentros, es desarrollar la habilidad de descubrir algo nuevo, hacer diferente, que parte de un anhelo personal, pero que adquiere proporciones inéditas cuando lo administra el grupo. Se trata de una racionalidad que utiliza el ritual como medio para escapar del automatismo, de la instrumentalidad y la burocracia. La creatividad corporal, ritual y de producción de símbolos revela un tipo de agencia entendida como «capacidad para la acción» derivada de relaciones sociales específicas (Mahmood, 2019, p. 139).

Para Fedele, las peregrinaciones vinculadas a María de Magdalena, en Europa Occidental, son un «bricolaje de ideas, símbolos y rituales, cuyo contenido específico depende de los conocimientos y experiencias personales de los líderes y participantes». (2006, p. 3). Esta definición es útil para comprender los Círculos de Mujeres, pues los componen un conjunto de significados y prácticas y son mediados por quienes participan en ellos, con sus diferentes grados de autoridad.

Åsa Trulsson, al estudiar grupos dedicados a divinidades femeninas, en Glastonbury, Inglaterra, refuerza el papel activo de las participantes, en especial, de quienes organizan los encuentros (2013). Explica que no hay un modo único de disponer el cuerpo y otorgarle significado, en estos espacios de la espiritualidad femenina los sentidos se construyen

intersubjetivamente entre las participantes (Trulsson, 2013). Sentidos que se viven o practican y alteran en torno a unos rituales que ganan sentido de acuerdo con quienes se ocupan de ellos. Esta investigadora retoma a Catherine Bell para sugerir que el ritual es un medio de «infundir sacralidad» a la vida cotidiana, alterar la percepción de sí y el modo de relacionarse con el mundo (ídem, p. 41).

Bell se concentra en el concepto de «ritualización» como un acto estratégico: «Una estrategia cultural particular de diferenciación vinculada a efectos sociales concretos y arraigada en una interacción distintiva de un cuerpo socializado y el entorno que estructura» (1992, p. 7). Partiendo de esta definición, los Círculos existen con relación al contexto del que forman parte; surgen para constituir, discutir o ahondar en relaciones de poder ya vividas antes de ser participantes y durante su permanencia en los Círculos.

Hay una variedad de conceptualizaciones de espiritualidades y rituales, especialmente en lo que respecta a cómo estos son vividos por grupos de mujeres. Desde las referencias citadas, entiendo que los Círculos son una práctica ritualizada y reiterada. En ellos interactúan conflictos, ambigüedades, dilemas, potencialidades, alternativas y utopías (Gomes e Souza Peirano, 2003). Junto a eso hay la oportunidad de reflexión y transformación de las personas implicadas y sus entornos. Por eso, sitúo mi estudio en el campo de la agencia, la creatividad y el deseo, específicamente en el análisis sobre (re)producción de sentidos y horizontes ante las estructuras de poder de las que las participantes están inmersas (Mahmood, 2019; Rolnik, 2011).

A continuación, presento una figura sobre la investigación, que puede verse como un camino que empieza en el círculo más grande y donde las preguntas de investigación más profundas se encuentran en el círculo más pequeño.

Figura 1 - Circuitos de la investigación



Fuente: elaboración propia utilizando la aplicación «Canva».

En la tesis, enfoco los Círculos como un movimiento social, en concreto un movimiento de mujeres. Alargando el análisis que hace Maria da Glória Gohn de las aportaciones de Alain Touraine (en Gohn, 1997), se trata de un movimiento social en el sentido de un grupo articulado de personas que se identifican como mujeres y construyen una serie de prácticas y significados con vistas a modificar un cierto orden de poder. La misma autora distingue, en el caso brasileño, el movimiento feminista y los movimientos de mujeres, ya que, en estos últimos, algunas participantes no se identifican como feministas (Gohn, 2008), como señalo en el círculo morado de la figura. Sin embargo, a diferencia de lo que estudia Gohn, los Círculos actúan como una movilización que no tiene como foco reivindicatorio los aparatos institucionales estatales o mercadológicos y tienen una relación creativa con el campo de las espiritualidades, como menciono en el círculo rojo de la figura. Esta reflexión surge de mi lectura personal del trabajo de Saba Mahmood (2011 y 2019) con mujeres en mezquitas en El Cairo, sobre la constitución de otros modos de vida a pesar de las opresiones de género. Partiendo de este entramado conceptual, percibo los Círculos como un movimiento de mujeres y me pregunto cómo encarnan elementos de la espiritualidad contemporánea, así como sí efectúan cambios tanto a nivel personal como social.

### C. Preguntas y objetivos de la investigación

Partiendo de esas aproximaciones conceptuales, voy a plantear las preguntas, los objetivos y las hipótesis que estructuran la tesis. Al percibir los Círculos como un movimiento de mujeres que maneja elementos de la espiritualidad contemporánea con el objetivo de generar cambios personales y sociales, la primera pregunta que se suscita es: ¿quiénes son las mujeres que participan en el movimiento? Mi objetivo es comprender los contextos específicos en los que tiene lugar dicha participación. La hipótesis aquí es que los grupos sociales que forman los Círculos están integrados, en su mayoría, por mujeres blancas de clase media.

Del hecho de que son un pequeño conjunto de personas, con necesidades y oportunidades que les son propias, se desprende la pregunta: ¿cuáles son las características y especificidades de los Círculos en Brasil? Mi objetivo es efectuar un mapeo de los Círculos en Brasil y comprender las relaciones de poder que los atraviesan. Con ello, emergen otras cuestiones: ¿cómo afectan a los Círculos los acontecimientos contemporáneos en el país? Es decir, ¿cómo responden a las demandas sociales de la última década? Interesada en el contexto de formación y difusión de los Círculos, mi objetivo es relacionarlos con la situación socio-histórica del Brasil contemporáneo. Se parte de la hipótesis de que los Círculos se inscriben en un contexto de violencia estructural y han sufrido conflictos internos en la última década, fruto del avance del neoconservadurismo.

Algunas investigadoras estudian los Círculos centrándose en el protagonismo de las mujeres en el campo de la espiritualidad. Mi pregunta es: ¿cuál es el papel de la espiritualidad en los Círculos, cómo definen y viven la sacralidad? Mi objetivo es analizar los sentidos asignados a la espiritualidad y lo sagrado. Deseo comprender como lo espiritual y lo sagrado actúan en el cuerpo de las mujeres. Parto de la hipótesis de que la cultura de los Círculos construye una relación estrecha entre espiritualidad, cuerpo y naturaleza, que genera un modo de ser en el mundo.

A continuación, formulo la siguiente pregunta: ¿cómo y por qué se articulan prácticas de liberación de las mujeres en los Círculos? Las obras de las impulsoras del movimiento — Bolen, Faur, Balieiro y del Picchia— destacan que su intención es transformar relaciones de dominación que afectan a las mujeres. A partir de esas ideas, mi objetivo es estudiar las prácticas y los sentidos involucrados en lo que las participantes entienden como «superación

del patriarcado». Mi hipótesis es que su modo de actuar articula los campos religioso y secular y se manifiesta en el cuerpo individual y colectivo.

Los movimientos feministas y los Círculos de Mujeres comparten la crítica al androcentrismo, la misoginia, el sexismo y el patriarcado. Me pregunto lo siguiente: ¿cuál es la relación que los Círculos establecen con la genealogía feminista? Mi objetivo es rastrear los vínculos entre el movimiento feminista y los Círculos de Mujeres, desde una perspectiva histórica y centrándome en el caso brasileño. Aunque las ideadoras de los Círculos señalan muchas diferencias entre ellas y el feminismo, mi hipótesis es que hay significativos puntos de encuentro.

Hasta este momento, se puede observar que manejo una gramática que incluye términos en apariencia situados en campos conceptuales opuestos: espiritualidad y liberación, sagrado y feminismo, religión y cuerpo, etc. En este sentido, las aportaciones de Talal Asad (2010) y Mahmood (2019) me permiten elaborar preguntas, objetivos e hipótesis que se sitúan en la intersección entre lo religioso, lo espiritual y lo secular. Aplicadas a la investigación feminista, estas teóricas me permiten preguntar: ¿cómo viven las mujeres las relaciones de poder marcadas por el género en cada uno de los contextos sociales en los que viven? Por eso, acudo al debate sobre la noción de política.

Pregunto lo siguiente: ¿cuáles son los sentidos políticos construidos en los Círculos de Mujeres? ¿Cómo afectan las normas de género a las participantes de los Círculos y cómo las negocian ellas? ¿Cómo se construyen prácticas del cuerpo y del género en los Círculos? ¿Qué modos de ser y vivir en el cuerpo se activan y por qué motivos? ¿Cómo se forja la colectividad en los Círculos y cómo difiere de otras movilizaciones feministas latinoamericanas? Mi objetivo es analizar la agencia, la actuación de las participantes y los Círculos en términos políticos, de cuestionamiento de un determinado orden de poder y de construcción de alternativas. Mi hipótesis es que, en los Círculos, se elabora una sensibilidad política particular, que actúa desde lo íntimo y lo espiritual, con el fin de obtener mejoras en la vida cotidiana de las participantes.

En líneas generales, mi objetivo con la presente tesis es analizar la sensibilidad política tejida en los Círculos. Para llevarlo a cabo, son importantes tres fundamentos para contestar a mis preguntas de investigación: el respeto por los saberes y las prácticas de las participantes; los afectos que emergen de las relaciones en la investigación; y la clave de género sumada a la noción feminista del deseo.

Como discuto en el capítulo uno, Tim Ingold declara la necesidad de «tomar en serio» la perspectiva de quien participa en la investigación (2018). En paralelo, Eduardo Viveiros de Castro (2015) y Márcio Goldman (2014) enfatizan que la «imaginación conceptual» de nuestras anfitrionas ha de respetarse en términos epistemológicos y políticos. Mahmood explica que no basta «ser fiel a los deseos y aspiraciones» de las interlocutoras y pedir a la audiencia comprensión (2019, p. 169). La autora sugiere que es necesario comprometerse con humildad para comprender los contextos específicos, las negociaciones de la política feminista en la realidad, máxime cuando las personas que participan en la investigación deslizan certezas políticas, analíticas y teóricas de la investigadora (ídem).

Marylin Strathern indica que la investigación antropológica debe enunciar los problemas específicos que rondan los grupos, personas y colectividades con quienes se estudia (2014). Juntando esto a la sugerencia de investigación de Bell sobre las estrategias de diferenciación que constituyen los rituales (1992, p. 7), la investigación con Círculos de Mujeres, desde una perspectiva feminista, tiene como motor la tensión y la incomodidad sobre cómo y por qué se articulan prácticas de liberación entre las mujeres.

Como investigadora feminista, me intereso por las performances de género, marcadas por regímenes de poder y movilizaciones, confusiones y subversiones políticas (Butler, 2017). Según Judith Butler «mujer es un término en proceso, un devenir, un construir (...). Como una práctica discursiva continua, el término está abierto a intervenciones y resignificaciones» (2017, p. 69). Estas performances actúan con y en el cuerpo que es una conexión de lo social, subjetivo, relacional y colectivo (Rolnik, 2011; Esteban, 2013; McLaren, 2016). Desde esta perspectiva, analizo las construcciones de género realizadas en los Círculos de Mujeres y percibo esas ocupaciones como políticas que atraviesan la espiritualidad y las relaciones de las participantes.

Planteo que, en los Círculos, lo femenino se percibe como potencia. A partir de ese aprendizaje, elegí el deseo como categoría transversal de análisis. De ahí emergen los conceptos y categorías que priorizo en la tesis. Parto de la hipótesis de que los Círculos son un proceso personal y colectivo de movimiento, creación y acción a partir de un malestar, necesidad o pulsar. Verónica Gago, a partir del movimiento #NiUnaMenos, explica que el deseo posee «potencia cognitiva» (2020, p. 295). Esto implica conocimiento, percepción, sensibilidad, movilización e invención de trayectorias vitales» (ídem). El deseo es fundamento de las alternativas, pues señala la apertura a otros mundos posibles (Rolnik, 2011). Desde el deseo, como categoría analítica articuladora, estudio la práctica política desde la expresividad de los

cuerpos, en diálogo con el trabajo de Gayatri Chakravorty Spivak (2014) y Adriana Cavarero (2000 y 2011).

En mi intento de estudiar los Círculos como un movimiento contemporáneo, me intereso por la agencia como una práctica, actividad corporal, expresión del deseo y modo de relación. Propongo que la afectividad que se construye en los Círculos crea un vínculo de compañía, pertenencia y complicidad entre las participantes. Por consiguiente, propongo que hay una construcción identitaria y corporal en estos espacios: ellos se construyen a partir de la existencia-mujer, como una materialidad que se asocia a lo vivido. Se produce una valorización de lo femenino mediante el adjetivo sagrado. Las construcciones corporales le dan fundamento, producen subjetividades y vínculos específicos entre las participantes, sus ancestras, la naturaleza y la sociedad envolvente.

#### **D. Métodos y técnicas**

La tesis es un caleidoscopio de experiencias a las que accedí durante mi participación prolongada en los Círculos de Mujeres del Centro-Sur de Brasil. En la ciudad de Dourados, en Mato Grosso del Sur, participé en reuniones mensuales con *As Meigas*, entre enero de 2018 y enero de 2019, que se celebraban los días de luna llena y las organizaban una o más mujeres.

En octubre de 2019, empecé a participar en las reuniones públicas de la *Teia de Thea*, en Brasilia, en los plenilunios. Con la llegada de la pandemia de Covid-19, en marzo de 2020, seguí participando en estos rituales públicos a través de *podcasts* disponibles en las redes. Este fue el grupo en el que tuve menos relación con organizadoras.

Entre enero de 2020 y julio de 2021, participé en el *Caldeirão Ressonante*, en la ciudad de Alto Paraíso de Goiás, cuyos encuentros se celebraban los días de luna nueva. Aunque, para hacer el trabajo de investigación, vivía en aquella ciudad, con la llegada de las medidas sanitarias, participé en el Círculo en línea; no obstante, establecí una estrecha relación con las participantes.

Entre enero y noviembre de 2021, participé en la *Roda das Lobas*, tras la lectura de un capítulo del libro de Clarissa Pinkola Estés, «Mujeres que corren con los lobos» (1992). Se trata de un grupo presencial, que se reúne en la ciudad de Niterói, en Río de Janeiro, y que conocí gracias a una entrevista personal con una de las organizadoras. Volví a él en formato virtual para conocer las especificidades de un grupo en el que la lectura tenía centralidad.

Entre otras actividades del campo de las espiritualidades a las que las participantes de Círculos me invitaban, participé de las *Bênçãos do útero*, cinco encuentros, celebrados en 2020. Primero de modo presencial, en la ciudad de Alto Paraíso de Goiás, y después de modo virtual, con grupos de São Paulo y Minas Gerais.

Figura 2 - Ubicación de los Círculos en los que participé



Fuente: elaboración propia utilizando la aplicación «My Maps».

Además de participar en los Círculos, entrevisté a veintiséis mujeres, entre las que me incluyo yo, y tomé parte en una serie de conversaciones con participantes que también dieron lugar, al igual que las entrevistas, a documentos transcritos que me ayudaron a analizar la experiencia. En este grupo de entrevistadas, quince son iniciadoras de Círculos; seis participan en los Círculos que acompañé o visité; tres se identifican con el campo de las espiritualidades contemporáneas, pero hacen sus propias elaboraciones en diálogo con el movimiento indígena y de mujeres negras; una forma parte de un movimiento de mujeres campesinas, a quien entrevisté para poner en perspectiva la información obtenida en las otras entrevistas. Además,

del conjunto de las entrevistadas, cuatro se identifican como mujeres no blancas y una procede de la periferia de una gran ciudad.

Para tener una idea de la red formada por las relaciones de las participantes y los Círculos que conocí, realicé un cuestionario, entre 2019 y 2020, que obtuvo 222 respuestas útiles para su análisis. La encuesta contenía preguntas abiertas y cerradas, con el objetivo de conocer el perfil socioeconómico de las participantes de Círculos y cómo estas definen los Círculos. Además de indagar las sensaciones derivadas del contacto directo y permitir un mapeo de los lugares de enunciación de las participantes de Círculos. Adjunto a la tesis un resumen de los resultados, que me ayudaron a planificar el trabajo en el campo, en 2021.

Por último, utilizo la expresión «Círculos de Mujeres» o simplemente «Círculos» de forma genérica, basándose en los Círculos con los que conviví. La diversidad del movimiento no permite hacer ninguna generalización, sino tender puentes entre lo común y las múltiples experiencias particulares. Lila Abu-Lughod destaca la importancia de no asfixiar a los grupos presentándolos como homogéneos (2018). Hay una diversidad interna, trabajo con grupos heterogéneos y con referencias híbridas, sin embargo no es mi objetivo señalar todas esas diferencias. Intento construir un mosaico de relaciones, con entradas y salidas múltiples, no siempre conectadas en el tiempo o el espacio. Por ejemplo, menciono una experiencia de campo con *As Meigas*, después con las *Lobas* y las conecto temáticamente. En el primer capítulo, explico los fundamentos de esa elaboración que involucra el ser afectada por las experiencias y pensar con ellas (Favret-Saada, 2000; Viveiros de Castro, 2015) y en el segundo, las actividades metodológicas detalladas.

### **E. Anunciación de la tesis**

Percibo mi modo de disponer palabras menos como una enunciación, en el sentido de expresar contenidos interconectados acerca de una problemática, y más como una anunciación<sup>9</sup>. Anunciar una noticia, contar lo que viví y aprendí con ellas, mis interlocutoras. Anunciar como parte de mi voluntad de hacer canción con palabras, sobre el papel, más que expresar una idea, dejándola conocer por sus vibraciones y singularidades. El diseño textual intenta seguir el ritmo de los Círculos: una apertura, un acercamiento y un cierre, que no es un resumen, sino que pone

---

<sup>9</sup> Recuerdo una canción conocida en Brasil *Anunciação*, de Alceu Valença. En concreto, los versos: «En la suave niebla de las pasiones que vienen de dentro. Vienes a jugar en mi jardín». La canción es de 1983, del disco *Anjo Averso* y cuenta con numerosas regrabaciones.

a la participante, o la lectora, en contacto con otra concepción, perspectiva o conexión posible con el tema.

La cadencia argumentativa es espiralada, pues se construye en idas y venidas, un movimiento circular y expansivo. La dramaturga Leda Maria Martins explica que «espiralar» es una composición que involucra «reversibilidad, movimientos de dilatación y contención, no linealidad, discontinuidad, contracción y distensión» (2021, p. 14). Conocí esa estética en un Círculo, *As Meigas*, y me inspiro en ella para construir un texto intimista, reflexivo y provocativo. Cada capítulo es un círculo, tiene un diseño único y particular, que, si se enlaza con otros, genera una figura expansiva, un juego de conexiones.

Percibo la escritura como un experimento, en el que resuenan teorías. Los capítulos no se dividen en descripción y análisis, las cosas se yuxtaponen. Mi intención es relacionar campos de conocimiento y práctica, comparar perspectivas y dejar espacios para que la lectora los ocupe con sus sensibilidades. En el texto utilicé la expresión «poner en perspectiva», y con esto traigo reflexiones procedentes de otros campos, tanto para señalar que una determinada forma de acercarse no es única de los Círculos, como para indicar que hay otros modos de plantear y vivir una determinada situación. En estos casos, me preocupó de entablar un diálogo de las manifestaciones en los Círculos y elaboraciones del pensamiento feminista latinoamericano, de los saberes indígenas y afrodescendientes. Si bien estas personas y colectivos no están presentes de modo masivo en los grupos que acompañé, surgen en el texto como referencias teóricas.

La escritura se realiza en primera persona, con lenguaje inclusivo de género. Esto significa que me refiero a las personas y utilizo artículos femeninos para expresar la totalidad, en contraposición al lenguaje masculinizante. Me refiero a las personas que actuaron en la investigación como interlocutoras, amigas o participantes, para situar el papel activo de cada una de ellas, así como para señalar la intimidad que he establecido con ellas, tema al que me refiero en el primer capítulo.

El texto está construido en espiral, lo que genera numerosas referencias internas a uno u otro capítulo. En la tesis, presento estos enlaces utilizando la abreviatura: «ver cap.» seguida del número del capítulo en el que hay un diálogo directo con lo expuesto. La información extraída de las notas del cuaderno de campo también se presenta de forma abreviada: «Cc» junto con la fecha de referencia. Siguiendo con las referencias del texto, elaboro una codificación para presentar la información que se extrae de las transcripciones de las entrevistas,

que explico con más detalle en el capítulo dos. Los nombres son ficticios y van seguidos de una abreviatura del Círculo al que pertenecen y la fecha de la entrevista.

Escribí la tesis con un acceso limitado a bibliotecas, y una parte significativa del material bibliográfico estaba disponible en formato digital. Además, intenté vincularlo con otras fuentes de información, como blogs y sitios web, para acceder a las ideas más recientes de ciertos autores y teóricos. En las citas, empleo la abreviatura «p.» para hacer referencia a la página específica del material citado. En algunos casos, utilizo la abreviatura «par.» cuando no es posible localizar una página específica en las publicaciones y se hace referencia al párrafo correspondiente. Cuando hago referencia a la misma fuente en múltiples ocasiones en una misma página, empleo la locución «ídem», seguida, en ocasiones, de la página específica de la referencia previamente mencionada.

Todas las citas se han traducido al castellano, con excepción de los poemas. Mi campo está hecho en portugués, mi bibliografía es mayoritariamente en este idioma. Opté por la traducción como forma de compartir los saberes que se producen en Brasil. Siempre que ha sido posible he utilizado las traducciones en castellano de libros y artículos redactados en inglés, cuando no las he encontrado, traduje yo misma estas referencias del inglés al castellano. Solo me relacioné en la tesis con idiomas imperiales e hice traducciones entre ellos.

El tema de manejar una bibliografía en portugués y escribir la tesis en otro idioma planteó el problema de cómo citar las referencias bibliográficas. Las formas de referenciar a los autores cambian entre Brasil y los países hispanohablantes. En el ámbito académico, se valora más el apellido paterno que el materno, pero cambia el orden de presentación de los apellidos. En Brasil, es el último apellido (el paterno) el que aparece en las referencias, mientras que en castellano es el primero (también paterno). Esto acarrea una dificultad a la hora de citar a las autoras, yo, por ejemplo, en Brasil, soy «Maso» y, en España, «Fernandes». Por eso, para poder reconocer a las autoras, en el texto, en diferentes países, también para visibilizar el apellido materno opté por utilizar ambos apellidos al mencionarlas en el texto y las referencias.

Aunque escrita en castellano, la tesis tiene la cadencia del «modo brasileño de hablar»<sup>10</sup>, marcado por las vueltas y la tendencia a no ser directa ni objetiva para algunos patrones de

---

<sup>10</sup> Por supuesto, Brasil es inmenso y con mucha diversidad interna, en todo caso, en Euskal Herria, cuando la gente me escuchaba hablar decían que había un ritmo, una musicalidad propia. Me gustó esta idea que enmarca un momento en el que salí de mi territorio y tuve contacto con otra perspectiva sobre mi idioma y voz.

construcción textual. Me inspiro en Silvia Rivera Cusicanqui, quien enuncia la importancia de aproximar oralidad y escritura como parte de un ejercicio de conocer:

Tenemos que pensar en una episteme que reconozca la condición del sujeto a lo que comúnmente se llama objetos; ya sean plantas, animales o entidades materiales inconmensurables, como las estrellas. Es evidente que son otras las estrellas que nos miran en el sur, que las que miran a la gente que vive en el norte. Y mirar la luz nocturna del sur es una experiencia única, un aprendizaje que ya en las ciudades es difícil de poner en práctica por la luminosidad urbana (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 90).

Soy del sur y mi texto tiene la intención de reflejar las estrellas de acá. Esto explica por qué he evitado un diálogo directo con figuras clásicas de la antropología, aunque incluyo a hombres reconocidos de la contemporaneidad como Ingold y Viveiros de Castro. Intento aportar un análisis feminista de sus trabajos y trazar conexiones entre un conjunto de autoras de diferentes campos del conocimiento, incluyendo las interlocutoras como teóricas importantes para la elaboración de la tesis, como explico en el capítulo uno. «La luz nocturna del sur» es una imagen bonita de mi búsqueda por «orientarme»<sup>11</sup>, como cantó Gilberto Gil (1972). Para mí, este sur es una provocación y un horizonte que busca ampliar y renovar las formas de ser del mundo y en el mundo, en la constitución de muchos mundos posibles (de la Cadena y Blaser, 2018).

### **Presentación de los capítulos**

Cada capítulo comienza con un epígrafe que expresa el problema que se va a trabajar en él. Las preguntas que motivan el capítulo se presentan en el primer apartado, en forma de ensayo, y va acompañado de una escena del trabajo en el campo. Cada una tiene un tono, una entonación distinta, que marca como las experiencias me afectaron de múltiples formas. Las palabras de las participantes van entrecomilladas. La descripción suele ser el hilo que articula las ideas que se expresan en el capítulo, pero a ella se suman otras escenas del campo, unas veces imágenes, otras, descripciones o breves menciones a una persona o vivencia. Las imágenes las han cedido las participantes y, en algunas, he hecho alteraciones gráficas, que la lectora puede ver, con el objetivo de garantizar el anonimato.

Empiezo con los fundamentos de la investigación para después reflexionar sobre la experiencia con los Círculos de Mujeres. Hago un planteamiento epistemológico, metodológico

---

<sup>11</sup> Hay aquí un juego de palabras que aproxima al imperativo de posicionarse ante un punto cardinal al oriente. Gil menciona el orientalismo, como un movimiento de crítica de las formas de conocer hegemónicas y que extinguen mundos, como discute Wadie Said (1996).

y teórico; ubico a las autoras que elijo para dialogar y explico cómo ellas son relevantes para mi reflexión, insistiendo en los enfoques latinoamericanos y en cómo estos se nutren y se complementan con reflexiones de otras partes del globo, en particular, de Euskal Herria. Junto a eso, presento como llevo a cabo la investigación, los lugares en los que he estado y cómo he organizado los procedimientos y métodos.

En los capítulos se mezclan notas etnográficas, conceptos y análisis. Los conceptos y la teoría se formulan al sabor del argumento. En un mismo capítulo, se mezclan diferentes tipos de percepciones del campo, como notas del cuaderno de campo, entrevistas, imágenes y respuestas al cuestionario. Además, al tratarse de un campo multisituado, opté por recoger percepciones en torno a temas en lugar de analizar experiencias localizadas. Mi interés no ha sido diferenciar etnográficamente cada Círculo en el que participé, aunque esto sería interesante. Preferí establecer líneas comunes sobre formas de acción política centradas en cinco ejes: localización, América Latina y, en concreto, Brasil; espiritualidad; cuerpo; (inter)subjetividad; y colectividad.

Estos ejes se construyeron a partir de la organización de los materiales de investigación, fruto de mi esfuerzo por hacer caso a lo que mis interlocutoras piensan, dicen y hacen (Viveiros de Castro, 2015; Ingold, 2018; Mahmood, 2019). Los ejes surgen, por lo tanto, de un esfuerzo colaborativo de pensamiento, hecho de cuerpos en relación, cuestiones que explico en el primer capítulo.

En el primer capítulo, presento una discusión epistemológica y metodológica sobre mis modos de conocer. Converso con Donna Haraway, Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, Marcio Goldman, Roy Wagner e Tim Ingold. Describo una antropología de las intensidades que se basa en el cuerpo y los afectos como guías para el análisis. Explico la importancia y los desafíos de comprender a las interlocutoras en sus propios términos e indico cómo voy a abordar los temas de la antropología de las espiritualidades.

En el capítulo dos, me refiero a mi labor de trabajo de campo, cómo y dónde: un itinerario personal que se enlaza con otras personas y múltiples lugares. Ahondo en las formas de hacer investigación desde la participación, el sentimiento y el registro de informaciones. Ubico los Círculos que componen la investigación, justifico los perfiles de las entrevistas y el uso de una encuesta como forma de acercarme a los Círculos.

En el capítulo tres, vuelvo sobre mis preguntas al inicio de la investigación y desde ellas construyo un planteamiento teórico desde el feminismo postsecular, en diálogo con la performatividad de género, centrada en el cuerpo. Antes, retomo algunos aspectos epistemológicos para situar la investigación como feminista y termino centrándola en el deseo como una categoría articuladora. Diálogo en especial con Saba Mahmood, Verónica Gago, Judith Butler y Suely Rolnik.

En el capítulo cuatro, presento los Círculos en el contexto contemporáneo, en Brasil. En la primera parte del capítulo, señalo el lugar de enunciación (Ribeiro, 2019) de las participantes. Después, reúno algunos testimonios sobre las violencias que han sufrido las participantes y, en otro apartado, aludo a como ellas se relacionan con el avance neoconservador. Termino con la caracterización de la actuación de las participantes, en términos de micropolítica (Rolnik, 2011).

En el capítulo cinco, analizo los Círculos en sus (des)conexiones con el feminismo y el campo religioso contemporáneo. En la primera parte, presento el contexto histórico y sociológico de las espiritualidades feministas, situando su llegada a Brasil. En la segunda parte, presento los Círculos en diálogo con la matriz religiosa brasileña y cómo las participantes transitan en ella. Discuto el énfasis que ponen las participantes en no situar los Círculos como una religión y termino con la reflexión del ritual como un recurso de poder.

En el capítulo seis, me refiero a cómo las participantes «hacen cuerpo» (Esteban, 2013; Gonzalez Abrisketa y García Grados, 2018, p. 239). Expongo cómo las participantes entienden lo femenino y lo perciben desde la complementariedad. A partir de fragmentos, comento la noción de lo femenino como potencia que se manifiesta en el cuerpo de las participantes y termino con una discusión sobre el devenir mujer.

En el capítulo siete, expongo los principios que orientan las prácticas corporales y rituales de las participantes: inmanencia, ciclicidad, fluidez y ecología. El hilo conductor del capítulo es Coatlicue, que describo y analizo en diálogo con las reflexiones de Faur y Anzaldúa. Este hilo cuestiona el sentido positivo de la fluidez y dimensiona el dolor y las dificultades que forman parte de procesos intersubjetivos de cambio.

En el capítulo ocho, discuto la colectividad en Círculos desde su analogía con el agua. Exploro el tercer principio de espiritualidad de la diosa según Starhawk, que se relaciona con

la comunidad y explico por qué no utilizo este concepto para comprender los Círculos en Brasil, considerando el contexto específico del feminismo en América Latina. Introduzco el concepto de «cuerpos de agua» para hablar de la colectividad en los Círculos y la importancia simbólica del agua en los rituales. Escribo sobre la ontología de la resonancia que se manifiesta en la ancestralidad y la noción de dolor compartido y hermandad en los Círculos. El texto es más poético-reflexivo, en el que me muevo como el agua por los argumentos.

Cierro con unas reflexiones que subrayan el carácter abierto y provisional de los argumentos propuestos. En las últimas páginas retomo el objetivo central y los argumentos desarrollados en los capítulos siguientes. Profundizo en la discusión sobre el significado estratégico de los rituales y el papel de los símbolos en los Círculos. Además, exploro la contemporaneidad de los Círculos en un contexto de neoconservadurismo y los desafíos que plantea a la organización política feminista. Terminó con algunas vías de investigación derivadas de esta tesis.

Como requisito para la mención de doctorado internacional, presento las conclusiones también en portugués antes de las referencias bibliográficas. Por último, adjunto un anexo con figuras desarrolladas a partir del análisis del cuestionario propuesto.



## **Capítulo 1. De la existencia de diosas: una antropología de las intensidades**

El objetivo de este primer capítulo es presentar los fundamentos epistemológicos y metodológicos que adopto en la tesis. Mi propuesta es pensar con Círculos de Mujeres, un planteamiento que construyo desde las formulaciones de Viveiros de Castro en diálogo con la epistemología y la antropología feminista, en particular, con Haraway y Strathern. Pensar con Círculos implica tomar las ideas de las participantes como conceptos; ponerlas en relación con el aparato conceptual, feminista y antropológico y experimentar (con) esas relaciones. Mi modo de acceder al campo de investigación es desde el cuerpo y los afectos, estos actúan como guía para el análisis. A fin de expresar lo imponderable, opté por la palabra intensidad para calificar mi ejercicio antropológico, que presento en tres aspectos: la igualdad activa; la cultura como invención y la parcialidad radical. En cada uno de estos puntos, expongo los fundamentos de mi modo de investigar, reflexionar y escribir. Cierro con el debate sobre cómo trato el tema de la existencia de diosas en la investigación y plasmo una antropología de las intensidades.

El texto comienza con un poema con el objetivo de acercar a la lectora al problema epistemológico, político y ético que orienta el capítulo: la posibilidad de conocer y textualizar lo vivido. A continuación, describo una escena, sobre un encuentro con una curandera, que sirve de hilo para desarrollar la propuesta de una antropología de las intensidades. La presentación de los argumentos sigue un estilo narrativo, en capas de comprensión derivadas de las conexiones entre la escena y los referentes académicos hasta llegar al clímax de mi aceptación de lo sensible como guía del análisis. Finalizo con mi itinerario sobre los retos que involucran comprender a las interlocutoras en sus propios términos y una escena de un colibrí, que describe cómo manejo el tema de lo imponderable en la investigación, en concreto cómo actúo con relación a temas propios de la antropología de las espiritualidades.

## 1.1 La iniciación

*Voltar a estudar, não sei  
mais compor meus poemas.  
Que alegria! Como quem viaja  
pela estrada começar a fumar  
seu próprio dom e ritmo.*

*Não havia superfície que não fosse  
estilhaçada no caleidoscópico  
e o olho da imagem continua  
sendo o que se pode ver:*

*ramagens, dicionários, rachaduras  
no concreto existindo deus!  
a imaginação! Como gostaria  
de poder ver o poder ver.*

Júlia de Carvalho Hansen<sup>12</sup>

La autora del epígrafe forma parte de la escena literaria contemporánea brasileña. En su libro de 2016, *Seiva, Veneno ou Fruto* (Savia, veneno o fruto) juega con la crítica a la racionalidad y la experimentación con las palabras para dar vida a lo que presenta como un libro-ritual, reflexivo que hace poesía no solo para hablar sobre dioses, animales y plantas, sino para interactuar con ellos. ¡Ojalá pudiera escribir como ella!

El fragmento elegido me interpela al sugerir una redacción alegre, que siga su propio ritmo, una escritura que cuestione la capacidad de ver, que tanto valoran los científicos<sup>13</sup>. La autora dice que, al observarse, lo observable se hace pedazos, como si miráramos a través de un caleidoscopio. La imagen que devuelve este tubo de espejos refleja mis interrogantes al hacer investigación sobre el terreno, aún más cuando mis interlocutoras hablan de situaciones y cosas<sup>14</sup> a las que no tengo acceso, como temas espirituales y afectivos.

Haraway, en su conocido artículo sobre conocimiento situado en la perspectiva feminista, escribe que la metáfora de la visión es interesante para discutir los padrones de objetificación del mundo, qué se ve y cómo se ve (1995). Algo que De Carvalho Hansen (2016) lleva al límite: ¿es posible poder ver? Ver se contempla como un poder en dos sentidos: por un lado, la posibilidad de girar la mirada y distorsionar la imagen y, por otro, la capacidad cultural

<sup>12</sup> Parte del poema «Voltar a estudar, não sei» (2016, p. 13). No hay traducción disponible al castellano.

<sup>13</sup> En este caso, uso el masculino, para hacer referencia a la hegemonía científica de los hombres. Entre los trabajos feministas la multiplicidad sensorial es más valorada (Véase Cavarero, 2011 y García Grados, 2017).

<sup>14</sup> Escribo «cosas» como forma de abarcar lo múltiple y lo imponderable, objetos, sujetos y seres animados o inanimados, vivos o no.

de ver algunas cosas, que unas tienen y otras no. Me pregunto, siguiendo a Haraway (1995), sobre cómo posicionarse en relación con este poder. En este capítulo, no analizo la posición en términos de lugar de enunciación (Ribeiro, 2019), sino como condición de conocer. Mi intento es aproximar ciertas antropologías, conocidas por su «apertura ontológica» (González Abrisketa y Carro Ripalda, 2016, p. 101), a la epistemología feminista, situada en el cuerpo (Haraway, 1995); y cerrar con mi modo de trabajar con el campo de lo imponderable.

Durante mi trabajo de investigación me he preguntado una y otra vez: ¿Cómo ver lo que no se puede ver? ¿Y describir lo que no se ve o al menos no de la forma que describe la interlocutora? ¿Cómo comunicar lo dicho, pero también lo no dicho, al universo académico del que procedo? ¿Cómo hacerlo invadida por un profundo respeto por las participantes en la investigación?<sup>15</sup>.

No es mi intención comprobar la verdad o falsabilidad de los planteamientos espirituales y políticos de mis interlocutoras, como si fuera portadora de la razón y ellas de la imaginación. Ingold explica que esta fórmula de diferenciar la realidad y la imaginación es parte de la autoridad científica que se ocupa de «revelar» los hechos que están por detrás de las «ficciones caseras» (2012a, p. 16). Afirma que la ciencia «sigue basando su legitimidad en el recurso a los datos, que repetidamente se verifican y reverifican, en una búsqueda incesante de la verdad, mediante la eliminación del error» (Ingold, 2012a, p. 15). ¿Cómo investigar más allá de esto?

Spivak denunció el eurocentrismo de la antropología por su incapacidad de «ceder la razón», de percibir otros tipos de racionalidad en otros pueblos y territorios (Spivak et. al., 1993, p. 49). Según la autora, si nos relacionamos con «algo como conocedores, eruditos» es imposible tener otra relación con el aprendizaje (ídem). Partiendo de esta crítica, me involucro en deshacerme de mis modos de conocer, mis certezas políticas, para encontrarme con lo que proyectan las percepciones de mis interlocutoras (Spivak et. al., 1993; Mahmood, 2004; Ingold, 2020).

Esta postura ética de «desaprender para liberar» me llegó en un capítulo de Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, María Lugones y Karina Ochoa en el que discuten sobre cómo realizar una pedagogía feminista descolonial (Espinosa et al., 2013, p. 414). Las autoras tratan de la

---

<sup>15</sup> Estas preguntas me llevan a otras, que sugirió Esteban partiendo del trabajo de Itxaso Martín Zapirain: «¿Cómo escribir el deseo, la melancolía, la alegría, la rabia, la tristeza... las diferentes emociones sentidas en el trabajo de campo?» (2020, p. 572).

importancia de superar modos hegemónicos de conocer, basados en la dominación y la expropiación (ídem). Sugieren «(re)pensar» las formas de interpretar y vivir en el mundo y esto me motiva a investigar de forma reflexiva, corporal y afectiva, cuestionando el pensamiento categorial que produce divisiones y clasificaciones sociales. Para esto valoro los encuentros y la imaginación, experimentando con las palabras.

Antes de pasar al apartado siguiente, donde expongo mi modo de percibir y practicar el conocimiento, quisiera compartir una experiencia. Voy a describir una situación que viví el 15 de enero de 2020 cuando una participante de los Círculos, Potira, me invitó a conocer a una mujer «antigua» de una ciudad de Goiás, situada a 90 kilómetros del territorio *quilombola*<sup>16</sup> *kalunga*. Considero este encuentro una experiencia de iniciación, pues me confirmó que sentir es importante para comunicar lo vivido. La escena me sensibilizó acerca de una concreción de lo que se adivina y desconoce, un hecho de poder, sobre el que yo no tenía control. La protagonista es una mujer negra y sin muchos recursos económicos, nuestro encuentro, una apertura. Si nadie nace antropóloga<sup>17</sup>, mucho menos, feminista, la escena narra la erupción de un modo de relacionarme con el conocimiento y lo desconocido.

*Esperaba el encuentro desde hacía tres meses, por recomendación de una participante de los Círculos, en Brasilia. En enero de 2020, Potira fue a buscarme a las diez y cuarenta de la mañana en compañía de su madre. Yo tenía prisa, porque quería participar en el Seminario del Doctorado, que se celebraría en línea, en dos horas.*

*En un coche pequeño circulamos durante algunos minutos hasta un camino de tierra, Potira quería mostrarme el «templo de la danza». Dijo que la profesora estaba muy conectada con el «Sagrado Femenino». La visita fue rápida, me presenté, dije un par de palabras sobre mi investigación y seguimos hacia el centro de la ciudad de Alto Paraíso de Goiás.*

*En el camino, Potira me contó que trabajaba con una «sauna para mujeres» y la conservación ambiental. Habló de un poema que hizo sobre otra historia de Caín y Abel, Caima y Abela, algo así... En este poema, «las mujeres no se matan»: es la «utopía de la sororidad», dijo, y siguió contando su percepción sobre el «revanchismo» entre el feminismo y el «sagrado femenino». Creo que le interesó cuando le comenté que era investigadora feminista y que estaba estudiando los Círculos de Mujeres y ya de entrada ella señaló el quid de la cuestión, las tensiones entre las aportaciones feministas y las practicadas en los Círculos de Mujeres.*

---

<sup>16</sup> Son considerados territorios tradicionales ocupados por antiguas comunidades de esclavos y esclavas fugitivas. Hoy son unas cuatro mil comunidades en casi todas las provincias brasileñas y la Fundación Cultural Palmares se encarga de registrarlas. En Colombia, se llaman *palantares* al grupo de afrocolombianos vinculados a un territorio, pero no hay traducción formal al castellano o al inglés. Más informaciones en: Comissão Pró-índio de São Paulo (2023).

<sup>17</sup> Aquí hago un juego de palabras con un fragmento de Viveiros de Castro en el que el autor discute la condición no innata y trascendental de los polos de enunciación colocados en relación etnográfica. En sus palabras: «Nadie nace antropólogo y menos aún, por curioso que parezca, nativo» (2002, p. 119).

*En cinco minutos llegamos a nuestro destino, que hasta ese momento era una incógnita para mí. La casa era antigua, de barro, con una enorme palmera dibujada en la fachada. La estructura estaba agrietada, tenía agujeros, partes desmoronadas y era pequeña. Por contra, el terreno que la rodeaba era grande, con maderas amontonadas, agua estancada y tierra. En la casa había muchas personas que parecían ser de la familia. En el salón había sofás antiguos, un televisor más viejo aún y una persona con una bebé en brazos, ambas con la ropa manchada de restos de comida.*

*Allí vivía una curandera: Mãe Dalunda, una mujer negra y kalunga, remanente de un territorio ocupado por antiguas esclavas, que existía cerca de allí. Potira dijo en un intercambio de mensajes que me quería presentar a una mujer fuerte de la región. Al encontrarla, me di cuenta de que Mãe Dalunda era quilombola, tenía unos setenta años, el rostro cansado, los dientes podridos y la voz baja. Contó que tenía la enfermedad de Chagas y algunas cuentas por pagar. Mi anfitriona, Potira, también era negra, tenía un aspecto jovial, usaba ropa ancha, sandalias y llevaba una pulsera de cuero en el brazo.*

*Entré en el salón de la casa con Potira y su madre. Mãe Dalunda nos invitó a sentarnos en el sofá y se fue a otra habitación. Potira conversaba con simpatía, la bebé lloraba y yo tomaba notas mentales sobre las personas y el lugar.*

*Mãe Dalunda regresó y nos llamó para «bendecir fuera». Era de pocas palabras. Cogió una rama de una planta que estaba junto a la puerta de la casa y empezó a pasarla por el cuerpo de Potira, con agilidad y también ligereza en sus movimientos. Primero por la espalda y después por delante.*

*Me quedé muy cerca de ellas, en la puerta que separaba la casa del terreno. Me llamó la atención que el acontecimiento parecía cotidiano para las personas que entraban y salían de la casa, probablemente vivían allí o eran personas cercanas. Mãe Dalunda rió a su nieta por una bicicleta, sin dejar de bendecir a Potira.*

*En algunos minutos, Mãe Dalunda preguntó: «¿Queréis todas las bendiciones?».*

*«Sí», respondió Potira. Pero, hasta ese momento yo no sabía que también iba a participar, por lo que me resultó rara la sensación de sorpresa y vergüenza. Me alegraba tener la oportunidad de vivir esa experiencia, pero también me asustaba la novedad de la iniciativa.*

*Mãe Dalunda fue hasta el otro lado de la calle a por hojas de albahaca. Esperé, ahora más lejos de la puerta. Cuando regresó, me pidió que me pusiera de espaldas a ella y me frotó las hojas de albahaca, curiosamente no noté el olor fresco de la hierba que se suele sentir cuando se manipula. Me dijo que me girara de frente, cogió un pañuelo que llevaba colgado de su cuerpo, más o menos de cincuenta centímetros. Apoyó el paño en mi mano y midió desde el dedo meñique hasta el codo del brazo izquierdo. Después hizo lo mismo desde el ombligo hasta el hombro y de un hombro a otro. Y dijo:*

*«¡Madre mía, mira esto!». Le pregunté: «Esto, ¿qué?».*

*Respondió: «Xifoïdes hundida»<sup>18</sup> y me pasó el paño por la cintura y me sacudió con fuerza tres veces, empujándome hacia ella.*

*Volvió a medir y dio las gracias a dios.*

*Cuando Mãe Dalunda bendijo a la otra señora que nos acompañaba, pregunté: «¿Cuál es la costumbre?», para saber si debía ofrecer algo a cambio. Potira respondió: «Lo que tengas». Cogí los veinte reales que tenía en el bolso, se los entregué a Mãe Dalunda y nos fuimos.*

*No las he vuelto a ver nunca más. Potira tenía muchos viajes de trabajo y después empezó la pandemia.*

## 1.2 Una antropología de las intensidades

Según Gilles Deleuze y Félix Guattari, la intensidad es anterior al nombre, a la palabra y al sentido, se vincula al campo del sentir (2010). Para Adriana Cavarero, es voz que retumba en las gargantas y comunica más que palabras (2011). Para Sueli Rolnik, es una aprehensión de la alteridad «en su condición de fuerzas vivas que nos afectan y se hacen presentes en nuestro cuerpo bajo la forma de sensaciones» (2011, p. 12). Mi trabajo de investigación de contacto e interacción estuvo marcado por estas vibraciones que solicitan paso (Rolnik, 2011). Describo a lo largo del apartado cómo interpretar esas intensidades de un modo específico: como un *continuum* del cuerpo, el discurso y la práctica de aquellas que se ponen en relación.

El contacto con la curandera, impulsado por una participante de los Círculos, forma parte de estos imprevistos que constituyen la investigación. Sentí que me llevaban a una experiencia que estaba fuera de mi control, emocionante e inesperada. Al principio, mi estudio era sobre los Círculos de Mujeres, no imaginé que fuera necesario ir hasta una referente de la tradición popular de curación. ¿Qué es la «xifoïdes hundida»?<sup>19</sup>. Mãe Dalunda sabe comprobarlo con precisión. Me mostró que el archivo científico no es suficiente para dimensionar lo vivido, mientras que Potira aclaró que el «sagrado femenino», en el sentido de mujeres que se

---

<sup>18</sup> La expresión en portugués es *espinhela caída*, que en sentido literal se acerca a «columna flácida». Pero hay un significado más profundo y habitual entre las curanderas que encajaría en un estudio etnográfico, que no forma parte de mi objetivo.

<sup>19</sup> Dejo la pregunta sin respuesta para invitar a la lectora a experimentar la duda y el desconocimiento por quien se atreve a un ejercicio antropológico de investigación. Como ese concepto, «xifoïdes hundida» no es esencial para comprender los Círculos, lo utilizo como forma de comunicarme con la lectora y estimular sensaciones que ayudan a entender un modo de practicar el conocimiento. Además, el conocer, si no se transforma en un ejercicio de conquistar, es necesariamente incompleto y provisional, por ello, me arriesgo a dejar las puertas abiertas a la imaginación conceptual de la lectora.

relacionan con lo sagrado, no es algo que se circunscriba a los Círculos, sino que forma parte de una historia periférica (Cc 15/1/2020).

Conocedora de que los Círculos están atravesados por lugares de privilegio, el acto de Potira de llevarme a conocer a Mãe Dalunga fue un gesto descolonial. Una invitación a descentralizar el conocimiento (Spivak et. al., 1993; Spivak, 2012) y (des)poblar sentidos (Le Breton, 2016). Ellas me llevaron a experimentar otras concepciones, refutando cualquier posición ventajosa que me permitiera, como científica, explicar algo que parecía incomprendible (Ingold, 2020).

Butler afirma que un quehacer ético involucra arriesgarse ante lo desconocido: «Cuando lo que nos forma diverge de lo que está frente a nosotros, cuando nuestra disposición a deshacernos en relación con otros constituye la oportunidad de llegar a ser humanos» (2009, p. 183). La filósofa feminista dice que esto puede ser fuente de angustia, pero también es una oportunidad de interpelación, cuestionamiento, vinculación y movilización (ídem). La autora dice que la ética es un ejercicio de «abandonar el yo autosuficiente» y con ello la posesión sobre una forma de ser, conocer y actuar en el mundo. Butler discute las potencialidades de los encuentros, lo imprevisible como camino hacia la transgresión (2018). Esto me interesa desde un punto de vista epistemológico y metodológico para plantear la centralidad del «poner el cuerpo» y compartir momentos con las participantes en los Círculos como forma de generar conocimiento (Castañeda Salgado, 2019, p. 24).

Martha Patricia Castañeda Salgado señala entre los emplazamientos teórico-metodológicos del feminismo la identificación política y social entre la investigadora y las personas y grupos con los que trabaja<sup>20</sup> (ídem). Esto genera un compromiso afectivo y corporal que destaca el carácter intersubjetivo del conocimiento que lleva a «formas propias de investigar» (ídem, p. 28). Yo estoy entre las que actúan desde la continuidad entre el cuerpo y el pensamiento (Méndez, 2018; Rolnik, 2011), escribiendo en primera persona, transitando de la postura de «dar voz» a mis interlocutoras a la aportación de la «autoenunciación» (Castañeda Salgado, 2019, p. 25).

---

<sup>20</sup> Esto no debe significar la supresión de las diferencias y particularidades de las personas y grupos con los que estudiamos (Abu-Lughod, 2019). Rita Laura Segato insiste en que hay que detenerse para «aprehender la diferencia» (2016, p. 59).

El «yo» no es manipulado desde una postura narcisista, sino como un acto de desestabilización (Butler, 2009). Hacer investigación con Círculos de Mujeres implicó participar en los eventos, en la organización de algunos, cuando me invitaban a ello; conversar con las mujeres, ser amiga de algunas, conocer sus casas y familiares; hablar de la investigación y de mí, los problemas; situarme como feminista y explicar el significado que esto tiene; raparme la cabeza y no depilarme el resto del vello corporal; experimentar compresas ecológicas, hierbas y medicinas naturales —una vez me coloqué un ajo en la vagina, como me enseñaron en una clase de ginecología natural para curar la candidiasis—. Mi cuerpo en su consubstanciación y práctica es un espacio de investigación.

Al principio me faltaban las palabras. Recuerdo una angustia *halfie*<sup>21</sup> que me llevó a escribir: «No puedo quedarme escondida detrás de la teoría... ni buscar confirmación en ella» (Cc 25/2/2021). Hasta hoy siento el gusto amargo de mi búsqueda de un manto teórico. Entre las salidas en la oscuridad, la sensación de desajuste e incompreensión ante un público académico que sentí inaccesible: la sorpresa, la incomodidad y la extrañeza me atravesaban la piel. «¿Necesito parar de sentir para que venga el significado?», me preguntaba en los márgenes del diario (Cc 3/3/2021).

Rolnik, psicoanalista brasileña, dice que la comprensión de lo social es afección, como inclinación o apego hacia una persona o una cosa; abarca la relación entre afectar y ser afectada (2011). Para la autora, los afectos no se refieren a la individualidad, sino que son efectos que forman parte del encuentro entre unas y otras (ídem, p. 57). Por consiguiente, son expresión de continuidad, manifiestan o transforman un cierto «tipo de sociedad» (ídem, p. 58). Desde esta perspectiva, mis experimentaciones y sentimientos son transubjetivos y comunican algo sobre las construcciones colectivas (ídem). Como sugieren Silvia Citro y Mariana Gómez:

Lo que solíamos identificar como «corporalidad» (que abarcaría desde la morfología corporal, fisiología, sensaciones, afectividades e «inclinaciones activas» encarnadas en gestos, palabras y movimientos hacia el mundo) además de «diferenciarnos» también serían el medio de «integrarnos» con los seres en el mundo: nos diferencia cuando es la sede de «puntos de vistas» distintos, pero nos integra cuando es «experiencia de la carne» compartida cotidianamente con el mundo (2013, p. 274).

---

<sup>21</sup> Expresión de Lila Abu-Lughod, que Katerina Serigodou citó en nuestras conversaciones, a quien agradezco la inspiración. La adopto aquí no para demarcar un «entre-lugares» que difiere de la posición límite en la que me sitúo, sino para acercarse a su angustia: «No es cómo comunicarse a través de una división, sino cómo teorizar la experiencia de que moverse de ida y de vuelta entre los muchos mundos que habitan es un movimiento dentro de un mundo complejo e histórico y políticamente determinado» (2019, p. 42).

El cuerpo y los afectos no solo son vectores de diferenciación y singularidad, sino que son manifestaciones de experiencias compartidas (Cavarero, 2011). Por lo tanto, sentir y significar y pensar y teorizar no son cosas separables, al menos en mi modo de investigar. Para Deleuze «[E]l camino que conduce a lo que existe para ser pensado, todo parte de la sensibilidad. De lo intensivo al pensamiento, es siempre por medio de una intensidad que el pensamiento nos surge» (en Simont, 2021, p. 207).

La experimentación corporal, fruto del encuentro y las sensaciones generadas por él, me llevó a formular mi investigación como un ejercicio de «pensar con Círculos de Mujeres». Como profundizo en los próximos subapartados, esta es una propuesta epistemológica y política de practicar la igualdad entre todas las participantes, percibiéndonos como productoras de conocimientos, corporalidades y sensibilidades. Aunque articuladas por diferentes intenciones y relaciones de poder, todas pensamos, sentimos y existimos. Estas existencias se ven afectadas durante la investigación, que se presenta como una relación que produce efectos y que se describen mediante intensidades: pulsos, vibraciones que invaden el cuerpo y afectan.

Afectos definidos como una «intensificación del cuerpo», un sistema comunicativo que cuenta con dimensiones de develamiento y opacidad (en Ahmed, 2015, p. 12). La experiencia corporal, que también es sensorial y afectiva es mi campo de intensidades, con ella me conecto a otras existencias y busco significados alternativos (Citro y Gómez, 2013). Una perspectiva que me lleva a elaborar una antropología de las intensidades<sup>22</sup>, en términos relacionales, construida en el diálogo entre la antropología, la filosofía y el feminismo<sup>23</sup>. Antes de profundizar en mi propuesta, tres puntualizaciones al respecto.

Primera: utilizó el término antropología y desarrollo su significado a lo largo del capítulo, pero esto no es lo mismo que etnografía. Aunque algunas bibliografías, como la de Strathern, hablen de la última, las utilizo como orientación, no como caracterización de mi propuesta. Estoy interesada en lo que Ingold llamó búsqueda «generosa del ser humano y del conocimiento en el mundo único en el que todos habitamos» (2011, p. 229). No me atrevería a decir que hago etnografía en el sentido que le da Ingold, como la descripción de «la vida de

---

<sup>22</sup> Escribe Viveiros de Castro en el epígrafe de *Metafísicas caníbales*: «Es en intensidad que se debe interpretar todo» (2015, s.p.). Esta frase no es suya, sino parte de la obra *El Anti-Edipo*, de Deleuze y Guattari, que el antropólogo brasileño manipula a favor de la «descolonización permanente del pensamiento» (2015, p. 20).

<sup>23</sup> En el capítulo 3, presento los referentes feministas con los que dialogo y expongo con más detalle por qué me dedico a la investigación feminista. A partir de ahora, las referencias internas de la tesis se presentarán entre paréntesis de forma abreviada. Por ejemplo: (ver cap. 3).

otras personas (...) con una precisión y una aguda sensibilidad», pero sí he aplicado una metodología etnográfica y me he esforzado para recoger las experiencias en los Círculos con rigor y perceptibilidad, incluso con delicadeza, y el resultado de mi investigación deriva de una «experiencia de primera mano» (ídem).

Segunda puntualización: al enmarcar la investigación como una relación no significa que las vinculaciones sean amables, dóciles o admirables (Strathern, 1999). En una relación los conflictos son inevitables —de una con una misma, de una con otras—. No hablar de las dudas y tensiones contribuye a la postura romántica y desigual, que sitúa la relación como obligación social de las mujeres, asociada al polo emocional y afectivo en detrimento del racional (ídem). Sigo la crítica a las perspectivas dicotómicas de separación entre mente y cuerpo, razón y pasión, público y privado y todas las derivaciones que asocian lo femenino al polo pasivo.

Tercera: como decía al principio de este apartado, aunque utilice la terminología «intensidades» no estoy de acuerdo con autoras que la sitúan como anterior a las emociones o en el ámbito prediscursivo. Entre las autoras feministas, la intensidad, los afectos, las emociones y los sentimientos forman un *continuum* (Solana y Vacarezza, 2020). Por eso, no formulo una definición estricta de cada uno de estos conceptos en la tesis, sino que sigo la propuesta de Sara Ahmed de comprender la circulación de los afectos (2015). Adopto la expresión intensidades, como un estado, siempre abierto, que atraviesa cuerpos y los pone en contacto; una forma de posicionarse en la investigación desde lo sensible y la alteridad que no es completamente radical, una vez que nos provoca algo.

A continuación, presento tres dimensiones que componen mi ejercicio de conocer formas de vida desde las vibraciones corporales. Propongo una operacionalización en la antropología de lo que Haraway definió como conocimiento situado (1995). En sus palabras:

Los saberes localizados requieren ver el objeto de conocimiento como un actor y agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso y, finalmente, nunca como un esclavo del amo que encierra la dialéctica solo en su agencia y su autoridad de conocimiento «objetivo» (Haraway, 1995, p. 36).

El cuestionamiento de la autoridad científica depende necesariamente del papel conferido a quien participa en la investigación. Por ello, empiezo debatiendo sobre la igualdad y la revisión de nociones como «nativa» e «informante», según Viveiros de Castro (2002 y 2015) y Goldman (2006 y 2014). Estos autores fundamentan sus reflexiones en Roy Wagner (2010), a quien dedico un segundo apartado para explicar la noción de cultura como creatividad,

una actividad valorada en la epistemología feminista (Castañeda Salgado, 2019). Esto me lleva a abordar la parcialidad y las conexiones en el trabajo de investigación, sobre lo cual escribo un tercer apartado, enlazando los autores ya citados a Strathern<sup>24</sup>.

Para Haraway, la agencia epistemológica múltiple abre espacios para la desestabilización. Goldman, Viveiros de Castro y Wagner plantean el desplazamiento «sobre lo que es y lo que hace la antropología» y caminan hacia «lo que puede ser y puede hacer» (Goldman, 1999, p. 12). Sin embargo, no cuestionan la encarnación del conocimiento, en términos de género, y sus textos reproducen la imagen del conocimiento masculinizante<sup>25</sup>, aspectos que cuestiona la antropología feminista (del Valle Murga, 1993; Esteban y Hernández García, 2018; Abu-Lughod, 2019).

Por ello, a los planteamientos de las autoras, sumo mi percepción del cuerpo como experimento, una forma de conocer y sentir el mundo que influye directamente en mi escritura. Mi intención es hablar de lo imponderable que atraviesa mi investigación y así distanciarme de una elaboración que se pretenda acabada<sup>26</sup>. Al proponer una antropología de las intensidades, me arriesgo en el campo de las experimentaciones en el límite de un cuerpo que se expresa.

### **1.2.1 Igualdad activa**

La antropología feminista destaca por ser de carácter contestatario, no solo como una «crítica académica», sino por su fuerte vinculación con el «cambio social» (del Valle Murga, 2000, p. 15). En un proceso de conocer que también se basa en el dolor (hooks, 2017) y el deseo de cambio (Gago, 2020), a su vez, «los estudios feministas pueden alegar intereses sustanciales en común con las personas que estudian» (Strathern, 2009, p. 100). En mi caso, trabajo con personas que se identifican como mujeres y participan en un movimiento que se organiza para acabar con las desigualdades de género. Es decir, a primera vista tenemos bastante en común, porque yo también me identifico como habitante de un cuerpo socialmente definido como de

---

<sup>24</sup> Como perciben González Abrisketa y Carro Ripalda, Haraway y Strathern se citan la una a la otra y cada una, a su manera, reflexiona sobre la parcialidad del conocimiento (2016, p. 113).

<sup>25</sup> Zoe Todd crítica, como mujer indígena, las nociones de alteridad radical como renovaciones del colonialismo, pues las desarrollan hombres blancos que suprimen las autoridades indígenas (2015).

<sup>26</sup> Como explican algunas feministas, «destapar “lo que nos ocurre” durante los procesos de investigación y dar cuenta de las dudas, dilemas e incomodidades que nos atraviesan, es una oportunidad de aprendizaje y de revisión crítica fundamental para fortalecer y mejorar la calidad de las investigaciones que realizamos» (Gandarias et. al, 2021, p. 16). Sobre el tema, véanse también Gregorio Gil (2014) y Álvarez Veinguer y Sebastiani (2020).

mujer y estoy deseosa de romper con las desigualdades. Además, si estuviéramos en la misma ciudad ahora, es posible que viviéramos en el mismo barrio, por nuestras proximidades de clase.

¿Esa relativa cercanía hace más fácil investigar de modo horizontal? ¡No! Sería ingenuo pensar que el conjunto de aprendizajes científicos de reproducción de teorías, métodos y resultados genera una relación horizontal entre quien investiga y las personas con las que investiga (Corona Berkin, 2019). Esta cuestión epistemológica se relaciona con una «trampa política» que lleva a la ciencia a conocer «al otro» sin su participación (2019, p. 93).

Al ponerme en contacto con las participantes de Círculos, en el marco de un proyecto científico, se asoma la problemática de otorgarles la debida autoridad a su conocimiento, sin aplicar etiquetas ajenas a su autodefinición. En una entrevista con una participante de un movimiento de mujeres campesinas<sup>27</sup>, ella habló de su incomodidad con la academia, cuando una investigadora definió el movimiento en el que ella participaba como ecofeminista:

*Tenemos muchos estudios que dicen que somos ecofeministas, pero siempre hemos dicho que no lo somos. No porque neguemos el ecofeminismo, sino porque nunca hemos profundizado en lo que es el ecofeminismo para decir que lo somos. Recuerdo que hubo una investigadora a la que le dije «ven a las reuniones, preséntanos lo que dices que es ecofeminismo y te diremos si lo somos». Nunca lo hizo, porque ella ya sabía de antemano que éramos ecofeministas (Xitikarinhoma, Nc 20/12/2021).*

Frente a esto, me acerco a las investigaciones que se preocupen de «tomar en serio» las sociedades, los grupos y los colectivos con los que trabajan (de la Cadena y Blaser, 2018; Ingold, 2020; Tible, 2020). En el relato citado, se formula una invitación, se expresa una disponibilidad al diálogo que la investigadora en cuestión no demostró. Es un ejemplo de hacer investigación sin desestabilizar verdades predefinidas.

Forma parte de la actividad científica y política que la investigadora tenga un diagnóstico social previo que dirige su labor; en nuestro caso como feministas, se fundamenta en la lucha contra la dominación y explotación masculina (Strathern, 2009). Pero hay que tener cuidado para que ese análisis previo no limite las posibilidades de interpretación y acción. En mi caso, no puedo denominar los Círculos ni como feministas, ni como ecofeministas, dado que estas no son clasificaciones que ellas utilizan para identificarse. Sin embargo, parto de

---

<sup>27</sup> Esta entrevista forma parte del trabajo, pues me interesaba conocer cómo otros movimientos de mujeres en Brasil, más vinculados a debates de clase, se organizaban y percibían los Círculos. Forma parte de las entrevistas de contraste (ver cap. 2).

planteamientos teóricos feministas como puntos de referencia para el análisis y la creación de conexiones (ver cap.3).

Desde la antropología feminista, valoro la experiencia vivida como necesaria para la formulación del conocimiento<sup>28</sup> (Gregorio Gil, 2014). Me dispongo a establecer una relación de cercanía, igualdad y apego con las participantes que me abren la posibilidad de hacerlo (Abu-Lughod, 2019). Esta relación me hace simultáneamente sensible hacia la valoración de las participantes sobre la investigación y sus interpretaciones de lo que yo les apporto en todo el proceso. De todos modos, la tesis es fruto de un conocimiento parcial, que «proviene de una perspectiva encarnada» (ídem, p. 27), de modo que yo soy la única responsable de todo lo que está escrito, en especial, de los errores.

El reto es qué hacer para alcanzar la igualdad pretendida, pues «la iniciativa epistémica» es mía, yo no hago la investigación por una necesidad del movimiento (Castañeda Salgado, 2019, p. 21). Rivera Cusicanqui defiende una epistemología anclada en «la igualdad de inteligencias y poderes cognitivos —que ciertamente se pueden expresar en una diversidad de lenguas y epistemes—» (2018, p. 80). Me intereso por un hacer científico que se construye desde lo que Cusicanqui plantea sobre la igualdad de capacidades cognitivas, cognoscentes y sensitivas. No sentimos las mismas cosas, pero todas sentimos, cada una a su manera y mi tarea es textualizar ese encuentro.

Profundizando en este planteamiento desde la antropología, Viveiros de Castro afirma:

La cuestión es cómo configurar a las personas como agente teórico en vez de «sujeto» pasivo. (...) el problema que define la antropología consiste menos en determinar qué relaciones sociales constituyen su objeto y mucho más en preguntar qué constituye su objeto como relación social —lo que una relación social es en los términos de su objeto, o mejor aún, en los términos que emergen de la relación (una relación social, naturalmente) entre el «antropólogo» y el «nativo» (2018, p. 249).

Desde esta perspectiva, mi objetivo es comprender los Círculos desde mi relación con ellos. Viveiros de Castro cuestiona la ventaja epistemológica de quien estudia y sugiere la agencia epistémica de todas las participantes en el proceso (2002). A esto denomina «igualdad

---

<sup>28</sup>La convocatoria de Esteban sobre lo erótico es un ejemplo de renovación de la propuesta (2020). Véanse los trabajos elaborados desde la experiencia y la encarnación en Esteban y Hernández García (2018).

activa» (ídem, p. 115), que puede leerse como «antropología simétrica»<sup>29</sup> en la que los saberes nativos y antropológicos están en un mismo plano epistemológico y ontológico.

Viveiros de Castro utiliza la expresión «nativo» en tono sugestivo con interés en desestabilizar los lugares de enunciación científica. La perspectiva nativa aquí no puede confundirse con la palabra indígena, pues se refiere a todas aquellas situaciones, nombres y colectivos que sufrieron un proceso de desvalorización y objetificación<sup>30</sup>. Como explica Goldman, en su trabajo sobre democracia junto a practicantes de candomblé en Bahía:

Nadie era solo informante, término infame que la antropología comparte con la policía: se trataba, muchas veces, de amigos (con los que yo no me sentía a gusto para comportarme como «investigador») y, siempre, de interlocutores, en el sentido más amplio, es decir, personas con las que yo dialogaba, estaba de acuerdo o disentía, exponía o escuchaba puntos de vista (2006, p. 24).

Al cuestionar el término informante, se cuestiona también la idea de «nativo» como reproductora de una diferencia original, desigual, anclada en la extracción de conocimiento. Se busca establecer una relación capaz de atenuar la violencia que constituyó la ciencia (Niranjana, 1992; Gandhi, 1998; Marshall Beier, 2005; Pelúcio, 2012; Tuhiwai Smith, 2018). Para ello, Goldman refuerza la constatación de que todas las personas y seres involucrados en la investigación son productoras de conocimiento. Esta premisa justifica el uso de las nociones de amistad e interlocución para describir las relaciones que transcurren a lo largo de las investigaciones y puede superar la etnografía que hurga en la vida ajena (Ingold, 2017).

Viveiros de Castro utiliza la expresión «imaginación conceptual»<sup>31</sup>, para situar el discurso científico como parte de las ficcionalidades que se construyen colectivamente para calificar las existencias y describe su empresa como una «ficción antropológica» (2015). Por ello, todas las personas y grupos que participan en esta investigación poseen sus propias imaginaciones conceptuales, para romper con lo que mencione antes a partir de Ingold (2020) acerca de las divisiones entre ciencia<sup>32</sup> e imaginación.

---

<sup>29</sup> Esta es una expresión de Latour «para referirse a la necesidad de tomar a los modernos como nativos, lo que exige rechazar la separación previa, y modernista, entre la naturaleza supuestamente dada y la cultura supuestamente construida» (Ferrari et. al., 2012, p. 978), pero que aquí se trata en los términos de Goldman y Viveiros de Castro.

<sup>30</sup> Para un análisis de este proceso histórico de constitución de la ciencia y la filosofía a partir de grandes divisores, véase Dussel (1977).

<sup>31</sup> Tomo esta expresión de Viveiros de Castro, pero de aquí en adelante, por su uso recurrente en el texto, no la usaré entrecomillada ni incluiré la referencia.

<sup>32</sup> En este proceso de valoración de lo que en otros tiempos fue negado, Stengers hace una aportación importante al cuestionar las fronteras de lo que se admite o no en el debate científico (Tible, 2020).

Desde estas aportaciones, el potencial de la escena en la que describo mi iniciación es intensa en la medida en que me devuelve una imagen de mí misma en la que no me reconozco (Maniglier en Viveiros de Castro, 2015, p. 21). Para mí, significó la muerte del productor de conocimiento dotado<sup>33</sup> de una caja de herramientas teóricas capaces de resolver algún problema. Es decir, rompe con la idea de una investigadora que interpreta símbolos basándose en su arsenal conceptual. Me pone a prueba (Butler, 2009). Pensamiento, conceptos, prácticas y símbolos son objeto de perturbación (Viveiros de Castro, 2015).

Yo no quería ser bendecida, no fue un acto intencionado, pero, ¿qué hubiera pasado si no hubiera aceptado la invitación de Potira? ¿Quién investiga a quién cuándo Mãe Dalunda usó su pañuelo en algunas partes de mi cuerpo? ¿Y cuáles son las formas de validar ese conocimiento? La separación entre teoría antropológica y saber nativo se cuestiona en pro de la aceptación de que todas son teóricas. Las participantes de la investigación, entre las que me incluyo, cuentan con explicaciones acerca del mundo y sus fenómenos. No solo aquellas que son reconocidas como teóricas en el ámbito académico poseen la capacidad de organizar e interpretar una realidad específica, a pesar de que en este ámbito existe un rigor metodológico que lo distingue y legitima. Aunque con responsabilidades, objetivos y visiones diferentes, todas las participantes en esta investigación practican sus antropologías en el sentido de conocer al ser humano. Cada una a su manera, todas son piezas activas en la simbolización y nominación del mundo.

Por ello, no adopto la acepción «teóricas del campo» para referirme a aquellas, como Faur y Bolen, que escriben prospectivamente sobre los Círculos de Mujeres. Es un hecho que ellas teorizan sobre los Círculos en el sentido de efectuar análisis rebuscados, dialogando con otras referencias teóricas. También es notable su influencia en la constitución y renovación del movimiento de los Círculos. No obstante, sí estoy de acuerdo con la posición de que todas son teóricas, no puedo limitar esa cualidad a aquellas que se acercan de algún modo a la ciencia moderna, que prioriza el lenguaje escrito y la concatenación de ideas (Rivera Cusicanqui, 2010). Encuentro otras formas de nombrar a esas participantes y sus producciones, nominalmente, como se hace con otras bibliografías.

---

<sup>33</sup> En este fragmento, utilizo el masculino para referirme de modo crítico al androcentrismo de la ciencia que aparece en la imagen del sujeto occidental (Abu-Lughod, 2018), que cuestionan una mujer *kalunga* y curandera al sugerir la existencia de otros saberes y prácticas, que desentonan de las imágenes que produce esa referencia masculina de universalidad.

Otra cosa es cómo me presentaba al llegar a los Círculos. Siempre como investigadora feminista. Y, cuando llegaba a un Círculo por recomendación de otro Círculo, me presentaba como investigadora y participante de aquel Círculo. Con el tiempo fui conociendo sus formas de hacer, llegando a ser íntima de algunas y esto me permitía tener una presencia más relajada y confiada, siempre evitaba identificarme como experta. Una entrevistada me invitó a una charla en *Instagram* para hablar de mi estudio, en esa ocasión, me presentó como investigadora de Círculos de Mujeres. A pesar de esa designación, que me confería alguna autoridad sobre el tema, la conversación fue equilibrada, hablando por turnos y ella mantenía su posición de conocedora del tema (Cc 22/6/2022).

Estas formas de posicionarse se justifican en una investigación que se articula como una «experimentación colectiva que resignifica la posición tanto del investigador o investigadora como de las personas» que participan en la investigación, las cuales son percibidas como «compañeros/as epistémicos» (Arribas Lozano et al, 2020, p. 37). En este proceso, la relación entre «experto» y «informantes» se transforma en un ejercicio de acompañamiento (ídem). Acompañar, en este sentido, implica presenciar las vidas y sus transformaciones, dando lugar a un conocimiento situado. Este acompañamiento surge del cuestionamiento de los ojos investigadores, marcando una clara diferencia con la observación entendida como una objetivación del mundo y acercándose más a una relación afectiva, que nombro en términos de intensidades.

El principio de la igualdad activa convierte las prácticas de quienes son acompañadas en «la fuerza motriz» de la antropología (Viveiros de Castro, 2015, p. 24). En este contexto, la investigadora acompaña un baile y se conmueve con él. La interlocutora no rechaza la presencia de la investigadora, sino exhibe su danza ante los ojos ajenos y por eso es acompañada. Ella, la interlocutora, se convierte en una agente más significativa que la propia investigadora, ya que sin su danza no hay conocimiento; es ella quien ejecuta una danza estratégica ante los ojos y las sensibilidades de aquellas que se disponen a verla. El acto de acompañar se convierte así en una expresión de significado que surge del hecho de estar juntas.

En mi caso, las interlocutoras se mostraron abiertas y amables en las innumerables veces que quería confirmar algún dato o compartir reflexiones, a través de mensajes virtuales o llamadas telefónicas. Algunas revisaron el cuestionario, otras me enviaron fotos para la tesis o libros que «debería leer». Por supuesto, no tengo una relación de amistad con todas las que me

apoyaron en esta tesis, pero puedo decir que mantengo contacto con todas las organizadoras de los Círculos a los que accedí y con casi todas las entrevistadas.

Creo que la cercanía y dialogicidad no es posible en todas las investigaciones<sup>34</sup>, pero en mi caso fue muy provechosa. Las participantes están constantemente reflexionando sobre sus trabajos y prácticas<sup>35</sup>, algo que ya planteó Fedele sobre las espiritualidades contemporáneas (2006, 2009 y 2014). Algunas incluso evaluaron las transcripciones de las entrevistas y produjeron textos sobre una u otra duda que yo tenía.

Estas situaciones ejemplifican el carácter activo de las participantes en la formulación de conocimientos. En efecto, esta tesis la coproducen quienes participan en ella. Mi participación en los Círculos y la convivencia con determinadas personas me llevaron a percibir mi investigación como un ejercicio de reflexión compartida<sup>36</sup>. Para Viveiros de Castro,

si hay algo que cabe debidamente de derecho a la antropología, no es la tarea de explicar el mundo del otro, sino la de multiplicar nuestro mundo, «poblándolo de todos esos expresados que no existen fuera de sus expresiones». No podemos pensar como los indios; podemos, al máximo, pensar con ellos (2015, p. 231).

En esta perspectiva, las personas con quien estudiamos tienen sus propios conceptos<sup>37</sup>, que deben comprenderse en sus términos, lo que genera la imposibilidad de hablar sobre ellos de modo objetivo. Hay un cuestionamiento de la representación<sup>38</sup>, que no se resuelve con el relativismo, sino con conexiones y perspectivas parciales (Haraway, 1995). Antes de profundizar en esta idea, vuelvo a los planteamientos que reafirman, por una parte, la práctica

---

<sup>34</sup> Hay situaciones de límite social, espacios de inseguridad, precariedad y violencia en las que es más difícil realizar intercambios, incluso la relación de intimidad puede ser agotadora para la investigadora. Véase Veena Das (2020) y Susana Rostagnol (2011 y 2019).

<sup>35</sup> En particular, las organizadoras de los Círculos hacen elaboraciones sobre sus trayectorias, producen materiales escritos y audiovisuales que supone un constante ejercicio de evaluación y divulgación de sus trabajos.

<sup>36</sup> El pensamiento compartido, como recuerda María Puig de la Bellacasa, es parte de un vivir junto (en Gregorio Gil, 2019, p. 6). hooks llama «mutualidad» a la construcción de vínculos en los que nadie ocupa el lugar de la subordinación (2018, p. 15). Rivera Cusicanqui utiliza la expresión «compartencia» para superar la noción de competitividad del neoliberalismo (2018, p. 80). Estos planteamientos invitan a percibir el conocimiento y la reflexión como una labor colaborativa.

<sup>37</sup> Aunque la postura de simetrización más conocida sea el perspectivismo amerindio, esta puede articularse en otros tipos de investigación, incluso en las que, en el lenguaje de las grandes dicotomías, se denominó antropología de las sociedades complejas (Goldman, 1999).

<sup>38</sup> Para Viveiros de Castro, la lógica de la representación forma parte de la antropología colonial: «[El] pretendido monismo ontológico se paga finalmente con una proliferación de dualismos epistemológicos: *emic* y *etic* metafórico y literal, consciente e inconsciente, representación y realidad, ilusión y verdad y podríamos continuar. Esos dualismos son dudosos no porque toda dicotomía conceptual es perniciosa por principio, sino porque éstos en particular exigen, como condición para la unificación de los dos mundos, una discriminación entre sus respectivos habitantes» (2015, p. 54).

de pensar *con*; y, por otra, la cultura como accesible por medio del encuentro entre la antropóloga y su mundo y aquellas, personas y realidades, que desea conocer.

### 1.2.2 La cultura como creatividad

En su libro *La invención de la cultura*, Wagner<sup>39</sup> sugiere analizar la cultura<sup>40</sup> como creatividad (2010). Para el autor, la cultura «no es un referente único», sino un efecto de una relación en la que las personas crean extensivamente sentidos y significados, son agentes para una determinada realidad (ídem, p. 61). Y en este proceso creativo también constituyen elementos como «datos innatos» capaces de generar un cierto automatismo o fluencia de lo vivido, como si los significados tomaran a sus autoras (ídem, p. 72). En esta propuesta, la invención recobra su potencia, no necesariamente como innovación, sino como proceso constante de producción de sentidos y prácticas y reproducción de otros.

Al reseñar la obra de Wagner, Goldman enfatiza que toda tradición es inventada, pero que compete a la investigadora valorar de otro modo la creatividad de los grupos estudiados<sup>41</sup>. Según el autor, existe una tendencia a calificar de forma negativa el aspecto inventivo, que se considera artificial, imaginario o fantasioso (Goldman, 2010). Yo tuve experiencia de esto de primera mano al escribir mi primer proyecto de investigación, en 2018. Después de ser aceptada en el programa de doctorado, compartí el documento con una participante de los Círculos y tuvimos una serie de conversaciones sobre mi proyecto. Una cosa que le molestaba era mi hipótesis de que los Círculos eran espacios de (re)invención de tradiciones<sup>42</sup>. Su incomodidad me sorprendió, no utilicé más la idea, pero en aquel momento no me di cuenta de mi prejuicio a la hora de definir el carácter ficticio de su trabajo y situar el mío bajo la neutralidad analítica.

---

<sup>39</sup> Para un análisis del autor y su obra véase González Abristeka (2019).

<sup>40</sup> Viveiros de Castro se basa en la concepción de cultura de Wagner: «Las culturas (los macrosistemas humanos de convenciones) se distinguen por lo que definen como perteneciente a la esfera de responsabilidad de los agentes —el mundo de lo "construido"— y por lo que pertenece (porque es contra-construido como perteneciente) al mundo de lo "dado", es decir, de lo no construido» (en Viveiros de Castro, 2015, p. 39).

<sup>41</sup> Esto no significa que se asuma de forma pasiva el punto de vista con el que se relaciona. El trabajo de Margaret Bullen (2003) sobre las fiestas es un ejemplo de la importancia de cuestionar lo que se presenta como tradición también en la sociedad en la que la antropóloga participa. En el trabajo de Bullen, el centro de atención se encuentra en señalar las formas de mantenimiento de las desigualdades de género y del feminismo como fuerza desestabilizadora.

<sup>42</sup> Basándome en el concepto de Eric Hobsbawn, quien define tradiciones inventadas como «un conjunto de prácticas, generalmente reguladas por reglas tácitas o abiertamente aceptadas [...], de carácter ritual o simbólico, [que] pretenden infundir determinados valores y normas de comportamiento a través de la repetición, lo que implica automáticamente una continuidad con el pasado» (en Hobsbawn y Ranger, 1997, p. 9).

La invitación de Wagner es dar rienda suelta a la «continua reinención» sea de tradiciones, «detalles» o «manías» (2010, p. 198). Insiste en que todas estamos continuamente creando realidades, sentidos y relaciones; no hay significados fijos que desvelar, pues al considerarlos ya empezamos a transformarlos —o sería transformarnos—, ya que toda simbolización es una creación<sup>43</sup> (González Abrisketa y Carro Ripalda, 2016). Por consiguiente, la cultura es un proceso de «metamorfosis continua» en la que las «fuerzas, el mundo y los seres siempre se crean y recrean a partir de algo preexistente» (Goldman, 2010, p. 201). Mis interlocutoras no crean solo rituales, sino todo un sistema conceptual y de prácticas que actúan de forma dinámica, como analizaré a lo largo de la tesis. Y por supuesto estas creaciones no son necesariamente novedosas, ellas se basan en un conjunto de «datos», mantienen algunos y rehacen otros, lo que implica una cierta continuidad con el pasado. Lo que quiero resaltar es la percepción de que este pasado está siendo constantemente reinventado, por historiadores, memorias o cuentos<sup>44</sup>, según Wagner (2010).

Me interesa el carácter subversivo de la cultura como invención (Goldman, 2010), cuando esta evidencia «la inventiva nativa en contraste con las clasificaciones y proyecciones —o falta de percepción del carácter mismo inventivo— de la ciencia social occidental» (Iamarino Caravita, 2022, par. 2). Lo que ofrece interesantes caminos a la antropología feminista, justamente porque nos permite habitar las investigaciones de otro modo, multiplicando las formas de practicar antropología como un proceso también creativo, autoreflexivo y radicalmente parcial. Además, cambia la forma de percibir la agencia, epistemológica, ontológica y política, de las interlocutoras. Al percibir la invención como parte de lo cotidiano, de la constitución de la cultura, las personas actúan de forma creativa<sup>45</sup>. Y esta dimensión puede estudiarse no solo entre las feministas en el arte y la estética (Castañeda Salgado, 2019), sino en múltiples dimensiones de la vida y de las movilizaciones sociales.

Estoy de acuerdo con Esteban cuando señala que lo erótico debe ocupar todas las etapas del trabajo antropológico, como «impulso o fuerza creativa» (2020, p. 561). La antropóloga vasca subraya un análisis del erotismo «más allá» de la sexualidad» enfocada en los procesos vitales involucrados en la tarea de percibir, sentir y manifestarse (ídem, p. 562). Retoma a Audre

---

<sup>43</sup> Hay un diálogo posible entre esta forma de comprender la cultura y el análisis de la realidad social para Jacques Lacan centrada en el lenguaje, que después reinventa Butler en clave de género (2018).

<sup>44</sup> En los Círculos, por ejemplo, la recreación de la historia surge en las percepciones acerca de la ancestralidad y su agencia (ver cap. 8).

<sup>45</sup> Hay una relación entre este aporte y la noción de performance de género en Butler (2018) y política local en Cavarero (2011).

Lorde, quien sugiere que lo erótico es «una capacidad para gozar y compartir, una forma de poder e información negada a las mujeres» (ídem, p. 565). Comprendo el erotismo como la fuerza creativa de la que habla Esteban como un estado del cuerpo, que, en sus palabras, es «ir al encuentro» (ídem, p. 567) y, para mí, es ponerse en relación con las cosas: lo múltiple y lo imponderable, objetos, sujetos y seres animados o inanimados, vivos o no (ver nota 14). En este sentido, utilizo la palabra «deseo» para hablar sobre esta «fuerza»<sup>46</sup> de movilización que implica a diferentes agentes.

Siguiendo la propuesta de Esteban, lo que propongo es estudiar cómo las interlocutoras actúan bajo los impulsos de unirse con otras para crear algo. Wagner habla de un modo específico de antropología<sup>47</sup> en la que «comprender al Otro implica una relación entre dos modos de creatividad» (Ferrari et. al., 2012, p. 956). En mi trabajo de investigación, actúo con mujeres y las contemplo como agentes teóricas que configuran los Círculos (ver cap. 4). No tengo otra manera de comprenderlas, sino al pensar junto a ellas sobre sus prácticas y aprender de sus experiencias.

Este posicionamiento sitúa a la investigadora en un campo de experimentación en el límite entre dos mundos: el suyo y el de sus interlocutoras. Una cosa es estudiar sobre los Círculos y formular algunas teorías sobre ellos y otra cosa es vivirlos como una práctica y experimentar sus sentidos posibles. Para Wagner,

mientras nuestra invención de otras culturas no pueda reproducir, al menos en principio, el modo cómo esas culturas se inventan a sí mismas, la antropología no se ajustará a su base mediadora... *Hemos de ser capaces de experimentar nuestro objeto de estudio directamente*, como significado alternativo, en vez de hacerlo indirectamente, mediante su literalización o reducción a los términos de nuestras ideologías (2010, p. 66, *cursivas mías*).

Podría interpretar los Círculos desde la antropología ritual, la antropología simbólica o la antropología material, entre otras muchas. Por supuesto, generaría reflexiones muy

---

<sup>46</sup> Para esto discuto, en el capítulo 3, el deseo como categoría de análisis y, en este capítulo, presento las intensidades como herramienta epistemológica y metodológica.

<sup>47</sup> Un ejemplo es la colaboración de Davi Kopenawa Yanomami y Bruce Albert. Estos autores escribieron en coautoría *La caída del cielo* (2015) y *El espíritu del bosque* (2023). Este proyecto, que deriva de una colaboración de más de treinta años entre los autores, puede caracterizarse como antropología reversa (Tible, 2020). Pues, el centro de atención radica en presentar la historia y la filosofía de un pueblo indígena, pero también como este entiende el «pueblo de la mercancía», como Kopenawa Yanomami define a Occidente. Dice que le gusta «explicar esas cosas a los blancos, para que ellos puedan saber» (2015, p. 63). Al final —afirma— cuando sucumba el último chamán ya no habrá quien sujete el cielo y este se caerá afectando a todos los seres (2015, p. 6). Otro caso es Ailton Krenak que hace una teorización indígena sobre el mundo, sin la presencia mediadora de un antropólogo blanco (2019).

interesantes bajo conceptos y categorías que estos campos de estudio me ofrecen. Pero no es lo que hago. Intento acceder a los Círculos, vivir en ellos, compartir con sus participantes y reflexionar desde estas relaciones e intensidades. Estas me acercan a conceptos y categorías académicos (Rolnik, 2011), que adapto de distintas áreas de las ciencias humanas<sup>48</sup>.

La interdisciplinariedad, o la indisciplina<sup>49</sup> a la hora de manejar campos del conocimiento es parte de la búsqueda de significados alternativos, de otras formas de escribir y nombrar (Greiner, 2013). Las autoras feministas que he leído para hacer la tesis proceden de diferentes ámbitos. La reflexividad que forma parte de mí —y que deriva de lo vivido en los Círculos—, me hizo buscar a las filósofas, epistemólogas, psicoanalistas y «otras inapropiables»<sup>50</sup>. Incluso hombres, no atentos a la genealogía feminista. Y cada una de esas referencias, con sus análisis generales y de otros contextos, me ayudaron a construir puentes para reflexionar sobre las experiencias para las que no tenía palabras.

Para Wagner: «El antropólogo hace sus experiencias comprensibles (para sí mismo y para otros en su sociedad) al percibirlas y entenderlas en términos de su propio modo de vida, de su cultura. Él las inventa como "cultura"» (2010, p. 75). Quien escribe tiene un poder de hilar mundos, pero esto no es una promesa romántica que acentúa la neutralidad axiológica. Mi trabajo es intencional. Si estudio política con los Círculos, es porque tengo preguntas y preocupaciones (ver cap.3). Mi propuesta está próxima al estudio de Goldman sobre democracia con religiones afrobrasileñas (2006). Su intento es articular elementos concretos del trabajo en el campo<sup>51</sup> con proposiciones abstractas a fin de generar una inteligibilidad sobre el sistema político brasileño (Goldman, 2006, pp. 28-29). En mi caso, espero ampliar los límites de la realidad feminista.

---

<sup>48</sup> Este no es un proyecto novedoso. El antropólogo y crítico surrealista Michel Leiris pronunció una conferencia, en 1938, sobre «lo sagrado en la vida cotidiana», en la que presentó conexiones potenciales entre el tema de la religión y otros universos, cuestionando categorías antropológicas y sus usos al acercarse a su mundo etiquetado que se usan para nombrar a otras sociedades (Leiris, 2017).

<sup>49</sup> Para Christine Greiner los estudios sobre el cuerpo y con el cuerpo poseen una vocación indisciplinar (2013). Explica la autora: «Los puentes construidos en medio de las turbulencias del conocimiento pueden y deben representar una clave que no amenace, sino que, por el contrario, sea capaz de acercarnos a aquello que nos vincula a otros sistemas inteligentes de la naturaleza, apostando por la negación de la hegemonía epistemológica y de los dualismos cuerpo-mente y naturaleza-cultura. A partir de ahí, por fin será posible reconocer la diversidad de los estados corporales, pero sin purgarlos nunca del flujo incuestionable» (2013, p. 10).

<sup>50</sup> En el prólogo del libro del mismo título, el colectivo Eskalera Karakola presenta un feminismo que desborda las categorías occidentales y modernas: «Otras inapropiadas/inapropiables que nos urgen a hacer feminismos desde y atravesados por las fronteras» (en hooks et. al., 2004, p. 9).

<sup>51</sup> Roy Wagner (2010) distingue trabajo de campo y trabajo en el campo. Opto por utilizar esta última definición para acentuar la transformación que involucra el contacto directo con la gente.

Ingold afirma que la antropología es «filosofía con participación de la gente» (2020, p. 12). El antropólogo británico ahonda en problemas existenciales, como: ¿qué significa ser humana? (ídem, p. 11) ¿qué significa vivir? (ídem, p. 9), para enfatizar que el objetivo de la antropología es «recurrir a lo que aprendemos de nuestra educación con otras personas para especular sobre cuáles podrían ser las posibilidades y condiciones de vida»<sup>52</sup> (ídem, p. 111). En el caso de Goldman, sus preguntas versan sobre la democracia brasileña y cómo la gente la percibe, la vive y la transforma. En mi caso, la reflexión es sobre las formas de actuar frente a un sistema de opresión de género.

A mi modo de ver, la antropología se aproxima a la filosofía en el sentido de reflexionar sobre existencias. Ingold defiende la «libertad de especular, para decir (...) sin fingir que nuestras palabras son realmente destilaciones de las opiniones de los pueblos entre los que hemos realizado nuestros estudios. De hecho, si no hubiera sido por esos estudios, no diríamos las cosas que decimos» (Ingold, 2020, p. 111). Según este planteamiento, la expresión antropológica está contaminada por las formas de expresión con las que se relaciona en la búsqueda de sentidos. No solo está imbuida, sino impregnada, marcada, tatuada y, por mucho que la investigadora intente dar una impresión de producción propia y distanciada, el conocimiento surge de la interacción. La antropología es profunda y fértil en su capacidad de transformación y creación a partir de los imaginarios de quienes son a su vez «estudiadas». Mi modo de comprender la producción de conocimiento científico en un «lugar-límite» es el tema del siguiente apartado.

### 1.2.3 La parcialidad radical

Siguiendo el argumento de que la cultura es un macrosistema creativo, habría que preguntarse cuál es el lugar de quienes analizan esta creatividad y cómo analizarla. Como he apuntado en los apartados anteriores, las interlocutoras son una parte activa y central de la investigación, pero soy yo quien la propone y realiza. La propia producción de conocimiento es una creación<sup>53</sup> y esto le confiere una parcialidad que es radical en su incompletitud. La

---

<sup>52</sup> Para bell hooks, reflexionar sobre formas de vivir desde el feminismo es revolucionario (2017), pues cuestiona desigualdades en busca de formas más agradables, diversas y emancipadoras de vivir. Para Ahmed, vivir una vida feminista es hacerse preguntas éticas, buscar la igualdad, apoyar a otras personas y enfrentar las opresiones (2020). Desde estos planteamientos una investigación feminista al involucrarse con el cambio social (Bullen, 2012), mira hacia el futuro y, al hacerlo, emite opiniones que solo son posibles por las experiencias vividas.

<sup>53</sup> Goldman explica que: «[...]no puede haber dudas de que los agentes sociales pasan todo su tiempo construyendo, pero, desafortunadamente, no son capaces de percibir que están construyendo, “naturalizando” y “esencializando”, como se dice, todo lo que piensan encontrar por el camino, pero que, en realidad, fueron ellos

investigadora crea a partir de la creación de las interlocutoras —en concreto, desde lo que la investigadora alcanza a sentir y comprender del modo como las demás dan sentido a sus prácticas—. A lo largo del presente apartado, mencionaré el problema de situarse en el límite y abordar la doble cuestión de cómo conocer la imaginación conceptual de las interlocutoras y, a la vez, hacer análisis críticos sobre las estructuras de poder en la sociedad. Este límite genera una profunda precariedad.

Wagner escribe que la antropóloga es una «chamana de sus significados» (2010, p. 72). Transita en el campo y experimenta cada invitación desde «un lugar-límite desde el que mira los diversos mundos» (Ferrari et. al., 2012, p. 955). Este lugar de la investigadora es de quien intenta comprender otros mundos, pero lo hace desde sus propios códigos. Por eso, la idea de alguien que manipula sentidos y significados, que no son puros ni universales.

Desde esta perspectiva, el trabajo en el campo no es de observación, conversión —asumir el punto de vista del otro— o transformación —convertirse en el otro— (Goldman, 2003). Se trata de una experimentación, una comparación entre perspectivas, un acercamiento de puntos de vista (Viveiros de Castro, 2018, p. 249). Como explica Urpi Montoya Uriarte: «La voz del antropólogo no es la voz del nativo porque una cosa es lo que el nativo piensa y otra, lo que el antropólogo piensa que el nativo piensa. El punto de vista del antropólogo es, por tanto, el de su relación con el punto de vista del nativo» (2012, p. 9).

Producir conocimiento desde un lugar-límite es relacionarse con otras perspectivas, las cuales *transforman*<sup>54</sup> a la investigadora. Para mí, esta relación es afectiva y corporal. El punto de vista está en el cuerpo y crea el sujeto, afirma Viveiros de Castro retomando la propuesta de Deleuze (en Citro y Gómez, 2013). Goldman habla de un «devenir-nativo»: «el movimiento a través del cual un sujeto sale de su propia condición por medio de una relación de afectos que consigue establecer con otra condición» (2003, p. 464). Estas referencias se apoyan en la premisa de que la investigadora no existe antes de hacer la investigación, sino que se construye en el proceso, haciéndose creativa al afectarse por las creaciones de otras.

---

mismos quienes lo hicieron. Compete al analista, de este modo, “deconstruir” esas ilusiones, lo que hace que, curiosamente, construccionismo social y deconstruccionismo quieran decir exactamente lo mismo. Durkheim al menos sabía lo que es esa “sociedad” que todo crea pero que es, ella misma, increada: Dios —y nada podría ser más diferente de la idea de una invención creativa de la cultura—. Por eso, además “trabajo de campo es trabajo en el campo” (p. 49)» (2010, p. 202).

<sup>54</sup> Esta elaboración en la que la palabra «transformación» está hecha por formación o una formación que deriva de una transformación, en un movimiento continuo, se encuentra en la lectura que González Abrisketa y Carro Ripalda (2016, p. 111) hacen de la antropología de Wagner.

Para Strathern, el arte de la antropología está en «identificar los problemas específicos y únicos planteados por cada grupo humano (y más que humano)» (en González Abrisketa y Carro Ripalda, 2016, p. 104). Para la autora, son las relaciones las que hacen que las personas «vean, lo que quiera que ellas vean» (2014, p. 405). Yo no pude ver la «xifoides hundida», era la primera vez que visitaba a Mãe Dalunda. Pero si me dispusiera a convertirme en curandera, tal vez podría ver algo<sup>55</sup>. La cuestión no es sobre mi capacidad de ver, sino cómo me posiciono para poder ver, como mencioné al inicio del capítulo. Cito a Haraway: «¿Cómo debe una situarse para ver en esta dinámica de tensiones, resonancias, transformaciones, resistencias y complicidades?» (1995, p. 30).

Las evidencias científicas son, siguiendo mi argumentación, posiciones corporales que se relacionan entre sí y se afectan mutuamente. Pero para eso, refiriéndonos al caso de Favret-Saada, en su estudio de la hechicería rural en Francia, es necesario dejarse poseer (2005). Nadie quiso hablar con ella por ser etnógrafa, sino por haber experimentado, por su cuenta y riesgo, «los efectos reales de esa red particular de comunicación humana que consiste en la hechicería» (ídem, p. 157). Sin embargo, para la antropóloga, ocupar un lugar en ese sistema «me afecta, es decir, moviliza o modifica mi propia reserva de imágenes, sin, no obstante, instruirme sobre aquel de mis compañeros» (ídem, p. 159).

Este proceso de dejar afectarse, significa actuar en el lugar límite de mundos diversos, involucra una precariedad en la elaboración de significados que me interesa por su subversión: relacionar creativities es un modo de desestabilizar el sujeto que conoce (Butler, 2009; McLaren, 2016). Viveiros de Castro lo denomina un proceso constante de descolonización (2015); para mí, requiere una profunda reflexividad que actúa a través de múltiples capas y nunca es suficiente. El cuerpo, que escribe e inscribe, orienta sentidos, renueva la forma de plantear teorías, pero también limita las posibilidades de lo vivido en palabras de su cultura. Ningún conocimiento es exhaustivo; siempre es parcial, pero también puede ser estimulante y resultar electrizante.

¡Es un cortocircuito! Este modo de vivir la investigación desde la igualdad activa y la relación entre creativities constituye «un circuito de conexiones», que no es una simple unión de las partes (Strathern, 2004, p. 54), Estoy de acuerdo con Esteban, cuando afirma que «el proceso de investigación, en conjunto, podría verse, entonces, como un campo

---

<sup>55</sup> En este debate ahonda Stoller (1989) y lo menciona Le Breton (2016).

electromagnético, como un espacio enorme con fuerzas de atracción y repulsión»<sup>56</sup> (2020, p. 568) que generan descargas, producen intensidades. Estar en el límite es estar bajo tensión y su intensidad es la de los pasajes, devenires y potencias: «experiencia lacerante, demasiado emocionante» (Deleuze y Guattari, 2010, p. 34).

En el «dejar afectarse» (Favret-Saada, 2005), la opacidad<sup>57</sup> ocupa un papel relevante en el análisis y tratamiento de la comunicación no verbal, no deliberada, no voluntaria (Cantón-Delgado, 2017). Strathern sugiere que la sorpresa puede ser un termómetro de que algo pasa, algo que merece anotarse (2014). Por su parte, Haraway habla de una «responsabilidad feminista» de producir un conocimiento «en sintonía con la resonancia, no con las dicotomías», puesto que el género es una perspectiva sobre la diferencia y que cuestiona posiciones fijas (1995, p. 29). Empezando la tarea de escribir, junté las cosas, revolví el campo y escarbé en las memorias corporales, en búsqueda de aquellos momentos en los que más me faltaron las palabras para describir el campo: estas son las situaciones que me afectaron (ver cap. 2).

Yo no sabía que iba a pasar por un proceso de iniciación cuando Potira me fue a buscar aquella mañana. Tampoco lo habría llamado de esa forma, hasta hace muy poco. Por lo tanto, estoy de acuerdo con Strathern cuando plantea la falta de previsibilidad del trabajo en el campo que forma un «campo de informaciones», los apuntes escritos en papel y registrados en el cuerpo. Strathern aclara que es imposible «reunir todo»: «los elementos de conocimiento se multiplican y se dividen bajo nuestros propios ojos»<sup>58</sup> (2014, p. 353). Volví una y otra vez a este campo de información, estableciendo conexiones, creando hilos de sentido. Pero este trabajo es infinito porque la relacionalidad, del trabajo en el campo y sobre los apuntes, es interminable (Strathern, 2014); se puede volver una y otra vez a los datos y plantear cosas nuevas. Por eso, el análisis es siempre incompleto y cuenta solo una parte del circuito.

---

<sup>56</sup> Deleuze y Guattari (2010) también usan las nociones de atracción y repulsión para enunciar las intensidades.

<sup>57</sup> La circulación de los afectos desprovistos de representación es particularmente interesante cuando se trabaja con dimensiones de la vida en las que las interlocutoras no encuentran palabras para describir, me refiero a los estudios sobre experiencias espirituales, pero también al dolor vinculado a traumas o situaciones vitales muy lejanas que haya experimentado la entrevistadora.

<sup>58</sup> En sus palabras: «El ejercicio de la investigación de campo es, por tanto, anticipatorio, en la medida en que está abierto a lo que vendrá después. Mientras tanto, el aspirante a etnógrafo reúne material, cuyo uso no puede preverse, hechos y cuestiones. El efecto etnográfico recopilado con poco conocimiento de sus conexiones. El resultado es un “campo” de información al que se puede volver, desde el punto de vista intelectual, para hacer nuevas preguntas sobre acontecimientos posteriores cuya trayectoria al principio no era evidente. Estos pueden darse en la comprensión del antropólogo y se generan mediante el proceso de escritura o pueden ser cambios sociales e históricos en la vida social que se está estudiando» (2014, pp. 353-354).

Este conocimiento científico es resultado de una relación y de la disposición de dejarse afectar y contaminar con categorías ajenas al debate científico. Por esta razón, la investigadora opera con categorías incompletas, ya que busca desafiar las convenciones y la universalidad de su oficio (Strathern, 2014). La falta de previsibilidad sugiere la existencia de ambigüedades en el intento de acercar antropologías (Wagner, 2010). Esto genera una «intervención metodológica» en la que no hay separación explícita entre teoría, descripción y análisis (González Abrisketa y Carro Ripalda, 2016, p. 115). Los momentos de presentación de la investigación son elecciones, consciente o no, de situaciones que atraviesan el cuerpo de la investigadora - para las que busca palabras. Algunas optan por textos descriptivos, que traen consigo abordajes y reflexiones<sup>59</sup>; yo opté por el caleidoscopio de teorías venidas de múltiples lugares, orientada por intensidades.

Spivak, durante una conversación con Rivera Cusicanqui, declaró que hacía «teoría desde las entrañas» (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 135). Este carácter visceral genera la escritura lacerante de Anzaldúa que hace «terrorismo lingüístico» para superar la «tradición del silencio» (2021, p. 109 y p. 111). Ellas me inspiran a escribir desde las intensidades. Utilizo metáforas y poesía<sup>60</sup> como recursos de la parcialidad radical. Un modo provocativo de establecer conexiones, sin cerrar sentidos. Percibo mi ejercicio de textualizar experiencias como creativo, por eso me inspiro en la literatura y la utilizo como medio de expresión para hablar de Brasil, como punto de encuentro en el que nos situamos, las interlocutoras y yo. La antropología como invención da paso a otras formas de manifestación<sup>61</sup> (Abu-Lughod, 2019; Strathern, 2014).

Invención rima con equivocación. Las relaciones sociales que implican esa mediación de sentidos, construidos y reinventados en sus prácticas, están marcadas por la «equivocación»<sup>62</sup> (Viveiros de Castro, 2015, p. 93). Esta juega un doble papel, al mismo tiempo que atestigua la insuficiencia de conocer, opera en la potencialidad de los no dichos y entredichos. Por ello, las analogías, como sugiere Strathern (2014), son un efecto de

---

<sup>59</sup> El trabajo de Hanna Limulja sobre los sueños entre los yanomamis es un ejemplo (2022). Otro es Holbraad y su antropología recursiva (en González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016).

<sup>60</sup> Una compilación que debate sobre las relaciones entre antropología y literatura es *Retóricas de la Antropología*, de Clifford y Marcus (1991). También hay una acumulación de «escritura de las mujeres» que comenta Abu-Lughod (2019) y una antropología poética de origen chileno que cita Esteban (2020).

<sup>61</sup> Otras ramas que están en la frontera entre la ficción y lo real son el cine documental, del que el director Carlos Coutinho tiene un aspecto inventivo inspirado y potente al comunicar las múltiples violaciones de derechos humanos que afectan a la sociedad brasileña. Otro caso, sería el reciente Teatro Verbatim, que actúa en la modalidad de documental.

<sup>62</sup> Esta no es sinónimo de error, ilusión o mentira, justamente porque no parte de una verdad trascendente. Para más información sobre este tema, véase Viveiros de Castro (2015 y 2018).

aproximación y si se manejan de forma ética pueden favorecer la construcción de alianzas o diálogos potentes<sup>63</sup>.

Certificar el «fracaso a la hora de entender que hay distintas concepciones de diferentes mundos» (Álvarez y de Costa Lima, 2021, p. 302), también significa una búsqueda de otras formas de expresión y manifestación, en una apuesta creativa por nombrar «modos-otros» (Espinosa et. al., 2013; Walsh, 2015; Rivera Cusicanqui, 2018). Este planteamiento forma parte de una propuesta de descolonización del pensamiento y de nuestras prácticas, que tomo como referencia para mantener una perspectiva crítica de mi investigación.

Este modo de conocer, desde la insuficiencia, no debe producir un abandono de las demandas sociales ni un quehacer científico no comprometido con la lucha contra las injusticias, tema sobre el cual escribo a continuación. Como propone Haraway, estas epistemologías y metodologías tratan «sobre la vida de las personas; la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, frente a la visión desde arriba, desde ninguna parte, del simplismo» (1995, p. 30). Pregunta cómo posicionar este conocimiento desde la parcialidad y mantenerse atenta a las consecuencias que genera, la responsabilidad ante la enunciación y el cambio (1995).

Comparto una experiencia anterior a la investigación doctoral sobre la invocación de esta responsabilidad. En un pleno del movimiento feminista, una lideresa guaraní y kaiowá, a quien se le preguntó si (las demás) podríamos apoyar la lucha de las mujeres indígenas, respondió: «¡id a conocer!» (Fernandes Maso et. al, 2022). Nos invitó a experimentar directamente, mancharnos los pies, como forma de conocer y actuar. En otra ocasión, la misma lideresa nos convocó a «hacer al papel hablar» (ídem). No solo quería que fuéramos a ver con nuestros propios ojos, sino que cogiéramos papel y boli y los usáramos para escribir y divulgar la lucha indígena. Valdelice Veron fue una gran profesora de antropología para mí porque me situó en el lugar tanto de quien no conoce, como de quien se pone en relación y escribe desde las transformaciones generadas por ese encuentro (ídem).

Veron no quiere que se escriba cualquier cosa, sino que se comuniquen las dificultades de vivir sin su territorio ancestral (Fernandes Maso et. al., 2022). La experiencia directa conlleva una responsabilidad. Dependo totalmente de las otras participantes de la investigación,

---

<sup>63</sup> Un ejemplo es lo que hace Francesca Gargallo al llamar «Feminismos de Abya Yala» a un conjunto de movilizaciones de mujeres de muchas etnias en Latinoamérica (2014).

pero yo soy quien textualiza y «significa sus sentidos» (Viveiros de Castro 2002, p. 115). Esto sitúa a la investigadora en la parcialidad radical de cualquier proyecto antropológico. Como señala Strathern, es problemático manejar contextos y categorías de análisis que son y no son, a la vez, parte del marco conceptual y teórico de la investigadora. Según sus palabras: «Tal vez el verdadero problema sea que los contextos y niveles de análisis del antropólogo son a menudo parte y no parte de los fenómenos que espera organizar con ellos» (Strathern, 2004, p. 7). A partir de lo que Strathern denomina como el problema antropológico de actuar en el límite de la alteridad, comparto en los próximos párrafos algunas reflexiones éticas y políticas.

Las condiciones sociales y políticas, los privilegios, determinan quién puede hablar y cuándo (González, 1988; Spivak, 2014; Ribeiro, 2019). Por lo tanto, la investigadora que tiene la palabra y la posibilidad de textualizar los encuentros tienen una responsabilidad, que convoca Veron. Por eso, en el ejercicio de comparar perspectivas, es fundamental admitir la precariedad del intento, por las propias fórmulas internas del trabajo científico, pero también por las condiciones sociales que actúan sobre las interlocutoras y la investigadora. No basta decir que todas son teóricas si las interlocutoras no reciben los posibles beneficios y recursos derivados de las teorías que producen en los encuentros antropológicos<sup>64</sup> (Todd, 2015).

Al comparar perspectivas, la investigadora necesita hacer un cuadro, aunque sea parcial y precario, de la contingencia histórica, a la vez que mantiene una perspectiva crítica acerca de su propio trabajo. Esto involucra preguntarse sobre las consecuencias sociales y políticas de sus reflexiones para las interlocutoras y la sociedad de la que todas forman parte. Bruce Albert señala tres imperativos: «[H]acer justicia de modo escrupuloso a la imaginación conceptual de mis anfitriones; a continuación, tener en cuenta con todo rigor el contexto sociopolítico, local y global, con el que su sociedad está confrontada; y, por último, mantener una mirada crítica sobre el cuadro de la investigación etnográfica en sí» (Albert en Kopenawa y Albert, 2015, p. 520).

Estos imperativos responden no solo a la relación directa de la investigación, sino también a la sociedad en la que actuamos. Defiendo este compromiso de interlocución social y política siguiendo la genealogía feminista (ver cap. 3), que actúa con creatividad frente a los

---

<sup>64</sup> En mi caso, todavía no he obtenido ningún beneficio material de la investigación. En un intento de pluralizar los lugares de enunciación, invité a los interlocutores a una presentación pública del trabajo, cuando el acto era gratuito y, por lo tanto, no se circunscribía a las participantes en el congreso. También invité a una de ellas a escribir en una revista sobre Círculos que estoy organizando.

dilemas de la investigación antropológica y las denuncias sociales (Scheper-Hughes, 1995; Martin, 2006; Del Valle Murga, 2012; Gregorio Gil, 2014). Este compromiso me parece necesario para que la inventiva del conocimiento no secuestre la necesidad de transponer sistemas de opresión.

Apuesto por la radicalidad de la perspectiva parcial de la epistemología feminista, elaborada por la contingencia histórica, mis propios medios de construcción de sentido y el compromiso científico de acceder a la realidad<sup>65</sup> y contribuir a la construcción de alternativas (Haraway, 1995). Lo que me lleva a la propuesta de Mahmood relativa a estudiar la política y lo que hacen las personas, cuestionando mis propios valores y principios (2019). Mi proyecto involucra establecer puentes de sentido entre el activismo feminista y el de los Círculos, moviéndome con la «diferencia de perspectivas» (Viveiros de Castro, 2015, p. 91). Esto significa que mis reflexiones se pretenden abiertas<sup>66</sup>, pues deseo, como plantea Segato, cuestionar el deseo de resolución de lo que aparece como diferente y «permanecer en lo no resuelto» (2016, p. 59).

Rolnik convoca una sensibilidad y apertura a lo no normalizado, más allá de lo visible y de lo «aprehensible a simple vista» (2011, p. 60). Para la autora, no hay explicación, ni revelación, ni transcendencia, sino intensidades que buscan expresión (ídem, p. 66). Mi actividad, reuniendo las propuestas de Strathern, Wagner, Viveiros de Castro y Rolnik, es «inventar puentes de lenguaje», inmersa en afectos (Rolnik, 2011, p. 66), que no vienen antes o después de las emociones e intensidades, sino que operan en flujos y continuidades. A continuación, para cerrar el capítulo, expongo mi modo de interactuar con las diosas, un concepto que viene de los Círculos y que manejo desde la creatividad, afectividad y parcialidad.

### **1.3 Sobre la existencia de diosas**

Una cuestión que me atormentó durante el transcurso de la investigación de los Círculos de Mujeres fue comprobar la existencia de diosas<sup>67</sup>, entre otros seres que describen las participantes. Los discursos científicos, en su mayoría, cualifican el conocimiento nativo como

---

<sup>65</sup> Haraway siempre utiliza la palabra realidad entre comillas para cuestionar percepciones unívocas (1995).

<sup>66</sup> Como mencionan Viveiros de Castro y Goldman, en una relectura de Guattari, las conexiones pueden funcionar o no, es una cuestión de experimentación (Neto et al. 2006). Un ejercicio tortuoso, que a veces remite a un análisis profundo: negociar la no sumisión pasiva en relación con los condicionantes externos, pero también a las propias leyes internas (ídem).

<sup>67</sup> Lo escribo en minúscula para demarcar la continuidad ontológica y metodológica entre participantes de la investigación.

creencia, bajo la fórmula «lo que ellos piensan que existe yo sé que no existe» y «lo que ellos no saben que existe yo sé que existe»<sup>68</sup> (Goldman, 2014, p.15). Siguiendo la lógica científica moderna y colonial antes descrita, las creencias se sitúan al nivel similar de la imaginación, en un plano opuesto a la razón y al conocimiento que eleva la mente (Ingold, 2012; Goldman, 2014). Por ello, esa lógica mira a las nativas como sujetas pasivas y alejadas de la política, incapaces de socavar los centros de poder y sus verdades. Indaga Goldman:

¿Por qué es aparentemente más fácil oír lo que los nativos dicen sobre dioses que sobre políticos? Tal vez porque, como «sé» que los dioses no pueden existir, nada de lo que digan puede, de forma efectiva, desafiar mi saber y puedo, rápidamente, reducir todo lo que tienen a decir las creencias. Por el contrario, seguro de que la democracia existe, o al menos puede llegar a existir, lo que ellos dicen puede chocarme, puede perturbar más o menos profundamente una de mis «creencias» (Goldman 2014, p. 9).

Mi problema fue justamente que me interesaban las prácticas políticas, cuando de la boca de mis anfitrionas salieron palabras sobre lo divino. Cuando me hablaban de lo sagrado, lo que yo quería saber era si, de hecho, ellas podrían contribuir a superar las desigualdades de género. Manteniendo estable mi propio conjunto de creencias, yo también buscaba una salida mesiánica<sup>69</sup> a mi crisis. Las primeras personas que entrevisté hablaban de la diosa como una persona, usando términos como «ella se sentó enfrente de mí», «recibí la llamada» o como una voz que susurraba al oído o en el interior de la cabeza de quien escuchaba. En el primer libro que leí de Faur, ella describe una meditación en las Colinas de Tor, en Glastonbury, donde se le reveló la «misión como sacerdotisa al servicio de la diosa», cuya «iniciación y orientación fueron solo sobrenaturales, no humanas» (2011, p. 17). Ante estos testimonios, yo me preguntaba: «dios mío, ¿qué es esa diosa?».

Al comienzo de mi trabajo de campo, cuestionaba el saber antropológico (Niranjana, 1992; Marshall Beier, 2005; Tuhiwai Smith, 2018). Mi gran inspiración fue el prólogo de Albert en su libro en coautoría con Kopenawa Yanomami, al que ya me he referido. Con esa lectura rondando por mi cuerpo, fui a conocer los Círculos de Mujeres y a experimentar sensaciones que no me eran familiares. En este proceso, me adentré en el campo de las espiritualidades,

---

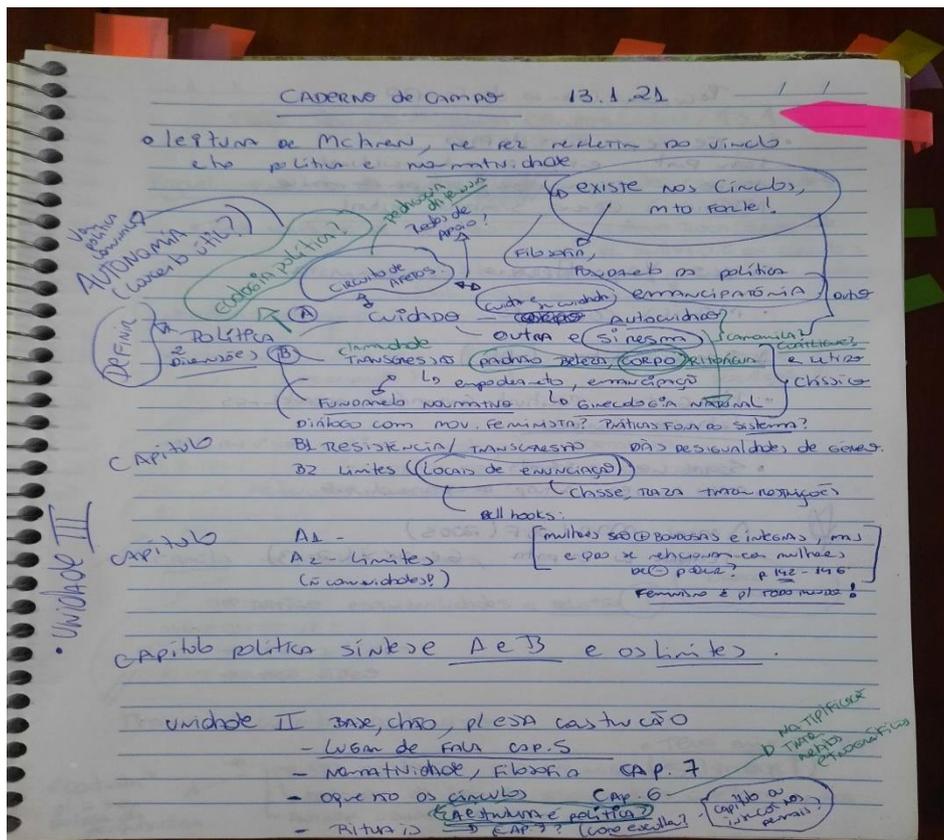
<sup>68</sup> Para Goldman, la construcción de un saber que tome en serio «las fórmulas generales de la creencia (“lo que ellos piensan que existe yo sé que no existe” o “lo que ellos no saben que existe yo sé que existe”) o del escepticismo (“yo sé no sé lo que ellos saben que existe” o “nadie sabe lo que existe”) deben dar lugar a la exploración sistemática “de lo que pienso que ellos piensan que existe” y “de lo que ellos piensan que yo pienso que existe” (con todas sus refracciones: “lo que ellos piensan que yo pienso que ellos piensan que existe” y así sucesivamente)» (Goldman 2014, p. 15).

<sup>69</sup> El artista Oswald de Andrade, que también inspira a Viveiros de Castro y Rolnik (2007), define como mesiánico el surgimiento civilizatorio de dominación del mundo que opuso el salvaje a dios, el bien supremo (1972).

participé en ruedas chamánicas, grupos de danza y otras actividades; también recibí materiales, documentos y vídeos que iba devorando. Conocí la Colina de Thor e, incluso, me senté a meditar, mientras recordaba la descripción que hizo Faur. Puse altares en casa, me situé en silencio cuando no podía estar presente en ciertas ceremonias y las participantes sugerían que me «conectara» a distancia (Cc 20/06/18). Sinceramente, he intentado tomar en serio la imaginación conceptual de mis anfitrionas y practicarla con ellas, pero si soy honesta, en ocasiones me sentía ridícula.

Ya habían transcurrido tres años de investigación, ¿tendría que corroborar la falsedad de lo que predicaban mis amigas? ¿La falacia de la verificación, ya que mi cuerpo era incapaz de ver y sentir lo que ellas describían? ¿Apelar al plano espiritual era una forma de escabullirse de la lucha política? ¿Dónde se escondía esa política que yo sentía, pero era incapaz de descifrar con palabras?

Figura 3 - En búsqueda de códigos



Fuente: foto de la autora

Esta es la foto de una hoja de mi cuaderno de campo casi un año después de que Mãe Dalunda me bendijera. Tardé en oír hablar de la imaginación conceptual de las otras participantes, tan inmersa estaba en mis propias referencias bibliográficas, como se desprende de la hoja de mi cuaderno donde las palabras bullían tras la lectura de MacLaren (2016). Las palabras que más se ven en la anotación son «política» y «autonomía», reflejo de mis preocupaciones y la reducida capacidad de mirar más allá de los sentidos liberales y occidentales de mis preocupaciones (ver cap. 3). Llegué a desear encontrarme con la diosa, aferrándome al delirante anhelo de que, al verificar su existencia, podría validar la autenticidad de las descripciones de mis interlocutoras, a quienes en ese momento consideraba mis amigas<sup>70</sup>. No obstante, mi mente solo lograba sumergirse en sueños protagonizados por Butler<sup>71</sup>.

A mediados de 2021, vivía en una casa de una chamana no indígena. Los motivos eran personales, de salud y poco científicos. Un día, esa señora, a la que llamaré Vosé'ikene, se encontraba en el bonito jardín de su casa y recibió la visita de un colibrí. Sonriente, dijo algo como:

- *Recibí la visita de mi padre [que acababa de fallecer].*

*Y siguió:*

- *Justamente aquí, en este árbol, vino a hablarme sobre la belleza y la impermanencia de este mundo.*

*Y sentenció:*

- *Sentí su abrazo.*

Escuché esas palabras con una bonita sonrisa en la cara, al fin y al cabo, yo también estaba en estado de emergencia. La primera profesora fue Mãe Dalunda. Pero fue solo en aquel centelleante instante<sup>72</sup>, con el alma sucia de «invención», tras otra clase de antropología de los sentidos, que empecé a ver. No fue la diosa, ella nunca vino a hablar conmigo. Lo que vi fue una sensibilidad. Una apertura para identificar, en los relatos acerca de lo imponderable, un modo de comunicar experiencias y afectos. Recursos de significación sobre situaciones, descubrimientos y manifestaciones, la mayoría de ellas, de carácter transformativo.

---

<sup>70</sup> Goldman (2006) se refiere a las interlocutoras en campo como amigas, para señalar la cercanía de la relación, lo que es bastante apropiado para el tipo de relación cercana que establecí con las participantes de la investigación.

<sup>71</sup> Conté esta experiencia en un congreso a un público de historiadoras que escucharon la comunicación con cierto asombro, en diciembre de 2020, bajo el título *El cuerpo como herramienta de comprensión; la trayectoria de una investigadora en los Círculos de Mujeres en el Brasil contemporáneo*. Se recoge en las actas del IV Encontro Nacional do GT Estudos de Gênero - ANPUH - «Espaços e caminhos dos Feminismos: História, diversidade e resistências».

<sup>72</sup> Adopto como referencia los versos de Guimarães Rosa «El centelleante instante sin futuro ni pasado» (2008, p. 180).

Lo que recibí como revelación de mi amiga fue un colibrí «trascodificado» (Bernardi en Oliveira, 2019) de padre ausente, de cuerpo que no se hace más carne, pero que conserva su presencia<sup>73</sup>. La convención nos lleva a identificar en el colibrí a un pájaro, pero en aquel instante, para Vosé'ikene, era una manifestación de su padre. En otro momento, me habían liberado de un mal que no conocía, en una escena en la que también había mediaciones y afectos para los que no estaba entrenada.

A la autora del poema que abre el capítulo le gustaría «poder ver el poder ver», pero no deja claro lo que se ve. Esta revela el poder que se otorga a la observación como instrumento de control y recurso de poder (García Grados, 2017). Si bien, ¿qué ocurre cuando no podemos ver?

Ahora dejo que las visiones, los sonidos, los olores y los paladares del Níger entren en mí. Esa ley fundamental de la epistemología humilde me enseñó que, para los Songhay, el paladar, el olfato y el oído son, con frecuencia, mucho más importantes que la vista, sentido privilegiado del Oeste (Stoller en Le Breton, 2016, p. 19).

Forma parte de la búsqueda de una humildad epistemológica dejarse afectar por las imágenes, los sonidos, los olores, los gestos y los sabores que no son familiares, como describió Paul Stoller (1989). Dejar afectarse es un modo de realizar investigación antropológica y actúa como un termómetro de las intensidades. Es un cierto estado de perturbación que comunica que algo está pasando más allá de mi imaginación conceptual, sea en la presencia de un colibrí o la misión de organizar a mujeres que confiere la diosa.

El conocer pasa a ser tacto, piel más que mente<sup>74</sup>, un latido que depende de sensaciones, emanaciones y virtualidades que no siempre caben en el campo de los signos y los significados (Rivera Cusicanqui, 2018). Pensar es cosa de carne, olor, estómago, pulmón y vientre<sup>75</sup>... un modo de «curiosear» y «averiguar» que no habla a otros, sino con otras, desde nuestra

---

<sup>73</sup> Yo no puedo confirmar la existencia del alma del padre que el colibrí encarna, pero puedo percibir que esa recursividad contribuye a que mi nueva compañera de piso saboree el «dolor de vivir», inmersa en el luto, en la tristeza en la búsqueda para construir «nuevas referencias (...), más compatibles con la pérdida o la potencial incapacitación» (Kehl, 2009, p. 31). Y me parece que las consecuencias sociales y políticas de ese «encantamiento del mundo» que las prácticas de esa chamana manifiestan son distintas, por ejemplo, de los efectos económicos que genera la «patologización de la tristeza», en la que el tiempo de elaboración lo roba la industria farmacéutica, que aliena la sentimentalización de los cuerpos por medio de la «obligación de la felicidad» (Kehl, 2009; Ahmed, 2019).

<sup>74</sup> Para un análisis sobre la dicotomía pensar y sentir (o cabeza y corazón) en las Ciencias Sociales, véase el trabajo de Hernández (2018).

<sup>75</sup> Rivera Cusicanqui trata del pensamiento que se hace con los pulmones (2018) y Trinh Minh-há, «conocimiento del estómago» (en Esteban 2020, p. 570) y mis amigas en el campo hablan de conocimiento que viene de las células y el útero (Cc 28/11/2018 y 3/8/2021).

interacción, sobre el ir y venir de la relacionalidad (ídem, p. 8). El conocer es un palpar, un respirar e implica también un proceso de metabolismo que tiene un ritmo propio, más allá de quien estudia (Rivera Cusicanqui, 2018).

El fragmento de Stoller muestra la antropología como una forma de «desapegarse de las familiaridades perceptivas» y las «rutinas del pensamiento» (Le Breton, 2016, p. 19). Reflexionando sobre el rito de iniciación con el que abrí el capítulo, percibí que Potira me llevó a conocer diferentes «lugares de existencia», formas de educación e «historias de vida» (Le Breton, 2016, p. 39), a pocos kilómetros de donde vivía yo. Se trata de una red específica de sensorialidades, afectos y relaciones que Mãe Dalunda manipulaba con un conocimiento experto. Si yo redujera su trabajo a una creencia, jamás entendería el poder de la señora *kalunga*, la finura y la precisión de su actuación en el límite de mundos.

Talal Asad afirma que la construcción de la religión como categoría antropológica se basa en su profundo distanciamiento de las esferas políticas (2010). En sus palabras: «[L]a esencia de la religión no debe confundirse con, digamos, la esencia de la política —aunque en muchas sociedades las dos puedan superponerse y entrelazarse—» (ídem, p. 264). Esto lleva a que la antropología de la política se realice en unos espacios, con algunas personas y no con otras. Algo que Goldman intenta transponer teniendo en consideración la advertencia de Asad sobre las limitaciones de las definiciones antropológicas situadas históricamente en la racionalidad liberal y moderna<sup>76</sup> (2009).

Por tanto, al investigar los Círculos de Mujeres, estoy interesada en formas de liberación. Estas se registran «en y para un contexto particular», pero que puede «funcionar como matriz de inteligibilidad en y para otros contextos» (Goldman, 2006, p. 28). La perspectiva de las interlocutoras se pone en relación con los saberes feministas, descoloniales y antropológicos. Estos sirven tanto como mecanismos de análisis crítico del marco etnográfico que esbozo, como apoyo en la elaboración de una pantalla-contextual en la que reflexiono sobre un tema-problema de investigación. En común con Goldman, mi pregunta es sobre la política entre mis interlocutoras, interesada en formas de transgresión y liberación. Al detenerme en las referencias a Wagner, Strathern y Viveiros de Castro, me interesa una manera de practicar la antropología, cercana a lo que también sugiere Ingold (2020).

---

<sup>76</sup> Otro trabajo que me sirve como referencia es el libro organizado por Mariza Gomes y Souza Peirano que usa el concepto de ritual para estudiar movimientos sociales y ámbitos políticos estatales (2001).

Articulando estas referencias, lo secular y lo religioso o lo laico y lo religioso son «nociones interdependientes y fluctuantes que constituyen un ámbito crucial del poder y la gobernanza modernos» (Asad et. al., 2009, p. 14). Por ello, reflexionar sobre otros modos de antropologizar implica «tomar en serio» a las personas y las colectividades con las que estudiamos (Ingold, 2020, p. 9). Esta apuesta promueve la multiplicación de sensibilidades, poblándonos de «poder ver» y ampliando las posibilidades de cambio social.

Gracias a los esfuerzos de Potira, Mãe Dalunda y Vosé'ikene, reflexiono sobre aspectos específicos de la antropología de las religiones y espiritualidades, muchas veces, ajenos a la antropología feminista. La diosa y otras dimensiones espirituales que relatan mis amigas forman parte de una red de sensibilidades, prácticas, significaciones, procesos de agencia y manipulación de una realidad. Estas existencias operan en términos dinámicos, atraviesan la investigación y actúan de forma creativa junto a las participantes de los Círculos.

Desde la sensibilidad que aprendí en el campo, lo divino, lo sagrado o lo extraordinario no se perciben como opuestos o trascendentes, sino como parte de una inmanencia radical y activa. Por tanto, generan consecuencias en la investigación. En términos epistemológicos, tanto las mujeres que cuentan sus experiencias, como las entidades mismas que figuran en el relato, son portadoras de conocimiento, en pie de igualdad con el saber antropológico y feminista. Además, diosas, mujeres, sangre menstrual, ramas de albahaca y agua poseen existencia ontológica y ello reverbera en el lenguaje con el que intento describirlas. Son efectos, afectos, cuerpos que se manifiestan y se relacionan, como otras intensidades que experimenté en el campo y que presento en el capítulo siguiente.



## **Capítulo 2. Los Círculos de Mujeres y la investigadora: un itinerario sentimental**

Mi propuesta en este capítulo es situar mi trabajo en el campo y explicitar los métodos y las estrategias que adopté a lo largo de la investigación. Intento —lo que me resulta todo un desafío— tomar distancia y ser más concreta, a fin de relatar cómo hice la investigación, incluyendo menos diálogos bibliográficos e incorporando más de mi propio recorrido. Para ello, establezco un marco cronológico en el que detallo mis opciones metodológicas y afectivas. Divido el capítulo en cuatro partes: en la primera, hablo de mí y de las redes que me mantuvieron en pie; después, describo mis sentires en el campo; a continuación, explico cómo se construyó el itinerario de la investigación pasando por los Círculos a los que asistí y expongo cómo realicé las entrevistas y el cuestionario. En un último apartado, reflexiono sobre los vínculos entre el itinerario personal de investigación, enfoque de este capítulo, y la discusión sobre el pensamiento generado del encuentro y del acompañamiento.

Una parte importante del capítulo se ocupa de cómo me puse en contacto con los Círculos, con cuáles, en qué momento y por qué. Paso a detallar las herramientas utilizadas para el registro de las experiencias. Ahondo en mis actitudes en el campo, cómo me disponía a participar, sentir y registrar; cómo plasmaba la noción de la antropología de las intensidades, mencionada en el primer capítulo. Aporto algunos fragmentos del cuaderno que muestran cómo me conmovió la investigación en campo. Describo cómo llegué al campo, cómo se establecieron las relaciones y me conecté con las interlocutoras por medio de tres procedimientos principales: poner el cuerpo en el campo, entablar conversaciones y llevar un registro de la red de las interlocutoras directas.

## 2.1 Descubrimiento de la voz: un itinerario personal

*«E eles têm alguma ligação entre si?» - perguntou-me um leitor.  
Respondi-lhe que são fragmentos do real e do imaginário  
aparentemente independentes, mas sei que há um sentimento comum  
costurando uns aos outros no tecido das raízes. Eu sou essa linha.  
Lygia Fagundes Telles<sup>77</sup>*

Rolnik trabaja con la «cartografía sentimental», un «diseño que acompaña y se hace al mismo tiempo que los movimientos de transformación del paisaje» (2011, p. 23). Esto me anima, porque enfatiza que el ejercicio de investigar transforma a la persona-investigadora y lo que estudia. Como mencioné en el capítulo anterior, es la relación entre las participantes de la investigación la que permite que germine la tesis. Por eso, he ideado este capítulo como un itinerario, trazando el trayecto que recorrí de forma más o menos consciente<sup>78</sup>, para conocer los sentidos y las prácticas políticas que se experimentan en los Círculos de Mujeres.

En este capítulo la expresión itinerario aparece muchas veces y su sentido se orienta por la definición de Esteban de los «itinerarios corporales»:

Un análisis centrado en los itinerarios concretos y singulares, en la consideración de la experiencia y la reflexión corporal que va guiando las acciones de hombres y mujeres, y les permite, en circunstancias y coyunturas concretas, transformar esos itinerarios y resistir y contestar a las estructuras sociales, al margen de la intencionalidad o no de partida, lo que contribuye a su propio «empoderamiento» (Esteban, 2013, p. 249).

Si la investigación es una disposición corporal (ver cap. 1), en este capítulo presento la investigación como un itinerario corporal, un camino hecho de encuentros, plasmado en una disposición particular. Yo soy el hilo que presenta lo vivido desde la reflexividad. Las voces deseantes de las interlocutoras son intensidades que reverberan en mí: el campo electromagnético que me toma en cada experiencia y me lanza en más de una posibilidad de existencia, un devenir. Como dijo una de las mayores representantes de la literatura brasileña, Lygia Fagundes Telles, «yo soy el hilo» que conduce a la lectora en una conversación y una percepción sobre los Círculos de Mujeres.

---

<sup>77</sup> Hago una traducción del texto llamado *Fragmentos*: ««¿Y tienen alguna relación entre sí?» —me preguntó un lector. Le respondí que son fragmentos de lo real y lo imaginario aparentemente independientes, pero sé que hay un sentimiento común que los une en el tejido de sus raíces. Yo soy ese hilo» (2010, p. 115).

<sup>78</sup> Para un debate acerca de los límites de la enunciación en primera persona, véase Butler (2009). También ofrezco un breve análisis del tema en Fernandes Maso (2022).

Los procedimientos de investigación fueron experimentales, artesanales y, ante todo, corporales, escritos en primera persona<sup>79</sup>. Sentimentales. Retomando la crítica de Jone Miren Hernández sobre la necesidad de superar la separación científica entre cabeza y corazón (2018), sugiero el carácter afectivo de la investigación: «El afectar y ser afectado de los cuerpos vibrátiles... Devenir de esos cuerpos», escribe Rolnik (2011, p. 231).

Conocer los Círculos de Mujeres es trazar las líneas que recorrí para comprenderlos, las relaciones y las personas con las que establecí algún tipo de contacto que, al moldear nuestros cuerpos, se precipitó y, ahora, es palabra escrita. Para presentar ese itinerario empiezo con recortes sobre mis existencias en estos 37 años de vida, cinco de los cuales estuvieron comprometidos con esta investigación. Sobre cómo me llegó la voz, unas palabras (Cc 2/2/2023):

*Nací niña y mis padres me pusieron el nombre de tchella.*

*Origen italiano, decían él y ella, interesados en que mi sangre fuera azul.*

*Nací sensible y torpe, parida de bisturí, de cuerpo joven y estudios incompletos.*

*Me hicieron chica de lazo y cinta, zapato apretado y piernas cerradas.*

*Me hicieron triste, sin camión ni surtidor. De cantante pasé a imaginarme soldado, quién sabe si el uniforme me serviría para imponer voluntades.*

*Me hice pacífica y recatada, a pesar de la rabia que escondía de mí misma.*

*En el colegio aprendí a (fingir) ser persona, siempre dispuesta a agradar.*

*Terminé estudiosa porque los libros también eran un aliento y una inspiración: huida.*

*Morí amargada de una juventud sin distorsiones, lejos, en el interior, donde llegaba el olor del veneno de las plantaciones.*

*Quería más lenguas y más voces... dinero, poco. Voluntad, mucha. Me subí a un autobús y me mudé, 17 años.*

*En la universidad fui marxista, militante y activista: fui estudiante, hippie, bebedora... lo que significa encontrar palabras para lo que sea que existe.*

*Aprendí a escribir para sacar buenas notas.*

*Reproduje con relativo éxito la fórmula consagrada del área que estudié: decir a partir de las voces ajenas, estas, sí, reconocidas en el medio. Mis textos con muchas citas y poca expresión.*

*Durante el máster alboroté, marché con las mujeres en un hervidero para denunciar calzones hechos caja fuerte y terminé, claro, pobre.*

*De camarera, estudiante y empleada me convertí en profesora de tercer grado.*

---

<sup>79</sup> De forma inspiradora, Tatiane dos Santos Duarte presenta su tesis feminista sobre mujeres en el ecumenismo brasileño con las siguientes palabras: «Lo que reivindico en esta tesis y, tal vez su tema sea ese, es que no existe la antropología, la universidad y nuestros currículos y el mundo como espacios solo encontrados en campo y en nuestras etnografías. Nunca ha habido observaciones participantes trobriandesas o descripciones densas balinesas apartadas de lo cotidiano de la vida, de las elecciones y de las intenciones y limitaciones de las miradas de los patriarcas de nuestra ciencia. Esta tesis repleta de gentes, habla de movimientos y encuentros y de mi necesidad de una antropología de puentes y encrucijadas, cuyas preocupaciones etnográficas dialoguen con la vida cotidiana de las personas con las que hacemos nuestras investigaciones. Con esta postura epistémica no estoy rescatando un antiguo volverse nativa, sigo siendo Tatiane, investigadora, feminista, antropóloga, mujer, madre, interesada y reacia al cristianismo y hablo con ellas a partir de ese lugar posicionado, parcial e incluso contradictorio» (2018, p. 22).

*Con salario y veintitantos años, salgo del armario.*

*Aun así, usaba camisa, dejaba las deportivas en casa y me ponía un traje: exigencias de la d.i.r.e. c.ción.*

*Solo después, más relajada, conviviendo con una muchachada hermana supe que en ese territorio único y diverso se pluralizan los versos.*

*Enfrenté aulas llenas, me hice despierta. Terminé con una prueba sin respuesta...*

*Aquellas frases no eran coincidencias, mi cuerpo ahora era feminista e identificaba violencias.*

*Ahí me fui yo a otro lugar, con ganado y soja, pero también Kaiowá, Terena y genocidio.*

*Tenía movimiento y feminismo. Trencé las cosas: un caldero.*

*Me casé con el etéreo.*

*Él con doctorado y yo con marcha, unos pocos años una cría. Mi cuerpo era más delgado, más peludo y menos curvado.*

*Yo ya sabía enunciar: Noooo.*

*Dos años de pura inmersión: amamantar en congresos y palacios, un cuerpo jubiloso y por cuidar.*

*Afecta a creaciones, migré y me convertí en latina, curiosa por conocer y devorar otras posibilidades.*

*Volví con el frío.*

*Viajé, investigué, me acompañaron. Salí buscando historias, formas de vida, sabiduría y encontré una multitud, hice amistades. Viví en algunas ciudades y, durante la pandemia, me salvaron las intimidades.*

*De repente, me vi en el norte del Sur, más migración y urgencias. De la soja a la minería artesanal, en la tierra de Macunaima, en la lucha de los yanomamis, macuxis y wapichanas yo acabé sentada... más vieja, más abundante, con menos certidumbres.*

*In...su...fi...ciente.*

*Escribí una tesis y mi hijo cumplió siete años.*

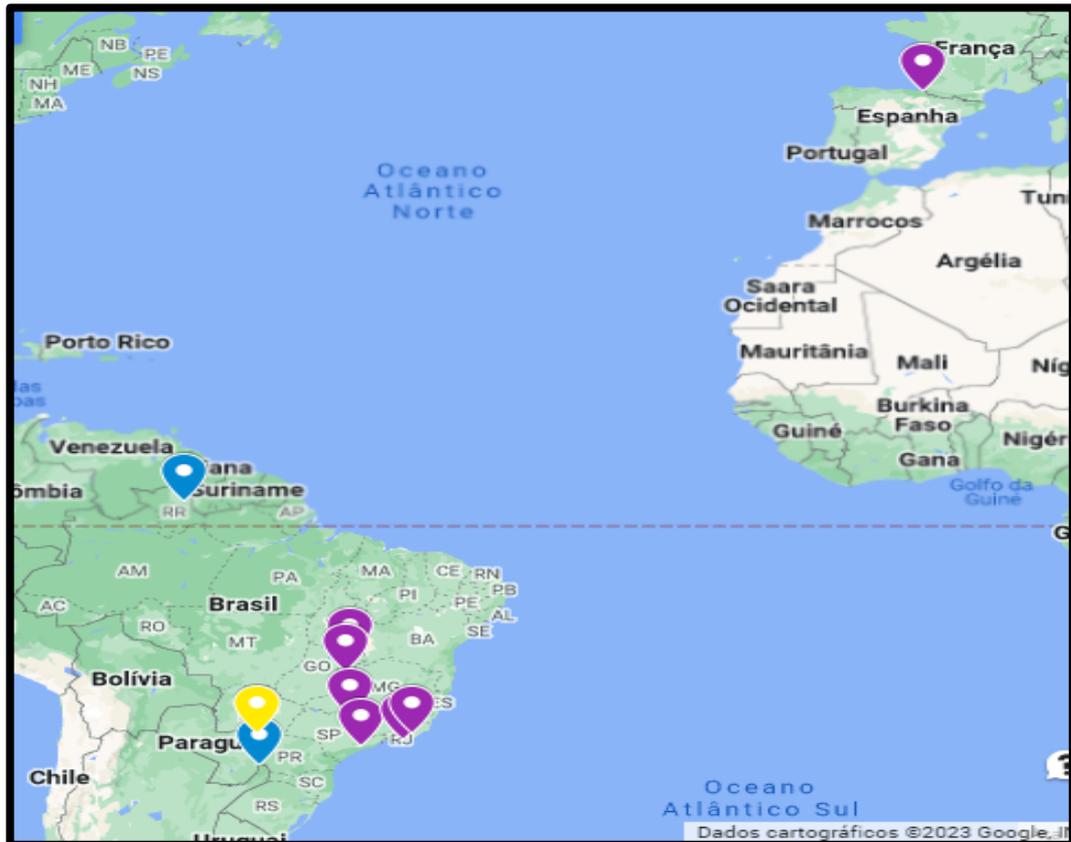
*Más clases. Menos tiempo. Más deseos.*

*(Este es el canto en el que descubro que tengo voz y que ésta puede desafinar).*

### **2.1.1 Doctoranda, madre y trabajadora**

Lo que quiero destacar aquí es que mi itinerario como doctoranda se construyó junto a otros papeles sociales que asumí. Esa negociación fue constante, abrió unas posibilidades y cerró otras. Antes de contar este itinerario, muestro un mapa donde marco los puntos de las rutas que recorrí como trabajadora (en azul), investigadora feminista (en morado) y donde empecé la investigación (en amarillo).

Figura 4 - Trayectoria como doctoranda y trabajadora



Fuente: elaboración propia.

Mi itinerario como doctoranda empezó antes de vincularme a un programa de posgrado y fue fruto de las relaciones laborales que establecí. Empecé a dar clases en 2011, en Foz de Iguazú, en el estado de Paraná, en la triple frontera con Paraguay y Argentina. La meta era asumir un cargo como profesora en plantilla para después continuar con los estudios de posgrado. Aprobé una oposición en 2013, aún en la región de la frontera de Brasil con Paraguay, 500 kilómetros al norte, en la ciudad de Dourados, en el estado de Mato Grosso do Sul (señalada en el mapa en amarillo).

Los lugares por donde pasé, en la frontera centro-sur del país, me acercaron al ejercicio de «re-pensar América Latina» (Barrueta Ruiz, 2006). En ese proceso, conocí los estudios pos-des-de-anti-coloniales y al llegar a Dourados me vi empujada a manifestar académicamente mi feminismo y empecé a desarrollar investigaciones en ese ámbito. En 2015, decidí quedarme embarazada y tras el nacimiento de mi hijo en 2016, estuve segura de que necesitaba buscar un programa feminista. En 2017, conseguí una plaza para liberarme del trabajo como profesora y dedicarme al doctorado entre 2019 y 2020. A partir de ese momento, empecé a recopilar

posibilidades de investigación y lugares de interés. Buscaba un programa que se adecuara a mis jornadas<sup>80</sup> como madre y trabajadora universitaria, así como a mis deseos como investigadora. Al mismo tiempo que definía un tema de investigación, establecí los centros a los que podría vincularme.

En esa época, compartió casa con nuestra familia un amigo, Fabricio Borges Carrijo, que había terminado su doctorado en la Universidad Autónoma de Barcelona y que me habló de la posibilidad de intentar algo fuera del país. No me sentía capaz de una aventura de ese calibre, con un niño que iba a hacer dos años y un salario en reales, que al cambio a euros no era gran cosa. A pesar de estos factores y mi limitada capacidad de comunicarme en otros idiomas, me animé con la institucionalización de los estudios feministas y encontré la Universidad del País Vasco, en Euskal Herria, precios más asequibles y la posibilidad de acercarme a la antropología y una profesora que ya trabajaba con fiestas, rituales y la perspectiva descolonial.

En 2018, organicé mi proyecto de investigación mientras hacía mi primera incursión en el campo. Recibí la carta de aceptación y, en 2019, viajé a Donostia, estuve allí seis meses. El billete era solo de ida, pero la falta de becas y otro tipo de ayudas para gastos me impidieron quedarme más tiempo. El contacto con la antropología feminista vasca fue fundamental para situar la investigación que ahora presento. Esta fue mi primera experiencia formativa con una red feminista de investigación históricamente consolidada. Allí conocí la investigación encarnada y fui conociendo los nombres de las cosas que hacía o deseaba hacer como investigadora y activista.

Regresé a Brasil en agosto de 2019. Viajé seis mil kilómetros para conocer Círculos y entrevistar a personas. Los puntos en violeta del mapa indican este recorrido. Fui a parar a la región centro de Brasil, en un lugar que se conoce por acercar a las personas a la espiritualidad y la ecología, un lugar propicio para el tipo de investigación que desarrollaba. En la Chapada dos Veadeiros, representada por el último marcador violeta del mapa de Brasil, de abajo hacia arriba, permanecí dos años. La pandemia de Covid-19 amplió mi estancia en la sabana brasileña e hizo que algunas experiencias en el campo fueran a través de pantallas, como explicaré más adelante.

---

<sup>80</sup> Desde los estudios sobre el tiempo y las jornadas de trabajo, se postula que «(...) las trabajadoras que son madres desarrollan complejas estrategias de cuidado familiar con el propósito de incorporarse al mercado de trabajo debido a las dificultades de acceso al cuidado de carácter institucional o familiar» (Batthyány et al., 2014, p. 50).

En 2021, retomé mi trabajo en la universidad, a distancia. Volví a asumir las asignaturas de Pensamiento Social Latinoamericano e Historia de América Latina, en un entorno laboral bastante amistoso y dispuesto a apoyarme para terminar el doctorado.

En mayo de ese mismo año, aún sin tener vacunas, pasé por el susto de contraer Covid-19, tener un niño en casa y lidiar con todas las consecuencias de esa situación. Tuve una baja importante, que me dejó secuelas emocionales de la enfermedad. Volví al ritmo de trabajo tres meses después, mucho más sensible y temerosa. En un momento en el que aún realizaba la investigación en línea, analizaba los materiales e intentaba escribir algunos capítulos.

En 2022, retomamos el trabajo presencial en la universidad y regresé a Dourados. En aquella ocasión ya estaba vinculada a un proceso de reordenación, que tuvo lugar en marzo de ese año. Me mudé a Boa Vista-Roraima, la ciudad marcada en azul más al norte del mapa, en la frontera de Brasil con Venezuela y Guyana. Acepté ser profesora de Relaciones Internacionales, en un contexto de mucha emergencia, donde migración venezolana, genocidio indígena y minería ilegal conviven de forma violenta.

Fue un proceso, aunque voluntario, bastante doloroso. Adecuarse a un clima soleado y a una universidad periférica. En ese momento, ya había terminado mis trabajos en el campo y tenía la intención de terminar la redacción de la tesis. Esto se produjo, de forma intensa, entre mayo de 2022 y julio de 2023. En un departamento sensible con mi situación, pude aplazar actividades administrativas, pero seguí con las asignaturas y algunos proyectos. Fue un momento de regreso a mi área de origen, me hice cargo de asignaturas como Introducción a las Relaciones Internacionales, Seguridad Internacional y Políticas Públicas, pero recibí la alegría de encontrar una asignatura en Antropología y Relaciones Internacionales y asumir orientaciones en el grado en el área de Feminismos y Género.

Sin duda, esa fue la parte más difícil del camino. Conciliar todas las demandas y conseguir un tiempo adecuado para dedicarme a escribir. Esto solo fue posible gracias a las redes de apoyo establecidas, que describo a continuación.

### **2.1.2 Redes de apoyo**

Entiendo una red de apoyo como un grupo de personas que se auxilian y, con ello, generan condiciones de bienestar para el colectivo, de escucha y búsqueda de medios más horizontales de acceso a las necesidades. Se ha escrito mucho acerca del tema en la interfaz del

debate sobre cuidados y bienes comunes (Gutiérrez Aguilar, 2018; Batthyány, 2021; Gago y Gutiérrez Aguilar, 2022). En un diálogo indirecto con esas referencias, mi propuesta aquí es destacar lo importante que fueron las redes de apoyo en la constitución de la investigación, bien para garantizar el trabajo en el campo, bien para apoyarme en el proceso de constante negociación entre la profesora, la investigadora y la madre feminista. Como escribe Esteban, somos «muchos tipos de cuerpos que conviven y discuten»<sup>81</sup>, tanto en el plan colectivo y social, como en el personal (2011, p. 48).

Con la carta de aceptación del programa de doctorado nació un proyecto colectivo que me involucraba a mí, mi compañero y mi hijo. Embarcamos juntas: ellos me acompañaron no solo durante mi estancia en Europa, sino durante el trabajo de investigación en Brasil. Gran parte de nuestros ahorros se dedicaron a este proyecto, de modo que configuraron una de las redes de apoyo centrales para la realización de la tesis. Durante la inmersión para escribir, mi hijo preguntaba por qué pasaba tantas horas trabajando, por qué no jugaba con él. Lo entendió el día en el que le expliqué que estaba construyendo una ciudad hecha de cubos y que cada capítulo era un barrio, habitado por muchas gentes (Cc 2/6/2022). Esto le ayudó a tener una idea de mi actividad y me alegró sentirme como si jugara.

La red de mujeres que participaron en la investigación se erige como un apoyo determinante para la continuidad y la conclusión de la tesis. Casi todas las personas que se involucraron, de alguna manera, en el itinerario estaban disponibles para apoyar, responder a mis preguntas y hacer las suyas. En algunas ruedas me recibieron con desconfianza y, en otras, con generosidad y amabilidad. Algunas me veían como una portavoz del movimiento, alguien interesada en sus historias, que sería capaz de hacerlas públicas, una tremenda responsabilidad para mí. Recibí textos explicativos, anotaciones amarillentas archivadas; muchas me abrieron sus casas para conocerlas un poco mejor. Tras las incursiones en el campo, me buscaban para interesarse por la tesis, aparecieron en algunos actos públicos de divulgación de la

---

<sup>81</sup> En la cita completa, dice: «No hay un solo cuerpo, ni teórica ni políticamente, tampoco en el feminismo, sino muchos tipos de cuerpos que conviven y discuten entre sí, a diferentes niveles: biológico, social, cultural, fenomenológico, teórico, epistemológico, político (...). Aunque la tendencia sea la de pensar en el cuerpo exclusivamente como aquello definido por la biomedicina y la psicología. Por tanto, convendría que fuéramos conscientes de qué definición o marco teórico-conceptual estamos utilizando cuando hablamos sobre el cuerpo e incluso lo explicitáramos» (2011, p. 48).

investigación<sup>82</sup>, además de invitarme a algunos debates virtuales y a apoyarlas en proyectos personales o profesionales: nos hicimos amigas.

Aparte de ellas, recibí el apoyo de otro conjunto de amigas. El grupo que formamos en la facultad, «Las amigas del barrio», fue un espacio para desahogarse. Muchas de ellas, académicas con doctorados terminados, compartieron sus experiencias. Las palabras de incentivo fueron fundamentales, además de las revisiones de los textos y las recomendaciones de caminos teóricos. Además de ellas, amigas de otros contextos que también compartieron bibliografías, análisis y leyeron mis manuscritos. De estos intercambios en el campo de la investigación y en los alrededores de mi vida afectiva descubrí la potencia de la amistad<sup>83</sup>, como sugirió Esteban Galarza (2011b).

En Alto Paraíso de Goiás, conocí la red «Laila que Baila» de madres y padres y empecé a formar parte del grupo y apoyar en el cuidado de las niñas y los niños. Con esta red de más o menos veinte personas, que se volvió más íntima y afectiva durante los tiempos de confinamiento, aprendí lo que era un espacio de cuidado y me involucré en procesos más colectivos. Esa experiencia me ayudó en la gestión de lo cotidiano durante la pandemia e hizo que, en ese tiempo, el ambiente fuera relajado, respetuoso y liberador. Ese intercambio fue fundamental para muchas de las reflexiones que hago en la tesis, como las relativas a los procesos colectivos en los Círculos de Mujeres.

La otra red que me acompañó durante todo el proceso del doctorado fue el grupo de doctorandas «Ez Donk Oraindik»<sup>84</sup>, que fundó nuestra directora de tesis y que, más tarde, por conexión de amistad con algunas miembros del grupo, recibió a otras compañeras del programa de Estudios Feministas y de Género de la UPV/EHU. En nuestras reuniones mensuales, estudiábamos artículos y libros de interés, comentábamos nuestros trabajos, nos leíamos y susurrábamos las satisfacciones y los sinsabores de la vida académica y feminista. La continuidad del grupo fue esencial para sentirme acompañada durante todo el proceso y las

---

<sup>82</sup> Como en la reunión del grupo Grehmer, en marzo de 2022, Grup de Recerca en Mística i Heterodòxies Religioses GREMHER/GRECS (Grup de Recerca sobre l'Exclusió i el Control Socials) en el que la profesora Dra. Sibila Vigna me invitó a presentar mi investigación en una reunión.

<sup>83</sup> Susel Oliveira da Rosa retoma a Foucault para tratar de la importancia de la amistad como sustento y cuidado con la vida: «¿Qué hace que en estas guerras absurdas, grotescas, en esas masacres infernales, que las personas, pese a todo, se hayan sostenido? Sin duda, un tejido afectivo, – afirma Michel Foucault refiriéndose a la amistad» (2009, p. 95).

<sup>84</sup> Juntas escribimos artículos y manifiestos que pueden consultarse en nuestro blog: <https://ezdonkoraindik.wordpress.com/>

lecturas atentas de mis textos fueron un regalo. La grandeza de ese grupo me hace apostar por la creación de una universidad feminista (Ez Donk Oraindik, 2023).

En 2020, formamos una red de investigadoras brasileñas de Círculos de Mujeres. Teniendo en cuenta el reducido número de estudios que existen sobre el movimiento, nos encontramos por medio de las propias participantes de Círculos y pasamos a reunirnos virtualmente para intercambiar experiencias y bibliografías, leernos las unas a las otras y organizar publicaciones conjuntas. El grupo empezó con Camila Conceição, Raquel Mesquita y Thainá Soares Ribeiro. Hoy continuamos sin la primera de ellas. Lo interesante es que ellas me permitieron conocer un poco mejor la región nordeste del país, que aparece en mi investigación mediante entrevistas y respuestas al cuestionario, pero que no tuve la oportunidad de conocer en persona. Ellas describen lo que sucede en las ciudades de Salvador, Bahía, y Fortaleza, Ceará, así como en acontecimientos específicos, lo que me sirve de elemento de comparación y ahonda en la sensación de que cada Círculo es singular y en la importancia de que se lleven a cabo investigaciones etnográficas sobre el tema.

En 2021, conocí a las compañeras antropólogas mexicanas, a través del taller «etnografías afectivas y autoetnografía» que impartía Aitza Miroslava, parte de la Colectiva Investigación y Diálogo para la Autogestión Social y que me proporcionó una parte considerable de la bibliografía que leí para componer este capítulo. En esos encuentros virtuales, me sentí acompañada por otras investigadoras latinoamericanas al conversar sobre el valor de las sensaciones corporales que surgen de la interacción investigadora. Un proceso que se ancla en el cuidado, de una misma y de las demás. Miroslava escribe en la presentación del libro que surgió de esos encuentros:

Conjurar procesos de investigación y formación autónoma implica hackear el sistema escolar y a la comunidad académica que sigue perpetuando dinámicas capitalistas, patriarcales, capacitistas, cuerdistas, coloniales, clasistas y racistas... Tejer un enfoque afectivo ha sido una forma de reapropiarse de la antropología desde un feminismo incómodo y maldito... Que nosotras miramos lo propio y lo analizamos en su trama sociohistórica y sociocultural como ejercicio de sobrevivencia, que cuando lo hacemos a través de la escritura estamos apropiándonos de una herramienta que se ha usado para borrarlos de la Historia (2022, pp. 4-5).

El contacto con esa forma de vivir la investigación antropológica convocó mi condición «tripienta», aquella que conoce desde las vísceras (Miroslava, 2022, p. 5); de quien vive en el cuerpo las vicisitudes y malestares de la investigación. Me sentí animada a hackear sistemas

desde una escritura que aún teme hacerse voz, por eso recupero poemas y fragmentos al principio de cada capítulo, textos del Sur y de diversos grupos sociales, capaces de movilizar sensaciones que pueden revitalizar nuestras formas feministas de vivir y actuar en el mundo.

La «compartencia» fue una expresión que conocí con las compañeras de Oaxaca, quienes me invitaron a percibir el conocimiento y la reflexión como una labor siempre colaborativa y compartida. Cómo escribió Alba Pons Rabasa, en nuestros entretejidos de vidas, cuerpos, cuerpas<sup>85</sup> y afectos, «entretejemos nuestra comprensión de todo eso y del mundo mismo, y así damos pie a un proyecto común, a la vez político y epistémico de navegar el mundo, de conocerlo y de irle dando forma» (en Pons Rabasa y Guerrero, 2018, p. 4). Las redes de apoyo, la poesía y la música me mantuvieron durante los cinco años de doctorado e hicieron de la investigación un esfuerzo creativo y colaborativo. No solo por la interacción con las interlocutoras directas, sino también por las diversas personas, colectivos, sus voces y letras que se sumaron a mi camino y aportaron conocimientos y prácticas relevantes.

## **2.2 Actitudes en el campo: participar, sentir y recopilar informaciones**

Negociando papeles sociales, con apoyo e interlocución, mi itinerario de investigación siguió las «urgencias indicadas por las sensaciones» (Rolnik, 2011, p. 19). Una experiencia se empodera de mí, me deja sin palabras, me sumerge hasta el fondo en un imponderable que no sé traducir. Después vuelvo, anoto, reflexiono, escribo, analizo, leo, siento —miedo, rabia, impotencia— y, poco a poco, esa experiencia va adquiriendo sentido, en diálogo con el bagaje teórico-analítico con el que me vinculo. Exige tiempo y se hace de forma creativa, las sensaciones me atraviesan, piden paso y me impulsan a buscar significaciones.

La tesis es para mí un proceso artístico, una inmersión para conocer el modo en el que afecto y me afectan las experiencias en el mundo. Un proceso artesanal, como explicó Mariza Gomes e Souza Peirano en su apuesta por la etnografía (1995). Para esta antropóloga brasileña, sin campo la teoría se congela, pero con él, produce impactos que se sienten en la reestructuración misma de la vida de quien investiga (ídem). Y, por consiguiente, en la ciencia que postula.

---

<sup>85</sup> Expresión que aparece en el libro autogestionado de 2022 para referirse, de modo crítico, al cuerpo y la dominación masculina, incluso lingüística.

La investigación con campo, con gente dentro, es una forma de situar el conocimiento, demarcar su temporalidad e incompletitud. En ella también actúa la creatividad que brota de las estrategias adoptadas para responder a los desafíos que surgen en el día a día del trabajo (Goldenberg, 2011). Por eso, mi itinerario de investigación es un camino singular, pues se construye en la relación dinámica entre mi itinerario personal y de investigadora, así como de lo que investigo y de las personas que se disponen a participar en esta aventura conmigo (ídem).

Mi posición en el campo se construyó mediante la presencia activa y la suavidad (intentando evitar para ser un elefante en una cacharrería, pese a que lo fui en muchas ocasiones). Esto implicaba presentarme, explicar mi investigación de forma breve, hablar un poco de mis circunstancias personales, escuchar las preguntas y atender a determinadas cuestiones y participar en las actividades propuestas. Poco a poco, surgía la intimidad, aquel encogimiento, como describe Anzaldúa, del espacio que separa a las personas (en de Lima Costa y Ávila, 2005, p. 698). Y, a medida que se iban construyendo estas relaciones amistosas, se realizaba la investigación.

Algunos Círculos se construyen a partir del intercambio de experiencias y historias de vida. Por eso, participar también significaba exponerme, pero el desafío era hacerlo con cuidado y respeto, conmigo misma y con las demás. Por ello, esa intimidad, como encogimiento de la distancia, era un momento importante. En general, cuando me sentía más cómoda para compartir, también solía recibir más detalles sobre la vida de mis interlocutoras.

Pero esta forma de situarme frente al grupo implicaba dejarme afectar por él, pasando de ser una mera espectadora a formar parte de ese tejido de relaciones que se iba construyendo en cada encuentro, lo que implicaba ser testigo de las necesidades compartidas por cada mujer y poder buscar conjuntamente una solución. Aún recuerdo el primero de estos encuentros en la Chapada dos Veadeiros, donde me ofrecí a cuidar a dos niños para que una madre pudiera descansar. Este apoyo me permitió entablar una amistad con la mujer y participar en el Círculo. Fue en este espacio donde ella compartió con el resto de las compañeras, cómo se había sentido al recibir mi apoyo, presentándose como una investigadora dispuesta a formar parte de la red de apoyo y no como una investigadora fría, distante y calculadora. Cabe aclarar que mi motivación para ofrecer mi apoyo no surgió como una estrategia para tener mayor cercanía con el Círculo de Mujeres, sino de mi compromiso como investigadora feminista, que me sitúa en un proyecto de investigación que implica la construcción de redes de apoyo dentro de la

investigación desde lo que entiendo como una solidaridad feminista en un contexto de participación activa.

Intimidad y solidaridad eran una parte central de la participación que pretendía ser suave y atenta. Y que me empujó a entender, cada vez mejor, las relaciones entabladas en el campo como amistad. La premisa epistemológica de equivalencia cognitiva de todos los seres (Rivera Cusicanqui, 2018), me impedía establecer una relación limitada a la extracción de información. El énfasis en una antropología feminista y de las relaciones, incitó el interés en la construcción de intercambios significativos entre las personas que participaban en la investigación. Por eso, una presencia como un cuerpo vivo y actuante, pero suave, en el sentido de cauteloso y respetuoso.

En los Círculos, la postura activa e interesada me llevaba a asistir a las ruedas y las invitaciones realizadas en ellas, pero me enfrentaba al dilema de usar o no el cuaderno de campo en esos espacios. Yo llevaba una libreta en el bolso, pero nunca la utilicé durante un ritual, porque entendía que eso no era acorde con el ambiente, pues, en definitiva, o anotaba o participaba. Un amigo me preguntó si no podía anotar algunas cosas rápidas. En realidad, podría hacerlo, pero ello me distraía más que me ayudaba. En una entrevista, el cuaderno poco afectaba al proceso, a mi disposición de callar y escuchar (Thompson en Goldenberg, 2011, p. 57) y el papel ayudaba a no perder las preguntas que iban surgiendo de la escucha. No obstante, en el caso de los Círculos, un cuaderno no formaba parte del paisaje, podría inhibir no solo a mí misma, sino a las demás participantes quienes, al sentirse observadas, podrían expresar con menos intensidad su participación.

Un paréntesis: todo esto cambió cuando, durante la cuarentena, participé en actividades virtuales, donde era más fácil tener el cuaderno junto al ordenador para hacer anotaciones rápidas mientras participaba en la rueda. En algunas situaciones, empero, el evento me absorbía de tal forma que solo una vez clausurado, podía dedicarme a describirlo.

Había un desafío más. Una regla básica de los Círculos es: «Lo que sucede en el Círculo, se queda en el Círculo». Al formar parte de ellos, acepté la regla, pero adopté la estrategia de Lightfoot, en su estudio sobre activismo indígena (2015, p. 73). Además del permiso de las personas entrevistadas y las responsables de cada Círculo, tomé la precaución de que los relatos que se describen en la tesis no comprometieran o expusieran a las participantes y, de igual manera las fotos, que edité con la herramienta digital «Canva» para restarles nitidez o

transformarlas en un dibujo que no permite reconocer a la persona. Esto me lleva a hacer generalizaciones y trabajar con la ficcionalización de relatos etnográficos a fin de garantizar la confidencialidad de las participantes en los Círculos.

Durante la investigación, confié en mi cuerpo, mi sentir y mi memoria (del Valle Murga, 2012; Nascimento, 2019). Por eso, intentaba prestar la mayor atención posible, mirando alrededor, intentando al máximo evitar pensamientos del tipo «estoy actuando bien o mal, estoy bien vestida, estoy sentada adecuadamente como las demás» y dirigirme al entorno, las personas y lo que eso me generaba a mí y a ellas. Intentaba centrar la atención en mis sentidos, como forma de estar presente y participar en las actividades. Y cuando llegaba a un lugar seguro, donde podía tomar notas, me guiaba por las intensidades que me poseían, como la del sonido:

*Era un día muy lluvioso, el ambiente estaba oscuro y no podía reconocer el lugar con las luces del coche apagadas. Entré rápidamente en el salón, intentando no mojarme demasiado y, poco a poco, fui sentándome, situándome y parándome a observar y sentir el lugar y a las personas. Lo que más se oía era el sonido de la lluvia, no podía oír a las mujeres con claridad. Comenzó el ritual (...) un poco después empecé a oír un ruido muy intenso, la lluvia y la noche se ralentizaron y oía algo intenso como agua brotando. Aquello distrajo mi atención de lo que sucedía en el interior del salón y me llevó a imaginar lo que provocaba aquel sonido tan poderoso, no conseguía entender de dónde venía y eso me angustiaba. (...) algunas horas después, al final de la actividad nos pidieron que lleváramos flores amarillas al jardín que había alrededor del salón en el que estábamos. Las flores amarillas se arrojaban al pie de un gran árbol, como si fuera una ofrenda. Cuando me giré para mirar lo que tenía al lado, una enorme cascada artificial daba salida a las aguas que había traído la intensa lluvia. Mi mente había imaginado muchos escenarios posibles, conjeturando sobre lo que podría ser ese sonido, pero jamás imaginaría que se trataba de una cascada. Eso me llenó, me afectó profundamente, al punto que aún me emociono cuando escribo. Me emociono por la belleza de aquella imagen, del sentido que aquel sonido ahora tiene para mí (Cc 28/11/2019).*

La presencia de aquel sonido de agua brotando durante la celebración del Círculo fue una sensación que se desplegó en el análisis del último capítulo de la tesis. Sin embargo, si lo describo ahora es porque deseo señalar cuánto el hecho de estar en campo me afectó y cuánto dejé que me afectara. Mis sentidos eran como radares que detectaban pinceladas para un futuro y precario marco analítico. Había una tensión constante entre el deseo de aprehender la totalidad del acto en el que participaba y el momento que él me tomaba y yo sentía que ya no podía elaborar diapositivas mentales que después transcribiría al cuaderno de campo. En algún momento de los Círculos, no en todos, mis facultades racionales se desvanecían y cuando me daba cuenta estaba mirando fijamente a la hoguera, cantando de forma animada o en silencio, meditando. En esos momentos sentía que la observación se me escapaba y que se apoderaban

de mí sensaciones que no conseguía describir o entender con claridad. Aun así, al regresar a casa, una vez recompuesta y descansada, hacía el esfuerzo de relatar la experiencia.

Miriam Pillar Grossi sugiere a sus doctorandas que elaboren un cuaderno de campo con dos columnas, una para hablar de la razón y otra de la emoción (2004, p. 224). En mi caso, no era capaz de efectuar esa separación. Yo necesitaba hacer de los apuntes también un medio de expresión, en el que se integraban las descripciones de la vivencia con mis sensaciones y sentimientos acerca de aquello, superando, incluso, la visión como la primacía de la razón (Le Breton, 2016). Carlos García Grados retoma a Sara Pink para sugerir un redimensionamiento del trabajo de campo a partir de la «percepción participante» en la que la investigadora intenta «dar cuenta de su mayor potencial cuando emplea todo su cuerpo y sensorialidad como fuente para la reflexión» (2017, p. 130).

En esta propuesta, no hay una separación de categorías entre razón y emoción. Participar y registrar las informaciones, actividades centrales del trabajo de investigación en campo (Guerrero Arias, 2010), iban acompañadas de mis sentires. Como explica la socióloga argentina Ana Lucio Cervio, «sentir y sentirse es un acto que compromete y actualiza la dimensión histórico-social de los sentidos, impregnando la materialidad del cuerpo»<sup>86</sup> (2012, p. 9). Por eso, configura una manera particular de acceder a estados de ser, estar y desear de las personas y las cosas que se relacionan durante la investigación. La recopilación, en mi caso, principalmente escrita, era aquella a lo que Miroslava se refería como apropiarse de lo nuestro, de lo vivido y usar los medios convencionales de silenciamiento para encontrar la voz (2022).

En mi caso, la fórmula de participar, sentir y registrar la información puede sintetizarse en la idea del afectarse de Favret-Saada, que ya he mencionado antes. Vivir juntas e implicarse en una misma actividad genera complicidad, una posibilidad de experimentación y una apertura para las relaciones en campo (Sautchuk y Sautchuk, 2014). La mayoría de las veces, llegaba antes a los Círculos para poder ver el ambiente, los elementos existentes, la decoración, cómo llegaban las personas, cómo se saludaban, quién parecía tener afinidad con quién. Era curioso cómo iba contando el número de mujeres que iban llegando, intentando memorizar sus nombres y observando a cada una, su vestuario, color de pelo, forma de hablar, perfume, si llevaba algo con ella, tomando notas mentales. Poco a poco, la rueda se iba formando y yo admiraba los

---

<sup>86</sup> Sin embargo, como también desarrolla la autora, este campo del sentir, de las emociones y los afectos no es ajeno a procesos de dominación que operan en la «ilusión» de crear sensaciones de «propios» e «individuales» (Cervio, 2012, p. 9).

altares o el fuego y los adornos del centro de la rueda. Me interesaba el lugar donde los encuentros se celebraban, sí era un ambiente cerrado o externo y qué me provocaba eso, como en el relato sobre el sonido de la cascada producida por la lluvia.

En general, los Círculos se celebraban al final de la tarde o al principio de la noche. Solía volver a casa cansada y con ganas de saber cómo había estado mi hijo durante ese tiempo. A la mañana siguiente, me sentaba, concentrada, y dejaba fluir la vivencia, las palabras en el papel. Y ese era un momento casi tan intenso como participar en las actividades en campo. La mayoría de los relatos los escribí de mi puño y letra, porque era como me sentía más cómoda para expresar lo vivido. Las experiencias seguían vibrando en mí y tras el primer relato, pasaba días y meses anotando recuerdos, reflexiones y elementos para el análisis, en los márgenes del cuaderno y en tacos de hojas autoadhesivas.

*Nunca he sido de escribir diarios, siempre me ha dado miedo que alguien los leyera. Pero, el diario de campo... me hizo revivir, sentir en la piel, la saliva, el estómago, las sensaciones que tuve en campo. Es tan profundo, como una inmersión, que a veces dudo, reticente, de volver al diario... Ya preveo la inmersión. Es como si me bañara en un mismo río dos veces y tengo miedo de la profundidad que pueda alcanzar buceando. Tras describir lo vivido, siempre impregnado por mis sensaciones e impresiones, caigo en un lugar de silencio y (auto)observación. Como una tercera orilla del río... (Cc 27/4/2020).*

El registro de las experiencias en campo, siempre en primera persona, se transformaba ya en un primer análisis, como explica Michael White en la comprensión del proceso terapéutico (2007, p. 83). Y eso me asustaba, justamente por el miedo a no ser debidamente honesta con la confidencialidad, que era un requisito para investigar los Círculos, pero también con mi deseo y el de las interlocutoras de dar a conocer y hacerse voz. Recuerdo un acto, de nuevo el sonido, en el que la propuesta era emitir sonidos y no palabras, cosa que registré como una búsqueda por expresarse más allá de las palabras que encubren. Busqué bibliografía sobre esa experiencia y encontré a Cavarero y pude tratar la voz desde un rigor filosófico y emancipatorio. El registro, por consiguiente, no es en sí un dato, sino un inicio (Strathern, 2014).

Rolnik sugiere que la gente busque un tipo de sensibilidad, que me parece necesario en la investigación feminista: «Deja su cuerpo vibrar en todas las frecuencias posibles e inventa posiciones a partir de las que esas vibraciones encuentran sonidos, canales de paso, viaje a la *existencialización* (...) acepta la vida y se entrega» (2011, p. 66). Esto me acerca a un

conocimiento hecho de inquietudes, carnal, libidinal, afectivo y en constante transformación<sup>87</sup>. Empecé muchos relatos de campo con las expresiones «fue profundo», «me conmovió» o «tuve una noche tensa», lo que indica que participar en los Círculos me sacaba del estado de tranquilidad que implica vivir lo familiar y me llenaba de sorpresas. También trabajar en un ámbito nuevo y utilizando un idioma que no era el mío<sup>88</sup> generaba sensaciones específicas en el ejercicio de conocer y relacionarse. Escribí entre mis anotaciones:

*Como feminista, recojo migajas en el campo, ansiosa por probar el alimento que para mí es tan aterrador, a veces romántico, a veces inaccesible. En los intervalos de esta actividad tan visceral, me divido entre estudios, apuntes y sistematizaciones (...) No fui disciplinada en mis años escolares, incluida la formación universitaria y sus etapas posteriores para el hacer antropológico (...) Y escribir en otro idioma me inhibe bastante. (...)*

*En una actividad en Círculo, una de las participantes, Uiarapuru, comentó que había un pueblo que vivía dentro de nosotras y enviaba mensajes a través de los sueños y se alimentaba mientras no éramos conscientes de ello.*

*En estos momentos [de juego en casa] es como si permitiera que el pueblo que llevo dentro, al que alimenté (o atiborré), se quedara quieto y trabajara en paz, sin ser sepultado por más ideas, más lecturas y más experiencias (Cc 20/10/2020).*

Mi trabajo fue un constante proceso de elaboración, necesitaba de tiempo para manejar lo no comprendido a simple vista (Strathern, 2014). El antropólogo Pedro Paulo Gomes Pereira, leyendo a la investigadora Veena Das, destaca la importancia de establecer vínculos con las interlocutoras y persistir en las relaciones<sup>89</sup> (2010). Para mí, el tiempo fue un aspecto central en la constitución de vínculos y relaciones más íntimas con las participantes. Pero, sobre todo, el tiempo también fue clave para elaborar las experiencias. Necesitaba silencio y algunos años para manejar los sentidos y encontrar palabras.

Parte de ese proceso de inventar, crear y experimentar con la realidad, es la sistematización de la información no solo en el cuaderno de campo, sino también aquel que fluye a través del análisis y la redacción de la tesis. Para Margareth Rago, escribir es una «práctica de relación renovada de sí para consigo y también para con el otro» (2013, p. 24), por eso, traté la elaboración de esta tesis como un ejercicio de pensar con Círculos de Mujeres, porque las intensidades en campo me llevaron al recorrido teórico y filosófico que gestiono.

---

<sup>87</sup> La expresión «tormenta» aparece una y otra vez en la tesis, con el fin de demarcar la profundidad con la que me sentía tomada por las experiencias que no eran meras inquietudes, en el sentido de incomodidades; había una intensidad que me desesperaba, principalmente por la ausencia de traducción.

<sup>88</sup> En mi caso, el trabajo en el campo era en mi lengua, pero el análisis y la redacción en castellano, una tarea de múltiples (des)encuentros.

<sup>89</sup> Abu-Lughod menciona la tarea de las conexiones «entre una determinada comunidad y el/la antropólogo/a que trabaja y escribe sobre ella» (2019, p. 205). Esta es una forma de escribir contra la cultura, que produce y legitima desigualdades y violencias, y puede ser parte del ejercicio de hilvanar «conexiones parciales» (Strathern, 2014).

Nuestra relación produce el efecto etnográfico (Strathern, 2014) que tejo a partir del itinerario específico que describo a continuación.

### 2.3 Itinerario de la investigación

Estudiar con Círculos de Mujeres fue una emergencia. No estaba en el guion. Mi llegada a los Círculos estuvo impregnada por un tormento: mi investigación es feminista y analiza configuraciones políticas que busquen desestabilizar un determinado orden social. Más adelante (ver cap. 3), para situar mi interés en comprender los sentidos y las prácticas de género, así como las transgresiones, hablaré de un Círculo en el que participé el 8 de marzo de 2018 y de cómo ello me sensibilizó. Por el momento, respondo a la pregunta de cómo llegué a aquella primera reunión y qué pasó después. A continuación, me referiré a mi entrada en el campo y el desarrollo del trabajo de investigación.

Al presentarme como feminista, en diferentes círculos sociales de la ciudad de Dourados, algunas personas me hablaron de un grupo de mujeres que se encontraban cuando había luna llena. El contacto inicial se estableció de modo casual. Tenía dolor de espalda y empecé a hacer sesiones periódicas de acupuntura. La terapeuta me puso en contacto con una de las participantes y me añadió a un grupo de WhatsApp llamado *As Meigas* (Las Brujas), aún en 2016. Al principio, interactué poco en ese espacio, servía como un primer acercamiento, aunque aún no quería desarrollar una investigación sobre el tema.

No fue hasta diciembre de 2017 que fui a conocer una actividad que propuso el grupo. Entre enero y marzo de 2018, asistí a los encuentros y acordé que iba a trabajar con este Círculo de Mujeres. La situación decisiva se produjo el 8 de marzo de aquel año, cuando se despertó mi curiosidad para saber qué llevaba a las mujeres a organizarse de aquella forma (ver cap.3). Entonces, me tomé un café con Monad Clemente, fundadora del Círculo en la ciudad de Dourados, a quien menciono aquí para hacer público quién me autorizó, en primer lugar, a realizar la investigación. Le conté mi interés y escuché sus recomendaciones. Ella, entusiasmada con la idea, me apoyó y sugirió leer un libro de Faur (2011). Había recibido el libro unos meses antes y me dijo que era una «fantástica» puerta de entrada para conocer el movimiento.

A cambio, me pidió que la ayudara a constituir una red de «guardianas» en Brasil. Ese era el nombre que usaba para referirse a las personas que iniciaban los Círculos, un nombre que

también aparecía en Faur (2011). Monad me confesó que se sentía muy sola y que, en ocasiones, encontraba poco material para orientar las actividades del Círculo y que le gustaría hablar con otras personas comprometidas con ese movimiento (Cc 18/2/2018).

A partir de marzo de 2018, una estudiante de grado, Thamires Riter de Faria, y yo organizamos un estudio con Círculos de Mujeres en Brasil. Escudriñamos las redes sociales, en particular Facebook, canales de Youtube y páginas web. En este primer acercamiento, me di cuenta de la cantidad de iniciativas de Círculos de Mujeres que había, con ello, de la multiplicación de la etiqueta «Sagrado Femenino».

En ese estudio en línea encontramos el sitio de Paloma Bastos, «Círculo de Mujeres», elaborado alrededor de 2009, con el objetivo de crear una lista de los Círculos existentes en Brasil. La motivación de la autora derivaba de la premisa de Bolen (2003) de que cuando se creara el millonésimo círculo surgiría una «era pospatriarcal»<sup>90</sup>. Bastos creó una pestaña en la web «Encontre seu Círculo» para que más mujeres pudieran conocer y participar en esas iniciativas en sus ciudades (Cc 7/10/2019). En aquel momento, contaba con un registro de unos doscientos círculos y, hoy en día, la lista ya va por cuatrocientos cincuenta<sup>91</sup>.

Monad utilizó esta lista. Se puso en contacto, a través de las redes sociales, con cada una de las personas que allí aparecían. Cuando recibía una respuesta positiva, las añadía a un grupo de WhatsApp llamado *Sagrado Femenino* que, tras debatir la necesidad de utilizar un «lenguaje femenino», pasó a denominarse *Sagrada Femenidad* (Cc 2/9/2018). Se creó en marzo de 2018. A través de esta plataforma conocí a mis interlocutoras en la investigación.

En aquel grupo virtual, me presenté como investigadora interesada en los Círculos y recibí la cálida acogida de las más de cien participantes. Esta convivencia virtual con «guardianas» de diferentes partes de Brasil —y algunas invitadas extranjeras— me ayudó a entrar en campo, sea como medio para ponerme en contacto con las personas o como una forma de participar en los debates, entendimientos y momentos. Habría sido un espacio de bastante

---

<sup>90</sup> En palabras de la autora: «Los círculos de mujeres se forman de uno en uno, y cada uno logra que la experiencia de haber estado en un círculo se expanda a otras mujeres, ya que cada mujer, a la que un círculo ha ayudado a cambiar, lleva consigo esa experiencia al mundo de sus relaciones. Y será así hasta que, por fin, un día nazca un nuevo círculo que será el millonésimo círculo, el decisivo, y que iniciará para la humanidad la era pospatriarcal» (Bolen, 2003, pp. 35-36).

<sup>91</sup> Como me explicó Paloma Bastos, esa lista no refleja la realidad del movimiento ya que no se actualiza. Las personas registran sus Círculos, pero cuando dejan de existir, los nombres siguen en la lista. Por eso, solo podemos tener una idea del número de grupos que ya se han registrado, además, brasileñas que viven en otras partes del mundo también aparecen en la lista (entrevista personal, 7 de octubre de 2019).

provecho para una etnografía en línea<sup>92</sup>, que no era mi elección en ese momento, dado mi anhelo por la experiencia cercana.

En 2018, me dediqué a participar en el Círculo, *As Meigas*, de la ciudad en la que vivía, esa participación y mis preguntas de investigación me llevaron a otros grupos, que presentaré en el apartado siguiente. Aquel año, mientras participaba y llevaba a cabo una investigación exploratoria, me admitieron en el programa de doctorado, en el País Vasco. Todos los materiales recopilados, en este primer momento, fueron esenciales para la investigación y forman parte de los análisis que integran la tesis.

En este momento, ya se anunciaba un campo de investigación que no se circunscribe a una localidad o grupo específico. La actuación en el Círculo de Dourados suscitó mi curiosidad para conocer cómo eran los Círculos de otros lugares, además del interés de entender cómo surgió ese movimiento en el país, su historia y ramificaciones. No disponía de bibliografía sobre el tema, por lo que necesitaba participar en otros Círculos, incluso, para entender, en un contexto más amplio, el grupo en el que empecé mi trabajo de investigación. A esta iniciativa la llamo «poner en perspectiva» o «perspectivar», es decir, relacionar no solo mi conocimiento, sino también el de mis interlocutoras (ver cap. 1).

La investigación multisituada es un tipo importante de investigación feminista, que atiende a las relaciones de género, espacio, concentración del poder y creatividad personal y colectiva (Castañeda Salgado, 2010, p. 229). Para George Marcus, la investigación multilocal<sup>93</sup> «sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso» (2001, p. 111). Esa definición que tiene en cuenta la circulación de significados y prácticas representa bien mi itinerario de investigación.

Salí en búsqueda de la creatividad colectiva, investigué a partir de algunas entradas<sup>94</sup>, motivada por la propuesta de Strathern de «poner en relación» perspectivas o modos de conocer

---

<sup>92</sup> También llamada «netnografía», se trata de una propuesta de investigación que desarrolla Robert Kozinets (2014). Un ejemplo de trabajo en el campo feminista que usa esta metodología es la disertación de Sthella Laryssa Barros Loureiro Lima, publicada en 2021, en la que analiza un grupo virtual de acogida a mujeres víctimas de violencia durante la pandemia de Covid-19.

<sup>93</sup> Esa forma de investigación se difundió en los años 1990, sobre todo, entre las investigaciones de temas transnacionales, como la migración (Willis y Saw Ai Yeoh, 2000) y las conexiones globales (Lowenhaupt Tsing, 2005 y 2019). Pero también aparece en la antropología feminista (Rapp, 2000; Piscitelli, 2013).

<sup>94</sup> Utilizo esta palabra para dar la dimensión de que el trabajo en el campo está formado por muchas entradas, muchas puertas a través de las cuales es posible acceder a la experiencia con la gente que forma parte de la

(en Cesarino, 2014, p. 26). Para eso, hablé con personas y realicé nuevas incursiones en campo, en otros lugares. En este proceso, establecí conexiones entre las vivencias en cada uno de los Círculos a los que asistí, las experiencias históricas, las trayectorias personales de las participantes, en un intercambio fluido e intenso, derivado de la contemporaneidad y la versatilidad del movimiento que analizo.

Cuando regresé a Brasil, tras mi estancia en Euskal Herria (enero a julio, 2019) empecé un viaje para entrevistar a mujeres que tuvieran una trayectoria conocida en los Círculos. Busqué a aquellas que las demás nombraban de forma repetida y a quienes se consideraban organizadoras de Círculos cuando el movimiento estaba surgiendo. Fui a Brasília, São Paulo, Río de Janeiro y alrededores. Y ese contacto fue importante para definir mis futuras participaciones en los Círculos de Mujeres.

Me detuve en Alto Paraíso de Goiás, ciudad ubicada a unos 300 kilómetros de Brasilia, lugar conocido en el país por atraer a personas del campo de las espiritualidades, lo que me proporcionó una experiencia diferente de la que tuve en Dourados, ciudad afectada por la expansión del agronegocio en el país. Entre noviembre de 2019 y marzo de 2020, me dediqué a que me aceptaran en el nuevo Círculo. Dada la relativa cercanía geográfica, también empecé a participar en otro Círculo iniciado por Faur, en Brasilia, por su relevancia histórica. En esta época, además, continué realizando las entrevistas y elaboré un cuestionario, interesada en tener una mirada más general de los Círculos en Brasil, lo que me ayudó a confirmar cuáles eran los Círculos a los que me interesaba asistir. En otro apartado, detallaré las técnicas de investigación, mientras que ahora las sitúo como parte del itinerario de investigación: abierto, poroso y, a veces, contradictorio (Esteban, 2013).

Con la llegada de la pandemia, seguí asistiendo en línea al Círculo de Alto Paraíso, al *Caldeirão Ressonante*, continué con algunas entrevistas y terminé el análisis del cuestionario. El uso de las herramientas digitales fue importante durante la investigación, como una ramificación, pero no se definió *a priori*. La distancia geográfica que me separaba de algunas personas que me parecían relevantes para la investigación, me llevó, en un total de diecisiete entrevistas realizadas hasta marzo de 2020, a utilizar la herramienta Skype en dos de ellas. En

---

investigación. El enfoque no radica en alejarse de una realidad familiar, sino en adentrarse en el campo, un espacio-tiempo de la experimentación. Me inspiro en la noción de «rizoma» de Deleuze y Guattari (2000, pp. 17 y 18), como un modo de acercarme a la realidad que, por su naturaleza dinámica y abierta a diversas interpretaciones y expresiones, tiene siempre múltiples entradas, muchos modos de adaptarse a sus dimensiones y desmontarlas.

ellas adopté las mismas premisas que las demás y su resultado fue bastante satisfactorio en cuanto a la afectividad y los efectos corporales y psíquicos que se establecieron (Gomes e Souza Peirano, 1995). La llegada de la pandemia de Covid-19 condujo la investigación al contacto a través de pantallas, pero, en ese contexto, seguí fuera de las redes sociales (Facebook, Instagram y Twitter) y mantuve mi participación tan solo en los grupos de WhatsApp de cada Círculo a los que ya asistía o iba a asistir y el grupo general ya referido, llamado *Sagrada Femenidad*. Durante un tiempo, formé parte de un grupo que intercambiaba mensajes a través de esa herramienta, también con presencia nacional, llamado *Círculos de Mujeres*, pues estaba interesada en divulgar el cuestionario. Como en los casos anteriores, llegué a este grupo gracias a la invitación de una interlocutora a la que ya conocía.

Esa experiencia de investigación en «redes sociodigitales» se dio por el momento histórico en el que estas adquirieron una presencia drástica en nuestras vidas cotidianas y relaciones (Abalos Irazabal, 2021). Ignorar esa posibilidad sería interrumpir el flujo de la investigación. Por eso, adopté la postura de que los medios de interacción digital, máxime en un contexto de aislamiento social, son productores de sentido y forman parte de nuestras vidas de forma dinámica (ídem). En 2020, participé en muchas actividades en línea, no desde un lugar de contacto inicial, sino de apreciación con relación a los materiales ya recogidos y verificación de los análisis que empezaba a esbozar.

Mediante este contacto virtual, tuve la oportunidad de retomar la participación en el Círculo de Dourados, lo que me llevó a la necesidad de otras entrevistas, ahora en formato *online*, con otras participantes. Todas nos sentíamos vulnerables y pese a la mediación de la pantalla, que nos distanciaba, existía una sensación de compartir y los testimonios y las historias de vida cobraron mucha fuerza en las entrevistas. En ese momento, di preferencia a interlocutoras con las que ya había establecido algún tipo de relación, lo que facilitó nuestro contacto y, en algunos casos, las conversaciones duraron varios días.

Después de la compilación de los datos del cuestionario a lo largo de 2020, sentí la necesidad de participar en un Círculo nuevo, pero busqué hacer un seguimiento del trabajo de alguien que ya había conocido en persona y a la que ya había entrevistado. Al mismo tiempo me aventuré a realizar algunas entrevistas con grupos sociales no contemplados hasta aquel momento, lo que me llevó a conocer a través de las pantallas a personas con las que no había tenido contacto previo: una participante indígena, otra del movimiento feminista negro y una representante del movimiento campesino, que no estaban vinculadas a los Círculos. Estas

fueron importantes en el sentido de acceder a otros grupos sociales y comprender lo que estas personas percibían tanto sobre los Círculos como sobre las formas de organización política de las mujeres en la lucha contra las desigualdades de género. Cabe señalar que busqué a una participante que se identificaba como mujer trans, pero no obtuve respuesta.

Además de las participaciones más duraderas en los Círculos, acepté invitaciones para participar en actividades del campo de las espiritualidades y en otros Círculos, de forma más puntual. Estas invitaciones partían de participantes en los Círculos a los que ya asistía, como las celebraciones de «bendición del útero», en formato presencial y virtual. Estas experiencias en un campo de reverberaciones y de seguimiento de los intereses de las participantes fue importante para entender los vínculos entre los Círculos y lo que antes se denominaba nueva era y la distancia respecto a otros movimientos, como los feministas.

De forma breve, señalo que además de la participación efectiva en los Círculos que detallo a continuación, participé de forma presencial y virtual en ruedas chamánicas, rituales de umbanda, clases de baile e improvisación, sesión del Santo Daime, formaciones de ginecología natural, formación de guardianas de Círculos de Mujeres, ferias de artesanía, iniciativas de recaudación de fondos para la construcción de estructuras físicas para acoger un determinado Círculo, reuniones con las participantes para debatir acerca de un determinado tema, como la organización de un «Congreso de lo Sagrado Femenino» o de viajes a lugares considerados sagrados. En estos últimos procesos, me buscaban por mi experiencia como académica y con textos, me pedían que leyera y revisara los materiales, sugiriera referencias o escribiera algo a raíz de una conversación. Actitudes que retoman el carácter colaborativo de la investigación y las conexiones que se establecieron. A continuación, presento, con más detalle, los Círculos que integraron el análisis.

### **2.3.1 Los Círculos en los que participé**

Entre 2018 y 2021, asistí a los Círculos de Mujeres de múltiples localidades, el primero fue el único que existía en la ciudad donde vivía en aquel momento. Después fui llegando a los demás a partir de los movimientos en el campo, invitaciones de las entrevistadas junto con el interés de conocer diferentes experiencias y cómo estas constituían sentidos y prácticas. Este planteamiento retoma la recomendación de Mahmood (2019) sobre conocer el movimiento y su contexto y actúa, como propuso Gago (2020), en la elaboración de un conocimiento multiescalar, interesado en las particularidades y especificidades, pero también en el

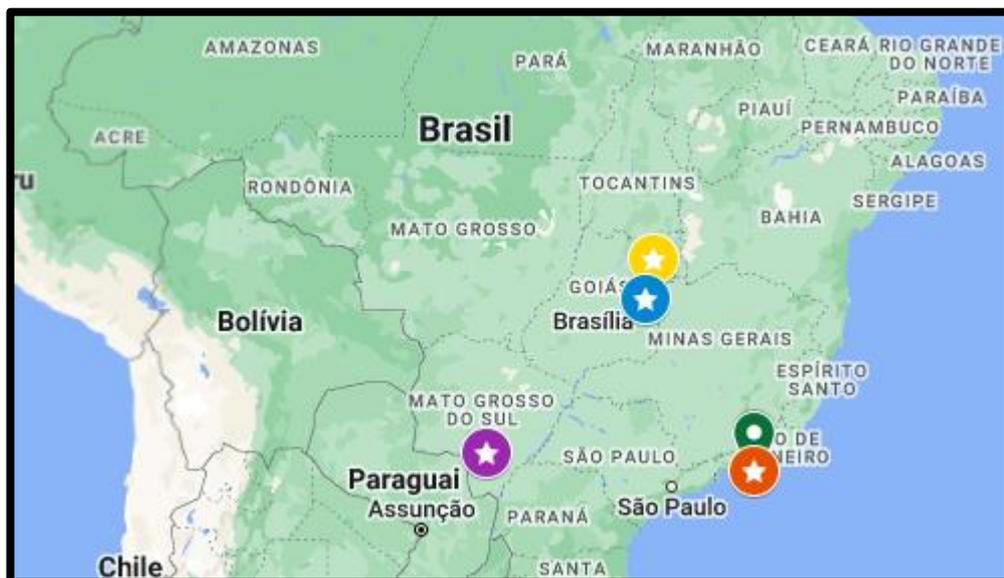
movimiento continuo y amplio de una lectura capaz de captar elementos comunes a las experiencias. Antes de ofrecer más información sobre los Círculos por los que transité, presento una tabla con la información resumida en orden cronológico y un mapa.

Tabla 1 - Los Círculos a los que asistí

NOMBRE DEL CÍRCULO	UBICACIÓN	FORMA DE INTERACCIÓN	TIEMPO DE INMERSIÓN	COLOR EN EL MAPA
AS MEIGAS	DOURADOS	PRESENCIAL	12 MESES	
AS COMADRES	RIO DE JANEIRO	PRESENCIAL	1 DÍA	
CALDEIRÃO RESSONANTE	ALTO PARAÍSO DE GOIÁS	PRESENCIAL Y VIRTUAL	16 MESES	
A TEIA DE THEA	BRASÍLIA	PRESENCIAL Y VIRTUAL	12 MESES	
BENÇÃO DO ÚTERO	ALTO PARAÍSO DE GOIÁS, SÃO PAULO Y BELO HORIZONTE	PRESENCIAL Y VIRTUAL	12 MESES ( 5 ENCUENTROS)	MULTISITUADO
AS LOBAS	NITERÓI	VIRTUAL	12 MESES	

Fuente: elaboración propia

Figura 5 - Ubicación geográfica de los Círculos a los que asistí



Fuente: elaboración propia

### *As Meigas*

Este es el Círculo de la ciudad de Dourados, en Mato Grosso do Sul. Tras varios intentos, se hizo realidad en 2016. Su fundadora tuvo una experiencia con Círculos en Galicia, España, y al regresar a Brasil sintió la necesidad de crear algo partiendo de su deseo de estar entre mujeres (Cc 28/3/2018). Al principio, el grupo se reunía con carácter mensual, cuando había luna llena, podían participar todas las interesadas y no tenía coste. Las celebraciones las organizaba la iniciadora que recortaba materiales de libros e investigaba en Internet siguiendo su propia intuición.

En 2018, las interesadas empezaron a organizar las reuniones, eligiendo ellas el tema y lugar para su celebración. Durante el tiempo que asistí en persona, el grupo creció hasta alcanzar más de sesenta participantes<sup>95</sup>. Las sesiones se celebran a veces en las casas y otras veces en los centros de trabajo de las participantes. Asistí a todas las citas del calendario del grupo entre enero de 2018 y enero de 2019; posteriormente, en 2020, participé en otros encuentros del grupo, de forma remota y por amistad con algunas participantes. Este grupo recibe a personas que se identifican como mujeres, aunque algunos actos estaban abiertos a hombres.

Un momento relevante para la investigación fue cuando el grupo organizó un acto internacional, llamado Espiral Femenina, que contó con la presencia de una extranjera para organizar la actividad en Brasil. Asistí a los tres días de actividades e hice un relato del evento, después acogí en mi casa a la visitante internacional, durante un mes.

Además, a través de este Círculo tuve contacto con el «Círculo de Lunas» en España, en el que participan personas de Galicia y Asturias. Este grupo sirvió de inspiración para crear el Círculo de Dourados y tuve la oportunidad de conocerlo durante una actividad de tres días, celebrada en marzo de 2019. Esta experiencia me ayudó a poner en perspectiva mi manera de investigar, puesto que me desplazé de un lugar relativamente conocido, lo que me ayudó a entender otras formas de celebrar los Círculos, aunque no presente esta actividad en la tesis.

---

<sup>95</sup> Sin embargo, durante los años siguientes la iniciadora señaló que se había producido un cambio de perspectiva y un mayor cierre del grupo entre aquellas «realmente interesadas» (Cc 05/08/19). A partir de 2021, las reuniones pasaron a celebrarse en momentos específicos para marcar el paso entre estaciones del año o se dedicaban a diosas concretas.

### **Una visita a las *Comadres***

Tras una entrevista, me invitaron a participar en el Círculo «As Comadres», en la ciudad de Río de Janeiro, donde asistí a un único encuentro, en octubre de 2019. Lo sitúo aquí porque esa experiencia también fue importante, pues era diferente de los Círculos con los que había convivido hasta ese momento. Derivado de una propuesta que ya tiene más de una década, es un grupo cerrado, de pago, en el que la persona que lo propone es la encargada de organizar el acto, que se celebra de forma mensual, vinculado o no a las fases lunares. Durante mi participación, el Círculo transcurrió de forma muy similar a una rueda de conversación.

Entre 2020 y 2021, seguí de cerca las sugerencias del grupo, hablaba con una de las participantes, aunque no conseguí participar en más actividades del Círculo. Uno de los motivos fue justamente el carácter cerrado y ya formado de los grupos, que exigía una entrada cautelosa y respetuosa con relación a los procesos ya manifestados en cada grupo. Sin embargo, tenía acceso a los materiales del grupo y las reflexiones que en él proponía la organizadora.

### ***A Teia de Thea***

Tuve contacto con «A Teia de Thea» (La Tela de Thea) a través de una entrevistada que me invitó a asistir a las reuniones públicas del grupo. El grupo lo creó Faur, en un momento en el que sentía que necesitaba retirarse, en 2006. A diferencia de otros Círculos, este cuenta con divisiones internas entre las participantes, con funciones diferentes en el mantenimiento del grupo<sup>96</sup>. Su objetivo es mantener el legado de Faur. El grupo organiza reuniones internas de formación y rituales propios, además de reuniones públicas, que se celebran en los plenilunios, en Brasilia.

Valga recordar que, aunque este Círculo realice actividades públicas en Brasilia, cuenta con integrantes por todo Brasil y adecúa las enseñanzas de Faur a sus realidades. Enfatizan reflexiones sobre «los misterios de la sangre» y proponen una forma resignificada de la menstruación en compás con las fases de la luna, además nombran a diosas, de diferentes panteones, para rendirles culto cada plenilunio. El grupo también cuenta con una web que proporciona información detallada, actualizada tres veces durante el transcurso de la investigación.

---

<sup>96</sup> Según la web oficial del grupo existen tres círculos internos, las «hilanderas», las «tejedoras» y las «celadoras» (Teia de Thea, 2023).

Cuando participé en las actividades públicas, entre noviembre de 2019 y febrero de 2020, había que abonar el importe de veinte reales de entrada para sufragar los gastos del acto, según las organizadoras para confeccionar los altares y comprar materiales, como cordeles o chocolate. Con la pandemia, el grupo facilitó audios de los rituales de cada mes, a través de podcast, en la plataforma Spotify. Estos eran de acceso libre y se publicaron hasta julio de 2022.

### ***El Caldeirão Ressonante***

Este es uno de los Círculos de Mujeres de la Chapada dos Veadeiros, en la ciudad de Alto Paraíso de Goiás, un lugar conocido por su misticismo y por atraer a personas vinculadas a las nuevas espiritualidades y los temas ecológicos (Pessoa y Andrade, 2020; Almeida, 2016). Lo creó, entre 2016 y 2017, una persona con experiencia en Círculos en otras localidades. Asistí entre 2019 y 2021 y participé en reuniones presenciales y virtuales, en función de la situación sanitaria del momento. En este grupo, se entra por invitación de una participante, por lo tuve que tender redes hasta que me invitaron a participar, y hay que tener una «madrina», que es la persona que da las explicaciones sobre el grupo y facilita la entrada. El grupo no tenía costes.

Este Círculo de Mujeres se caracteriza por su dinamismo y la falta de un liderazgo formal. Las mujeres participan en las ruedas cuando quieren y estas siempre se celebran en domingos de luna llena o en la fecha más cercana a la llegada de esa fase lunar. Esto es así, porque entienden que, en ese momento, la mujer está en su «luna», es decir, menstruando, necesita el apoyo de otras mujeres para experimentar sus procesos internos y externos, de relación consigo misma y con el mundo que la rodea. En general, las participantes comentan que, en esa fase, la mujer se encuentra más «sumergida en sus aguas» y propicia la interiorización, aunque ya se encuentre en su madurez.

### ***Las Bênçãos do útero***

Una de las participantes del Círculo anterior realizaba «bendiciones del útero» y me invitó a conocerlas. La actividad se celebra como un Círculo de Mujeres, pero los encuentros son abiertos, de pago —el importe depende de la persona que propone el acto—, y siguen un calendario anual, que organiza su creadora Miranda Gray. Hay un proceso para sincronizar las fechas y horarios concretos de las actividades en todo el mundo. Tuve la oportunidad de participar durante todo 2020, primero de forma presencial, en la ciudad de Alto Paraíso, y después de forma virtual, como consecuencia de la pandemia. En un total de cinco encuentros

anuales, tuve acceso a la experiencia en línea que propusieron mujeres de Minas Gerais y São Paulo. Estas me posibilitaron entender lo que cambia y lo que se mantiene en estos actos que siguen el guion definido por Gray y que se facilita en su web (Womb Blessing, n. d.). Me invitaron a estas actividades a través del ya mencionado grupo *Sagrada Feminidade*.

### *As Lobas*

Las *Mulheres que lêem Mulheres que Correm com os Lobos* (Mujeres que leen «Mujeres que corren con los lobos»), más conocido como la *Roda de Lobas* (Rueda o Círculo de Lobas), es un grupo que surgió, en 2001, en la ciudad de Niterói y alrededores. Una mujer, cuando tenía 40 años, vivió una experiencia que describe como «abrumadora» en un workshop basado en un libro de Clarissa Pinkola Estés publicado en 1992<sup>97</sup>, originalmente en inglés y traducido al portugués algunos años después. Tras esta experiencia, empezó a organizar charlas sobre el libro.

Con veinte años de historia, la *Roda de Lobas* se constituye, hoy en día, sobre un trípode: la lectura del libro, un trabajo intelectual; la terapia de arte, un trabajo manual y sensitivo; la sacralización de lo femenino, una invitación a crear rituales sobre lo que es importante para cada una, de modo intuitivo (Capei, RL 9/10/2019). Los encuentros suelen durar unas cuatro horas y tienen una periodicidad mensual. Para leer todo el libro, algunos grupos se reúnen durante cuatro o cinco años.

Durante la pandemia de Covid-19, empezaron los grupos de trabajo sobre un capítulo específico, de tres horas de duración, una vez al mes. Yo me vinculé a uno de esos grupos, la *Roda das Lobas* n.º 20, donde comentamos, durante once meses, los martes, el último capítulo del libro, titulado «La damisela sin manos». El coste por participar era más elevado que el de los anteriores, unos cien reales cada encuentro.

Considero que esta fue mi última entrada en campo. En los años siguientes, participé en unos pocos actos puntuales, como describí en la introducción, de un Círculo en Boa Vista-Roraima. A continuación, expondré los demás métodos utilizados en la investigación.

---

<sup>97</sup> El libro es un *best-seller*, estuvo en la lista de los más vendidos de The New York Times durante más de un año, en la década de 1990. En Brasil, estuvo en la lista de los más vendidos de Amazon, en 2020. Para más información, consúltese Magalhães (2021).

## 2.4 Otros procedimientos de investigación: una combinación específica

La investigación se constituyó como una red de relaciones establecidas de forma efectiva y afectiva entre 2018 y 2021. Frecuenté tres grupos de forma presencial, de los que a dos de ellos asistí más tarde de forma virtual, debido a la crisis sanitaria de 2020 y 2021, y en un grupo participé solo en línea. La elección del primero fue circunstancial, era el único de la localidad donde vivía, y los demás derivaron de los intereses constituidos en el proceso de conocer: otros contextos y formas de interacción. En este proceso de participación, de experiencia cercana, determiné a qué personas quería entrevistar y la necesidad de otra forma de entrar en campo: realicé un cuestionario que facilité a la red de mis interlocutoras más directas.

Como ya he mencionado, la investigación no contaba con un modelo metodológico definido *a priori*, solo sabía que quería convivir, relacionarme y, desde esas interacciones, reflexionar y organizar un conocimiento. En mi caso, los procedimientos de investigación, como entradas en campo, relatan este proceso de conocer y reconocer un tema-sujeto. Como explica Patricio Guerrero Arias,

si hay algo que vuelve apasionante el trabajo antropológico, es que va al encuentro de la vida, que no se queda en reflexiones alejadas de la realidad, sino que habla a partir de ellas, en busca de comprender la trama de significados, significaciones y sentidos que los seres humanos tejen... (2010, p. 349).

Salir al encuentro es tal vez otra forma de enunciar la apertura y el ser afectada por las tramas de lo que se estudia. Adopté como referencia los trabajos de Albert (2015) y Sheryl Lightfoot (2015), que invierten la noción clásica y sugieren una «participación-observante», con especial atención a la interacción como fundamental para el conocimiento. Con ello, vino la percepción, la sensorialidad que anunció García Grados (2017) como «percepción participante». Esto tenía bastante sentido en un espacio en el que yo formaba parte del ritual y mis sensaciones corporales eran sentidas por mí como reverberaciones del campo (Nascimento, 2019). Y con las compañeras de Oaxaca me tomó la afectividad para traducir mis formas de conocer, que se manifestó en las diferentes entradas en campo.

Figura 6 - Entradas en campo



Fuente: elaboración propia

Este diagrama circunscribe las técnicas de entrada en campo, estas se combinan, pero permiten accesos diferentes. Juntas apoyan la constitución del perfil de la investigación, motivada por mi interés en la experiencia cercana y sensible, así como por el deseo de conocer de modo más histórico el movimiento. Mi modo de hacer un «montaje específico» que amplía sin «perder la fuerza de estar localizado», como propone Gago (2020, p. 13).

Como explica Castañeda Salgado, formas contemporáneas de investigación interesadas en la experiencia de personas o grupos no hegemónicos implican la elaboración de procedimientos multimetódicos (2012). Según la antropóloga mexicana, desde la parcialidad del conocimiento, combinar diferentes acercamientos es una forma de conocer la complejidad del fenómeno de estudio. En sus palabras:

La aproximación multimetódica faculta obtener información más detallada y pertinente cuando se busca y obtiene a partir de distintas fuentes. La identificación de la concurrencia de esas distintas dimensiones en la constitución de un objeto de investigación es, entonces, el hecho etnográfico (Castañeda Salgado, 2012, p. 222).

Puesto que ya he tratado sobre mi actitud en torno a la participación en los Círculos, así como los grupos en los que participé, a continuación, me refiero con más detalle a las entrevistas y el cuestionario.

### 2.4.1 Entrevistas

Las entrevistas son una herramienta importante en el trabajo de investigación cualitativa (Goldenberg, 2011; Castañeda Salgado, 2012). El contacto directo con las participantes, mediado por algunas preguntas comunes, fue un proceso orientado a conocer sus historias de vida, saber cómo llegaron a los Círculos y los significados que atribuían a esa práctica. Como explica Rosana Guber:

La entrevista es una situación cara a cara donde se encuentran distintas reflexividades, pero, también, donde se produce una nueva reflexividad. Así, la entrevista es una relación social a través de la que se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación (2011, s. p.).

Realicé la primera entrevista aún en 2018, en un proceso de «descubrir las preguntas» mientras participaba en mi primer Círculo. Grabé la entrevista y después la transcribí con permiso de la participante, así sirvió para ver cuáles iban a ser las preguntas significativas para comprender los sentidos que manejaban mis interlocutoras (Guber, 2011, p. 6). En todas ellas, intenté adoptar la forma de conversación con el mínimo de interrupciones por mi parte, enlazando las preguntas a los comentarios de las participantes, a fin de crear un hilo conductor propio en cada conversación.

Aún en 2018, realicé entrevistas durante cerca de veinte días, de más o menos una hora diaria de duración, a una persona a quien hospedaba en casa a raíz de las colaboraciones establecidas en campo. La entrevistada leyó mi primer proyecto de investigación y se dispuso a comentarlo. Las conversaciones siguieron de modo libre, a partir de ese punto inicial y de lo que ella consideraba importante compartir sobre los Círculos de Mujeres y la sacralidad femenina. Esa transcripción, de más de cien páginas, fue fundamental para comprender el campo en el que entraba y también para reubicar y desalojar sentidos y prácticas.

En 2019, entrevisté a una persona del campo de las espiritualidades y también académico, pero que no participaba en Círculos, con el fin de entender los diferentes significados que se atribuyen a aquellas preguntas que formulé en las primeras entrevistas. A partir de ese momento, establecí el siguiente conjunto de preguntas, que sirvieron de referencia para las demás entrevistas.

¿Quién eres? (Pregunta sobre la trayectoria vital, con especial atención a su participación en grupos de mujeres / sagrado femenino / Círculos o su trayectoria como mujer).

¿Qué es el Sagrado Femenino para ti?

- ¿Qué es la espiritualidad? ¿Hay una espiritualidad femenina?
- ¿Rezas a una diosa? ¿Qué cambia respecto a un dios?
- ¿Qué es un Círculo de Mujeres?
- ¿Cómo percibes tu cuerpo?
- ¿Hay alguna relación entre esa percepción y tu participación en Círculos o contacto con la espiritualidad (femenina)?
- ¿Tu participación en los Círculos tiene algún sentido político?
- ¿Cómo te relacionas con otras participantes? ¿Os encontráis en otros momentos fuera de los Círculos?
- ¿Qué desafíos (dilemas o problemas) has sentido durante tu participación en los Círculos?
- ¿Qué alegrías?

La profesora Victoria Darling, con quien realicé mi primera estancia de investigación, fue fundamental para reflexionar sobre como hacer las entrevistas. Siguiendo sus consejos, dejé que el orden de las preguntas se fuera definiendo de acuerdo con el diálogo entablado con cada participante. Se mantenía siempre la primera pregunta, pero no las demás. Por ejemplo, a partir de la decimosegunda entrevista, con una budista participante de Círculos, dejé de hacer la última pregunta, pues me cuestionó: ¿por qué la alegría es más importante que la tristeza? Aunque la finalidad de la última pregunta era no concluir la entrevista de forma abrupta, en este caso resultó ser una equivocación.

El tiempo de duración de las entrevistas era de una hora. Al principio resultaba muy difícil respetarlo, incluso por la propia voluntad de las participantes que deseaban una tarde de conversación. Después, con la práctica, me resultó más sencillo centrarme en lo que quería preguntar. Para algunas entrevistas, se necesitaron dos sesiones de una hora y media de duración para seguir todo el guion, pues algunas personas hablan más que otras. Pero cada una da una pista que ayuda a componer, aunque de forma aproximada o imaginativa, el paisaje.

Los criterios para definir las entrevistas fueron: (1) protagonismo en el movimiento local o nacional; (2) tiempo de participación: jóvenes, ancianas y las que no participan más; (3.a) vínculo con el feminismo o movimientos sociales y políticos (Círculos alternativos) o (3.b) vínculo con el campo de las espiritualidades orientadas a mujeres (Campos de diálogo); (4) pertenencia de raza, clase o etnia.

Estos criterios eran flexibles. Catorce entrevistadas se sitúan entre el primero y el segundo criterio, once se encuentran en el tercero y cuarto. Entre 2018 y 2021, entrevisté a veintiséis mujeres, entre las que me incluyo yo. La autoentrevista sirvió como criterio de evaluación, para que yo pudiera entender las influencias que traía al análisis del campo.

La mayoría de las entrevistadas me autorizó a usar sus nombres verdaderos en la investigación. Esta es una oportunidad de reconocerles el mérito de sus creaciones. Sin embargo, algunas no querían que sus nombres fueran públicos. El contexto de ofensiva conservadora, en algunos casos, podría poner en peligro el bienestar de las participantes. Por eso, opté por tratarlas a todas de forma anónima. Si bien, este es un ejercicio precario. Como comenta Goldman,

(...) por un lado, es verdad que, además de no mantener necesariamente el anonimato, el procedimiento de los nombres falsos, en el límite, amenaza con eliminar cualquier aportación etnográfica de un texto. (...) Por otro lado, también es verdad que, en ciertas ocasiones y para algunos informantes, deba mantenerse el anonimato —aunque, a veces, ellos mismos exijan, clara o discretamente, que se mencionen sus nombres— (2006, p. 46).

Ante este callejón sin salida, decidí referir a mis interlocutoras con el nombre de diosas, como forma de valorizar sus descubrimientos y movimientos y agradecerles su participación en la investigación en sus propios términos. Es probable que mis interlocutoras sean capaces de identificarse cuando lean la tesis o de reconocer a sus compañeras, pero tengo la esperanza de que, para un público que no las conoce, el anonimato tenga sentido y apoye la confidencialidad de la información que compartieron en los momentos más íntimos de los Círculos.

Durante la investigación, conocí tres materiales que usan las participantes con cartas e imágenes de divinidades. Uno de ellos, el «Oráculo de la Diosa» se suele utilizar en los Círculos y muchos de los nombres que contiene también aparecen en las descripciones de los rituales. Por tanto, esta no era una buena opción para representar a las entrevistadas. Opté por atribuirles, de manera aleatoria, nombres de divinidades extraídos del «Oráculo de las Diosas Nativas», creado por Luciana Caetano Gonçalves. Elegí los nombres e imágenes de este oráculo por tres motivos: primero, porque se usa en algunos Círculos con un sentido adivinatorio o terapéutico, aunque ninguna de las escenas etnográficas que recojo en la tesis mencionan a estas divinidades; segundo, porque contienen referencias a culturas de pueblos indígenas de Brasil y que, en cierta medida, forman parte de la cultura brasileña. Ya que sitúo la investigación en este país, con referencias a la literatura y al feminismo brasileño, me pareció importante mencionar nombres que reflejan la multiplicidad de idiomas no coloniales. Esto lleva a la tercera justificación, a

saber, la posibilidad de inspirar otras y nuevas posibilidades sonoras y formas de denominar el mundo. Como en este material existen dieciséis nombres y tengo veintiséis entrevistadas, tuve que elegir otros diez nombres de matriz indígena de forma aleatoria entre las protagonistas del movimiento contemporáneo.

No obstante, la elección de identificar a las entrevistadas con nombres no coloniales no tiene el objetivo de compararlas o acercarlas a la causa indígena. Salvo una, las entrevistadas no se identifican como mujeres indígenas. Lo que hacen es venerar los saberes que definen como «tradicionales». De ningún modo quiero apropiarme de saberes indígenas, mi deseo es suscitar una reflexión sobre por qué, en la comunicación académica, unos nombres se aceptan mejor, son más convencionales que otros. Soy consciente de que esta elección es arriesgada y causará cierto revuelo.

A continuación, incluyo una figura que esquematiza a las entrevistadas a partir de los vínculos con los Círculos a los que asistí y la red que establecen entre sí. Los nombres son ficticios, pero la pertenencia a los Círculos y a la red establecida entre las participantes es verdadera. Opté por presentarlas para compartir mi contexto e investigación y entrelazar los procedimientos utilizados en la construcción de la red de sentidos<sup>98</sup> que presento en la tesis. Las imágenes de la siguiente figura se han extraído del Oráculo de las Diosas Nativas, cuyas ilustraciones son de Taiane Dias, y del «Tarot de las Matriarcas», ilustrado por Fanny Glémarec. Ambos son regalos que recibí durante la investigación que también relatan el carácter afectivo de las redes establecidas.

---

<sup>98</sup> Entiendo la tesis como una conexión de significaciones producida a través del afecto (ver cap.1).

Figura 7 - Vínculo entre las entrevistadas y los Círculos en los que participó



Personas entrevistadas entre 2018-2021

Fuente: elaboración propia a partir de las imágenes cedidas por Fanny Glémarec, Taiane Dias y Luciana Caetano.

Esa figura ayuda a presentar la codificación que aparece en las referencias a lo largo de la tesis. Las entrevistadas del primer bloque de la izquierda son las pertenecientes al Círculo «As Meigas» y «Espiral Femenina», por lo que se les da la abreviatura AM/EF. Los de la parte superior derecha se abrevian RL «Roda das Lobas», debajo TT/S, «Teia de Thea/Sunna»; en el centro CR, de «Caldeirão Ressonante»; abajo a la derecha BU de «Benção do Útero»; las pertenecientes a los «campos de diálogo» y «Círculos alternativos» los presento como CE, entrevistas de contraste. El grupo de los que no están referenciados en ningún Círculo, por ser de diferentes grupos, como Mãe de Barro, Araci, Tupana, Kerpimanha y Kianumaka, los presento con OC, otros Círculos.

Las entrevistas más allá de los grupos que seguí en profundidad fueron fundamentales para conocer otras realidades y experiencias en los Círculos. A continuación, muestro un mapa

en el que reflejo las localidades de residencia de las entrevistadas, el marcador rojo indica aquellas con las que conversé a través de herramientas digitales (Google Meet y Spyke).

*Figura 8 - Ubicación de las entrevistadas*



Fuente: elaboración propia.

Me gustaría señalar que todas las entrevistadas me autorizaron a grabar nuestra conversación y a utilizarla como material de investigación. Transcribí todas las entrevistas y las consideré como de autoría compartida, lo que me llevó a enviar las entrevistas transcritas a cada una de las coautoras. Algunas me respondieron con comentarios y quisieron utilizar fragmentos del material en sus trabajos. Esta relación, además del contacto en los Círculos, hizo de las entrevistas un interesante proceso de intercambio y puesta en común.

## 2.4.2 Cuestionario

Barbara Biglia destaca la importancia de que las investigaciones feministas incorporen de manera creativa los análisis cualitativos y cuantitativos (2014). En mi caso, la carencia de bibliografía académica sobre el panorama de los Círculos de Mujeres en Brasil me llevó a

recopilar información mediante una encuesta en línea. Este enfoque de investigación, más que adoptar una perspectiva de muestreo, representa una ramificación de la investigación cualitativa, ya que la encuesta adentra en la red de personas con las que me había relacionado durante mi participación en los Círculos y las entrevistas.

Para Mercedes Pedrero Nieto, «la naturaleza complementaria y acumulativa de los métodos es como se pueden lograr avances» (2012, p. 240). Esta investigadora feminista insiste en que entender la investigación de forma dinámica se apoya en el uso de métodos diversos y complementarios. En mi caso, la investigación por medio de preguntas abiertas y cerradas, generó indicadores no en el sentido fuerte y estadístico del término, sino perfiles y reconocimiento del terreno en el que me movía. Tras una primera fase de trabajo en el campo, me preguntaba acerca de la ubicación de esas experiencias en un plano mayor. Una dimensión de mi investigación era comprender el movimiento de los Círculos de Mujeres en Brasil, aunque las entrevistas aportaron mucho en este sentido, sobre todo cuando tuve acceso a protagonistas históricas, la descentralización y no institucionalización del movimiento me causaba inseguridad. Por ello, decidí elaborar un cuestionario con la intención de esbozar una imagen provisional tanto de la diversidad constatada, como de las semejanzas percibidas.

Me interesaba situar mis experiencias en el campo en el movimiento nacional, pero también quería conocer los lugares sociales de las participantes. Desde un feminismo interseccional y la percepción difundida, entre grupos feministas y académicos a los que asistía, de que los Círculos eran espacios para «mujeres blancas de clase media», sentía la necesidad de tener una idea de las pertenencias, la clase y la raza de las participantes. Adopté como referencia los cuestionarios elaborados por el Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) para crear referencias que pudieran compararse con los datos nacionales, que, aunque con muchos problemas conceptuales, construye un panorama general de las condiciones sociales de Brasil. Aunque no tuviera acceso a todas las participantes de Brasil: ¿cómo se identificaban aquellas que participaban y que entrevisté o con las que conversé de manera informal? El capítulo 5 de la tesis es el que más se nutre de los resultados de la encuesta.

Otro aspecto importante era que, en la ronda de entrevistas de 2019, sentí que las participantes tenían interés en conocerse entre sí y tener una idea de conjunto sobre el movimiento en el que participaban. Esto me contaminó y llevé a cabo la encuesta. Su elaboración contó, incluso, con el apoyo de participantes, que están esperando la defensa de la tesis para hacer públicos los resultados. En este proceso, intenté incorporar a las preguntas,

aquellas suscitadas por el intercambio de conversaciones en los Círculos, a fin de acercarme a las interlocutoras, como sugiere Guber (2011).

La elaboración<sup>99</sup> de la encuesta tuvo lugar entre octubre y diciembre de 2019, y la difusión se llevó a cabo entre marzo y mayo de 2020. Las preguntas fueron creadas con dos objetivos: primero, comprender quiénes son las mujeres que participan en los Círculos, desde los marcadores de clase, raza, escolaridad, edad generacional, estado civil, con o sin hijos, religión o creencia; segundo, registrar cómo esas mujeres describen qué es un Círculo y el sentido de participar en él. Este último aspecto me sirvió para entender las diferencias y semejanzas entre los Círculos en los que participé. El análisis de los resultados de la encuesta arrojó que un número relevante de grupos se organizan en torno a la lectura de un libro, principalmente el de Pinkola Estés (1994). Por eso, opté por efectuar una nueva incursión en campo, en 2021, además de entrevistar a participantes vinculadas en concreto a rituales reservados a la sangre menstrual llamados «tiendas rojas». Eso me ayudó a conocer otras experiencias y percibir sus similitudes y diferencias como explicaré en los capítulos analíticos.

Presento en anexo algunos datos de la encuesta, que se transformó en un procedimiento importante de verificación de las experiencias vividas y organización de nuevas entradas en campo. Recibí 226 respuestas a la encuesta, de diferentes zonas de Brasil, de las que 222 eran adecuadas para análisis (ver anexo). Yo no conocía a las personas que dedicaron una media de 20 minutos de su tiempo para responder a la encuesta, ya que su participación era anónima y su alcance iba más allá de mi red de contactos. Las preguntas se enviaron en formato digital (a través de formularios de Google), con el nombre «Círculo de Mujeres en Brasil». El enlace de acceso se divulgó en redes sociales de Círculos de Mujeres y las dirigí al contacto telefónico de cerca de 300 mujeres (por medio de la aplicación de mensajes WhatsApp).

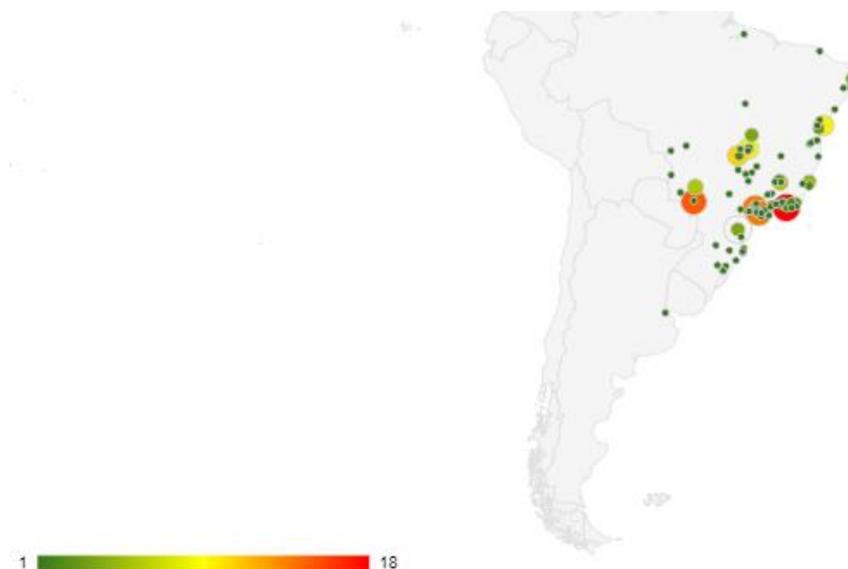
A continuación, muestro un mapa con las localidades de residencia de las participantes, lo que me ayudó a tener una imagen difuminada de la totalidad ya que la región Norte y Nordeste del país están sobrerrepresentadas, lo que refuerza el argumento de que la encuesta llegó hasta las redes de las personas con las que ya tenía algún tipo de contacto derivado del trabajo cualitativo. Los círculos de color amarillo, rojo y naranja son aquellos donde la

---

<sup>99</sup> Entre las investigadoras que colaboraron en su construcción, me gustaría agradecer a Maiaalen Garmendia, Margaret Bullen, Victoria Darling y Katiuscia Moreno Galhera. Entre las amigas de los Círculos que también evaluaron y sugirieron cambios en la encuesta, mi agradecimiento a Paloma Bastos y Monad Clemente.

concentración de respuestas es mayor y convergen con las localidades en las que participé en Círculos o entrevisté a participantes.

Figura 9 - Ciudades participantes en la encuesta



Fuente: elaboración propia.

La última pregunta de la encuesta era «¿Te gustaría añadir alguna cosa?». En este espacio, recibí algunas respuestas que referían el carácter sentimental de las interacciones, señalaban la afectividad que orientó todo el proceso de investigación y destacan las posibilidades de diálogo, aunque mediado por preguntas reflejadas en una pantalla. Cito algunas respuestas:

*«Que nuestra voz resuene por todos los rincones del mundo. Y que nosotras, mujeres, podamos recuperar nuestro lugar, del que nunca deberíamos haber salido».*

*«Gracias por tu trabajo, Tchella. El formulario ya me ha suscitado importantes reflexiones. No veo la hora de leer el resultado de toda esta importante y bonita investigación».*

*«Qué toda mujer conozca el poder que lleva dentro».*

*«Podría ser un mero cuestionario para una investigación, pero incluso fue terapéutico y sentí magia mientras respondía, me inspiró a poner en práctica algunos sueños aplazados. Gratitud por su dedicación, te deseo todo el éxito».*

*«La gratitud emana de esta iniciativa tan importante para medir este movimiento tan revolucionario y necesario en nuestra actualidad. ¡Qué tu camino sea leve y hermoso!»*

*«Quiero agradecer la oportunidad de participar y contribuir a tu investigación. Pienso que este tema necesita contar con fundamentos científicos para traspasar lugares y mentes aún cerradas a todo lo que englobe lo femenino y nuestro modo de ser y estar en el mundo. ¡Te deseo éxito en el trabajo!».* (Encuesta, 2020)

Además de estos mensajes de gratitud recibí algunos comentarios de preguntas insuficientes y críticas al movimiento, como la centralidad del útero, que intento incorporar durante el análisis. Hago una compilación de las respuestas de la encuesta en el apéndice de la tesis y cuando tomo alguna información del cuestionario se cita en el texto como Encuesta, 2020.

## 2.5 Del hilo personal al pensamiento compartido

El pensar *con*, desde una genealogía feminista y descolonial y latinoamericana, es un entretenerse basado en el principio ético y epistemológico de que somos todas portadoras de conocimiento, inacabadas y sensitivas, pero integradas por un deseo de transformación (Gago, 2020). Un pensar que, como sugiere Anzaldúa, es del cuerpo, del alma y del espíritu (2021), es una facultad de percepción que no implica necesariamente un «razonamiento consciente» (ídem, p. 85). Es el «pulso vital» de Rivera Cusicanqui (2018) o, para Anzaldúa, una «sensibilidad de encontrarse dolorosamente viva y abierta al mundo» (2021, p. 85).

Desde una propuesta de investigación horizontal, las personas se ofrecen a la interacción —quien acepta participar en una entrevista o cuestionario— y hablan sobre sus vivencias con otra persona, que, desde sus conocimientos, responde, hace nuevas preguntas o comenta sobre sí misma. Para Marshall Beier (2005), la conversación es la práctica que mejor explica el ejercicio de la investigación. Por eso, los procedimientos de la investigación nos hacen intérpretes-conversadoras, todas las que participamos en la investigación, con fines diferentes, la investigadora con el objetivo de construir un material sistemático sobre sus interpretaciones encarnadas y las mujeres implicadas en ese proceso desean, algunas, que se sistematicen, divulguen, reconozcan o tan solo se vean y escuchen sus experiencias.

No siento que me haya puesto al servicio de los Círculos, como si fuera una mensajera o diplomática de ellos en el mundo académico. Mantuve mi identidad como feminista e investigadora, pero aprendí y me hice amiga de las personas con las que trabajé a lo largo de la investigación y respeto profundamente sus elecciones. El tipo de investigación que elegí hacer no responde al sentido juzgador de analizar lo que «ellos piensan que están haciendo y lo que realmente hacen» (Restrepo, 2018, p. 43), sino acompañarlas en sus propios términos y ensayar a partir de ese lugar sobre la realidad de la política feminista, como dice Mahmood (2019). Además de sentimental, el itinerario de la investigación es feminista, pasemos al siguiente capítulo.

### **Capítulo 3. ¿Puede un útero (sagrado) dar golpes? Una tesis feminista**

El objetivo del tercer capítulo es explicar por qué considero mi investigación feminista y, a partir de allí, elaborar una reflexión epistemológica y teórica. La pregunta «¿qué puede hacer un útero?» actúa como metáfora para debatir el carácter reivindicativo de los Círculos. Esto se presenta a través de la literatura feminista que discute, por un lado, la agencia en el campo de la religión y las espiritualidades y, por otro, la reinención o el abandono de las construcciones sociales de lo femenino. Propongo un análisis feminista postsecular centrado en el deseo como movilización, una fuerza creativa que actúa en las dimensiones personal, colectiva, social y política.

En el primer apartado, discuto la tensión que atraviesa la tesis a partir de un poema y un fragmento de un primer proyecto de investigación, escrito entre mayo y junio de 2018 y que relata mi estado al empezar el viaje que culminó en la presente tesis. Al plasmarlo aquí, mi propósito es invitar a la lectora a acompañarme en la *transformación* de mi tema de investigación con la preocupación por negociar una perspectiva feminista acorde con los planteamientos propios de los Círculos. En el segundo apartado explico cómo me relaciono con la teoría feminista y defiendo la centralidad del género como categoría que interviene en la ciencia y surge de la experiencia. Desde la relación entre teoría y práctica, presento la crítica al androcentrismo, el conocimiento situado, la centralidad del cuerpo y la interseccionalidad.

En el segundo apartado, hablo de elecciones teóricas a la hora de plantear preguntas de investigación. Por supuesto, preguntas feministas, derivadas de esa literatura e interesadas en la superación de los roles de género. En el primer subapartado, menciono la literatura feminista que trabaja con grupos de mujeres en espacios religiosos y me centro en la crítica a los modos occidentales de preguntarse sobre la resistencia. En el segundo subapartado, camino entre la teoría *queer* y los feminismos de la diferencia para sugerir la especificidad de trabajar con esos abordajes en el Sur. Como consecuencia de la revisión teórica desarrollada, planteo la siguiente cuestión: ¿Cómo los Círculos hacen o producen el género? Esta tiene por objetivo discutir cómo este movimiento se relaciona con normas sociales y cómo las viven.

En el último apartado, expongo el deseo como hilo de la investigación, una categoría política que se proyecta sobre la construcción de la realidad.

### 3.1 Tensión

*um útero é do tamanho de um punho  
num útero cabem capelas cabem bancos hóstias crucifixos  
cabem padres de pau murcho  
cabem freiras de seios quietos  
cabem as senhoras católicas  
que não usam contraceptivos  
cabem as senhoras católicas  
militando diante das clínicas  
às 6h na cidade do méxico  
e cabem seus maridos  
em casa dormindo  
cabem cabem  
sim cabem  
e depois vão  
comprar pão*

*repita comigo: eu tenho um útero  
fica aqui  
é do tamanho de um punho  
nunca apanhou sol  
um útero é do tamanho de um punho  
não pode dar soco  
Angélica Freitas<sup>100</sup>*

En los Círculos en los que participé, el útero es un centro de poder y creatividad. En una ocasión, una facilitadora dijo que el útero es un «caldero de creatividad» y con ello se «gestan nuevos proyectos» (Cc 2/8/2020). Kareemi, del proyecto *Ginecología Emocional*, sintetiza los sentimientos que percibí en mi investigación. Para ella, «el útero es un centro energético donde late lo sagrado femenino, nuestra intuición e instintos» (2023, par. 1). A lo largo de su artículo, trata el útero como un «órgano» que convoca las «potencialidades femeninas», el amor propio y el «despertar» de la «energía sexual» (ídem, par. 2-7). Desde esta perspectiva, el útero es potencia y así se ha descrito en los Círculos, mientras que para la poetisa del epígrafe es expresión de las normas que desigualan los cuerpos.

---

<sup>100</sup> Fragmento del poema «Un útero es del tamaño de un puño», que integra el libro homónimo de Angélica Freitas (2013). Su traducción al castellano es de Paula Abramo bajo el sello Kriller71: «Un útero es del tamaño de un puño / en un útero caben capillas / caben bancos hostias crucifijos / caben curas de pitos marchitos / caben monjas de senos quietos / caben las señoras católicas / que no usan anticonceptivos / caben las señoras católicas / que militan frente a las clínicas / a las 6 am en la ciudad de méxico / y caben sus maridos / en casa durmiendo / caben caben / sí caben / y luego van / a comprar pan / repite conmigo: yo tengo un útero / está aquí / es del tamaño de un puño / nunca le ha dado el sol / un útero es del tamaño de un puño / no puede dar golpes» (2020, p. 61-62)

De forma desenfadada, la poetisa brasileña Angélica Freitas cuestiona las formas de control sobre un cuerpo hecho femenino (Novaes Frighetto, 2016). El útero se presenta como un trozo de carne, depósito de regulaciones sociales agenciadas por crucifijos y sus dogmas, por decretos estatales y la falta de políticas públicas. Este poema es «peligroso», en las palabras de la feminista Marcia Tiburi, porque está «clavado» en «horas vividas», retomando expresiones que se utilizan en la sociedad brasileña para cosificar cuerpos construidos como de mujeres<sup>101</sup> (2013). Freitas repite una y otra vez «cabem» para referirse a la imposición de diversos papeles sociales que impiden a los cuerpos tener una existencia autónoma (2020, p. 61). Pero, ¿por qué mide la autora el útero por el tamaño de un puño?

Esta provocación asocia el útero a una mano cerrada, imagen de la rabia y la fuerza transmitida en los carteles feministas<sup>102</sup>. Pese a estar vinculada con un símbolo de protesta, el útero es pasivo, no puede dar golpes. En los Círculos, el útero no es solo un trozo de carne, sino que se sacraliza como lugar de transformación. En los Círculos, ¿puede un útero golpear? Esta fue la pregunta que me atormentó a lo largo de la investigación.

Decido empezar con esta pregunta sobre lo que puede un útero, porque es una referencia importante para las personas con las que investigo y, desde la pluralidad feminista, subraya el debate sobre la identidad mujer, el reto del determinismo biológico y las posibilidades de transgresión. El objetivo del capítulo es situar la investigación en el campo feminista, bien por las preguntas que hago y los conceptos que encarno.

Al investigar los Círculos, entendí que se (de)construye el género en el cuerpo, por medio de significaciones y prácticas vinculadas, pero no solo, a la vagina, los senos, el vello, el cabello y el útero. Por ser una reverberación del trabajo en el campo, elegí el útero para presentar mi problema de investigación. Si mi propuesta epistemológica es analizar Círculos en sus propios términos y construir un análisis que relacione el conocimiento feminista y el conocimiento que se genera en los Círculos, en este capítulo exploro cómo hacerlo en términos conceptuales. Los debates feministas que planteo en este capítulo responden a las intensidades que surgieron de mi participación en los Círculos de Mujeres, ideas que he planteado en el primer capítulo.

---

<sup>101</sup> La autora usa expresiones como «mujer buena», «mujer limpia», «mujer de rojo» y «mujer en construcción» que, asociadas al contexto de las participantes de los Círculos, reflejan la operatividad de las desigualdades de género (2013).

<sup>102</sup> Un ejemplo es: «We can do it», el cartel de la trabajadora con mono azul y pañuelo rojo en la cabeza.

El título se formula como una pregunta, pues dialogo con Gago en *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, un libro escrito en el fragor del feminismo latino-americano al que me he referido de forma sucinta en la introducción (2020). Yo, como feminista, como explicaré en detalle más adelante, tengo ganas de «reivindicar la indeterminación» y experimentar «el desplazamiento de los límites que nos hicieron creer y obedecer» (Gago, 2020, p. 7). Por eso, intento poner en diálogo temas controvertidos en la agenda feminista, como religión y resistencia (Tarducci, 2001; Mahmood, 2004) e identidad corporal biológica y género (Butler, 2018; Preciado, 2019). La idea es provocar un cortocircuito entre tensiones y placeres<sup>103</sup> que hacen de esta tesis un deseo de transformarlo todo; y quizás ampliar las formas de significar y hacer política al estudiar los movimientos hechos por mujeres que se reúnen desde un fundamento espiritual.

Al tratar de Círculos de Mujeres, aludo a debates relevantes para los movimientos feministas contemporáneos, quién protagoniza los Círculos y las posibilidades y límites de la actuación centrada en mujeres<sup>104</sup>. También discuto cómo feminismo y espiritualidad se relacionan desde la crítica postsecular y construyen otras formas de agencia. Con un horizonte feminista, situó el deseo como un concepto que articula la investigación, haciendo hincapié en el debate acerca de lo que es política.

Mi pregunta sobre rebeldías, que no solo se califican de feministas, comenzó a formularse en Dourados, cuando tenía 28 años. Esta ciudad es escenario de la acción genocida del Estado y de los dueños de las monoculturas contra pueblos indígenas y me pareció urgente posicionarme frente a esa atrocidad<sup>105</sup>. Al trabajar en la universidad como profesora en la carrera de Relaciones Internacionales, algunas compañeras me recibieron generosamente y, poco a poco, me escenificaron el conflicto. Juntas buscamos formas de actuar ante un escenario de guerra. En esta situación, devoramos libros y artículos críticos con la colonización o afines al giro descolonial para intentar entender lo que estábamos presenciando. Dos experiencias

---

<sup>103</sup> En portugués se produce un juego de palabras entre *tese* (tesis) y su aumentativo *tesão*, que también significa deseo, excitación, tentación. Quien me habló de esta posibilidad estilística fue Eleaquim Rufino, sociólogo y artista destacado del movimiento «Roraimera», del norte de Brasil, en una estrofa de la canción homónima: «Eu não escrevo teses, eu só escrevo tesões» (Rufino, Diz, 2009).

<sup>104</sup> Para este debate, el trabajo de Adriana Piscitelli *Recriando a categoria mulher* explica los cambios en el campo teórico (2022). El trabajo de Mágina Millan Moncayo articula este debate con las exigencias y las movilizaciones latinoamericanas de los últimos treinta años (2014 y 2020). Y Fernanda Alt aborda el debate del sujeto del feminismo desde un planteamiento fenomenológico del espacio (2020).

<sup>105</sup> Relato mis descubrimientos feministas junto a las mujeres Guaraní, Kaiowá y Terena, en Fernandes Maso et. al (2022).

interconectadas, movimiento feminista y ejercicio militante como profesora universitaria, ambas en diálogo con comunidades indígenas, me llevaron a escribir cuatro años más tarde un primer esbozo del proyecto de investigación doctoral. Traigo fragmentos de ese material para compartir el tipo de angustias que me motivaron a investigar con los Círculos de Mujeres y mi propia transformación en ese recorrido de 2018 a 2023.

*El último 8 de marzo, me molestó ver los mismos rostros en la calle y casi las mismas personas al micrófono en las manifestaciones públicas en defensa de la mujer. En los últimos cinco años, en la ciudad de Dourados, ya reconocía a las compañeras que están dispuestas a construir una crítica feminista en sus espacios y luchar contra el machismo, el patriarcado y la homofobia (al menos en los términos que el feminismo académico es capaz de reconocer, lo que implica que existen otras resistencias que no se expresan en esos términos, como la de algunos movimientos de mujeres indígenas). En esta ciudad de más de 220 mil habitantes, somos menos de veinte feministas. Me sorprende que todas nosotras suframos el mismo mal: somos incapaces de avanzar en la capilarización y la popularización de la lucha. Todavía gateamos en la tarea de atraer a más mujeres al movimiento, de escuchar sus demandas y dar alguna respuesta a la violencia cotidiana que vivimos.*

*Ese mismo día, 8 de marzo, participé en la celebración de la luna llena, promovida por las mujeres del Círculo del Sagrado Femenino en la ciudad. Para mi sorpresa, asistimos cerca de sesenta mujeres a una actividad que duró más de cuatro horas. La mayoría de ellas no había participado en las manifestaciones en la calle. Aun así, procedían aparentemente de diferentes clases y grupos étnicos (recordemos que la ciudad de Dourados cuenta con una de las mayores concentraciones de indígenas por perímetro urbano). Me llamó la atención aquel número y aquella diversidad. Estaban allí convocadas a través de un grupo de WhatsApp y el boca a boca, algo a pequeña escala, sin panfletos ni altavoces. ¿Qué motivaba a esas mujeres a estar allí? No me quitaba esta pregunta de la cabeza. Desde el punto de vista de la organización de las mujeres, ¿se puede aprender algo de esta experiencia?*

*Me parece que este acontecimiento tan sencillo señala un hecho más amplio: nosotras, críticas con el sistema dominante (capitalista-colonial-neoliberal-patriarcal-sexista-racista-homófobo) enfrentamos una crisis en las formas de organizar la resistencia... En ese contexto de pérdida de derechos laborales, de retrocesos en la agenda feminista (como el asesinato de Marielle Franco, los debates prohibicionistas del aborto en caso de anencefalia, la clausura de la Secretaría de Políticas para las Mujeres o, incluso, la masculinización de los ministerios emprendida por el presidente Temer), ¿dónde están las mujeres? ¿Dónde está la población diciendo ¡basta!?*

*Carla Rodrigues, en un artículo de Le Monde Diplomatique Brasil afirmó que 2017 fue el «año de las brujas en acción» (2018), que la revolución será feminista y que son las mujeres quienes se están resistiendo al escenario político de desmantelamiento en Brasil. Desde esta perspectiva, las mujeres se están organizando o apareciendo más que otros grupos, hacen más ruido, pero aún sorprende la pasividad general ante el colapso democrático actual.*

*Asimismo, me inquieta observar que existen otros pueblos que siguen resistiendo, a su manera, desde hace más de 500 años... Y me pregunto: ¿cómo nosotros, hombres y mujeres blancxs del pueblo de la mercancía, hemos construido el cambio para nuestros males que afectan también a otros pueblos? ¿Hemos hecho autocrítica? ¿Elaboramos alternativas a partir de otras cosmologías, no capitalistas y utilitaristas en relación con el entorno en el que vivimos? ¿Y cómo se expresa esto en el debate de las mujeres y en la agenda feminista?*

... En este contexto, empecé a cuestionarme sobre las infinitas posibilidades de rebeldías de y entre mujeres que no se autodenominan feministas. ¿Serían los Círculos de Mujeres feministas?

### 3.2 Una investigación feminista

Los fragmentos de mi primer esbozo de investigación enuncian preguntas de la teoría política feminista sobre formas de organización y transformación social. A partir de 2018, asistí a Círculos de Mujeres para conocer el movimiento y a sus participantes, comprender su historicidad, sus dinámicas internas y las relaciones que establecen con la sociedad que los rodea. En ese proceso, lo que llevé siempre conmigo como un talismán fueron las teorías feministas. Estas ampliaban mi mundo, mi corporalidad y servían de base de comparación, verificación y legitimación en relación con lo vivido. No obstante, este talismán no estaba hecho de piedra maciza, parecía más un mosaico. Tal es la inmensidad de la teoría feminista<sup>106</sup> que me permite muchas entradas, salidas y reformulaciones para dimensionar lo vivido.

Lourdes Bandeira, militante feminista histórica brasileña, enfatiza que esa teoría no puede asociarse a una «teoría crítica general», en el sentido de un manual que algunas carreras utilizan para enseñar, por ejemplo, doctrinas del Derecho<sup>107</sup> (2008, p. 210). Al usar la expresión «teoría feminista» me refiero a un conjunto diverso de teorías interesadas en entender y dismantelar las relaciones de subordinación que recaen sobre cuerpos definidos como de mujeres<sup>108</sup>. En palabras de Bandeira,

desde que se habla de *crítica feminista*, se hace, en general, apelando a ese bloque de corrientes heterogéneas que intentan explicar por qué las mujeres siguen, en buena parte, viviendo en condiciones de subordinación, puesto que, en la base de cualquier corriente feminista, está el reconocimiento de una causa social y cultural para la condición femenina de subordinación. Por tanto, la crítica feminista explícita, incorpora y asume la toma de conciencia individual y colectiva, que se sigue de una *revuelta* contra la comprensión de las relaciones de sexo/género y la posición subordinada que las mujeres ocupan en una determinada sociedad, en un determinado momento de su historia, así como en la producción del conocimiento. Se trata de una lucha para cambiar/transformar esas relaciones y situación (2008, p. 210).

<sup>106</sup> Opté por no adoptar el término ciencia feminista, aunque me guste, para señalar el carácter teórico del capítulo, relacionado directamente con la epistemología y la ciencia feministas. Sobre el tema, véase Bacellar Sardenberg (2007) y Araiza Díaz (2012).

<sup>107</sup> La imagen que me viene es de aquellos grandes libros de «teoría general del Estado» o de «Derecho constitucional» que tuve que manejar durante mi grado en Relaciones Internacionales. Por cierto, no son libros críticos, pero actúan de un modo universalizador y dogmático que, en ocasiones, ocupan incluso los espacios de la crítica.

<sup>108</sup> Y estas están atravesadas por otras dimensiones que son tan importantes como el género para analizar y superar violaciones, como las jerarquías raciales y de clase, la heteronormatividad, entre muchas otras estructuras de opresión. Véase Carneiro (2003 y 2020) y Lugones (2014).

Aunque no esté de acuerdo con esta limitación del feminismo a la lucha de las mujeres centrada en la subordinación, me parece relevante la definición que ofrece Bandeira sobre la heterogeneidad de la crítica feminista que busca desestabilizar versiones hegemónicas de las relaciones entre sexo y género y actuar desde una normatividad que señala la emancipación. El género es una «categoría feminista crítica» central para desnaturalizar las relaciones de poder<sup>109</sup> que atraviesan el conjunto del tejido social (Millán Moncayo, 2020, p. 213). A partir de esa categoría, se enfatiza el carácter histórico de la dominación masculina y la heteronormatividad (ídem). Como explica Piscitelli, hay un cambio de perspectiva en el que el «foco en las mujeres se piensa como puerta de entrada para entender cómo funcionan las categorías a través de las que se conforman los sistemas históricos de diferenciación sexual» (2022, p. 10). Además, el interés en la «totalidad» también conlleva el estudio de «realidades empíricas específicas» (ídem).

La difusión del género como una categoría crítica influye de forma decisiva en la ciencia. Castañeda Salgado comenta que las investigaciones feministas transforman de forma radical la ciencia al hacer hincapié en la práctica social, la formulación intersubjetiva del conocimiento y la crítica al androcentrismo (2019). Una de esas grandes transformaciones de la teoría feminista es acercar la teoría y la práctica, estudiando no solo las condiciones de subordinación, como comentó Bandeira, sino también las múltiples formas de rebeldía. Hechas de rebelión y para la transformación, las teorías feministas ofrecen vías de análisis que apoyan la comprensión de diversas situaciones mirando hacia el futuro. Ellas pueden «comprometernos colectivamente en una resistencia capaz de transformar nuestra realidad» (hooks, 2017, p. 93). Esta idea es mi talismán y mi brújula.

En un pequeño libro de bolsillo, hooks (2018) insiste en que el feminismo es para todo el mundo y anuncia que hay que superar las acepciones del término que lo entienden como un asunto exclusivo de mujeres. Yo trabajo con personas que se identifican como mujeres, pero esta circunstancia no es condición para la investigación feminista. Me parece que el punto de partida son las preguntas, la forma de enfocar el tema-problema, es decir la conversión del tema objeto de estudio en problemática. Las preguntas de la investigadora en torno al tema elegido contextualizan, singularizan y problematizan ese objeto de estudio. Así bien, mi intención es

---

<sup>109</sup> Se reconoce a Gayle Rubin el planteamiento de este debate a partir del concepto de sistema sexo/género en el ensayo *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy of Sex"*, publicado en 1975 y revisado en 1984 (véase Moncau, 2018).

enlazar el tema-problema con la percepción de que hay un trasfondo de relaciones de poder sexistas que se sienten en la propia piel, que se viven y se quieren transformar.

Inspirada por la definición de hooks (2018), uno de los objetivos de la investigación feminista que aquí presento es analizar un movimiento que cuestiona el mantenimiento de las jerarquías y las desigualdades de género. Los Círculos surgen para interpelar, reinventar y mitigar la dominación masculina. La cuestión es en qué términos lo hacen, cómo se mueven, con qué intenciones y qué pueden generar. Mi propuesta de conocerlos de forma participativa fue efecto de las preguntas que me hice y de una sensación de extrañeza con relación a las formas de reivindicación a las que estaba acostumbrada: en las calles.

Hasta aquí he tratado de las teorías feministas, sin pararme en sus variaciones y diversidades, apostando por nuestra capacidad de aprendizaje y formación de alianzas (Nicholson, 2000). Joênia Wapichana, la primera diputada indígena del Congreso brasileño, en el prólogo de la traducción *Feminismo para os 99%: Um manifesto*, escribe:

Lo que queremos es una convivencia sin dominante ni dominado, con complementación y nunca explotación, cultivando relaciones colaborativas, colectivas, reestructurando la noción de poder y dirigiendo nuestro pensamiento a la igualdad política, económica y social (en Arruzza et. al., 2019, pp. 2-3).

Estoy de acuerdo con ella en esta apuesta de futuro. Estoy vinculada afectivamente al movimiento de descolonización de las prácticas y saberes, me veo como latinoamericana y busco alternativas desde este lugar de enunciación. Aun así, en este trabajo opté por no adjetivar la teoría feminista que manejo a fin de dejar espacio para los entretejidos. De forma deliberada, he buscado referencias teóricas latinoamericanas, en concreto brasileñas, pero me he mantenido abierta a conexiones y puentes. He leído con atención las críticas a la dirección elitista, racista y extractivista<sup>110</sup> que algunos trabajos feministas adoptan (Carneiro, n. d.; Mohanty, 2008; Espinosa et. al., 2013; Gargallo, 2014; Lugones, 2014; Curiel, 2019; hooks, 2020; Paredes, 2020). Y espero haberme acercado a una construcción menos violenta del saber.

---

<sup>110</sup> Este es uno de los retos de las teorías feministas que ocupan la academia y se alejan de los movimientos sociales. Castañeda Salgado señala que hay incluso una exigencia social sobre las teóricas para actuar de forma efectiva junto a los movimientos (2019), lo que a veces presiona (agobia) a las investigadoras que también están inmersas en la burocracia académica. Por ende, las teóricas feministas se ven interpeladas a salir de los despachos y hacer de la crítica un acto de protesta y de construcción de otras formas de vivir. Este debate aparece en Bullen (2012), cuando trata de la relación entre antropología feminista y antropología aplicada, así como en el trabajo de Bacellar sobre la constitución de una ciencia feminista (2007).

En este camino, al usar la categoría género, su carácter interseccional se vuelve urgente. Este deja de ser una categoría universal y monolítica y se abre a las posicionalidades ocupadas en las estructuras de poder. La interseccionalidad no se refiere a un puñado de opresiones, como prologó Winnie Bueno, sino a una «praxis-crítica» —y yo añadiría, creativa— que parte de la percepción de diversos constructos sociales que se cruzan y conforman fenómenos y problemas en nuestra vida cotidiana (Hill Collins y Bilge, 2020, p. 11). Se trata de un ejercicio con vistas a superar el estudio de los individuos como una masa homogénea e indiferenciada y destacar relaciones de poder que sitúan a las personas en lugares diferentes de la estructura social, política, económica y cultural de la que forman parte. Según Patricia Hill Collins y Sirma Bilge, «categorías de raza, clase, género, edad, estatuto de ciudadanía y otras posicionan a las personas de manera diferente en el mundo» (ídem, p. 568).

La perspectiva interseccional aparece en este trabajo cuando reflexiono sobre el lugar de enunciación, el mío, el de las demás participantes en la investigación y de las bibliografías. Djamilia Ribeiro discurre sobre la necesidad ética de superar los regímenes de autorización discursiva y hacer visibles las jerarquías violentas y las vivencias históricamente compartidas que determinan quién puede hablar y dónde (Ribeiro, 2018 y 2019). Por eso, empiezo los capítulos analíticos reflexionando sobre qué significa participar en los Círculos en Brasil, qué es diferente de otras partes del globo; y que, en la estructura social y política del país, ellas forman parte de grupos específicos, con cuestiones y medios de acción propios.

Desde esa perspectiva, me sitúo como feminista antirracista, en proceso de deconstrucción, quien percibe a todas como titulares de dignidad, derechos, conocimientos, proyectos de sociedad y formas de vida (Carreira, 2018, p. 133). Cómo desalojar mi lugar social de privilegio es otra pregunta que me atormenta, ya que escribir esta tesis es una de esas rarezas a las que pocas mujeres jóvenes brasileñas tienen acceso<sup>111</sup>. Invito a las lectoras a evaluar conmigo mi tarea, aún precaria, de descentramiento teórico-referencial. Abrazando la heterogeneidad y la conflictividad, reconozco en la teoría feminista una práctica que se pretende libertaria. Como feminista, me abro a la insuficiencia de mi ejercicio, en constante reflexión sobre su alcance.

---

<sup>111</sup> Para Ribeiro es necesario cuestionar los lugares sociales de privilegio y la producción de silencios: «Lo fundamental es que los individuos pertenecientes al grupo social privilegiado en términos de locus social sean capaces de ver las jerarquías producidas desde este lugar, y cómo este lugar impacta directamente en la constitución de los lugares de los grupos subalternizados» (2019, p. 58).

Escribiendo desde los márgenes<sup>112</sup>, bell hooks anuncia: «Llegué a la teoría porque estaba herida» (2017, p. 83). Cuenta que buscaba con desesperación entender qué estaba sucediendo a su alrededor y dentro de sí misma: «El dolor dentro de mí era tan intenso que no conseguía seguir viviendo» (ídem). Comparto con ella esa necesidad de acercar la «experiencia vivida» a la teorización, máxime cuando está tejida por el esfuerzo de «liberación colectiva» (ídem, p. 85). Fue una incomodidad y una curiosidad lo que me llevó a investigar los Círculos de Mujeres, cansada en un escenario de guerra, buscando otros caminos posibles y de experiencias menos amargas<sup>113</sup>.

Muchas veces me han faltado las palabras. Audre Lorde pregunta: «¿Qué palabras son esas que todavía no poseéis? ¿Qué necesitáis decir? ¿A qué tiranías os sometéis día tras día, tratando de hacerlas vuestras, hasta que por su culpa enfermáis y morís, todavía en silencio?» (2003, p.5). También hago una investigación feminista porque siento en la piel el sexismo y deseo urgentemente aniquilarlo. Esa experiencia importa, así como mi solidaridad con las compañeras en relación con el racismo, la lesbofobia y la transfobia. Creo que una investigación se hace feminista cuando su proponente hace de su labor una manifestación y se pone en marcha contra la opresión y la explotación.

En el caso de hooks, el dolor la llevó a la teoría, lo insoportable es en su caso un punto de partida para el ejercicio de conocer y nombrar. Y eso se acerca a lo dicho por algunas interlocutoras a lo largo de la investigación, cuando relacionaban las violencias sufridas y la búsqueda de alternativas. En una entrevista conmigo, Naña señaló de forma enfática esa relación al anunciar que ser feminista es un sentir, que está en el cuerpo y en las situaciones vividas:

*(...) es de esas cosas que te marcan para aprender a ser feminista no por haber leído a Judith Butler, sino por haber sentido en tu cuerpo la opresión, sentiste en tu cuerpo la desigualdad, sentiste en tu cuerpo todas las violencias inherentes a ese sistema patriarcal, (...) el feminismo para mí va más allá del movimiento teórico, además de teórico, es praxis, para mí es praxis en el cuerpo de todas las mujeres (AM/EF 12/6/2020).*

---

<sup>112</sup> En el libro titulado *Teoría feminista: de los márgenes al centro* (2020), hooks explica la importancia de su experiencia como mujer negra en Estados Unidos, una historia marginalizada por los feminismos hegemónicos que al contarse amplía y pluraliza las formas de lucha feminista y antirracista.

<sup>113</sup> Cuando empecé la investigación tenía un hijo de dos años y no sentía que emocionalmente pudiera actuar en un campo de violencias cotidianas o tener un trabajo que exigiera una inmersión constante de meses ininterrumpidos. Al sentirme responsable de un niño, me dediqué a un campo en el que tenía flexibilidad para entrar y salir, como explico en el capítulo dos.

El cuerpo en palabras de Naña es aquel que se afecta y produce movimiento. Como feminista, me interesó escuchar cómo ellas sentían, en el cuerpo, las opresiones y cómo los Círculos surgían para ellas en esa trayectoria. Para eso, tuve que ejercitar el «jugarse el cuerpo», buscando palabras para contar mis precariedades, enfermedades y tiranías —contadas de forma oral para mis interlocutoras, como forma de acercamiento y afectividad, mucho más de lo que aparecen en la tesis escrita—. Como explica Castañeda Salgado, me involucré «como estudiosa, como activista, como acompañante e integrante de los mismos grupos con los que llevan a cabo sus indagaciones» (2019, p. 24). Este es un desplazamiento teórico porque en este proceso aprendí que el feminismo se hace en el cuerpo y con el cuerpo. Entera y desatada, me transformo en una herramienta teórica con la que siento el mundo y me manifiesto en él. Mi cuerpo actúa como un dispositivo heurístico que me hace no solo estudiar el feminismo, sino vivirlo con toda la fuerza de quien busca algo. Incluso al encarnar la contradicción de una teoría que me hace aún más precaria y parcial.

Esto me acerca a la teoría feminista del cuerpo a partir de los planteamientos de Esteban (2013). La autora trata de la importancia de acercarse a las experiencias concretas a partir del cuerpo «vivido, experimentado, agente», no un dato sobre el que se estudia (ídem, p. 43). La antropóloga ofrece una construcción teórica propia, que reconoce las acumulaciones de la teoría social y feminista del cuerpo, de los que destaco la perspectiva de *embodiment* de Thomas Csordas y la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, además de la determinante contribución feminista. Investigar «desde el cuerpo» es, para Esteban, una forma de acercarse a la materialidad de los movimientos y «de las mujeres, sin homogeneizarlas, sin convertirlas en seres pasivos» (ídem, p. 35). En sus palabras:

[...] el cuerpo que somos está efectivamente regulado, controlado, normativizado, condicionado por un sistema de género diferenciador y discriminador para las mujeres, por unas instituciones concretas a gran escala (publicidad, moda, medios de comunicación, deporte, medicina...). Pero esta materialidad corporal es lo que somos, el cuerpo que tenemos, y puede ser (y de hecho lo está siendo) un agente perfecto en la confrontación, en la contestación, en la resistencia y en la reformulación de nuevas relaciones de género; al igual que hace veinte o treinta años lo fue el cuerpo reproductivo/sexual. No somos yoes femeninos, masculinos o feministas, libres en cuerpos limitados y manipulados socialmente, y percibirlo así nos puede ayudar mucho a analizar las cosas de una forma alternativa y avanzar en nuestras teorizaciones y políticas, en definitiva, a encontrar claves alternativas para la transformación social (Esteban, 2013, p. 46).

Esta forma de admitir el cuerpo como un espacio-tiempo de normas y rebeliones es un medio de superar modelos explicativos binarios y excluyentes y trabajar con las ambigüedades y las posibilidades que presenta cada realidad. Sentir el género desde el cuerpo también es una

forma de acercarse a las personas con las que investigo, pues, para ellas, a veces, es más fácil hablar de las transformaciones corporales que manejar la categoría de género. El cuerpo nos acerca afectiva y sensorialmente y sitúa la investigación desde la fluidez, el cambio y el conflicto (ídem, p. 46).

Como he señalado en los párrafos anteriores, las relaciones desiguales que como feminista busco dimensionar y superar, afectan no solo a lo que estudio, sino también a la forma de estudiar y las personas involucradas en la investigación, incluida la autora. La dimensión intersubjetiva del conocimiento es uno de los elementos clave de una investigación feminista, (mencionado antes en referencia a Castañeda Salgado, 2019). Esto implica otros modos de realizar la investigación científica, atenta a la objetividad, pero consciente de su parcialidad (Haraway, 1995). Para Bullen, la capacidad transformadora del conocimiento feminista y antropológico emerge desde la proposición del «conocimiento situado, planteamiento que reconoce la subjetividad de la persona que investiga, a la vez de reconocer la perspectiva subjetiva de las personas estudiadas» (2012, p. 94).

Para mí, las expresiones, antes mencionadas, sobre «teorizar desde el cuerpo» son un medio de situar el conocimiento, así como declarar el lugar de enunciación de quien interactúa en la investigación (Castañeda Salgado, 2019, p. 24). McLaren señala que la subjetividad es corporal y afectiva, al estudiarla reclama una forma de comprensión de «las normas sociales y culturales» y las resistencias (2016, p. 150). Abandonar el sujeto absoluto, ente abstracto<sup>114</sup>, proveedor de la verdad es apostar por un conocimiento carnal, libidinal, afectivo y en constante transformación. Un conocimiento construido en la relación con mis interlocutoras.

Gago (2020) hace una adaptación de las famosas postulaciones de Haraway (1995) y de la genealogía feminista (Bacellar Sardenberg, 2007; Bandeira, 2008) a su contexto argentino, partiendo de su experiencia con la huelga internacional feminista. Destaca que el «pensar situado» es siempre feminista, parcial, procesal e internacionalista (Gago, 2020). En sus palabras,

Un pensar situado es inevitablemente un pensar feminista. Porque si algo nos han enseñado la historia de las rebeldías, de sus conquistas y fracasos, es que la potencia del pensamiento siempre tiene cuerpo. Y que ese cuerpo ensambla experiencias, expectativas, recursos, trayectorias y memorias. Un pensar situado es inevitablemente parcial. Parcial no significa una

---

<sup>114</sup> Para un estudio de la filosofía y la metafísica como mecanismos de silenciamiento de las diferencias, corporeidades y sonoridades, véase Cavarero (2011).

pequeña parte, un fragmento o una astilla. Pero sí es un retazo en un arte de bricolaje, un montaje específico. Como tal funciona como un punto de entrada, una perspectiva, que singulariza una experiencia. Un pensar situado es un proceso. En este caso, al calor del proceso político de la huelga feminista de estos años que ha inaugurado un paisaje capaz de sostener nuevos territorios existenciales. Un pensar situado es inevitablemente un pensar internacionalista. Cada situación es una imagen del mundo, una totalidad abierta a la empírea infinita del detalle (...). Y alimenta un pensar situado que desafía las escalas, alcances e invenciones de un movimiento que no deja de ampliarse sin perder su fuerza de estar emplazado y de tener la exigencia de ser concreto (2020, pp. 12-13).

Retomé esta larga cita para compartir la intensidad con la que Gago revuelve el pensamiento situado, administrándolo desde el movimiento, la velocidad y los cambios inevitables de un proceso de grandes dimensiones con el que trabaja. La autora sitúa el feminismo en el cuerpo y la legitimidad de la experiencia que no es unívoca, sino capaz de abrir un nuevo campo, otra percepción y quizás nuevas salidas. Sitúa su pensamiento en el Sur, en América Latina, en el continente de las urgencias y enfatiza la importancia de registrar esa materialidad de las opresiones y sus especificidades. Un saber localizado, pero que resuena en otros rincones y se realiza como un «proceso que es a la vez político, subjetivo, económico, cultural, artístico, libidinal y epistémico» (ídem, p. 13).

Reconozco mi investigación como situada y adopto las premisas de Gago como referencia. Mi investigación es muy diferente de la de ella, sobre todo por la masividad y la radicalidad que asume el movimiento en el que ella participa. En mi caso, los Círculos son pequeños grupos que actúan de forma relativamente independiente los unos de los otros, sin una actuación pública de contestación al Estado o al Mercado. Pese a que los contextos son diferentes, la teoría feminista de Gago es estimulante y me induce a hacer de la investigación feminista una danza entre la norma y la potencia, concepto, este último, que retomaré al final del capítulo.

Otro elemento que hace esta investigación feminista son los grupos y personas con quienes interactúo, incluyendo la literatura que trabajo. Me acuerdo de lo que me emocioné el 8 de marzo de 2019, un año después de haber empezado la investigación, al mirar las calles de Donostia llenas: personas de morado, una multitud, pañuelos... aquello me pareció grande, una demostración de la fuerza del movimiento feminista en Euskal Herria. Este fue uno de los lugares donde busqué interlocución, estaba interesada en estudiar en un programa de

investigación que se calificaba como feminista<sup>115</sup> y conocer cómo manejaban esta teoría en otros centros. Desde entonces, me adentré un poco más en las teorías feministas y, con ellas, recorrí otras referencias importantes para el diseño de la investigación, como la antropología de las espiritualidades. Esta tesis se construye como feminista conversando con feministas y aprendiendo con ellas, en particular, con el grupo de doctorandas que se formó bajo la supervisión de Margaret Bullen, llamado Ez Donk Oraindik<sup>116</sup>.

Esta interlocución en el marco del Programa de Estudios Feministas y de Género de la Universidad del País Vasco, Euskal Herria, me llevó a la antropología feminista. Como he dicho en el capítulo dos, me interesaba conocer metodologías que acogían lo vivido y la experiencia cotidiana, organizando saberes más allá de las vertientes hegemónicas<sup>117</sup>. Como explica Carmen Gregorio Gil, en la antropología feminista «lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual» (2014, p. 299).

Una tesis que empezó con preguntas de la ciencia política acabó siendo antropológica, justamente por la satisfacción de conocer más de cerca las formas de vivir y actuar en el mundo. Ingold sugiere que «se trata de recurrir a lo que aprendemos de la educación con otras personas para especular sobre cuáles podrían ser las posibilidades y condiciones de vida» (2020, p. 111). Pero este especular no es suficiente<sup>118</sup> sin delimitar que esas personas con las que aprendemos ocupan lugares distintos en las estructuras de poder y tienen, por ende, diferentes posibilidades de enunciación como sugieren Hill Collins y Ribeiro, antes citadas.

---

<sup>115</sup> En Brasil, tenemos grandes teóricas feministas e investigaciones importantes, como, por ejemplo, la colección Pensamiento Feminista Brasileño, organizado por Heloísa Buarque de Hollanda. En términos de posgrado y revistas académicas feministas contamos como referencia con el programa interdisciplinario de Estudios sobre Mujeres, Género y Feminismo de la Universidad Federal de Bahía (UFBA), el Instituto de Estudios de Género de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC) y el Núcleo de Estudios de Género Pagu de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp). Aun así, el esfuerzo para enfrentar la burocracia institucional y conquistar espacios de visibilidad no puede medirse en términos masivos. Para un análisis sobre los estudios antes centrados en mujeres y hoy en el género, en Brasil, del «limbo al gueto», véase de Oliveira Costa et. al. (2019). Para conocer la trayectoria de la antropología feminista en Brasil, véase Cabrero y Ramírez (2015).

<sup>116</sup> Para conocer mejor la propuesta, véase Agirre Larreta et. al (2020).

<sup>117</sup> Durante mi segundo curso de grado, me di cuenta de que había elegido la carrera de acuerdo con las normas sociales y familiares; quise cambiar a Ciencias Sociales / Antropología, pero no estaba en una situación económica ni emocional que me lo permitiera en ese momento. En 2013, cuando entré como profesora en la Universidad de Grande Dourados, estudié dos asignaturas del programa de posgrado en Antropología, pero solo asumí esa aventura en el marco del doctorado.

<sup>118</sup> Aquí hago una broma con un famoso artículo de Ingold titulado *That's enough about ethnography!* «Suficiente con la etnografía» (2014).

Para Teresa del Valle Murga, la antropología es miope si actúa desde la ignorancia de género (1993, p. 4). Pero si se produce una apertura al comprender las relaciones sociales cruzadas por el género, nuevas problemáticas surgen a la vez que aportaciones clásicas, como el estudio del parentesco, se desestabilizan (del Valle, 1993; Piscitelli, 1998). Como explica Bullen, la antropología feminista en su acumulación crítica y propositiva es

una antropología que analiza la configuración de las desigualdades estructurales sin perder de vista a las personas que se mueven y se definen en relación al sistema, y un feminismo dirigido a identificar los factores que permiten la reproducción de las desigualdades, subvertir el sistema y subsanar las discriminaciones e injusticias. La teoría feminista parte de un análisis de los factores que reproducen la desigualdad entre personas en relación al género y cómo esos factores encajan con otras variables como clase social, raza, etnicidad o edad. Este análisis se basa en el convencimiento de que el sistema es insostenible y debe ser cambiado (2012, p. 95).

La sensación de que la situación es insostenible me hizo buscar alternativas para la movilización social. Para Bullen, basándose en el concepto de sistemas de género de R. W. Connell, es fundamental construir una antropología deseosa de cambios sociales (ídem). El foco de esta dirección analítica radica en desarmar universalismos y determinaciones biológicas, la compleja red de «naturalización de las diferencias sexuales y de género» (ídem, p. 94). La centralidad del género desde la teoría feminista actúa en favor de la agencia múltiple, de las variedades que representan los signos-muros<sup>119</sup> hombre y mujer y nos invita a ir más allá de ellos.

Comparto con del Valle y Bullen el interés en construir una antropología que está atravesada por desigualdades, empezando por el lugar de la investigadora<sup>120</sup> en espacios científicos androcéntricos<sup>121</sup>. Y, como ellas, estoy ansiosa por cambios: «Desde una perspectiva feminista, interesa más el cambio. Interesa descubrir los intersticios, las contradicciones, los puntos estratégicos donde tal vez podamos influir en el cambio» (Thuren en Bullen, 2012, p. 93).

---

<sup>119</sup> Uso esta expresión para señalar que el lenguaje también es encarnado, presenta una concretización, como sugirió Gago (2020).

<sup>120</sup> Del Valle analiza la cuestión política y la marginalización de las antropólogas que limita el avance en los estudios de género en la antropología (1993). Abu-Lughod también cuestiona la autoridad masculinizante y el tratamiento que se da a las etnografías hechas por mujeres (2018).

<sup>121</sup> Para especificar lo que esto significa, retomo a Rosi Braidotti que utiliza el término «falocentrismo» para referirse a: 1) la coincidencia entre pensar y ser en Occidente, «de tal manera que hacer consciente es coextensivo con la subjetividad»; 2) la persistente atribución de la subjetividad como un reflejo del sujeto pensante en su masculinidad o «virilidad abstracta» en Araiza Díaz (2012, p. 165).

En líneas generales, justifico mi investigación como feminista por la centralidad que los conceptos de género, interseccionalidad y cuerpo ocupan en mi análisis. Estos también me afectan y constituyen un saber situado, antropológicamente orientado. Llegué a esa investigación siendo feminista y voy a salir de ella reafirmando un feminismo cada vez más colorido e interesado en conexiones como las que describiré a continuación. Los puentes hablan de otro momento de la investigación, de elaboraciones más recientes derivadas de aquellas mencionadas a modo de recorte del primer proyecto de investigación.

### **3.3 Circunvalación del tema-problema de investigación**

Circunvalación es una palabra que utiliza Bolen para explicar algunos fundamentos de los Círculos de Mujeres (2012). Sugiere referencias a laberintos o peregrinaciones alrededor de un determinado objeto ubicado en el centro o de un monumento con algún significado asociado a la diosa. Lo interesante de esta práctica es que se trata de un proceso. Sus participantes afirman que es el caminar en círculos concéntricos, que van disminuyendo de tamaño y acercándose al centro, lo que genera el efecto deseado. Este efecto no es necesariamente un resultado, un milagro, sino una apertura de los campos de percepción para enfrentar un determinado problema de formas diferentes respecto a lo que se pensaba en un primer momento.

Esa imagen me ayuda a contar la historia sobre mi acercamiento teórico a los Círculos de Mujeres y el refinado de mi material conceptual durante ese proceso. Cada participación, entrevista, conversación informal, lectura, era un paso en ese recorrido que no me llevaba a un fin o a la plena comprensión del fenómeno, sino que generaba una «imagen», un «retazo», «un montaje específico», como escribe Gago (2020, p. 12).

Cuando empecé el trabajo de investigación, en 2018, invité a algunas amigas feministas a acompañarme a un Círculo. El acto implicaba algunas actividades para encontrar la «fuerza interior» y reconocer aspectos femeninos y masculinos negados en la «psique» de cada participante (Cc 9/3/2018). Después del Círculo, me reuní con mis amigas para hablar. Estaban incómodas con la reproducción de papeles sociales a través de un discurso que afirmaba que, en cada persona, existía un masculino y un femenino. Para ellas, era una forma de reproducción de las prácticas de poder que normalizan cuerpos. Yo también me sentía incómoda. Durante nuestra conversación, destacaron que «un útero no me define» y comentaban que no les gustaban los «ritualismos», porque les recordaba la dominación religiosa (Cc 9/3/2018).

Esta experiencia me ha permitido comprender que, al abordar el estudio de los Círculos de Mujeres desde la perspectiva de la teoría feminista, surgen dos tensiones fundamentales: 1) la capacidad liberadora de grupos que operan en el ámbito religioso-espiritual<sup>122</sup>; 2) el discurso que vincula lo femenino a un cuerpo biológicamente definido. Este último aspecto lo introdujo en la sección titulada "Tensión", específicamente durante la discusión sobre el útero, donde presento fragmentos de mis primeras preguntas de campo, destacando mi interés en analizar el carácter reivindicativo de los Círculos, al mismo tiempo que sus formas de organización me resultaban inusuales al incorporar elementos de la espiritualidad.

A continuación, desarrollo estos temas con el propósito de describir cómo reformulo mis problemas de investigación de manera innovadora en comparación con los presentados al inicio del capítulo, a través del diálogo con algunas referencias bibliográficas. Además, exploro cómo he navegado por estas referencias durante mi investigación, influenciada por mi trabajo en el campo.

### **3.3.1 La crítica postsecular, feminismo y religión**

Días antes de ese contacto de mis compañeras feministas con un Círculo, habíamos puesto fin a una actividad en un barrio de la periferia con mujeres porque estas insistieron en poner música evangélica durante una actividad recreativa dirigida a la juventud e infancia. Nos sentimos en un callejón sin salida, pues no podíamos ser cómplices de una institución que legitima la opresión pero que, al mismo tiempo, era central para aquellas mujeres a las que nos queríamos acercar.

Durante las dos últimas décadas, se ha producido en Brasil un conflicto entre el avance del conservadurismo político y religioso en Brasil y la autonomía de los cuerpos (Biroli, 2020). Este es un proceso que congrega la articulación de fuerzas religiosas, neoliberales y fascistas frente a las pautas feministas y de cuerpos disidentes en América Latina (Gago, 2020). En Brasil, la llegada a la presidencia de Jair Bolsonaro fue un marco de la institucionalización de

---

<sup>122</sup> En este momento, uso la categoría en sentido amplio para señalar un campo abierto y poroso de actuación religiosa, espiritual y mágica dirigida o no por instituciones y en estrecha relación con el ámbito secular. En otro capítulo, daré más detalles sobre el debate entre religión y espiritualidades, así como mi preferencia por la adopción del último término para analizar los Círculos de Mujeres con base en Fedele y Knibbe (2013 y 2020).

esa ofensiva que, partiendo del concepto de «ideología de género»<sup>123</sup>, actuó para dismantelar derechos y criminalizar a personas y movimientos (ídem).

La teóloga feminista Nancy Cardoso, a partir de su militancia con mujeres campesinas, sugiere que la religión tiene tres funciones: «opio, analgésico y utopía» (2020, par. 5). Señala que, en concreto, en los barrios de la periferia, las iglesias neopentecostales actúan como una red comunitaria de apoyo y soporte para las mujeres que son captadas por el fundamentalismo. Además, menciona que estas experiencias proporcionan un sentido de gozo y éxtasis que concita algún tipo de vitalidad en las participantes, al que denomina «extractivismo erótico» (2019). En este contexto, considera urgente acercarse a las mujeres marginalizadas, dentro y fuera de las iglesias, para construir una «espiritualidad liberadora» y no de «disciplina y control» (Cardoso, 2020). Para Cardoso, este camino es esencial para superar el elitismo y hacer del feminismo un movimiento masivo en América Latina (2019).

Esta situación advierte sobre los efectos que los fenómenos religiosos producen en la vida en sociedad y, en concreto, sobre cómo componen e innovan los regímenes de dominación de los cuerpos<sup>124</sup>. Cardoso enfatiza sobre la cantidad de mujeres de las zonas periféricas que participan en las iglesias neopentecostales (2019 y 2020). Pero también se refiere a la presencia masiva de las mujeres en otras formas de pertenecer a una religión o practicar una espiritualidad<sup>125</sup> (véase Fedele y Knibbe, 2020). La ampliación de las categorías conceptuales y la revisión de divisiones entre moderno, secular, público y primitivo, religioso, privado sugieren un análisis que se dedica a particularidades y complejidades de las experiencias. Como explica Linda Woodhead:

En la actualidad es normal tomar en serio a las mujeres líderes y practicantes religiosas y apreciar su papel innovador y emprendedor. Se ha normalizado la investigación de la espiritualidad moderna dominada por mujeres o personas «queer» y evaluar su competencia con formas de religión más antiguas. También es posible cuestionar las teorías y los enfoques existentes y forjar nuevos conceptos como la religión «vívida» o «cotidiana» para orientar la investigación (2020, p. 234).

---

<sup>123</sup> Este concepto se generó en el Vaticano como manera de deslegitimar la categoría género, creada para enfatizar el carácter sistémico y estructural de las opresiones que recaen sobre mujeres y otros grupos que no se circunscriben a las identidades binarias. Para un estudio histórico del concepto y su efecto en las comunidades cristianas y la sociedad, en general, véase Miskolci y Campana (2017), Reis y Eggert (2017), Corrêa (2018) y Miguel (2021).

<sup>124</sup> Estos regímenes no son homogéneos, están involucrados en cuestionamientos y la no aceptación pasiva de dictámenes sacerdotales y pastorales. Véase la investigación de Duarte (2005).

<sup>125</sup> Hay también estudios sobre la creciente participación de otras corporalidades en el campo religioso-espiritual (ver cap. 5).

Los estudios sobre religión y espiritualidades en las ciencias sociales y humanas sufrieron una «revolución» a raíz de los estudios de género (Woodhead, 2020, p. 233). Se pluralizaron las preguntas sobre cómo liberarse, formas de dominación y aprisionamiento de los cuerpos, además de las denuncias del androcentrismo. Tratar el campo religioso desde la experiencia vivida desplaza el análisis a lo cotidiano y se interesa por la percepción de quien actúa y reinventa sus relaciones con lo que considera divino. Una propuesta interesante, incluso, para el movimiento feminista del que formaba parte y no supo muy bien cómo manejar el *gospel*, en el sentido de aprovechar una posibilidad de acceder a la vida de aquellas mujeres de la periferia y sus intereses.

La socióloga brasileña María José Rosado señala dos grandes caminos de la influencia del feminismo en las «religiones históricas» (2001, p. 96). Por un lado, están aquellas que actúan en el interior de esas congregaciones para superar la dominación masculina, mediante la revisión de las tradiciones y fundamentos. Por el otro, están las que defienden que «el androcentrismo es parte inherente a las religiones» (ídem). Y, por eso, buscan construir espacios alternativos de vinculación con lo sagrado. En común, ambas posturas tratan la espiritualidad como una dimensión de la vida y un espacio que puede ocuparse desde una perspectiva de superación del sexismo<sup>126</sup>.

Sin embargo, en lo que se refiere a los estudios feministas sobre religión, la antropóloga argentina Mónica Tarducci declara:

Las investigadoras feministas ponen excesivo énfasis en los aspectos positivos de la *agency* y ven *empowerment* demasiado fácilmente. ¿A qué nos referimos cuando vemos el mejoramiento de la vida de las mujeres? ¿al nivel personal o al estructural? ¿basta con una auto-evaluación positiva de sus vidas? ¿qué criterios utilizamos? ¿ese bienestar personal lleva a las mujeres a cambios políticos y económicos de la sociedad en su conjunto? (...) Creo que, sin querer desvalorizar el esfuerzo de tantas estudiosas honestas, lo que percibo en los estudios feministas de religión es un voluntarismo que hace ver las cosas mejor de lo que están realmente, «elecciones» de las mujeres donde debería leerse «única opción», triunfos que son marginales a las duras, androcéntricas e invencibles jerarquías eclesiales que muy difícilmente se abren a la demanda de las mujeres y que harían bien en recordar las palabras de Mary Daly: «una mujer demandando equidad en la iglesia sería comparable a las personas negras demandando equidad en el Klu Klux Klan» (Tarducci, 2001, pp. 113-114).

---

<sup>126</sup> Véase, por ejemplo, el análisis de hooks sobre espiritualidad feminista (2018) o de espiritualidad política de Gago (2020).

Las cuestiones que plantea Tarducci son relevantes para analizar los materiales recopilados, incluidas las sensaciones corporales, en el trabajo de investigación con los Círculos de Mujeres. ¿Qué es agencia? ¿Qué es empoderamiento? ¿Cómo se refleja esto en la mejora de la vida social y no solo de la persona que se vincula a la religión? ¿Cómo se relaciona con los cambios políticos y económicos? Busco respuestas a estas preguntas a través de mi participación en los Círculos y mi convivencia con sus participantes y, al analizar las resistencias en el campo religioso, me acuerdo de la frase de Daly sobre los peligros del exceso de positividad.

Las inquietudes de Tarducci son una alerta que llevo conmigo, pero la investigación con Círculos conlleva unas especificidades en relación con el trabajo de la antropóloga argentina. Los Círculos son un movimiento que surge de las críticas a lo que Rosado denominó «religiones históricas», inspirado en espiritualidades que se definían como feministas y estaban centradas en mujeres, cuyo objetivo era garantizar una relación con lo sagrado de forma más autónoma y libre. Como abordaré en el capítulo 5, los Círculos forman parte de un campo mayor de grupos e iniciativas que también buscan dissociarse de las tradiciones, tomando referencias de la nueva era y los paganismos. Este campo tiene como una de sus ideas fuertes una relación más afectuosa con el cuerpo y la sexualidad (Fedele y Knibbe, 2013). Por eso, no reivindican equidad en la iglesia, sino que intentan construirla en espacios alternativos.

Pese a la importancia del cuerpo y la sexualidad en estas espiritualidades construidas a partir del feminismo, no se puede afirmar *a priori* que sean espacios de liberación para las mujeres. Hay una infinidad de formas con las que las relaciones de poder operan y las desigualdades de género se amplían. Esto exige un estudio cauteloso de estas iniciativas, construidas cultural e históricamente, en la vida cotidiana (Fedele y Knibbe, 2013).

Otra especificidad que quiero establecer con relación al trabajo de Tarducci es el análisis del carácter situado de la subordinación de las mujeres y otros grupos marginalizados, pues las formas de analizar la agencia y el empoderamiento no deben ser fijas. Mahmood señala que las definiciones feministas de emancipación, libertad y agencia poseen fundamentos occidentales y liberales que definen la religión en oposición a la política (2009, 2010, 2011 y 2017). Y, con eso, reducen su análisis a las «sensibilidades culturales mayoritarias» (Mahmood, 2009, p. 79). La antropóloga estudió los movimientos pietistas islámicos en El Cairo, Egipto. A partir de su etnografía, defiende que para captar «otras realidades e historias» hay que «desplazar la noción de agencia de los objetivos de la política progresista» (Mahmood, 2019, p. 146). Me parece

interesante cuando Mahmood manifiesta que es necesario cuestionar «certezas políticas y analíticas» (ídem, p. 170) y tener apertura para aprender con las participantes del movimiento que se estudia (ver cap. 1).

Mahmood sugiere que hay que reconsiderar los fundamentos que generan el análisis: «¿Cómo podemos analizar operaciones de poder que construyen cuerpos, conocimientos y subjetividades diferentes, cuyas trayectorias no siguen necesariamente la entelequia de las políticas liberatorias?» (ídem, p. 147). Para esta antropóloga, los sentidos y significados de agencia no pueden definirse *a priori*, sino en el contexto en el que actúan y en sus propios términos. Sugiere no fijarse solo en la resistencia a las normas, sino también en las «múltiples formas» de experimentarlas (ídem).

A partir de esta propuesta, las preguntas anteriores se vuelven más complejas: ¿Cómo se plantea la agencia en los Círculos en los que participé? ¿Qué entienden las participantes como empoderamiento? ¿Cómo relacionan estos procesos con cambios políticos y económicos? Para contestarlas es importante escuchar a las interlocutoras, pero también poner esta elaboración en el mapa de las relaciones de poder de las que forman parte (ver cap. 1)

El reto es valorar las prácticas de las interlocutoras en sus propios términos, como dice Mahmood (2019), sin reducirlas a la sensibilidad hegemónica. La crítica postsecular presenta las insuficiencias de la separación moderna entre religión y los campos secular-político-público<sup>127</sup> (Asad, 2009, 2010 y 2011). Esta división es complicada cuando favorece la exclusión y, por eso, exige una constante negociación en términos analíticos (Fedele y Knibbe, 2020). Además, se asocia a otras como la separación entre emoción y razón o entre privado y público (ídem). Desde la norma del sexismo, las mujeres se sitúan en los polos debilitados de esas antípodas, lo que genera, incluso, una invisibilización con relación a su actuación política en los espacios religiosos, espirituales o místicos. Como explican Fedele y Knibbe, «la idea de un yo secular se basa en una desconexión entre el cuerpo y el mundo (Asad 2011) donde el yo secular se representa como racional y neutral, y el religioso emerge como irracional y emocional» (2020, p. 5).

---

<sup>127</sup> Una de las grandes referencias de este debate es Talal Asad, quien, en uno de sus textos, analiza en qué medida la perspectiva de Clifford Geertz sobre los sistemas religiosos posee una referencia cristiana y occidental, que limita ese planteamiento a la hora de analizar otras realidades (2010).

Por eso es importante, desde una perspectiva feminista, no restringir la política a la esfera pública y secular. El activismo también puede suceder en el tránsito entre esos campos. Rosi Braidotti responde a parte de las críticas postseculares que se hacen a la teoría feminista, como las elaboradas por Mahmood (2008). Afirma que hay un giro postsecular en la teoría feminista y da algunas señales de rastros de espiritualidades en los feminismos contemporáneos. Cita el caso del pensamiento feminista post-humano y neovitalista. Para Braidotti, ese pensamiento «es una nueva alianza interseccional de rápido crecimiento que ofrece enfoques híbridos y transdisciplinarios. Recoge los restos del antihumanismo posestructuralista y los une a las revalorizaciones feministas de la tecnocultura contemporánea en un marco no determinista» (2008, p. 14).

A este respecto, me gustaría destacar la potencia creativa de los fenómenos sociales y el carácter interrelacional de las subjetividades (Braidotti, 2008).

La ventaja teórica de este enfoque es la capacidad de explicar el funcionamiento fluido del poder en el capitalismo avanzado al basarlo en relaciones inmanentes y, por tanto, limitarlo con los mismos medios. Lo que tiene de postsecular es la fe en la transformación potencial de lo negativo y, por consiguiente, en el futuro [...] (Braidotti, 2008, p. 13).

Por ahora, no detallaré las conclusiones de Braidotti, pero la menciono para señalar cómo las teorías feministas se van transformando a fin de reconsiderar la postura hegemónica de oposición entre lo secular y lo religioso. Proliferan trabajos que analizan la actuación pública<sup>128</sup> de grupos religiosos y del campo de las espiritualidades (véase Cornejo-Valle y Griera, 2022). Estas investigaciones señalan una pluralización y diversificación del fenómeno religioso en diferentes partes del mundo, renovando el paisaje urbano y las formas de movilización y constituyéndose, en algunos casos, como un mecanismo de visibilización de grupos marginalizados (ídem).

Históricamente, el feminismo negro estuvo cerca de las religiones afrodiáspóricas. Existe una estrecha relación de ese movimiento con la umbanda y el candomblé, integrados por la lucha antirracista, la libertad y contra la intolerancia (Nogueira, 2020). Autoras como Carla Akotirene, Leda Maria Martins y Vilma Piedade mencionan las divinidades para tejer el argumento feminista. Me refiero a una de esas manifestaciones:

---

<sup>128</sup> Fedele y Knibbe sugieren una lectura crítica de lo que definimos como esfera pública en oposición a la privada a la luz de las teorías feministas (2020). Este planteamiento puede resultar interesante para cuestionar la noción de «desprivatización» de las experiencias religiosas-espirituales contemporáneas.

En nuestra Tradición, como dice Mãe Beata de Iemanjá, el cuerpo carga axé, carga energía vital, energía que ponemos en movimiento por medio de la danza ritual (...) Nuestro pensamiento es circular, yo me reconozco en el otro, yo soy porque el otro existe, yo soy porque tú me reconoces —esto es ubuntu— nuestro principio filosófico (Piedade, 2017, pos 308-312).

Piedade trata las referencias de las matrices religiosas afro como autoridades epistémicas y como medios para acceder a sus historias. La fuerza espiritual se sitúa al lado de las facultades mentales y racionales y corporales<sup>129</sup>, sugiriendo formas de acción política que se alimentan de la religión y, con ella, buscan emprender cambios en el campo secular (Martins, 2021). Desde otras referencias sociales y culturales, los feminismos indígenas también actúan políticamente a partir de la espiritualidad, multiplicando formas de acción y construcción de alternativas (véase Gargallo, 2014).

En estos casos, el cuerpo también es un elemento fundamental, percibido con relación a las significaciones religiosas y espirituales, que rompe las separaciones modernas entre cuerpo y espíritu antes mencionadas. Piedade dice que el cuerpo es el que «carga el axé», percibido como la energía de la vida, y los cultos marcados por batuque y danza ponen de relieve la expresión corporal (2017). Martins afirma que la memoria de África fue transportada mediante «prácticas encarnadas»: «El cuerpo es el lugar de un saber en continuo movimiento de recreación, remisión y transformaciones perennes de corpus cultural y del tiempo que lo concibe y estructura» (2021, p. 186). Expresiones sobre cómo el campo feminista es múltiple y hay posibilidades de asociar espiritualidad y cuerpos como medios de subversión, transformación y memoria.

Un ejemplo es la actuación política integrada entre cuerpo-espíritu-mente de las indígenas Épera, en Colombia. Sofia Zaragocin, al analizar la resistencia corporal en este pueblo sugiere que el útero es una «entidad geopolítica» (2020, p. 8). La geógrafa descolonial afirma que en espacios en los que conviven la muerte y la violencia lenta es importante entender las dinámicas de resistencia que atraviesan los cuerpos (ídem). Cuando las mujeres Éperas afirman que es hora de parir para evitar la desaparición de su pueblo, ellas no accionan, según Zaragocin, una maternidad forzosa, sino que «reivindican sus úteros como trincheras frente a la eliminación de su pueblo, le están dando al útero el poder de sobrevivencia frente al despojo territorial y la muerte lenta desde una parte específica de su cuerpo» (ídem, p. 7).

---

<sup>129</sup> El trabajo de Anzaldúa (2021) también establece esas relaciones (ver cap. 7).

El análisis de Zaragocin es un ejemplo de lo que sugirió Mahmood (2019) sobre analizar, en cada realidad, las condiciones de encarnación de las normas o transgresión. No cabe aquí ahondar en los detalles de esa historia intrigante de una comunidad en vías de extinción en Colombia, que he citado para señalar cómo la relación entre feminismo y religión, que desestabiliza a ambos campos, también se ve afectada por la forma de agenciar los cuerpos. La deconstrucción que sugiere la crítica postsecular genera otras formas de analizar las relaciones entre cuerpo, espiritualidad y libertad, un campo prometedor para los estudios feministas (véase Fedele, 2006; Ramírez Morales, 2015; Guilló-Arakistain, 2020). Lo que me lleva a dar una segunda vuelta sobre mi tema-problema acompañando la idea que presenté antes de circunvalación.

### 3.3.2 Identidad, cuerpo y subversión

Butler cuenta, en una nota de pie de página, que a la escritora feminista francesa Monique Wittig se le preguntó si «tenía vagina», a lo que ella respondió con contundencia que no (2017, p. 266). Al leer esa afirmación, me río de mí misma al imaginar quiénes serían las feministas que participarían en los Círculos<sup>130</sup> y me permito explicar la broma en los párrafos siguientes. Supongo que los Círculos no son para Wittig, pues es probable que a ella no le gustase asociarse a un útero. Para ella, ese pedazo de carne materializa la opresión sobre la que se define lo femenino y justifica la «diferencia entre sexos» (Wittig, 2019, p. 107). Wittig defiende la necesidad de superar el «Mito mujer»:

Nuestra supervivencia exige que empleemos todas nuestras fuerzas para destruir la clase de mujeres en la que los hombres se apropian de las mujeres. Esto solo puede conseguirse mediante la destrucción de la heterosexualidad como sistema social basado en la opresión de las mujeres por los hombres y que produce la doctrina de la diferencia entre sexos para justificar la opresión (ídem, p. 107).

La historiadora brasileña Tania Navarro Swain explica que la definición de la heterosexualidad como norma se deriva de la lógica de la procreación (2007). En esta, lo femenino es responsable de la reproducción de la especie y el útero es símbolo de esa norma, «el destino biológico» que caracteriza el ser mujer en la sociedad<sup>131</sup> (ídem, p. 7). Navarro explica que el discurso que naturaliza la diferencia entre sexos despoja a la mujer de la posesión

---

<sup>130</sup> Presento esa idea en el texto *Judith Butler encontra a Deusa: uma conversa entre Bruxas* (Fernandes Maso et al., 2019).

<sup>131</sup> Para un análisis de los discursos médicos sobre el cuerpo femenino, véase Martin (2006) y Rohden (2001).

de su cuerpo y justifica socialmente la apropiación de su fuerza de trabajo y su sexualidad (ídem). Y sentencia: «¿Seré yo un útero, antes que ser humana?» (ídem, p. 8).

Paul Preciado se refiere a una «multitud *queer*» que se constituye «en la apropiación de las disciplinas de saber/poder sobre los sexos, en la rearticulación y el desvío de las tecnologías sexopolíticas específicas de producción de los cuerpos “normales” y “desviantes”» (2019a, p. 510). Esa multitud se refiere a una política que no está fundada en una «identidad natural (hombre/mujer) ni en una definición de las prácticas (heterosexual/homosexual)», sino que tiene el objetivo de desviarse «de las formas de subjetivación sexopolíticas» (ídem, p. 511). Para Preciado, la categoría de género es ante todo una «noción sexopolítica» (ídem, p. 507). En sus palabras:

El cuerpo no es un dato pasivo sobre el que actúa el biopoder, sino *la potencia* misma que hace posible la incorporación protésica de los géneros. La sexopolítica se convierte no solo en un lugar de poder, sino, sobre todo, en el *espacio de una creación* en la que se suceden y yuxtaponen los movimientos feministas, homosexuales, transexuales, intersexuales, transgéneros, chicanas, poscoloniales (...). Las minorías sexuales se convierten en multitudes. El monstruo sexual cuyo nombre es multitud se vuelve *queer* (ídem, pp. 507-508, *cursiva mía*).

Cada una a su manera, Butler, Navarro, Preciado y Wittig me hacen reflexionar sobre el carácter socialmente construido —y destructivo— de los cuerpos. Estos no tienen una existencia *a priori*, «natural», sino que toman alguna forma reconocida en la cultura a partir de varios dispositivos de poder, de modelado de sus superficies y de prácticas aprehendidas y repetidas (Butler, 2017). Por eso, suelo escribir «cuerpos hechos femeninos», para anunciar una estructura de poder que constriñe y aunque no sea unívoca, deja marcas en los cuerpos. Desde esta perspectiva, asumirse públicamente como no portadora de una vagina es un acto de subversión *queer* —y no identifiqué esa postura en los Círculos—.

Sin embargo, no solo de repetición vive un cuerpo. Para Cavarero, hay una singularidad en cada existencia que se hace corporal y se expresa en la voz (2000 y 2011). Para esta filósofa, hay una unicidad relacional y corpórea, viva y plural, que se establece en la «interlocución» entre garganta y oído (ídem, p. 204). Para desarrollar su perspectiva, Cavarero entrelaza la filosofía de Hannah Arendt y el feminismo italiano «de la diferencia sexual», que apuesta por el carácter «relacional de la política» y el «deseo de existencia simbólica» (ídem, p. 238). Explica la autora:

A la economía binaria del orden patriarcal, que encaja al hombre en la esfera del pensamiento y a la mujer en la esfera del cuerpo, el feminismo italiano responde convirtiendo la palabra en el

comunicarse de mujeres de carne y hueso que se comunican precisa y contextualmente «a partir de sí mismas». No es, por tanto, la común pertenencia —señalado en sentido identitario o esencialista— al sexo femenino la que define la cualidad política de la comunicación. No es la Mujer, ente tan ficticio como el Hombre, lo que aquí se expresa y representa (Cavarero, 2011, p. 239).

En común a los diversos feminismos se señala la crítica a la institución mujer, como un ente ficticio o que corporifica las estructuras de poder sexuadas. La base biológica que supuestamente sostiene el género se desnaturaliza evidenciando en qué medida el sexo también es una construcción social (Pelúcio, 2012). No obstante, los caminos para la crítica y la subversión son múltiples. En el caso de Cavarero, aunque no mencione úteros o vaginas, como construcciones sociales que dan materialidad a las normas de género, ella atribuye a la voz, efecto de soplo y carne, la posibilidad de una actuación política relacional y situada. Busca, por ende, elementos de expresión y singularidad comunicativa en medio a las institucionalidades que aprisionan cuerpos.

La Luce Irigaray sugiere que para superar la «trampa falocéntrica» hay que actuar en las fisuras del lenguaje<sup>132</sup> para inscribir la «simbolización de los labios mayores» y del «placer femenino» (Kalaf Cossi en Irigaray, 2017, p. 12). Desde esta perspectiva, es necesario convulsionar imágenes y representaciones mostrando que pueden ir más allá de lo impuesto. Su valoración del cuerpo hecho femenino aparece en los versos: «Te amo: nuestros dos labios no pueden separarse para dejar pasar una palabra» (2017, p. 236). La autora apuesta en la vulva y los deslizamientos de lo semántico para construir una mujer con voz propia. Retomando la broma sobre quiénes participan en los Círculos, tal vez Irigaray se sintiera más cómoda arriesgándose a participar en este movimiento que habla del útero como centro creativo.

Miren Guilló Arakistain, en su etnografía sobre las culturas y políticas alternativas alrededor de la menstruación en Euskal Herria<sup>133</sup>, señala algunos puntos de convergencia entre los Círculos de Mujeres y el feminismo de la diferencia. Siguiendo su argumento, percibo en ambos la construcción de una especificidad anatómica y afectiva de lo femenino como un recurso revolucionario<sup>134</sup> (Irigaray, 2007). No obstante, no existe un hilo conductor directo o

---

<sup>132</sup> Aunque Irigaray y Cavarero actúen, cada una a su manera, en un feminismo conocido como «de la diferencia» (francés e italiano, respectivamente), la primera apuesta por el lenguaje mientras que la segunda sugiere la potencia de lo vocálico como anterior a la significación y, por consiguiente, el lenguaje.

<sup>133</sup> Información verbal. La investigadora ha publicado recientemente un libro al que todavía no he tenido acceso (Guilló Arakistain, 2023).

<sup>134</sup> Irigaray escribe revolucionario y, en los Círculos, noté la adopción de las expresiones revolucionario y evolucionario.

explícito entre los Círculos de Mujeres en Brasil y las teóricas del feminismo de la diferencia. Solo se tradujo, en el país, un libro de Irigaray, en 2017, y los trabajos que debaten con más vehemencia ese planteamiento, como los de Rago (2013), no los citan las participantes.

Si paso «de la experiencia social de la metrópoli» (Connell y Maia, 2012, p. 10) al espacio-tiempo entre la línea del Ecuador y el trópico de Capricornio, me parece que la oposición entre las teorías feministas de la igualdad y la diferencia<sup>135</sup> no es suficiente para suscribir la realidad latinoamericana. La fuerza de los feminismos negros, de los movimientos indígenas y la lucha anticolonial reasignan el problema de la diferencia, desde una perspectiva interseccional. Ochy Curiel afirma que, desde los años 1970, las feministas actúan en América Latina relacionando diferentes formas de opresión: «racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo» (en Pelúcio, 2012, p. 406). Respecto a Brasil, Piscitelli comenta que, desde los años 1990, en las revistas feministas circulan entrevistas y traducciones de textos acordes a los debates poscoloniales y transnacionales<sup>136</sup> (2013). Explica que esa producción amplía la «idea de diferencia» y desafía «posiciones fijas», «inmutables» y «lineales» en favor del carácter relacional, contingente y específico de las relaciones de dominación, sumisión y opresión (Piscitelli, 2013, p. 387).

Para Margara Millán, «comprender el genero como una construcción de naturaleza reciproca a la sociedad que lo produce (Scott, 1996) da fundamento para la no universalización de una específica definición de la diferencia» (2020, p. 214). La antropóloga mexicana sugiere que percibir el genero como una categoría procesal e historizarla deja sitio para percibir el carácter heterogeneo, contradictorio y conflictivo de lo que se entiende por mujer, además de posibilitar la formación de «subjetividades alternativas» (ídem, p. 216).

---

<sup>135</sup> Para Larissa Pelúcio, «pocas dicotomías, entre tantas que marcan los debates en los feminismos, provocaron impases teóricos tan acalorados como los planteados por el par diferencia/igualdad. Si la diferencia entre los sexos, por un lado, era políticamente potente, por ser capaz de señalar una experiencia subjetiva común entre las mujeres, por otro, hacía que esa percepción fuera esencial y dificultaba la problematización de las diferenciaciones entre las mujeres. La igualdad, a su vez, con su reivindicación por paridad y equidad, comprometía esas mismas diferencias de las que hablaba hace poco, sin reconocer las estructuras de dominación que ahí estaban implicadas» (2012, p. 407).

<sup>136</sup> «Desde finales de la década de 1990, las revistas difunden, mediante traducciones y entrevistas, formulaciones de autoras que se incluyen en las listas de feministas poscoloniales y también, en ocasiones, de feministas transnacionales. Entre 1999 y 2006, se publicaron entrevistas con Mary Louise Pratt y Ella Shohat[...], textos de esta última autora, de Gayatri Chakravorty Spivak, Anne McClintock, Kamala Kempadoo y Avtar Brah, y uno en el que participaron Inderparl Grewal y Caren Kaplan. Desde la mitad de la década de 2000, se traducen textos de otras feministas que trabajan con referencias poscoloniales, como Mary Hawkesworth, Carole Boyce Davies y Lila Abu-Lughod. Asimismo, se publican textos de autoras que trabajan fuera del mundo anglosajón, claramente acordes con las formulaciones de los feminismos poscoloniales, como la portuguesa Maria Cardeira da Silva» (2013, p. 386).

Igualdad, diferencia e identidad siguen como palabras relevantes en la lucha feminista contemporánea, al menos, en Brasil. Angela Figueiredo escribe una carta a Judith Butler en la que describe el contexto violento de nuestra realidad, donde las mayorías están desasistidas, no se les garantizan sus derechos y el empobrecimiento y la deshumanización son profundamente racistas (2020). Explica la importancia fundamental que tiene la defensa de la negritud, como identidad, en un país que asume el discurso opresor del mestizaje: «Como muchos procesos identitarios, la positivación se produce mediante la afirmación de características consideradas negativas, proceso que los feminismos brasileños conocen como “guerrilla de lenguaje”» (Figueiredo, 2020, p. 290).

La activista boliviana María Galindo, del colectivo Mujeres Creando, también hace reflexiones guerrilleras al desafiar categorías y clasificaciones que denomina como académicas, eurocéntricas y occidentales, en favor de muchos feminismos y muchas formas de gritar rebeldía. Galindo apuesta por la euforia y la «insaciabilidad» feministas como afectos que nos hacen seguir adelante. La propuesta de Galindo resuena en la elaboración de Rivera Cusicanqui. La investigadora boliviana-aymara sugiere la construcción de una epistemología que no es la de las síntesis, sino de la presentación de las diferencias más allá de binarismos excluyentes.

Como un compuesto estructurado a partir de estas perspectivas, abrazo tanto los planteamientos postestructuralistas, como los del feminismo de la diferencia para componer un modo de relacionarme con mi tema-problema desde América Latina. La cuestión radica menos en defender o no la existencia de úteros o labios mayores como condiciones de desvelamiento y más en cómo las personas con las que investigo actúan a partir de esos elementos y encarnan el género a fin de desafiar sumisiones y violencias. La precariedad de la identidad mujer, su incoherencia y unidad provisional son puntos de partida de mi investigación, pero no lo son necesariamente para mis interlocutoras. ¿Cómo ellas, desde sus historias, amasan esa existencia y buscan (re)situarla en un lugar de poder? Este es el quid de la cuestión: ¿Qué puede ser y hacer un útero? Estoy interesada en: ¿Cómo en los Círculos de Mujeres en Brasil (des)construyen identidades corporales y sensibilidades políticas? ¿Cómo las participantes danzan ante las normas y la actuación creativa?

El juego sobre qué feministas participarían en los Círculos deja de ser relevante, por la incapacidad de dar forma a mi análisis en una vertiente teórica específica, por mi interés en relacionar las teorías con la creatividad de las interlocuciones. Codo con codo con la multitud

*queer*, un grupo de personas invierte en «desvíos de las tecnologías de los cuerpos»<sup>137</sup> (Lauretis en Preciado, 2019a), no para superar la categoría mujer, sino para ocuparla de otro modo. Si, como sugiere Teresa de Lauretis, «aprendemos que alguien se vuelve mujer en la práctica de los signos en los que vivimos, escribimos, hablamos y vemos» (en Navarro, 2012, p. 54), los Círculos serían espacios de transcodificación<sup>138</sup> de símbolos, signos, cuerpos y letras. Mi tarea es analizar ese proceso, señalando sus conflictos y ambigüedades.

Para Gomes Pereira «hay un tipo de agencia que no se asemeja a las acciones reivindicatorias del lenguaje de los movimientos sociales, pero que se involucra con determinadas formas de conocer y hacer religioso, con mitología y performances rituales, con teorías y códigos religiosos» (2012, p. 385). Al preguntarse acerca de las posibilidades de análisis «*queer* en los trópicos», el antropólogo cuenta la historia de Cida, una travesti que conoció en un albergue para personas con VIH, en la periferia de la ciudad de Brasilia. En aquella época, Cida tenía 44 años, había nacido en una ciudad pequeña de Minas Gerais, con la que aún mantenía vínculos y donde aprendió a admirar e imitar a las «mujeres guapas»<sup>139</sup> (Gomes, 2012, p. 380).

Gomes Pereira se apoya en la trayectoria de Cida para señalar, así como Mahmood (2019), los peligros de adoptar de modo automático teorías hegemónicas en el Sur Global. Aquí se habla portugués mal, entre otros muchos idiomas; la desterritorialización no tiene sentido, cuando la voluntad es volver a su ciudad natal y reconstruir lazos; hambre y pobreza son lugares casi inevitables para cuerpos «desviantes» (2012). En este contexto, algo sorprendente de esta trayectoria, me hizo revivirla aquí: Cida, «era hija de Iansã y seguidora de la Umbanda». «Huía» de noche a un terrero que se encontraba en las inmediaciones, en una calle de tierra, en una casa muy sencilla y pintoresca, en la zona periférica de Brasilia. Bailaba y «giraba», incorporando Pombajira. Cida relata: «Tengo sida, no tengo nada en la vida, pero voy a morir *batuqueira*<sup>140</sup>»

---

<sup>137</sup> Para Navarro Swain, parafraseando a Lauretis, «las “tecnologías del género” serían los mecanismos institucionales y sociales que tendrían el [...] poder de controlar el campo de la significación social y producir, promover e “implantar” representaciones de género (Lauretis, 1987:18)» (n. d., p. 13).

<sup>138</sup> Jéssica da Silva de Oliveira define la transcodificación a partir de Fatema Mernissi como la «búsqueda de construir nuevos significados sobre los antiguos con el objetivo de exponer las dimensiones violentas de esos encuentros, pero también de pensar las posibilidades de diálogo con la diferencia» (2019, p. 278).

<sup>139</sup> La narrativa sobre Cida puede resumirse en las frases: «El “chico diferente”, que fabricó su cuerpo, se transformó en una travesti preciosa que se “ganaba la vida” fuera de Brasil, “¡en el exterior!”. Y fue ahí donde empezó un drama de consumo de drogas duras y también allí que se infectó del VIH» (Gomes Pereira, 2012, p. 380).

<sup>140</sup> En una traducción literal es percusionista, pero es una expresión propia de las religiones afro y del uso de los tambores, llamados *batuques*, en las ceremonias.

(ídem, p. 381). Al igual que Cida, otros cuerpos buscan existencia, «pulsión de vida» (Rolnik, 2019), en la religión y la espiritualidad. Vuelvo al tema de la potencia.

### 3.4 Un análisis de los deseos

Ahmed comenta que la palabra feminismo le genera energía y yo también me siento así. Con la palabra llegan imágenes de fuerza, protesta o «formas sutiles de no tolerar situaciones de menosprecio» (Ahmed, 2018, p. 13). Surge también una sensación de que no estoy sola y el feminismo se transforma en los múltiples modos y sentidos «como nos levantamos unas a otras» (ídem). Esto es importante para enunciar esa investigación feminista, por la pulsión que me inunda al adoptar esa palabra como mía, un sentido incompleto y que ha de mantenerse así hasta que nos acerquemos a un mundo en el que haya justicia social. Sigo a Ahmed:

Escribo este libro como una manera de abrazarme a la promesa de esa palabra, para dilucidar qué significa vivir tu vida reclamando esa palabra como tuya: ser feminista, hacerse feminista, hablar como una feminista. Vivir una vida feminista no significa adoptar un conjunto de ideales o normas de conducta, pero sí puede implicar hacernos preguntas éticas sobre cómo vivir mejor en un mundo injusto y desigual (en un mundo no feminista y antifeminista); cómo crear vínculos más igualitarios con otras personas; cómo encontrar maneras de apoyar a aquellas personas a las que los sistemas sociales no contienen o apenas contienen; cómo seguir enfrentándonos contra historias que se han vuelto concretas, historias que se han vuelto sólidas como muros (2020, pp. 19-20).

Cómo vivir mejor, lejos de ser un aspecto moralizante, como sugiere Ahmed, una búsqueda que atraviesa a quien escribe y sus relaciones. Revuelta, dolor, incomodidad son palabras que surgen una y otra vez en el vocabulario feminista y con ellas viene el deseo de cambio que también puede interpretarse como la búsqueda de formas de vivir bien<sup>141</sup>.

Este deseo moviliza la antropología feminista, centrada en los estudios de género y en el conocimiento situado. Esteban llama «fuerza creativa» o «fuerza vital» a este latido de hacer una antropología que no teme a lo erótico y que también se hace mediante el dolor y el sufrimiento (2020, p. 561 y p. 566). Para Gago, la potencia feminista es una «capacidad

---

<sup>141</sup> Aquí lo relaciono con las prácticas políticas del «buen vivir» latinoamericanas que también están presentes en los feminismos comunitarios y en gran parte de los movimientos de mujeres indígenas del continente (Gargallo Celentani, 2014). Entre sus principales banderas de lucha está la defensa de los territorios y los bienes comunes, para conocer mejor estos feminismos y movimientos, véase (Fernandes Maso y Martim Rodrigues Selis, 2023). Siguiendo la estela de este debate se hallan en Latinoamérica las perspectivas «la vida en el centro» y la ebullición de los estudios sobre los cuidados que cobraron impulso con la pandemia de Covid-19 (Gago y Gutiérrez Aguilar, 2022). Miro esas propuestas por la cerradura, las mantengo cerca, sin ahondar de momento en esa rama. Interesada en otras políticas, trato, en un capítulo específico, de los sentidos de comunidad y las performances colectivas que se manifiestan en los Círculos a luz de las movilizaciones latinoamericanas.

deseante», «indeterminada» que se «expresa como deseo de cambiarlo todo» (2020, p. 8). Se trata de una fuerza, una pulsión que atraviesa el cuerpo que es individual, colectivo y en variación (ídem). Ese cuerpo que pulsa también es mío: como investigadora, con o sin útero, que cuestiona desigualdades y se aventura en la búsqueda de formas de vivir y liberarse.

Empecé la investigación, en 2018, preguntándome dónde estaban las mujeres ante el colapso democrático que vivía el país. En búsqueda de rebeldías, llegué a lugares incómodos para la teoría y el activismo feminista. Me dirigí a estas incomodidades como «huecos», lagunas, pues tal vez en ellas «se hace el movimiento» (Deleuze en Rolnik, 2011, p. 81). Sin embargo, estudiar en las fisuras requiere analizar un tipo de agencia que no se parece a las reivindicaciones habituales de los movimientos sociales (Gomes, 2012). Para Mahmood, existen implicaciones políticas en la acción del movimiento estudiado, en las mezquitas de El Cairo, aunque no se relacione de forma directa con la contestación del Estado (2004). La autora ofrece un análisis feminista postsecular que se centra en la agencia como «reentrenamiento de sensibilidades éticas como modo de crear un nuevo orden social y moral» (Mahmood, 2006, p. 121).

Esta percepción de la agencia como voluntad, como capacidad de acción, se acerca a la propuesta de Rolnik, que es central en mi trabajo (2011). Para la psicoanalista brasileña, un análisis de la política, hace referencia «a la elección de cómo vivir, a la elección de los criterios con los que lo social se inventa» (ídem, p. 69). Ahora bien, prefiere el concepto de deseo, más que el de agencia, siguiendo las propuestas de Deleuze y Guattari (2010). Estos autores abogan por la superación de las categorías ideales que actúan como datos sobre los que se proyecta una meta o un fin absoluto, por lo que tratan el deseo como un flujo<sup>142</sup>: «El deseo hace correr, fluye y corta» (ídem, p. 16).

El deseo<sup>143</sup>, para Gago, es una construcción que «produce conocimiento, percepción, sensibilidad». La autora dice que: «Dar ese estatus al deseo implica asumir su capacidad política de movilización y de invención de trayectorias vitales» (2020, p. 256). Este deseo es una movilización que «abre otros posibles» (ídem). Un movimiento político que atraviesa todas las instancias de la vida y se hace potencia, no como poder fálico, sino como «capacidad de hacer,

---

<sup>142</sup> En este punto, incluso, hacen mención al «flujo menstrual» (Deleuze y Guattari 2010, p. 10), lo que me remite a un *ethos* forjado en los Círculos (ver cap. 7).

<sup>143</sup> Para un análisis en diálogo con el psicoanálisis, véase Lauren Berlant, para quien el deseo es una zona de «vinculación intensificada» (2021, p. 19).

instituir, afectar y crear» (ídem, p. 253). Esto retoma el modo de plantear a las interlocutoras como creativas, teóricas y en constante proceso de (re)fundación de datos y agencias (ver cap. 1).

El deseo como «proceso de producción de realidad» es político (Rolnik, 2011, p. 67). Rolnik, basándose en Hardt y Negri, apunta que, en la actual fase del capitalismo, la fuerza vital es un elemento central de acumulación (2019). Según la autora, «es necesario resistir en el propio campo de la política de producción de la subjetividad y del deseo dominante en el régimen en su versión contemporánea» (ídem, p. 36). Por eso, elijo el deseo para hilar mi análisis, pues el deseo se entiende socialmente como un afecto —o emoción, pasión, pulso—. Esto llama la atención para las performances intersubjetivas y corporales que hablan tanto de las faltas, como las denuncias de violencia, como de otras formas de expresión, incluso construcciones alternativas. En pocas palabras, el deseo está en el campo de las posibilidades, más que de las realizaciones materiales. El deseo puede materializarse o no, aunque actúa como una proyección hacia el futuro.

Esto acompaña el momento feminista que retrata Braidotti partiendo del contexto europeo. Para enfrentar el capitalismo «devorador de futuros», la autora sugiere investigar los «procesos de devenir» múltiples modos de interacción, heterogéneos y colectivos (2008, p. 18). En esta propuesta, subjetividad y agencia pueden o no contener una radicalidad con relación a lo que se considera enemigo y se da atención a la capacidad creativa de producir alternativas generadoras de «futuros sostenibles» (ídem, p. 19). Estoy interesada en la creatividad de las participantes de los Círculos, en el sentido de creación o invención de mundos posibles, como expone Rolnik:

No existe sociedad que no esté hecha de inversiones de deseo en una u otra dirección, con esta o aquella estrategia y, recíprocamente, no existen inversiones de deseo que no sean los propios movimientos de actualización de un cierto tipo de práctica y discurso, es decir, actualización de un cierto tipo de sociedad (2011, p. 58).

Para Rolnik, hay que explorar las tensiones y «las estrategias de las formaciones del deseo en el campo social» (ídem, p. 69). Esto me lleva a estudiar los Círculos a través del «análisis del deseo» para comprenderlos como la actualización de un conjunto de prácticas, sensibilidades y lenguajes (ídem, p. 58). Estudiarlos es entender cómo un grupo de mujeres percibe las normas de género en el Brasil contemporáneo, cómo hacen política en sus cuerpos, reuniones, prácticas y significaciones. Esto coincide con la propuesta de comprender qué hacen

las participantes de Círculos desde la posición social que ocupan, como trabajo en el capítulo 4; cómo manejan la espiritualidad de base feminista, en el capítulo 5; cómo hacen cuerpo desde una percepción de lo femenino y lo sagrado, en el capítulo 6; cómo se involucran en cambios de la subjetividad y de relación con el mundo, en el capítulo 7; y cómo lo hacen desde la reunión y la colectividad, en el capítulo 8.

Mi análisis, centrado en el deseo, actúa junto con los conceptos de agencia y agenciamientos. La percepción que importa es que no hay un hecho o una característica natural que defina quién se moviliza y cómo. Explica Isabelle Stengers:

No se trata de que yo exista primero para después adentrarme en los agenciamientos. Por el contrario, mi existencia es mi propia participación en los agenciamientos, pues no soy la misma persona cuando escribo y cuando me pregunto sobre la eficacia de un texto después de haberlo escrito. No estoy dotada de agencia o intención. En vez de eso, la agencia —o lo que Deleuze y Guattari llaman «deseo»— pertenece al agenciamiento en sí, incluidos aquellos agenciamientos muy particulares (...) (2017 p. 11).

Un aspecto relevante presente en la cita es que la condición de sujeto o humano no existe *a priori*, al igual que el género. Este forma parte de la sociedad que lo genera y se hace en la corporificación diaria y redundante de las normas. Por eso, Mahmood invita a estudiar los múltiples modos de vivir las normas, repetirlas novedosamente<sup>144</sup> (2019). En la movilización cotidiana, de pequeñas o grandes pruebas, un ser se pone en peligro<sup>145</sup> y, al hacerlo, se anima a sentir de otros modos.

Para discutir este sujeto que se pone en peligro, McLaren utiliza el concepto «prácticas del yo». Esta feminista recupera la perspectiva de Michel Foucault sobre las «técnicas del yo» para discutir políticas corporales que atraviesan a los individuos, pero también forman parte de cambios colectivos y estructurales (McLaren, 2016, p. 191). Subraya que las relaciones interpersonales son «sintetizadoras» de la cultura dominante y abordarlas a nivel del yo también es estudiar la transformación social: «El cuerpo, la autorreflexión y la actividad política» actúan en sincronía transformando de modo contingente, y no siempre consciente, a las personas y sus sociedades (ídem, p. 2015).

---

<sup>144</sup> Mahmood provoca: «El concepto de agencia en el pensamiento de Butler se desarrolla principalmente en contextos en los que las normas se cuestionan o están sujetas a resignificación» (2019, p. 151). Se interesa por las diversas formas en que las normas se interpretan, habitan y experimentan (ídem, p. 152)

<sup>145</sup> Sobre la muerte del sujeto, véase el análisis de Butler (2009). Presenté una versión acerca de la «desposesión del yo» en el proceso de investigación en Fernandes Maso (2022).

¿Qué es lo que quieren cambiar las participantes de los Círculos? ¿Cómo manifiestan el deseo? ¿Cómo hacen cuerpo? ¿Y cómo siento afección<sup>146</sup> por sus creaciones? Preguntas sobre qué es agencia y empoderamiento sensibles a las mutaciones subjetivas que nos atraviesan —a mí, a las interlocutoras y a la sociedad de la que formamos parte—.

Rolnik apuesta por un cuerpo no domesticado para el que nos faltan palabras, un campo aún ajeno a la significación y disponible a performar<sup>147</sup>: «Las líneas de escape», «intensidades vividas de forma aleatoria» que van alentando existencias y elaborando sociedades (2011, pp. 70-71). Mi análisis sigue en busca de estas fugas, anclada en la perspectiva de que un cuerpo que no es un dato, ni un hecho finalizado, sino que se hace en resonancia: un *corporear*<sup>148</sup> abierto, mutante y activo. Si un útero puede dar golpes es una pregunta sobre desigualdad de género, encarnación de normas, pero también sobre potencia. Tener un útero del tamaño de un puño es abrirse a la posibilidad de dar un golpe, un devenir.

Mi sentimiento, como dijo Galindo (2019), es de insaciabilidad. Por eso, quiero devorarlo todo. Tragar, amasar, fermentar y deglutir también podría ser una actitud para describir mi trabajo en el campo. Lo que presento en los próximos capítulos son reflexiones que devuelvo al mundo en forma propia: antropofágica. La antropofagia es, en sí misma, «una forma de subjetivación», «caracterizada por la falta de identificación absoluta y estable con cualquier repertorio», anclada en las «urgencias que indican las sensaciones» (Rolnik, 2007, p. 19). Lo que me llevó a construir cada capítulo como una unidad propia, con teoría y conceptos específicos, poéticamente hilados para explicar lo vivido. En común, la pregunta: ¿qué movimiento se construye entre las voces deseantes, resonantes y disonantes, de las participantes de Círculos de Mujeres? En las páginas siguientes anuncio algunas posibilidades.

---

<sup>146</sup> Para Rolnik tan solo a través de las afecciones se puede estudiar lo social (2011).

<sup>147</sup> Es posible establecer una relación entre el «cuerpo vibrátil» de Rolnik (2011, p. 12) y el carácter «liminoide» de las performances de Turner, destacadas como «potencialidades transformadoras» de determinadas posiciones sociales (en Borges, 2019, p. 1). A diferencia del antropólogo, hay una radicalidad en la noción de transformación en Rolnik, que adopto, pues envuelve la creación de una realidad, un hacer cuerpo que disuelve las líneas entre sujetos y objetos en sus acepciones modernas y coloniales (Rolnik, 2011, p. 12).

<sup>148</sup> Profundizaré en este concepto en el capítulo seis a partir de González Abrisketa y García Grados (2018).

## **Capítulo 4. Digerir Brasil: mujeres, violencia y neoconservadurismo**

En este capítulo analizo cómo las participantes se relacionan con el contexto social y político de Brasil. Presento esta relación en tres ejes: el debate político generado por las elecciones presidenciales de 2018 y 2022, y el avance neoconservador; los altos índices de violencia contra las mujeres; y el lugar de enunciación de las participantes. Propongo que las participantes intervienen en la micropolítica, un concepto cuyo origen proviene de una de las participantes y yo lo hilo con las perspectivas de Rolnik (2011) y McLaren (2016).

Uno de mis objetivos específicos es presentar a las participantes de los Círculos con quienes tuve contacto en Brasil, por medio de una compilación de las respuestas de la encuesta cuyos procedimientos metódicos comenté en el capítulo 2. Argumento que vivir en Brasil aporta ciertas especificidades a los sentidos y las prácticas en los Círculos. A pesar de ser un movimiento transnacional y de que la literatura sobre espiritualidades contemporáneas se centra en el individualismo (Heelas, 1996; Hervieu-Léger, 2018), sugiero que hay una especificidad latinoamericana vinculada a su matriz histórica y colonial, que perpetúa la violencia contra los cuerpos y los compromete en articulaciones colectivas específicas (Butler, 2018; Cardoso, 2020).

En el primer apartado expongo mis inquietudes ante la intersección de las opresiones y cómo esto aparece de forma débil en los Círculos. Presento como epígrafe y ensayo sobre los agenciamientos, las posicionalidades, y termino con una nota de campo. En el segundo apartado presento a algunas participantes, a quienes califico como mujeres cis, que viven en el entorno urbano, trabajadoras y consumidoras, con escolaridad y blancas. En el tercer apartado traslado los testimonios de violencias de género que relataron las participantes y, en el cuarto, me refiero al avance neoconservador y a cómo ellas actúan frente a él. Cierro el capítulo con una discusión sobre la subjetivación de la política en los Círculos, sus posibilidades y límites.

#### 4.1 Cuerpos-lengua

*Foi quando coloquei o metal na boca, tamanha era a vontade de sentir seu gosto, e, quase ao mesmo tempo, a faca foi retirada de forma violenta. (...) Junto com o sabor de metal que ficou em meu paladar se juntou o gosto do sangue quente, que escorria pelo canto de minha boca semiaberta, e passou a gotejar de meu queixo. (...) Vi o olhar assombrado de minha avó, que desabou sua mão grossa na minha cabeça (...) «Falem», disse, nos ameaçando arrancar a língua, que estava, mal ela sabia, em uma das nossas mãos.*

Itamar Vieira Junior

El epígrafe que abre el capítulo forma parte de la novela *Torcido Arado*, ambientada entre los años 1970-2000, que relata las marcas coloniales en cuerpos contemporáneos de Brasil. Habla del hambre, la sequía y el trabajo esclavo que tiñe el suelo de rojo, pues las dos protagonistas del libro, Bibiana y Belonísia, sufren el trauma de perder la lengua que yace como una «flor marchita entre las manos» (Vieira Junior, 2019, p. 19). La referencia a esta obra me ayuda a dibujar la imagen de un país que aún vive la brutalidad de la colonización. Ante la lucha y la amputación, las dos mujeres ennegrecidas<sup>149</sup> y golpeadas por la pobreza construyen caminos. Solo una de ellas ha perdido la capacidad física de manifestarse mediante el sonido, la otra se convirtió en su portavoz y lucha, junto con su comunidad, por la constitución de un territorio *quilombola*<sup>150</sup>.

¿Cómo gritar sin lengua? Las posibilidades de respuesta dependen de qué lugar ocupan los cuerpos y sus grupos en las estructuras sociales. En el Brasil del siglo XXI, la pobreza significa hambre para los cuerpos que sufren con la invención de la raza (Quijano, 2000; Segato, 2013; Lugones, 2014). Todavía existe trabajo esclavo y precario, que golpea, sobre todo, a los cuerpos feminizados. Y la contraofensiva conservadora ha reemplazado las instituciones democráticas y las políticas sociales, y ha lanzado, al mismo tiempo, un ataque organizado a la igualdad de género, los derechos sexuales y reproductivos y la diversidad sexual (Biroli, 2020; Gago, 2020). En definitiva, en la última década, el país ha vivido una «inestabilidad política», el «recrudescimiento del conservadurismo religioso» y del «neoliberalismo» (Biroli, 2020, p. 7). Estas situaciones intensifican, aún más, el racismo como elemento constituyente de la organización social y política de la sociedad brasileña (Almeida, 2019).

---

<sup>149</sup> Expresión utilizada, principalmente en el feminismo negro brasileño, para referirse a la raza como un proceso activo de subalternización. Son las estructuras de poder colonial las que oscurecen los cuerpos; ser negro no es una característica innata.

<sup>150</sup> Véase la nota a pie de página 16 (cap. 1, p. 62).

Decidí comenzar la reflexión con una obra reciente pero ya consagrada en la literatura brasileña, para poner en perspectiva el Brasil que viven las participantes de Círculos. Es probable que las protagonistas de *Torcido Arado* no participasen en los Círculos, pero por motivos distintos de intelectuales como Wittig (ver cap.3). La cuestión para Bibiana y Belonísia no es tener o no una vagina, sino exigir sus derechos sociales y políticos en defensa de un territorio del que puedan obtener alimento de forma autónoma. En los Círculos, ninguna de las participantes con quienes hablé vive en una situación de escasez o falta de alimentos.

¿Por qué las hermanas del epígrafe no se hacen presentes en los Círculos? Para Stuart Hall, «la identidad no es una cuestión de esencia sino de posicionamiento» (2019, p. 115). Esta perspectiva se suma a la de Hill Collins, para quien un grupo social tiene una realidad que atraviesa la experiencia individual: «Aunque mi experiencia individual con el racismo institucional es única, los tipos de oportunidades y limitaciones que me atraviesan a diario serán similares a los que los afroamericanos enfrentan como grupo» (en Ribeiro, 2019, p. 41). Desde esta perspectiva, me pregunto ¿a qué grupo —social, económico, cultural—, o grupos sociales, pertenecen las participantes en los Círculos?

Los Círculos son manifestaciones de una «colisión de estructuras» (Akotirene, 2019, p. 13), de identidades que interactúan y se *transforman*. Como explica Ribeiro, las experiencias de las mujeres están cruzadas por esa colisión que genera un conjunto de oportunidades y modos específicos de movilización (2019). Para Rolnik, las características de cada territorio afectan a los cuerpos y generan un movimiento específico (2011). Este se sitúa en un determinado momento histórico, que configura el escenario en el que se manipulan los deseos, las palabras y las acciones. Juntando las dos perspectivas, interpreto la noción del cuerpo como el nudo de estructura y acción que plantea Esteban (2013), comprendo que los Círculos forman parte de las relaciones de poder que lo constituyen, y que las participantes tienen algún margen para la desestabilización de las normas y de actuación creativa ante los poderes establecidos.

Este análisis surge de un doble sentimiento. Emerge del conjunto de preguntas que feministas y activistas plantean sobre el papel de los Círculos en la arena política, sobre quiénes los componen y su capacidad para resistir y transformar el orden hegemónico. Estos interrogantes también son míos cuando percibo que las voces de Bibiana y Belonísia no tienen eco en mi experiencia en los Círculos. Junto a ello, siento un profundo respeto por mis interlocutoras; al escucharlas, me alegra tener la oportunidad de conocer sus trayectorias. Sus

iniciativas no son una simple reproducción de un orden, aunque tampoco significa que sus acciones afecten de forma determinante a las instituciones estatales o al avance del capitalismo.

Cuando empecé la investigación, se solía repetir el tópico de que «las mujeres que participan en los Círculos son blancas de clase media» (Cc 28/3/2018). Mi participación en los Círculos confirmó tanto como cuestionó la universalidad de esta afirmación. Hablé con mujeres que se identifican como negras, una indígena y otras que ganaban un sueldo bajo en comparación con los estándares nacionales. Por supuesto, no son la mayoría, pero significa que los Círculos no forman un bloque homogéneo. Por eso, en esta tesis, desde la introducción, he subrayado que un factor de singularidad de cada Círculo es la trayectoria de cada participante, incluidas las relaciones con movimientos sociales y la ubicación geográfica y temporal en la que se inscriben.

En este capítulo, describo quiénes son las participantes de los Círculos en Brasil y cuáles son las circunstancias que las acercan o alejan de la imagen de Brasil, pobre y esclavista. Hablo de cómo cuerpos feminizados se enfrentan a la amputación de la expresividad —mi interpretación de la metáfora de la lengua en la mano de Belonísia.

Segato, en un estudio sobre la violencia contra las mujeres en Latinoamérica, dice que el mandato machista es moldear cuerpos sumisos (2014). Gago, en su análisis sobre la ola neoconservadora de la última década, relaciona la violencia con la disputa de la soberanía sobre los cuerpos feminizados entre agentes eclesiásticos, estatales y militares (2020). La lengua digiere las formas de control y puede quedarse paralizada ante el peligro. La misma lengua puede salir de la boca y anunciar el vómito. Como aparato fonador, la lengua es voz, condición corpórea que hace únicos los cuerpos y los enlaza como seres políticos (Cavarero, 2011).

«De cuerpo y lengua» es una expresión de Rolnik (2011, p. 66). Sin una definición de la autora, me atrevo a adaptarla como evocación de un cuerpo capaz de reproducir normas, pero también de vibrar, buscar sonidos, expresiones y oídos con los que establecer una comunicación. Utilizo la lengua para expresar sensación y reverberación de procesos de subjetivación que *conforman* y *transforman* cuerpos. Esta interpretación se asocia a la pregunta de Ahmed (2015) sobre los efectos que tienen los encuentros en los cuerpos. La autora reflexiona justamente sobre aquellos «que se ven transformados en objetos de odio» (ídem, p. 103).

El contexto brasileño de las últimas dos décadas profundiza una situación vigente desde hace siglos de «control de los cuerpos rebeldes» (Federici, 2004, p. 398). Heleieth Saffioti escribe que entre las principales «preocupaciones» de quienes viven en Brasil se encuentran «la violencia y el desempleo» (2015, p. 11). Saffioti estudia en concreto la raíz de la violencia contra la mujer como una «realidad desnuda y cruda» (ídem) del país. ¿Cómo viven las participantes de los Círculos esta realidad? ¿Cómo la digieren? ¿Hacen denuncias? y ¿cómo las hacen?

Planteo que la mayoría de las participantes actúa a favor de la autonomía de las mujeres y se identifica con la democracia, en los términos que sugiere Flávia Biroli (2020). Pero no ahondan en las críticas al modelo capitalista ni a los privilegios de la blanquitud (Vainer, 2014), lo que limita el carácter subversivo del movimiento que analizo. Sugiero que las participantes en los Círculos del Brasil contemporáneo presentan las siguientes características: ocupan posiciones específicas en las estructuras del poder, en particular las facilitadas por el elevado grado de escolaridad de las participantes en comparación con el resto de la población brasileña; son cuerpos atravesados por la violencia y cuestionan la ola neoconservadora por medio del activismo espiritual y las redes fluidas de cuidado.

Antes de cerrar este preámbulo, quisiera compartir un fragmento de mi cuaderno de campo. En él no describo un ritual, sino que relato mi sorpresa ante una de las últimas entradas en campo. Mientras escribía la tesis, en junio de 2022, tuve la oportunidad de volver al terreno, a una nueva ciudad, Boa Vista, en Roraima, al norte de Brasil. Era mi primer Círculo cara a cara tras dos años y medio de confinamiento debido a la pandemia de Covid-19. Una vivencia que me hizo recordar la heterogeneidad de los Círculos (Cc 26.08.22).

*A medida que he ido participando en los Círculos durante los últimos cinco años, me he ido familiarizando con las prácticas compartidas... Ocho meses lejos del campo, solo leyendo notas, transcripciones y análisis, me parecía que había hilos comunes que cruzaban todas esas palabras [las de las notas de campo]. Ante mi sorpresa, este Círculo en el que me encontraba no tenía nombre, no se percibía a sí mismo como un grupo y estaba compuesto por lo que yo veía en las calles de la ciudad: migración venezolana, indígenas y formas de hacer cuerpo que no se incluían en el estándar de belleza de la región centro-sur del país. No todos los cuerpos eran esbeltos, había señoras de pelo blanco con miradas avergonzadas, portuñol (la mezcla del portugués con el español, en este caso el venezolano) y miradas dolorosas. ¿Qué les había pasado a esas migrantes para cruzar la frontera? Alguien me dijo que en la línea ecuatorial una no podía permitirse el romanticismo. Allí había crudeza, pero también sencillez.*

*El Círculo lo organizó una persona de unos 50 o 60 años, que se identificó como actriz. Quien me dijo que, a través del teatro, conoció muchas de las otras cosas de su vida, como el yoga. Construyó con su compañía familiar un espacio circular para las representaciones de las obras y hace más o menos tres años recibió la visita de una monja de la asociación Ananda Marga y, con ella, aprendió la importancia de reunir a las mujeres para celebrar. El Círculo se organizaba de forma esporádica, tenía un coste y solo en coche o moto se llegaba al lugar (...)*

## **4.2 Lugares de enunciación**

En este apartado, presento un breve balance sobre quiénes son las participantes de los Círculos. El relato anterior ayuda a recordar que cualquier definición es provisional, parcial y precaria. Mi objetivo es poner de manifiesto lo que tienen en común las participantes. Pero mi intención no es esencializar ninguna experiencia, sino dibujar un panorama de cómo las jerarquías sociales se plasman en los Círculos. Esto me sirve de apoyo para reensamblar en los dos apartados siguientes enunciaciones específicas derivadas de los posicionamientos sociales de las participantes. Como explica Ribeiro a partir de Hill Collins: «La atención se centra precisamente en tratar de comprender las condiciones sociales que constituyen el grupo del que forma parte (...) y cuáles son las experiencias que esta persona comparte como grupo» (2019, p. 46). Desde este enfoque, pretendo analizar quiénes son las participantes, comparándolas con las estadísticas nacionales. Como propongo en la encuesta que sirve de base a este apartado, es un modo de conocer los Círculos y situarlos en el contexto político y social del Brasil.

Figura 10 - ¿Quiénes participan en los Círculos de Mujeres?



Fuente: archivo personal y fotos facilitadas por las participantes.

Cuando llego a un Círculo o me conecto a una sesión virtual, ¿qué veo? ¿con quién me encuentro? Mujeres jóvenes, la mayoría entre 30 y 50 años. Muchas de ellas se identifican como blancas y algunas como negras. El cabello de algunas es canoso, otras lo llevan corto. Algunas usan vestidos, otras no. Unas se identifican como madres, otras no. Las fotos de la figura 10 no lo dejan entrever, pero la mayoría afirma que mantiene relaciones heterosexuales (Encuesta, 2020). Son personas con acceso digital y movilidad urbana, las de la primera imagen podían conectarse durante la pandemia, las últimas pueden organizarse para llegar a un lugar donde el transporte público no llega. La mayoría realiza actividades remuneradas, con o sin derechos laborales.

He organizado el resto del capítulo en cinco subapartados, con el objetivo de presentar a las participantes de los Círculos y los grupos sociales con los que se identifican.

#### **4.2.1 Género y sexualidad**

Las fotografías de los Círculos ponen rostro a las participantes. En este subapartado, doy unas pinceladas de una primera identificación como grupo social: la percepción de que son mujeres, en su mayoría cisgénero, heterosexuales y dispuestas a otras formas de relacionarse. He omitido los nombres de las entrevistadas y las fechas para proteger su intimidad.

Aunque muchas digan que los Círculos están abiertos a personas trans, durante mis andanzas no encontré a nadie que se refiriera a sí misma desde ese lugar de «cruce» (Preciado, 2019b). Se trata de una cuestión controvertida en los Círculos, porque, aunque algunas participantes hablen en términos de mujeres socialmente construidas o adopten un lenguaje de género, como *todes*, existe una corriente subterránea que distingue hombres y mujeres en base al sexo como atributo biológico: «El cuerpo de la mujer es diferente al del hombre», explica una entrevistada (Cc 10/10/2019).

Una participante me dijo: «¿Por qué en el Círculo tiene que haber solo vaginas?» (Cc 12/6/2018). Para ella, es necesario invitar a una mujer trans al Círculo para hablar, entender sus sensaciones y deseos, pues ella no conoce a nadie que se identifique en esos términos. Otra participante me contó una experiencia con una persona trans en una rueda y me confesó, de forma confidencial, que resultó «extraño», sobre todo cuando se pidió a las participantes colocar las manos sobre el vientre, sobre el útero (Cc 12/10/2019). En una transmisión en línea, durante la pandemia, con más de cuatrocientas setenta participantes, una organizadora de Círculos

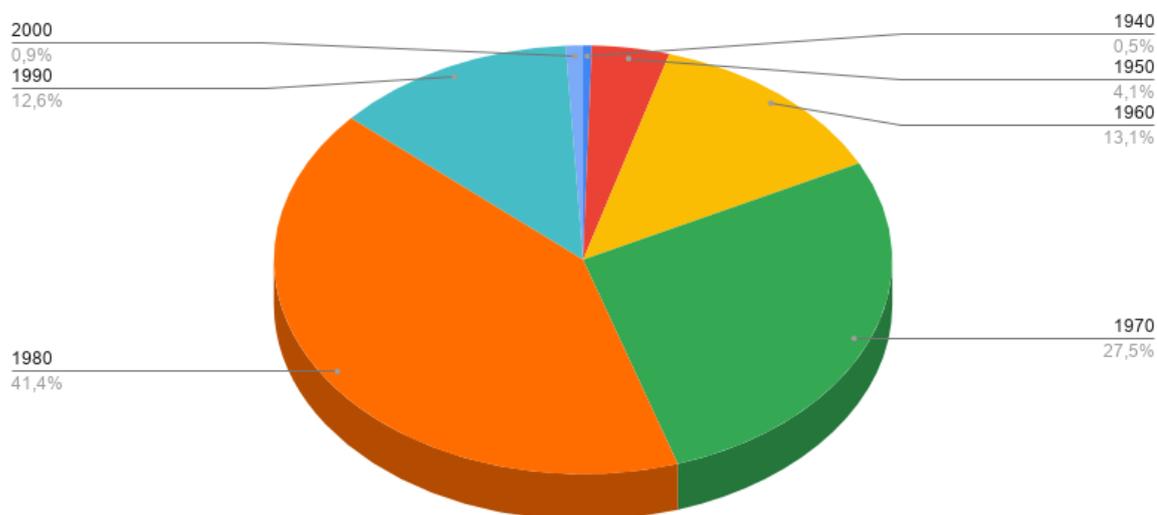
explicó que la «bendición del útero» también es para las mujeres trans, pues se trata de la «curación de lo femenino» en la «sociedad patriarcal», lo que involucra a todos los «seres» del planeta (Cc 22/5/2020).

En esos comentarios de las participantes se cuestiona la existencia biológica de corporeidades socialmente construidas como femeninas, como el útero y la vagina (ver cap. 6). Sin embargo, se produce una cierta incomodidad. Ninguno de los Círculos que seguí se presenta públicamente, en redes sociales, con un lenguaje inclusivo o menciona de forma explícita que se acepten participantes cis, trans y no binarias. Pero, tampoco cierran las puertas, lo que parece mantener lo que Bruna Benevides, activista de la Articulación Nacional de Travestis y Transexuales (Antra), llama «tolerancia frágil» en la sociedad brasileña, puesto que el país es considerado uno de los más violentos con las personas trans (2022).

En algunos Círculos, se reflexiona sobre lo que significa ser mujer y se cuestiona la universalización de la categoría. Por ejemplo, una facilitadora y promotora de cursos en línea, Morena Cardoso, se presenta desde ese lugar: «DanzaMedicina es una herramienta clínico-política para mujeres (cis, trans, personas no binarias)». Esta activista emprende proyectos específicos con mujeres negras y otros cuerpos que intentan «salir de su burbuja», en lo que llama un «devenir mujer» (Danza Medicina, 2022). Sin embargo, entre mis interlocutoras, gente que conocí durante la investigación, ninguna se percibe como «cuerpo desviante», «anormal» o *queer* (Butler, 2017; Preciado, 2019a). No he notado, en la vida cotidiana de las mujeres, el uso de un lenguaje consciente de los universales masculinos, sustituyendo, por ejemplo, «todos» por «todas». Los textos escritos utilizan en su mayoría el femenino, pero no «y» o «x» o «@» para cuestionar los binarismos universales, con lo que se distancian de las reivindicaciones del movimiento LGBTI+.

Antes de seguir con la discusión, quiero señalar que, en estos usos, hay un sesgo generacional. En la figura 11, se aprecia la distribución de las participantes por edad: el 41,4 % tiene una edad semejante a la mía, entre 30 y 40 años; el 27,5 %, entre 40 y 50 años; y el 13,1 %, entre 50 y 60 años. La participación de jóvenes, alrededor de los 20 años, era baja en mi trabajo de campo, sin embargo, tienen una fuerte presencia en las redes sociales.

Figura 11 - Edad de las participantes según la década de nacimiento



Fuente: elaboración propia.

En los Círculos que seguí, las jóvenes, más acostumbradas a las ideas de las teorías *queer* y las movilizaciones LGBTI+, plantean con más facilidad la presencia de mujeres trans. La pregunta sobre cuál es el lugar de las mujeres trans y travestis en los Círculos refleja el creciente debate en la sociedad brasileña, en el que aún debe ahondarse, a fin de evitar posturas transfóbicas o discursos que, en realidad, son represivos.

Cabe mencionar que, mientras en los Círculos surge el debate sobre la presencia trans, al respecto de la intersexualidad aún se guarda un profundo silencio, así como en la sociedad brasileña. No fui testigo de situaciones en las que se tratara el tema ni conocí a participantes que se presentaran desde esta identidad política, aún menos como travesti, ya que esta última es una identidad que sufre más prejuicios. Entre las ausentes de los Círculos están aquellas que se perciben desde cuerpos no binarios. No aparecieron en el trabajo personas que se identificaran como no binarias, lo que indica que las participantes construyen un sentido y práctica de lo femenino sin actuar a favor de la superación del binarismo de género, más bien subrayan que hay un masculino y un femenino en cada ser (ver cap. 6).

Lo que me parece interesante es que esta percepción sobre una «energía femenina en todo» no va acompañada de una heterosexualidad obligatoria, como analizan Butler y Wittig (ver cap. 3). Una participante cuenta que sus «descubrimientos» rumbo a encontrarse con su eje

femenino, la llevaron a tener experiencias sexuales y amorosas con otros cuerpos identificados como de mujeres:

*La cercanía con otras mujeres y la percepción de lo que podemos ser en profundidad me obligó a abrirme físicamente a otras mujeres, así, sentir placer en el contacto físico con otra mujer, fui descubriendo que me lo podía permitir, pero tuve que romper muchas barreras (Cc 12/10/2019).*

Para ella, que en la actualidad tiene casi setenta años, el proceso implicó romper con los modelos sociales, aunque para otra participante, treinta años más joven, la sexualidad ya se construye de forma más fluida. Se ha relacionado con cuerpos definidos como de hombres y mujeres y, en la actualidad, tiene una hija (2020). En un Círculo, presencié el momento en que nos contó su embarazo en términos de la necesidad de superar el amor romántico, asociándolo a la maternidad y la heterosexualidad (Cc 28/1/2020).

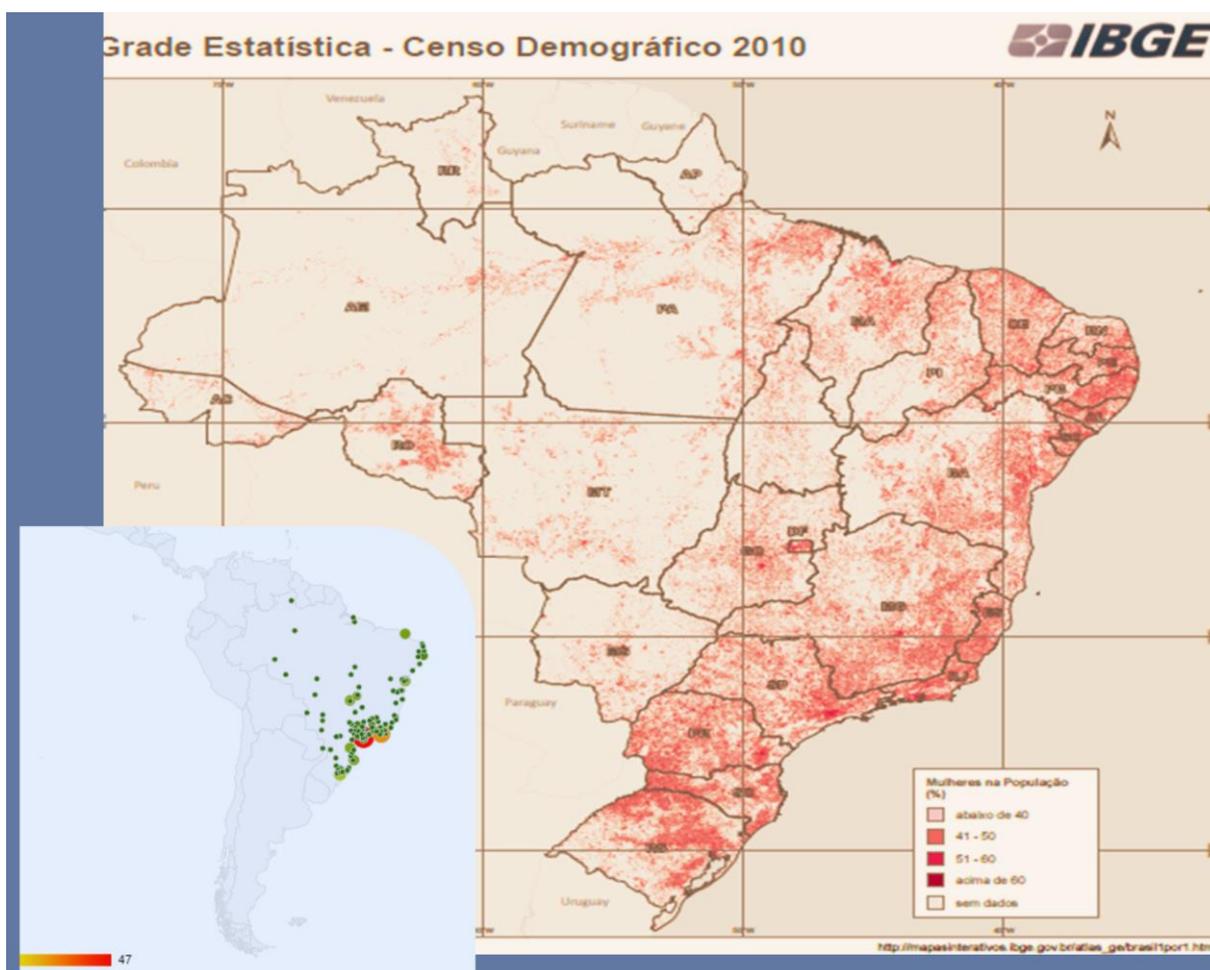
Por el momento, destaco que los Círculos en los que participé son espacios ocupados por mujeres cisgénero, pero que no se identifican de forma automática con la heterosexualidad. En el Capítulo 6, profundizaré en lo que entienden las participantes por femenino y cómo lo viven en sus cuerpos y en relación con lo que se percibe socialmente como masculino. Antes, desde el lugar social de las participantes, a continuación, me referiré a su ubicación espacial en el territorio brasileño.

#### **4.2.2 Distribución geográfica**

En Brasil hay casi cien millones de personas que se identifican como mujeres (IBGE, 2010). No se puede calcular cuántos Círculos existen, pero hay indicios de que se encuentran en las ciudades de más de cien mil habitantes y las regiones de mayor densidad demográfica, que en el mapa están señalados con puntos de color rosa (Encuesta, 2020).

Utilizo un mapa del IBGE sobre la distribución de personas que se identifican como mujeres en el país (2010), concentradas en las regiones del nordeste, sur y sudeste más cercanas del Atlántico. A menor escala, muestro un dibujo de la distribución geográfica de los Círculos en el país. Para ello, uso el mapeado que efectuaron las propias participantes, al que se suma mi investigación de campo. En Brasil, datos de 2016 indican que hay 5570 ciudades (IBGE, 2022a). Se tiene constancia de la existencia de Círculos en 182 ciudades. Los puntos rojo y naranja del mapa pequeño presentan las mayores concentraciones de Círculos y dan una idea aproximada de su distribución en el territorio brasileño, reflejando la demografía del país.

Figura 12 - Distribución geográfica de las mujeres y los Círculos



Fuente: elaboración de la autora a partir del IBGE, Censo Demográfico 2010 e información del trabajo de campo.

Kupeirup vive en un barrio de clase alta en São Paulo. Yushã kuru se construyó una casa en el interior de Goiás, cerca de una zona de conservación natural, alejada de grandes centros urbanos. Araci buscaba una casa para ella y su hija en la capital. Jaci vive en una ciudad pequeña del interior de Mato Grosso do Sul, en medio de monocultivos de soja y una sociedad bastante conservadora. Ceiuci es del extrarradio de una capital del noreste del país y Mani vive cerca de la playa, en la zona sur de Río de Janeiro.

Estos breves retratos muestran que las personas con las que trabajé viven en centros urbanos, como la mayoría de la población brasileña, el 84,72 % (IBGE, 2022b). Conviví con algunas participantes que residían en zonas rurales, pero la relación de estas con la tierra no era como la de las personas campesinas. En general, eran terapeutas o pertenecían a campos holísticos y buscaban una vida más tranquila y alejada de la ciudad. Sin embargo, acudían a los

centros urbanos para trabajar, ir de compras y disfrutar de la posibilidad de acceder a Internet, en situaciones donde no contarán con dicho servicio en su ubicación.

No obstante, no es suficiente mencionar que se trata de un fenómeno urbano, puesto que la realidad de las ciudades y sus poblaciones difieren mucho entre sí. Según datos del IBGE (2022a), por ejemplo, la ciudad de São Paulo tiene más de 12 millones de habitantes, 7.398,26 hab/km<sup>2</sup>, y un total anual de Producto Interior Bruto (PIB) de 57.759,39 R\$. A su vez, Alto Paraíso de Goiás, una de las localidades donde realicé la investigación de campo, cuenta con una población estimada de 7.688 personas, 2,65 hab/km<sup>2</sup> y un producto interior bruto por habitante de 22.025,32 R\$. Brasilia, la capital del país, a tres horas en coche de Alto Paraíso, tiene poco más de tres millones de habitantes, 444,66 hab/km<sup>2</sup> y un PIB per cápita de 80.502,47 R\$, uno de los más altos del país. Estos datos reflejan la profunda desigualdad existente en los territorios.

Esta distribución geográfica entre barrios ricos y ciudades de interior provoca la siguiente cuestión: ¿dónde se sitúan las participantes en términos económicos en la actual coyuntura brasileña?

### **4.2.3 Trabajo y renta**

Las participantes de los Círculos formarían parte de la clase trabajadora<sup>151</sup>; conocí a solo una participante que se definía como empresaria y cuya renta mensual era de unos veinte mil reales (Encuesta, 2020). En 2019, en Brasil, según datos del IBGE, el ingreso medio de las mujeres, considerando todos los trabajos en conjunto, era de 1.985,00 reales (Barros, 2020). Entre las participantes a quienes hice un seguimiento, cerca del 65 % tienen unos ingresos iguales o superiores a la media nacional (Encuesta, 2020). Con estos datos, ellas consideran que pertenecen, sobre todo, a las clases económicas C y D, que, por tanto, no están marcadas por la pobreza y que tienen acceso a bienes de consumo (ver fig. 22 y 23 del anexo).

Un número considerable de las participantes es profesional liberal y ejerce en sectores como la arquitectura, la psicología y la farmacia. Otras tantas se definen como terapeutas y

---

<sup>151</sup> Sigo a Marilena Chauí, filósofa brasileña, quien destaca la importancia de tomar como referencia a la clase trabajadora en lugar de la clase media (2013). Asimismo, me baso en las ideas del economista Marcio Pochmann, quien señala la existencia de una brecha entre ricos y pobres en el país. Pochmann argumenta que una parte considerable de los grupos emergentes, compuestos por personas trabajadoras con mayor capacidad de consumo, se identifican con los valores sociales de las élites, a pesar de ser parte de la clase trabajadora (2015).

junto a profesoras y enfermeras, ocupaban cargos asociados al cuidado de personas (ver fig. 19 del anexo).

En los Círculos, también hay un grupo considerable de funcionarias públicas, personas que trabajan para el Estado, como profesoras, médicas, administradoras, agentes judiciales, entre otras actividades. Aunque los salarios no aumentan al ritmo de la inflación y se pierde poder adquisitivo, estas mujeres tienen estabilidad en el trabajo y contrato laboral, lo que les asegura acceso a derechos, como es mi caso.

Con la pandemia de Covid-19, el país volvió a unos niveles de pobreza acentuados. Como respuesta, el Gobierno Federal creó un programa de ayudas llamado *Auxílio Brasil*, para personas que carecían de ingresos y se encontraban en situación de pobreza. Llegué a conocer a participantes que habían recibido esta ayuda de 400 reales. Una de ellas había dejado la vida de la gran ciudad, en busca de un mayor contacto con la naturaleza y una vida más sencilla, basada en un menor consumo (Cc 3/6/2020). Con la pandemia, el flujo de trabajos informales cayó de forma drástica y pasó dificultades para obtener los ingresos necesarios para mantener a su familia monoparental, por lo que recurrió a la ayuda del gobierno.

Quienes no tuvieron acceso a las ayudas, también vieron cómo se reducía el volumen de trabajo como autónomas, vendieron objetos personales y redujeron su nivel de consumo. Entre las que más sufrieron fueron las empleadas del hogar, manicuristas y peluqueras. Los que tenían un trabajo formal y con derechos laborales consiguieron enfrentar mejor la crisis económica que se extendió por el país. Sin embargo, ninguna de las participantes de los Círculos con las que tuve contacto me contó que hubiera sido desahuciada a la fuerza por no pagar la vivienda o que les faltase comida o agua. Para algunas, las deudas aumentaron e, incluso, hubo quien dejó de participar en los Círculos al no poder pagar la aportación mensual, con lo que afectaron a las organizadoras que tenían en esta actividad una fuente de ingresos.

Esto indica que las participantes en los Círculos forman parte de una clase económica inestable en Brasil (véase la discusión de Hilaine Yaccoub en Viri, 2018). Son personas, que, en general, a través de la enseñanza superior consiguieron mejores oportunidades laborales, en el sentido de un mayor acceso a bienes de consumo. Aun así, el contexto de crisis económica en aumento acentúa la precariedad de muchas trabajadoras, por ejemplo, de aquellas vinculadas a la salud y al campo holístico del bienestar.

Las mujeres en Brasil sufren más el desempleo, ganan de media un 20 % menos que los hombres, aunque tengan el mismo grado de escolaridad y ocupaciones similares (Alvarenga, 2022). Por ello, muchas participantes, como Vângri, daban masajes, leían las cartas o vendían compresas de paño para complementar sus ingresos. Además, los trabajos de cuidado de personas y actividades domésticas aún los realizan en su mayoría mujeres. En 2019, las mujeres dedican el doble del tiempo que los hombres a realizar este tipo de tareas, que no son remuneradas (IBGE, 2021). Este es el caso de Tuire, que cuidaba a su abuela con Alzheimer. Compartía con el Círculo el desafío de gestionar esta situación y el desgaste físico y emocional, mientras otras que ya habían pasado por situaciones semejantes intentaban acogerla y sugerían formas de enfrentarse a la situación.

#### 4.2.4 Escolaridad

De las profesiones de las participantes (fig. 19 del anexo) se desprende que un aspecto que distingue a los Círculos de otros grupos es el nivel de escolaridad de las participantes, ya que sus empleos están vinculados a una formación académica. Los datos muestran una especificidad: el 84 % cuenta con formación superior o niveles de educación posteriores, lo que las ubica entre una pequeña fracción de mujeres en Brasil y garantiza mejores condiciones de empleo y renta. Según datos del IBGE, en 2010, el 12,5 % de las mujeres contaba con educación superior. Si se desglosan los datos, el 17,7 % de las mujeres blancas tiene un título académico mientras que solo el 6,71 % de las mujeres negras tiene acceso a una carrera universitaria y posibilidades de terminarla (IBGE, 2010 y 2021; Mazzini Marcondes et al., 2013).

Esto es visible entre las participantes de los Círculos, donde se puede establecer una correlación entre las identificaciones raciales y la renta mensual. Por otra parte, el 17,3 % de las que se identifican como blancas reciben una remuneración media de 2.200 reales<sup>152</sup>, mientras que, entre las que se identifican como negras, el 42,9 % recibe esta remuneración. La única mujer que dijo recibir más de veinte mil reales se identificaba como blanca.

Las participantes disponen de tiempo y dinero para participar en los Círculos y la formación académica les sirve para adoptar una posición reflexiva frente a la coyuntura nacional y las actividades que se proponen en ellos. Por ejemplo, muchos grupos-encuentros-actos se organizan a través de la lectura de un libro, como *El feminismo es para todo el mundo*, de bell hooks, o *Mujeres que corren con los lobos*, de Pinkola Estés, un libro que muchas

---

<sup>152</sup> Unos 409 euros.

participantes definen como «denso». Esto exige que las participantes tengan capacidad de lectura, escritura y elaboración, que no es una característica mayoritaria de la sociedad brasileña, dados los bajos índices de escolaridad.

Una de las críticas sobre las posibilidades transgresoras de las experiencias en los Círculos es su limitada pertenencia de clase y raza. Como explica Ceiuci, hay que fijarse en el coste de participación, en definitiva, «el acceso financiero no permite la entrada a otras muchas mujeres» (EC 16/12/2020). Y el coste de la participación no implica solo el importe que se paga por el acto, sino la disponibilidad de la persona para ir hasta un determinado lugar, en un horario alternativo al del trabajo remunerado, que tenga la posibilidad de delegar las «tareas de cuidado» en otras personas, en caso de que no viva sola. Este tema se acerca a las conexiones entre raza y clase en la sociedad brasileña.

#### **4.2.5 Identidad racial y blanquitud**

Fátima Regina Gomes Tavares de la red feminista de salud, explica:

La identidad racial/étnica es el sentimiento de pertenencia a un grupo racial o étnico, resultado de una construcción social, cultural y política. Es decir, tiene que ver con la historia de vida (socialización/educación) y la conciencia adquirida frente a las prescripciones sociales raciales o étnicas, racistas o no, de una determinada cultura (2004, p. 57).

En Brasil, hay una estructura social de opresión definida como racismo estructural (Almeida, 2019). Según Gomes Tavares, ser negra es una identidad política, que tiene como origen la ascendencia africana, afrodescendiente (2004). En un país marcado por la miscegenación, como estrategia de genocidio (Eusébio Gomes, 2019), la autoidentificación no es algo sencillo. La mayoría de la población brasileña se identifica como *morena*, algo que Eusébio Gomes evalúa como parte de la destitución de las identidades y de la conciencia racial (ídem).

Entre las participantes de Círculos a los que accedí, el 62,6 % de las mujeres se identifican como blanca (Encuesta, 2020). Una variable que se separa de la media nacional de poco más del 45 % de población blanca (IBGE, 2023). Según los datos nacionales más recientes, la población que se identifica como *morena* llega al 45,1 %; en los Círculos, el 22,1 % de las personas se identifica de este modo y el 6,3 % como negra, en total el 28 %. En un país de mayoría negra, según el IBGE (2023), esta realidad no se refleja en los Círculos. Que la investigación se concentrara en el centro-sur del país puede ser una de las explicaciones, ya que

en esta zona hay más personas que se identifican como blancas, en comparación con la zona norte y noreste.

Para el IBGE, la suma de personas identificadas como *morenas* y *pretas* genera la categoría de negro (Gomes Tavares, 2004). Pero, en la sociedad, esto no es tan generalizado. Por ejemplo, en la encuesta hay una distorsión, pues hay personas que se identifican como *morenas*, pero que no se sienten necesariamente negras. Hay que recordar que hasta hoy, el país vive las consecuencias del ideario de la democracia racial, que refuerza la miscegenación y oculta la discriminación y el conflicto social (Eusébio Gomes, 2019). El movimiento afirma que «la reconstrucción del “ser negro” pasa por un proceso de concienciación y valorización de la negritud y la construcción política y sociocultural de su identidad» (Barbosa Fernandes y Cortez Christiano de Souza, 2016, p. 116).

Figueiredo se refiere a las políticas de identidad cuando se afirma como *exmulata* para hablar de los tránsitos corporales y políticos que le permitieron abandonar una zona de sombras e identificarse como mujer negra (2015). Como explica Gomes Tavares, en Brasil, asumir la identidad racial negra es un proceso difícil y doloroso si se tiene en cuenta que «los modelos “buenos”, “positivos” y “exitosos” de identidades negras son escasos y el respeto por la diferencia en medio de la diversidad de identidades raciales/étnicas no existe» (2004, p. 57). Me pregunto cómo los Círculos contribuyen o no a esta concienciación, si perpetúan la exclusión en la sociedad brasileña por medio de estándares de lo que es bueno, eternizando privilegios.

Las que se identifican como negras no son mayoría en los Círculos que seguí, aunque están presentes y es importante remarcarlo, señalar sus existencias e indagar en cómo actúan (Ribeiro, 2019). Algunas sienten que los Círculos no se ajustan a las especificidades de ser «mujer negra» y se alejan. Esto es lo que sucedió a Ceiuci, una de la entrevistadas, que percibió que su proceso de concienciación e identificación como mujer negra la distanció de los Círculos, aunque utilizara las bibliografías compartidas en estos espacios, adaptándolas a la militancia. Me dijo que el Círculo no es «sensible a sus demandas» (EC 16/12/2020). En el capítulo siguiente, hablaré de Katxureu, que inició su proceso de identificación como negra y se acercó a las religiones afrobrasileñas sin salir del Círculo en el que participaba (CR 14/2/2020). Su actuación en el campo de las terapias alternativas pretendía traer la experiencia específica de la mujer negra.

No puedo precisar si otras participantes tienen la posibilidad de valorarse desde la negritud, pues, como declaraba Neusa Santos Souza, ya en los años 1980: «Saberse negra es vivir la experiencia de haber sido masacrada en su identidad, confundida en sus perspectivas, sometida a exigencias, obligada a expectativas alienadas» (1983, p. 17-18).

Me llama la atención que el 5 % de las encuestadas prefieren no identificarse en términos raciales, lo que está bastante cerca del 6,3 % que se identifica como negras. En la Espiral femenina, a la que me referiré en el capítulo siguiente, elaboré un pequeño formulario para tener una primera idea de cómo se identificaban las participantes. Recuerdo que más de una me preguntó qué era la «identificación étnico racial» y algunas dijeron que eso no existía. Lo que me lleva a dos reflexiones. Por un lado, se denuncia la idea de raza como una invención, una ideología de constitución del colonialismo (Quijano, 2000), y la construcción de la igualdad pasa por denunciar el determinismo biológico y los mecanismos de clasificación social. En este sentido la raza no existe, pues no tiene ninguna legitimidad científica. Sin embargo, por otro lado, creo que los cuerpos atravesados por la clasificación social, que viven en su cotidianeidad el racismo, no dirían que la raza, como grupo social, no existe. Como declara Maria Aparecida Silva Bento,

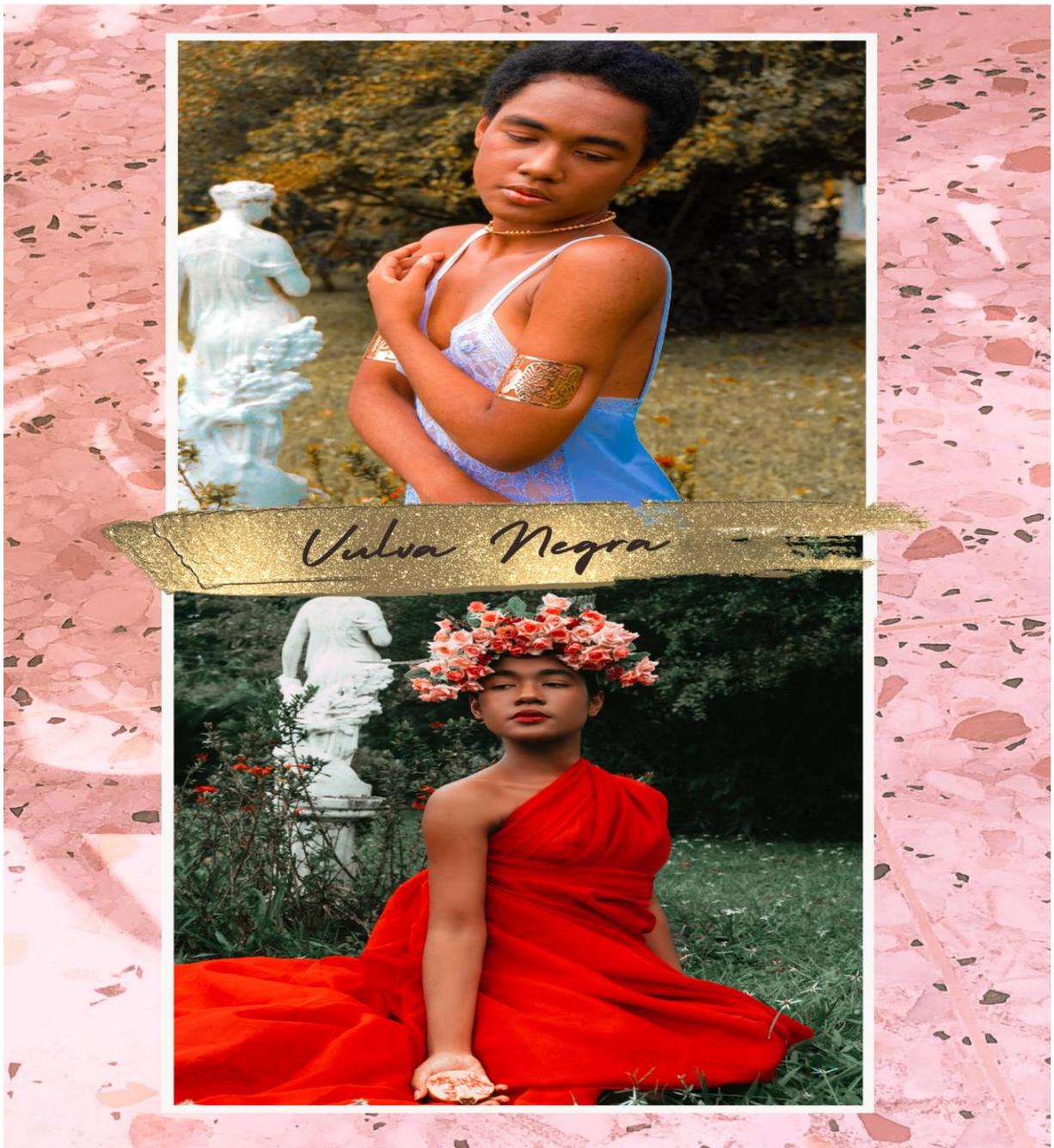
el silencio y el miedo marcan profundamente la forma en que Brasil ha venido tratando las desigualdades raciales. De alguna manera, en alguna parte de cada una de nosotras, está instalada la información de que la mayor parte de la historia de este país se construyó sobre la base de la apropiación indebida concreta y simbólica y sobre la violación institucionalizada de los derechos de un grupo en beneficio de otro. Y, tanto objetiva como subjetivamente, tratamos de ignorar esta dimensión de nuestra historia (2002, p. 51).

Por ello, el desconocimiento de algunas participantes sobre qué es la pertenencia racial es un reflejo del silencio que integra la sociedad brasileña. Suena como una invisibilización de las opresiones y de los privilegios, como si las participantes no tuvieran un lugar de enunciación, una posición en las estructuras de poder que les permitiera participar de aquel encuentro.

Ribeiro recuerda, a partir de Rosane Borges, la importancia de afirmar que todas poseen lugares de enunciación: «Pensar en el lugar de enunciación es una postura ética, ya que “conocer el lugar desde el que hablamos es fundamental para pensar las jerarquías, las cuestiones de desigualdad, la pobreza, el racismo y el sexismo”» (2019, p. 57). Durante la investigación, observé un aumento de la crítica de que los Círculos se centraban en mujeres blancas y de clase media. En respuesta a ello, una organizadora me dijo que las puertas estaban abiertas, que

aquellos de sus trabajos que tenían un coste más elevado contaban con cuotas de gratuidad. Sin embargo, me parece que la respuesta a esta denuncia, involucra una concienciación más profunda, pues, a mi juicio, no es una cuestión de acceso, sino de pertenencia y construcción de una identidad (Figueiredo, 2020).

*Figura 13 - Yasmin Moraes, del proyecto Vulva Negra*



Fuente: fotos disponibles en Apple (2022).

Presento estas imágenes para poner en perspectiva la figura inicial del apartado (Fig. 10) con fotos de participantes de los grupos que conocí. La protagonista, Moraes, es una joven que realiza trabajos de cuidado y concienciación desde la identidad negra. Escribe en la portada de su website: «Como feministas de raíz y activistas antirracistas, necesitamos impulsar la autoconciencia femenina. Porque realmente importamos y cuidarse sigue siendo político en una sociedad que nos quiere siervas o muertas» (en Vulva Negra, 2023).

Moraes forma parte de grupos críticos con la blanquitud, ese sistema de privilegios y de mantenimiento del poder en los cuerpos que se identifican como blancos, en el movimiento de los Círculos. Forma parte de las perspectivas en línea que actúan en defensa de modelos alternativos de terapias vinculadas a las necesidades de las mujeres negras. En 2022, Caroline Apple publicó un análisis en una conocida revista en Brasil en el que denuncia los estereotipos de lo femenino que se reproducen en los Círculos:

El patriarcado se pone una falda, reúne a mujeres, en su mayoría blancas, llenas de privilegios y oportunidades, para bailar a la luna alrededor de una hoguera, secuestra los saberes ancestrales, despolitiza la lucha por la emancipación y fantasea con energías polarizadas en función del género, convirtiendo a las mujeres que dicen rendir culto a lo Sagrado Femenino en cómplices de un sistema extremadamente opresor, sobre todo para las mujeres racializadas (Apple, 2022, p. 2).

Para hacer frente a esta situación, la periodista invita a tres mujeres que relacionan espiritualidad, raza y clase a contar sus historias. Yasmin Morais, del proyecto «Vulva Negra», Letícia Nascimento, del «Sagrado Femenino Periférico» y Caroline Amanda Borges, del «Yoni das Pretas» (ídem). Discuten que el racismo estructural (González, 1988 y 2020) impone dificultades a la hora de vivir la experiencia espiritual, que los altos índices de violencia contra cuerpos ennegrecidos traen demandas específicas de cuidado y relación (Apple, 2022).

Sobre los condicionantes de clase, Nascimento declara: «Mientras las mujeres blancas hablan de la energía masculina y femenina, las negras están en la carrera diaria para ganar dinero y comprar comida» (en Apple, 2022, p. 10). Esto genera una reducida capilaridad de los Círculos en la periferia de las grandes ciudades, porque en esas zonas la demanda de trabajo es muy elevada. Y porque, dice Borges, las mujeres negras tienen «las tecnologías ancestrales como algo que nos ha permitido vivir hasta hoy» (ídem, p. 12). Luego estos grupos se involucran en valorizar las referencias afrodescendientes de curación y relación con el mundo.

Onilia Araujo escribe un testimonio para el portal *Géledes*, del Instituto de la Mujer Negra, titulado *Yo no corro con lobos*, donde critica la intención de los Círculos de empoderar a las mujeres. Pone en perspectiva los atravesamientos entre clase, raza y sexualidad en defensa de un activismo que respete su lugar de enunciación:

En el lugar de donde vengo, no servía de nada intentar adaptarme: mujer, pobre, negra, madre, lesbiana. Sin oportunidades (...) de cumplir las normas sociales, yo puedo ser quien quiera, anormal. Soy Onilia Araújo, contable, emprendedora social, activista en diversidad sobre la raza, género y LGBTQIA+ y estoy aquí para hablar con vosotras sobre dinero, carrera y autorrespeto, desde la óptica del lugar de donde vengo (2021, par 5).

Araci cuenta que gracias a ese libro recibió la fuerza necesaria para liberarse de una relación abusiva (OC 18/12/2020). Dice que necesitó reunir a un grupo de amigas para conseguir continuar la lectura y garantizar un espacio de ayuda que la apoyase en ese proceso de ruptura, en un momento en el que no contaba con un salario que le permitiera mantenerse a sí misma y a su hija. Araujo y Araci hablan del potencial y los límites de los Círculos, un espacio en el que se mezclan de forma compleja ambigüedades, dilemas, deseos y alternativas presentes en la sociedad brasileña.

Mientras Araújo afirmaba que «no puede correr con los lobos», otras mujeres negras como Moraes, Nascimento y Borges intentan construir grupos alternativos. No tuve la oportunidad de participar en ninguno de esos grupos, los conocí tarde, y mis interlocutoras nunca profundizaron en la cuestión de los privilegios raciales. Aunque hay una presencia considerable de divinidades negras, procedentes de la matriz afrobrasileña, no se generan, por ejemplo, rituales específicos para discutir las experiencias de mujeres negras. El tema de la raza permaneció bastante silenciado durante los cuatro años que duró el trabajo en el campo, lo que me hizo buscar referencias del debate en línea. Aunque no está presente en mi campo, no significa que las mujeres negras no reivindicuen el activismo que involucra cuidado y espiritualidad, como una forma de mantenimiento de la vida, escribió Moraes (en *Vulva Negra*, 2023).

Las posiciones que ocupan las participantes con las que conviví me llevan a reflexionar que se articulan en una crítica a las desigualdades de género, sin ahondar en el debate de la interseccionalidad de las opresiones. Esto no deslegitima su forma de hacer política; más bien, destaca su conexión con el sistema de privilegios raciales. Como afirma Ribeiro en diálogo con Lorde: «El no reconocimiento de que partimos de lugares distintos, ya que experimentamos el

género de manera diferente, conduce a la legitimación de un discurso excluyente, pues no visibiliza otras formas de ser mujer en el mundo» (2019, p. 35).

Las formas de experimentar el género involucran violencias. En el siguiente apartado, presento cómo la violencia afecta a muchas de las participantes. Percibir de qué tipo y cómo reaccionan a ella es también un modo de comprender sus lugares de enunciación y su relación con las estructuras de poder vigentes en Brasil.

### **4.3 Cuerpos tocados por la violencia**

No es lo mismo ser mujer en el Sur o en el Norte (Mohanty, 2008; Lugones, 2014; Curiel, 2019). Tampoco lo es ser mujer en un mismo país. El Informe de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL, 2021) señala que, en el continente, fueron asesinados al menos 4.091 cuerpos socialmente atribuidos a mujeres, en lo que la organización llama «pandemia en la sombra». Una situación que ya ha denunciado Segato como una nueva modalidad de guerra en la que la violación cruel de cuerpos feminizados es central (2014). En esta, la «truculencia» es la forma de reafirmar el poder y forjar cuerpos dóciles: «La violación de las mujeres es también su destitución y condena a la posición femenina, su clausura en esa posición como destino, el destino del cuerpo victimizado, reducido, sometido» (Segato, 2014, p. 61).

Argumenta Ali Lara que las «formas de interacción y socialización de las emociones» derivadas de la colonización tenían como fundamento la violencia y estaban justificadas por una división ontológica de «grados de humanidad» (en Cecilia et al., 2021, p. 119). Por tanto, el modo de perpetuar la violencia varía de acuerdo con los referentes normativos de raza y clase, que adquieren especificidades en cada uno de los territorios colonizados y sus fisuras (Lugones, 2014; Oyèwùmí, 2005 y 2021). Más de la mitad de las víctimas de agresión sexual en Brasil es de cuerpos ennegrecidos y, con relación al feminicidio, el índice llega al 62,2 % (Instituto Patrícia Galvão, 2015). Lo que significa que una participante que se identifica como negra tiene el doble de posibilidades de ser objeto de violencia, lo que justificaría una mayor atención del grupo con esos cuerpos.

Quiero explicar que la violencia de género implica cualquier comportamiento social o institucional de opresión contra cuerpos de mujeres, fruto de un «sistema social que legitima una relación de dominación y objetivización sexual inscribiéndola en una naturaleza biológica, previamente construida socialmente, en la que el hombre y la mujer son vistos como dos

variantes, superior e inferior, fruto de la división de sexos» (Porroche Escudero, 2007, p. 141). La elección de entender que las participantes de los Círculos están tocadas por la violencia deriva de lo que sugiere una participante:

*La limpieza de un trabajo de círculo sagrado es la violencia... el abuso. Es lo primero, es como la cebolla. Se tiene que quitar la piel... lo primero que se quita es el abuso y la violencia física, después se llega a la violencia psicológica y después todo lo demás, pero lo primero siempre es el abuso físico (Uiara, EF 16/112018).*

Si como explica Uiara, en un sistema de opresión contra cuerpos de mujeres, la violencia es una constante, hay que materializar cómo afecta a las participantes de los Círculos en Brasil. Debora Diniz, antropóloga feminista que dejó Brasil tras recibir amenazas contra su integridad en 2018 (Rossi, 2019), afirma que el abuso y la agresión sexual son actos violentos «de demarcación del patriarcado en las entrañas de las mujeres. Es real y simbólico. Actúa en cada mujer victimizada y en todas las mujeres sometidas al régimen de dominación» (Instituto Patrícia Galvão, 2015). Así bien, en una sociedad marcada por la violencia de género, la piel de las participantes vive ante el miedo y la búsqueda por transgredirlo.

En Brasil, se denuncia formalmente y entran en las estadísticas una de cada diez agresiones (Contreras, 2010). En 2014, se calcula que se producía una agresión sexual cada once minutos (Instituto Patrícia Galvão, 2015), si tenemos en consideración los altos índices de casos que no se denuncian, es probable que el leer esta frase, al menos una persona haya sido objeto de agresión sexual en el país. Entre estas historias que no entran en las estadísticas se encuentra la de Yawalapiti:

*Entre los 16 y 17, salía con un chico más mayor, él tenía 22 años, era con quien me relacionaba y sufrí una violación dentro de esa relación, sentía mucha rabia, tenía claro lo que había sucedido, pero no sentía que tuviera apoyo, ni de la familia ni de la sociedad en su conjunto, para buscar ayuda para esta situación, para denunciar (2020).*

Me contó esta historia durante una conversación, deseosa de que más personas tuvieran acceso a la información y se sintieran seguras para denunciar. La violación le generó a Yawalapiti una profunda sensación de desconfianza. Menciona que vive con miedo, pero que, por suerte, no le provocó «parálisis» (Cc 18/5/2020). No sucumbió a las imágenes sociales de «imposibilidad de control de la sexualidad masculina» y de una «hembra» que «espera el ataque del cazador» (Saffioti, 2015, p. 28), sino que buscó formas de digerir su dolor. Otra participante, que también fue víctima de violación, dijo en una conversación que esta herida nunca cura, pero hay que encontrar medios para seguir viva.

La misoginia es un aspecto central de la violencia sexual que se asocia al desprecio de los cuerpos feminizados (Newlands Borges et al., 2013). Uno de los efectos de la «pornotrópica colonial» (McClintock, 2010), presente en las reacciones neoconservadoras, que implica una circulación específica de afectos: odio, miedo, culpa, inseguridad, debilidad, impotencia, desesperación, silencio, sumisión, son algunos de los nombres que utilizaron mis amigas para describir situaciones de violencia. La perversidad de la violencia es generar en los cuerpos un sentido de inferioridad, vacío y segregación, que puede desembocar en la naturalización de las opresiones (Lacan citado por Ingo Lenz Dunker, 2018).

Amana se pregunta sobre los medios de enfrentarse a las violencias de género:

*¿Puede ser con un poco más de cuidado? ¿Puede ser de manera más suave? ¿Será posible? Porque mi vida no ha sido tan fácil, ya tuve que irme de casa a los 18 años, fui madre a los 20, me separé con 23, después me casé de nuevo y me separé con 27, entonces, miro y veo que el círculo es un movimiento, por sí solo, revolucionario ¿a partir de qué momento? Que empieces a conocer que existen más posibilidades y que puedes luchar por ellas, que las cosas no son exactamente cómo te enseñaron (...) (2019).*

Amana cuenta que, en sus cincuenta años de vida, ha pasado por muchas situaciones difíciles que implican su deseo de manifestarse corporalmente con libertad y sin que el entorno la constriña (2019). Menciona dos grandes cicatrices relacionadas con sus primeros partos, dificultades con la familia de origen y el fuerte sentimiento de ser «juzgada» por ser mujer y sus elecciones.

Sumé, a diferencia de la joven que fue violada por su compañero, sufrió abuso cuando participaba en la Iglesia y, más tarde, fue excomulgada.

*Fue justamente al vivir esa opresión dentro de la propia iglesia, el acoso sexual, sobre todo, que nos marca el cuerpo para siempre y tú en una relación de poder, donde el sacerdote es el hombre de Dios, entonces si él te acosa, la culpa es tuya porque tú eres la tentación, tú eres hija de Eva, algo habrás hecho, el diablo ha entrado en ti y llevaste al hombre de Dios a pecar, entonces te tienen que expulsar, te tienen que aniquilar. Esto me pasó a mí, no le pasó a otra, pasó en mi cuerpo, dentro de una iglesia, en una relación con un sacerdote al que consideraba como mi segundo padre y, de repente, empiezo a sentirme incómoda, a sentirme acosada, fue una sensación horrible y, además, fui vejada (2020).*

Este testimonio, además de la denuncia, trata de la legitimación de la violencia mediante la culpabilización de las víctimas, incluso entre otras personas que participan en el mismo «grupo de oración» de Sumé (2020). Algo que también se refleja en el trabajo de la socióloga estadounidense Carol Rambo, quien narra las situaciones reincidentes en las que fue víctima de

abuso sexual, empezando por su padre, durante la infancia, que se justificaban en su medio social por una supuesta susceptibilidad de su cuerpo (2019). Rambo relata su doloroso proceso hasta «dejar de culparme a mí misma por lo que me hicieron cuando no tenía poder, cuando era una niña sin nadie que me defendiera» (ídem, p. 138).

La legitimación de prácticas androcéntricas determina comportamientos adecuados o inadecuados sobre cuerpos feminizados, trasladando a estos la causa de la violación y liberando, en términos jurídicos y sociales, a quienes perpetran la violencia, de sufrir algún tipo de sanación (Porroche Escudero, 2007). A Sumé, en el oeste brasileño, la expulsaron de la Iglesia y el violador siguió ejerciendo su función de poder de «hombre de Dios» (2020). Por tanto, la violencia sexual no la causan solo los maltratadores, sino que forma parte del tejido social y político en el que vivimos nuestra vida cotidiana. Como explica Porroche Escudero, «la violencia sexual engloba la violencia simbólica ejercida por la sociedad al emborronar, justificar o negar la agresión a la mujer» (2007, p. 156).

Con un compañero, en la familia, en el entorno de la iglesia o en el espacio holístico, lugares o compañías que se asocian a la seguridad y al cariño (Porroche Escudero, 2007). Estos ámbitos que la política moderna y colonial considera privados y que las acciones estatales no protegen adecuadamente, aunque, desde la década de 1970, en América Latina las feministas gritan por la democracia en casa y el país (Rago, 2013; Lima Duarte, 2019; Arruda et al., 2020). Esto, incluso, puede justificar la elección de las participantes de utilizar los Círculos como un espacio privado de protección frente a la legitimación social de la violencia.

Saffioti cuenta que, en el caso brasileño, en la interfaz del género, la raza y la clase, a los cuerpos feminizados se les enseña a «sufrir la relación sexual» (2015, p. 24). Esta no se asocia al placer, sino que parte de una «pedagogía de feminidad como sometimiento» (Segato, 2014, p. 61) que se manifiesta en la frase de una madre que presencia cómo su marido —y padre de la niña— agredía sexualmente a su hija: «Señora, si yo puedo aguantar, ¿por qué ella no puede ayudarme a llevar esta carga?» (Saffioti, 2015, p. 24). Como señalan las estadísticas nacionales, el agresor de los varones con frecuencia es el padre, el padrastro o un conocido (Instituto Patrícia Galvão, 2015; Saffioti, 2015).

La joven Iura, fue una de esas niñas sometidas. Cuenta que enfermó y sintió que nadie podía escucharla:

*(...) desde pequeña, entendí que el lugar de la mujer en la sociedad era un lugar diferente, desde cosas sutiles, como que había una forma correcta de sentarme porque tenía que mantener las piernas cruzadas no fuera que un hombre lo viera, entonces desde pequeña fui entendiendo esos obstáculos. (...) Y ahí siempre fui demarcando, hasta las cosas más agresivas, como haber sufrido acoso sexual durante la infancia, la adolescencia, y entendiendo como el cuerpo femenino tenía ese lugar de subyugación, entonces todo ello me fue debilitando mucho (...)* (2020).

La situación de Iura muestra que no solo se violan los cuerpos feminizados, sino también aquellos que están en una situación social de mayor dependencia respecto al cuerpo adulto. Señala que cuerpos de mujer se definen socialmente como territorios de subyugación, obstaculización y demarcación, y enfatiza el carácter desigual de las relaciones de poder que atraviesan los cuerpos (Iura, 2020).

Guaraci es otra de las que denunció en la rueda la violencia sexual infantil, en este caso, identificándose como madre, contó al grupo que su hijo había sido objeto de abuso y que se sentía muy culpable por no haber conseguido evitar el trauma (Cc 2/12/2020). En aquel momento, comentó los desafíos de «seguir adelante» con un hijo adolescente que tenía dificultades «para encajar en el mundo» (ídem). Contó que temía hablar de la violencia en otros grupos, por miedo a que su hijo fuera objeto de homofobia (ídem).

Yawalapiti, Kupeirup, Sumé, Iura y Guaraci expresan cómo sus cuerpos se vieron afectados por la «pedagogía del sometimiento» (Segato, 2014, p. 61). Estas mujeres son algunas lenguas, de los muchos relatos que escuché durante el trabajo de campo. Casi ninguna de las participantes denunció formalmente la violencia que sufrieron ante organismos públicos o comisarías especializadas. Fue en los Círculos donde las denuncias salieron a la luz. Para las escritoras y participantes Beatriz Del Picchia y Cristina Balieiro, los Círculos de Mujeres son espacios de

valoración y propagación de la voz femenina. (...) Es como si, al escuchar a las demás, recuperáramos nuestra voz, silenciada durante siglos de patriarcado. Ello conecta con la cuestión de la participación exclusiva femenina en los Círculos, porque estar solo entre mujeres aumenta la libertad para hablar... (Balieiro y del Picchia, 2019, p. 77).

Araci, otra participante, comentó que uno de los objetivos de los Círculos es «rescatar la confianza entre mujeres», «poner en práctica el apoyo entre mujeres» (Cc 18/5/2022). Estas percepciones se vinculan a la de Uiara, para quien la tarea inicial de los Círculos es crear un espacio donde denunciar la violencia sufrida (2018). Si, como explica Veena Das (2008), los sufrimientos negados socialmente encuentran su curso en reductos, espacios de socialización y

conocimiento mutuo, la convivencia en un espacio seguro favorece que estas hablen entre sí de temas dolorosos (Balieiro y del Picchia, 2019).

Desde una reflexión que parte de premisas del psicoanálisis extraídas de Christian Ingo Lenz Dunker, percibo la presencia de un elemento que recorre los cuerpos en el Círculo: es el sentido de «autenticidad» del sufrimiento (2017, p. 259). Esto confiere una identidad común, un sentido de semejanza y pertenencia al que me refiero en relación a las nociones de colectividad y resonancia (ver cap. 8). Afectos capaces de «curar», como dicen mis amigas sobre la elaboración de un trauma. Hacer testimonios y compartir puede ser, en mi adaptación libre del concepto de Segato, una «contra-pedagogía de la crueldad» (2018). Sin embargo, si esta identidad que se forja en los Círculos se solidifica, corre el riesgo de crear «identificaciones narcisistas cada vez más segmentadas y comunidades cada vez más pequeñas y exclusivas» (Ingo Lenz Dunker, 2017, p. 259). Así es la lógica de ampliación del neoconservadurismo a través de la aniquilación de las diferencias, tema del próximo apartado.

#### 4.4 Neoconservadurismo

*Ritual de luna llena: tambores, caldero sin fuego y quince mujeres en el patio de una casa.  
Al despertar: revista en la puerta de la casa con una imagen de la diosa Durga: ¡Un demonio con varias manos y sangre! ¡Hay que exorcizarlo!  
Hora de comer: coche en la calle delante de la casa, ventanas rotas, neumáticos pinchados.  
Volver con ayuda: depósito de gasolina abierto y un montón de periódicos dentro (Cc s.d).*

«¡Iban a provocar un incendio!», me dijo la entrevistada. La construcción textual que abre el apartado es una elaboración que hice a partir del testimonio de una participante de los Círculos, de la región sureste de Brasil, que no quiere ser identificada. En el caso descrito, la celebración de un Círculo de Mujeres provocó una respuesta en los alrededores. El vecindario interpretó el ritual con tambores y aullidos a la luna como algo demoníaco contra lo que había que luchar.

Desde 2013, Brasil vive una escalada de violencia legitimada por discursos de orientación destructiva (Ingo Lenz Dunker, 2018, p. 60). Los discursos de odio forman parte de la «lógica de las urbanizaciones» que acerca a unos cuerpos contra otros (ídem), que se transforman en objetos que deben lesionarse para que sobrevivan los primeros (Ahmed, 2015). De modo perverso, el escenario social y político del país conjuga una reacción autoritaria con desigualdades económicas, pero también con el aumento de las movilizaciones de cuerpos múltiples. Un ejemplo es el asesinato de la concejala de Río de Janeiro Marielle Franco, en

2018, defensora de las pautas LGBTI+ y de género, que se identificaba como negra y «cría de la *favela* de Maré» (Instituto Marielle Franco, 2022).

El exorcismo de la diferencia integra el «capitalismo a la brasileña» (Ingo Lenz Dunker, 2018, p. 130). En determinados momentos, se presenta como intolerancia religiosa y, en otros, acentúa la letalidad de los trece tiros que alcanzaron el coche de Marielle Franco, una noche de verano. El odio marca la piel, sugirió Ahmed (2015). Al escribir al respecto, reviso mis anotaciones y transcripciones y siento un gusto amargo en la boca, una presión en el pecho, una sensación profunda de vulnerabilidad. En los cruces entre clase, género, raza y sexualidad emergen desigualdades y estas intensifican la «inseguridad en relación con la violencia, pero también las incertidumbres sobre la posibilidad de vivir, de tener integridad física y dignidad» (Biroli, 2021, p. 112).

Para comprender la relación de las participantes en los Círculos con este contexto, voy a adoptar el concepto «neoconservadurismo» de Biroli (2020), y, aunque sea un debate feroz en las ciencias sociales, voy a dirigir la discusión hacia lo que Gago llama «contraofensiva al feminismo», en el sentido de la reacción que generan las pautas de igualdad de género (2020). Biroli afirma que los debates sobre género y sexualidad asumieron un papel en los hechos políticos de Brasil y que, incluso, son condiciones de democracia en el país (2020). Para la autora, el neoconservadurismo se refiere a una temporalidad específica de

reacciones frente a la agenda de igualdad de género y derechos sexuales a partir de 1990. Es un momento en el que dicha agenda avanzó internacional y nacionalmente, desde una perspectiva progresista y de construcción de derechos. En la reacción frente a ella están presentes diferentes fenómenos: las disputas entre actores con intereses en conflicto, en contextos políticos de mayor pluralidad (pienso, sobre todo, en los movimientos feministas, por un lado, y los conservadores religiosos, por otro), las redes transnacionales, el Poder Judicial como ámbito de controversias, las relaciones entre la racionalidad neoliberal y los modelos renovados del activismo conservador (2021, pp. 105-106).

Por tanto, la agenda del neoconservadurismo es el ataque a los derechos sexuales, reproductivos y de género, vinculada a una propuesta liberalizadora de la vida en sociedad. Esta agenda la desarrollan grupos religiosos, parte de las fuerzas armadas, facciones del narcotráfico y emprendedores de la piratería política, que representa la figura de Jair Bolsonaro, presidente de Brasil de 2019 a 2022.

Empecé a participar en los Círculos en 2018, dos años después del golpe contra Dilma Rouseff, la primera presidenta electa del país (Gentili, 2016). Un período marcado por la

supresión de políticas sociales y, sobre todo, la sustitución de instituciones dedicadas a la igualdad racial y de género en el país por el Ministerio de la Mujer, Familia y Derechos Humanos, encabezado por Damara Regina Alves, una pastora evangélica elegida senadora en 2022. En este contexto, el gobierno federal vació las agendas vinculadas a los derechos reproductivos y sexuales y a la lucha contra la violencia (Biroli, 2020). Grupos religiosos, en particular, el frente parlamentario evangélico, se vincularon a Bolsonaro con el objetivo de superar «moralidades desviantes» (Biroli en Masoumi et al., 2021, p. 109). La frágil democracia brasileña (Teles y Safatle, 2010) sufrió un profundo proceso de desmantelamiento en torno al lema «Dios, Familia y Libertad».

La desconfianza generó lo que se dio en llamar la «cultura de animosidad» (Ingo Lenz Dunker, 2018, p. 60) que ha afectado a los Círculos, que se ven implicados en la necesidad de gestionar el conflicto social. En los párrafos siguientes, destaco algunos planteamientos de los Círculos frente al neoconservadurismo: cautela ante la intolerancia religiosa; posicionamiento en defensa de la democracia; activismo mágico y fortalecimiento del campo de los cuidados.

El intento fallido de incendio provocado tuvo efecto. Ese Círculo pasó a actuar de forma más silenciosa para no llamar la atención del vecindario. Se trata de la reverberación de la inseguridad frente al odio. En general, las organizadoras de los Círculos sugerían cautela a la hora de divulgar imágenes de los rituales en las redes sociales y pedían que lo que ocurría en los Círculos, se quedara en los Círculos. Esta última indicación se dirige a proteger la intimidad de las participantes, pero también a evitar interpretaciones distorsionadas de lo que sucedía en aquel espacio (Cc 2/2/2018). De esta forma, la expansión de los Círculos debía producirse sin suscitar la intolerancia religiosa, valga mencionar que son las manifestaciones de origen africano o indígena, los principales objetos de intolerancia en el país (Nogueira, 2020).

Entre 2018 y 2019, cuando se eligió a Bolsonaro y empezó su gobierno, una gran parte de los Círculos decidieron no manifestarse en público en contra de ese gobierno. Esto creaba una situación de tensión en torno a la cuestión de si los Círculos eran o no espacios de debate político sobre la situación del país y cómo afectaba a la vida cotidiana de las participantes. Por un lado, algunas entendían que ese tema dificultaba el objetivo de los Círculos de «integrar a mujeres» (Kianumaka, OC 26/2/2020) o de «centrarse en el estudio» de un libro que promoviera el autoconocimiento (Capei, RL 9/10/2019). Algunas leían el momento de recrudescimiento de las disputas políticas como una «distracción» del proyecto que consideraban más importante, que describían como «cambio de paradigma» del planeta (Cc 15/10/2019).

Comentando la tensión latente, una compañera susurraba a otra: «No puedes hablar de política porque una participante votó a Bolsonaro» (Mãe de barro, OC 7/10/2019). En este contexto, escuché relatos de participantes que se alejaron de los Círculos porque habían votado al entonces presidente y no se sentían respetadas, como consecuencia de esa elección. Otras se sentían incómodas, pues muchas organizadoras pidieron que se dejaran fuera de los Círculos temas de naturaleza política, para evitar que surgieran «peleas» y rivalidades inconciliables (Cc 15/10/2019). Los Círculos, en su mayoría, no eran espacios abiertos a este tipo de debate y las conversaciones acerca del panorama político nacional quedaban relegadas a antes y después del ritual o se circunscribían a grupos menores de participantes más cercanas. Pero hay que señalar que en uno de los Círculos en los que participé la conversación seguía su propio ritmo y muchas participantes hablaron, durante la reunión, de sus sensaciones y malestares frente al gobierno de corte misógino.

Mãe de Barro comenta el malestar que genera que no haya espacio para «hablar de política en los Círculos» (OC 7/10/2019), de lo que también se quejaron otras participantes de otros Círculos. Esto refleja que entre algunas se produce una reflexión sobre la relación o el papel que tienen los Círculos en el contexto de la política nacional, lo que, en algunos casos, generó movilizaciones.

*Entonces, empecé a sentir así una angustia porque no daba tiempo (...) la política siempre fuera, ahí fue cuando creé el grupo de ganchillo: solo venimos y hablamos, intercambiamos y hablamos de la indignación (Mãe de Barro, OC 7/10/2019).*

Mãe de Barro creó un grupo de ganchillo para reunirse y conversar de lo que quisieran y con libertad, mientras otra organizadora, Tuluperê, algunos años después, se organizó con otras participantes en un grupo específico para hacer campaña a favor de la democracia y derechos de las mujeres (Cc 27/10/2022). En el caso del Círculo que hablaba con más libertad de los temas de la política nacional, algunas participantes se involucraron en actos en la calle o elecciones de representaciones de mujeres en su ciudad, entre otras acciones de carácter público.

A pesar de estas iniciativas, la tensión y la rivalidad del contexto nacional, que se intensifican en época de elecciones, plantean retos a los Círculos. Para Mãe de Barro, es un gran desafío gestionar un grupo y respetar la diferencia cuando «tiene una mujer que está totalmente vinculada a las cuestiones patriarcales» (OC 7/10/2019). Esto demuestra que las organizadoras también se sentían angustiadas y con dificultades para manejar un grupo del que

formaban parte mujeres que, tras la descripción que me ofrecieron, puedo calificar como neoconservadoras, en el sentido antes descrito.

A muchas participantes les parecía una incongruencia participar en un Círculo y votar a candidatos misóginos. Sin embargo, en general, las organizadoras adoptaron un discurso de empatía e inclusión, esperando que, en el conjunto de las «curaciones colectivas» que se producían en los Círculos, esas participantes disonantes pudieran «reflexionar de forma más profunda» y «despertar» (Cc 15/11/2018).

En 2022, las organizadoras de los Círculos demostraron un mayor apoyo público a los candidatos vinculados a agendas de género y diversidad sexual. Ante la posible reelección de Bolsonaro, algunas organizadoras de los Círculos empezaron a manifestar su apoyo público al candidato del Partido de los Trabajadores (PT) Luiz Inácio Lula da Silva, y en contra de políticas autoritarias, de destrucción de la democracia y los derechos sexuales y reproductivos. Dos organizadoras escribieron a las 182 participantes de sus ruedas:

*En este momento de extrema importancia de elección política, sin embargo, no podemos eludir manifestar nuestra posición y voto en las elecciones del 30 de octubre de 2022: en nombre de la democracia y los valores del Estado democrático de derecho, del respeto, la libertad de pensamiento y expresión, de la ciencia, la educación y la cultura, de la verdad y el bien común, daremos nuestro voto a Luiz Inácio «Lula» da Silva (Capei y Uirapuru, 2022).*

Esta manifestación se envió por grupos de WhatsApp y se recibió con aplausos. En los demás grupos que seguía, de otros Círculos, en otras localidades, las manifestaciones de apoyo fueron más tímidas. Aun así, las participantes estaban más receptivas a la circulación de información sobre el tema que en 2018, siguiendo el panorama nacional de construcción de un frente amplio que derrotara al autoritarismo.

En los grupos virtuales, se fomentaron actos coordinados de meditación, oración, Reiki y Ho'oponopono, como formas de «elevar la energía del país» (Cc 12/10/2022). En este contexto, surgen formas específicas de articulación de las demandas colectivas y personales (Cornejo-Valle y Griera, 2022), con el uso de rituales y actividades vinculados al ámbito de las espiritualidades, para apoyar la elección de un candidato a la presidencia. Lo que da materialidad a la idea de un activismo mágico (ver cap. 5).

En medio del conflicto social provocado por el miedo a sufrir ataques callejeros por manifestar en público el sentido del voto, una interacción que me pareció más potente —y que

confirma lo que ya aparecía cuatro años antes— es que los Círculos se configuran como espacios para el cuidado. Estos renovaron las subjetividades atacadas por las políticas androcéntricas: compartiendo técnicas dirigidas a promover el bienestar, tanto individual como colectivo, a través de las actividades antes referidas, o simplemente expresando una palabra de apoyo o frustración. Transcribo a continuación alguno de esos mensajes, sobre el hecho de que el candidato del PT no ganara, como se esperaba, ya en la primera vuelta de las elecciones presidenciales:

*No sé si te puedo dar aliento, porque me cuesta hasta expresar lo que estoy sintiendo. Puedo decir que estoy muy afectada. Me he sentido incapaz de traducir el mundo y sentirme parte de él. Esto está siendo el gran desafío y después de los resultados de ayer, del panorama que parece fortalecerse, este sentimiento se ha hecho más grande (Katú, 2022).*

Esta sensación de estar fuera de lugar también acerca a las participantes para construir un lugar para ellas y hacer del Círculo un lugar protegido. Recuerdo una ocasión en la que, tras la victoria electoral del entonces presidente, en noviembre de 2018, me reuní con algunas mujeres que participaban en un Círculo para organizar un bazar. Mientras seleccionábamos las ropas, comentábamos los celos, los duelos, pero, sobre todo, las riñas familiares y la indignación con las personas que defendían a un gobierno que, abiertamente, hace prácticas misóginas (Cc 5/11/2018). Sentí que aquel era un lugar en el que las participantes se sentían seguras para hablar, desahogarse, expresar sus miedos y recibir palabras de apoyo (ver cap.8).

En otros casos en los que no se manifestaban las posiciones político-partidarias de las participantes, los Círculos eran un tiempo de encuentro y relajación. Frente a un contexto de «desavenencias generalizadas» (Ingo Lenz Dunker, 2018, p. 60), los Círculos proporcionaban la sensación de «salir de las discusiones» y generar «cuerpos libres», como describió una participante (Urihi, AM/EF 28/3/2018). Para Araci, eran también un intento de hacer las cosas «de otra manera», deseando crear «hermandades» y romper «rivalidades» mediante rituales compartidos (OC 18/12/2020).

Por consiguiente, frente a la ofensiva neoconservadora que se ha hecho con Brasil en la última década, considero que los Círculos son un espacio de elaboración, de reflexión frente a esa política que Uiara, una participante, describió como de sumisión de lo femenino (2018). Destaco la reflexividad de las participantes (Fedele y Knibbe, 2013) y su capacidad de analizar el contexto político y de pronunciarse. Pese a la diversidad de formas de actuar, pese a los silencios, los Círculos no se alimentan de la «lógica de la urbanización» (Ingo Lenz Dunker,

2018 y 2009), que sale adelante acabando con las diferencias. Como presenté en el primer fragmento, pocas veces me llegó el relato de una acción directa contra un Círculo o una participante. Y los que hubo no alcanzan la truculencia de algunos casos de intolerancia religiosa contra las matrices afro-indígenas-brasileñas (Nogueira, 2020). En este contexto de racismo estructural, los Círculos gozan de protección, gracias a la posición social de sus participantes, que, en su mayoría, se identifican como blancas y no pertenecen a los extrarradios.

#### **4.5 Micropolítica, ante la absorción y la transformación**

Algunas analistas comentan que las formas de enfrentarse a las normas de género en la contemporaneidad son fluidas e incluyen una «multidimensionalidad subjetiva e identitaria» (Matos, 2010, p. 69; Álvarez, 2014). Como sugiere la investigadora feminista Buarque de Hollanda (2018):

Si, para la generación de las mujeres de los años 1960, el descubrimiento de que lo «personal es político» marcó un nuevo universo de actuación política, hoy las mujeres descubren que lo «político es lo que es personal» y obran como sujeto, describiendo y publicando sus experiencias, demandas y causas que, potencializadas por las redes, se vuelven rápidamente comunes a todas las mujeres (en Prikladnicki, 2018, par 10).

En el capítulo 3, me he referido a mi modo de relacionarme con las (des)conexiones entre los Círculos y la teoría feminista. Ahora, quiero destacar que los Círculos manejan una subjetivación de la política asociada a la dimensión espiritual. En el caso de los Círculos, las relaciones entre género y deseo se centran en un conjunto de técnicas corporales y relacionales (McLaren, 2016). La «cura ritual» es una práctica derivada de las violencias de género que atraviesan a las participantes (ver cap. 5). Ellas quieren liberarse de este mal social y, por eso, proponen algunas iniciativas, sobre todo, en el campo de los cuidados.

El «cuidado de sí» lo define McLaren a partir de Foucault como técnicas de «conocimiento de sí» que se relacionan con prácticas corporales (ídem, p. 194). Estas son múltiples, como la dieta, la salud, la sexualidad y la economía doméstica (ídem). McLaren insiste en que los procesos de subjetivación forman especialmente parte de las políticas corporales: «El cuerpo es central para el pensamiento sobre la subjetividad, para la comprensión de los efectos de las normas sociales y culturales y para el desarrollo de la resistencia a prácticas normativas» (ídem, p. 150).

En virtud de la noción de "cuidado de sí", es posible comprender el tipo de respuestas al neoconservadurismo que se manifiestan en los Círculos. Aunque las opiniones se vuelven más públicas con el tiempo, hay un énfasis en las políticas corporales de acogida y de transformación personal, tanto a nivel individual como en el pequeño entorno de participantes que se acompañan mutuamente. También en respuesta a la violencia de género, las participantes se reúnen y cuentan sus historias, como respuesta a un orden que perpetúa la sumisión de las mujeres y las hace sentirse débiles, como explicó una participante (en debate público, 25 de abril de 2020). En este sentido, acudir a un Círculo es no parar delante de la violencia, sea de los discursos y prácticas de odio neoconservadores o de las estructuras de género; es buscar formas de vivir y significar la realidad.

La antropóloga Das constata que es común que el «sufrimiento social» negado no se transforme en un lenguaje políticamente reconocible para acceder a instrumentos de denuncia y protección (Ortega, n.d., p. 41). Por ello, son importantes los espacios de «venir a conocer», de construcción y recuperación de sentidos para comunicar recuerdos de dolor y forjar espacios de convivencia (ídem, p. 63). Espacios que, desde este planteamiento, son «reductos de dignidad», en los que surgen prácticas, negociaciones y reconstrucciones de relaciones cotidianas atravesadas por la violencia (ídem, p. 21). De este modo, si los Círculos son espacios de «liberación» de la violencia (Uiara, EF 16/11/2018), la violencia necesariamente atraviesa a sus participantes, que, de alguna forma, buscan recuperarse. Esto sugiere que, en los Círculos, existe un aspecto acentuado de cuidado intersubjetivo, en la esfera de lo particular, que puede servir diferentes fines, personas y movimientos.

Ceiuci llevó lo que aprendió en los Círculos a otros movimientos. Como mujer negra, coordina espacios de autocuidado entre las activistas sociales:

*El activismo no es fácil, no es fácil participar en la lucha antirracista, antipatriarcal y anticapitalista, nos ponemos enfermos. Estamos defendiendo nuestros derechos de las mujeres y es una lucha que enferma. Y esta cuestión de la conciencia del cuerpo y del trabajo con las mujeres posibilita un desaguar y una mirada sobre nuestra subjetividad como activistas políticas (EC 16/12/2020).*

En esta forma de entender el cuidado como atención a la subjetividad, Dorotea Gómez Grijalva, guatemalteca de la etnia maya k'iche, narra que descolonizar las «ideas patriarcales» no solo implica la razón, sino también las emociones y los sentimientos (Gómez Grijalva, 2012, p. 24). Analizo la estrategia de Ceiuci como una integración de cuerpo, autorreflexión y actividad política de apoyo entre activistas, en los términos de McLaren (2016).

Mani, de Río de Janeiro, narra que justo después de que asesinaran a Marielle Franco, en marzo de 2018, prefirió no participar en las movilizaciones que se producían en las calles. Era día de Círculo y con otras participantes hizo un «acto político»:

*Entonces, allí, creo que quedó representado nuestro acto político, estamos aquí, cuidándonos, fortaleciéndonos, pensando en la muerte de Marielle, de mujeres poderosas, importantísimas, otras que mueren y de quienes ni siquiera sabemos su nombre (Mani, RL/C 7/10/2019).*

Para esta participante «todos los frentes son importantes», pero explica que su actuación se ciñe al ámbito «micro», a la responsabilidad cotidiana de su actuación en el mundo y a incentivar que las demás participantes evalúen la forma de relacionarse consigo mismas y con otros cuerpos feminizados (Mani, RL/C 7/10/2019). Afirma:

*(...) reconozco la fuerza, que necesitamos de todos estos frentes, las mujeres negras que están realizando el movimiento de empoderarse, las mujeres trans, las mujeres que salen a la calle a protestar, las mujeres que no salen a la calle, pero que protestan dentro de casa, protestan consigo mismas, protestan en grupo, que se miran entre sí y dicen «mira, estás compitiendo conmigo», entonces, reconocemos todo esto, aunque normalmente yo no soy la del compromiso político de masas, no soy, pero sí, reconozco que lo necesitamos y gracias a dios, hay muchas mujeres que hacen esto. (...) Pero este [es] nuestro acto político de comunicar y sembrar para esas mujeres que están haciendo un trabajo diferente de lo femenino (ídem).*

El testimonio de esta participante encuentra eco en las sensibilidades políticas de otras que, como ella, entienden su actuación más centrada en la relación y la sensibilización de otros cuerpos de mujeres. Se prefiere una forma de actuación que es más intimista, corporal y menos combativa. Incluso algunas participantes, sugieren que no podemos «masculinizarnos» para defender nuestras pautas, escondiéndose tras modelos sociales (Cc 10/12/2019). Mientras otras, como Amana, piden un «poco de amabilidad» en la forma de reivindicar derechos (2019).

Tuluperê fue hasta el extrarradio a trabajar con personas, en su mayoría evangélicas, con el objetivo de «valorizar la autonomía de la mujer» (Cc 04/10/2019). En estos espacios, no hablaba de la diosa ni criticaba las religiones o los gobiernos, sino que estimulaba la solidaridad entre mujeres. Ñandesí reúne periódicamente a *bendezeiras* para valorizar la sabiduría popular (EC 14/10/2021). Jurema creó un proyecto en el Centro de Referencia de Asistencia Social para trabajar con jóvenes, enfrentar los embarazos de adolescentes y prestar asistencia a jóvenes madres, con base en los preceptos de la humanización del parto y la cultura de la paz (CR 10/3/2020). Jaci fue a contar historias a mujeres, en una ciudad del interior, a las que sugería acciones creativas de reverberación de las multiplicidades de lo femenino (OC 6/5/2020). Botxatoniã intentó enseñar a las demás trabajadoras del restaurante donde

trabajaba como camarera a hacerse sus propias compresas de paño (CR/BU 8/2/2020). Araci fue a los extrarradios de una capital a apoyar a los habitantes para que se conocieran y abordaran sus problemas personales en rueda (OC 18/12/2020). Si bien, como explica Tupana, ir a los extrarradios es un desafío, ya que en esos lugares no basta con tratar las desigualdades de género, debido a que los problemas se ven atravesados por la intensificación de la violencia en contextos de más vulnerabilidad, en términos de clase y raza (OC 14/5/2020).

Se repiten pequeños fragmentos que reflejan una «política de baja intensidad» o una «micropolítica» como característica de los Círculos de Mujeres. Para Rolnik, implican «procesos de subjetivación en su relación con lo político, lo social y lo cultural, a través de los que se configura el perfil de la realidad en su movimiento continuo de creación colectiva» (2011, p. 11). Todas las organizadoras de Círculos con las que conversé explicaron que han vivido una profunda transformación y que desean compartirla con otras mujeres. Algunas llevan esta intención adelante, constituyendo y participando en Círculos, como Mani y Jaci. Otras organizan actividades y formaciones en comunidades de barrio y asistencia social, como Jurema y Tuluperê, o, en particular las mujeres negras que mencioné antes, no participan en los Círculos porque no se sienten representadas o crean modelos propios de cuidado intersubjetivo (Véase Vulva Negra, 2023).

El tema de la identidad racial y la clase social en los Círculos plantea que hay que tener cautela a la hora de calificar el carácter empoderador de esa micropolítica, porque no siempre esa transformación personal e intersubjetiva es «cuidado de sí», que genera cambios sociales significativos. McLaren recupera la perspectiva de Claudia Dreyfus para explicar que la concienciación no es terapia, porque la primera es una invitación a la rebelión y la última, una forma de «ajustarse al orden social» (2016, p. 205).

Joice Berth, del movimiento feminista negro, explica que la reflexividad que atraviesa cuerpos ha de ajustar la «comprensión de las dinámicas y significados de las opresiones estructurales» (2019, p. 33). Para ello, destaca la importancia del debate feminista sobre la superación de la universalidad de la categoría mujer y la intensificación del debate interseccional (ídem). Así bien, según Berth, las «técnicas de sí» no pueden esconder las relaciones entre la persona y el colectivo, para ella hay una versión equivocada de empoderamiento que se centra en «superar individualmente ciertos obstáculos, pero sigue reproduciendo lógicas de opresiones con otros grupos, en vez de pensarse en empoderamiento

como un conjunto de estrategias necesariamente antirracistas, antisexistas y anticapitalistas y las articulaciones políticas de dominación que esas condiciones representan» (ídem).

Berth presenta una crítica relevante que podría dirigirse específicamente a los Círculos, al discutir una versión equivocada del empoderamiento centrada en el individuo, la cual no se conecta de manera integrada con las colectividades y sus demandas interseccionales. Incluso esto es planteado por algunas participantes que reconocen las dificultades de llegar a regiones periféricas o de acceder a públicos más vulnerables económicamente. La crítica al patriarcado que escuché en los Círculos no va acompañada de la percepción del «patriarcado como sistema, (...) de que el capitalismo constituye la manifestación más reciente y universal», como sí aparece en ecofeministas como Maria Mies (2022, p. 64). Como sugiere Berth (2019), el cuidado intersubjetivo, en un contexto de racismo estructural expansivo, debe implicar también la reflexión sobre los privilegios de la blanquitud y las vulnerabilidades que constituyen la pobreza.

Los Círculos son espacios que digieren los conflictos y las ambigüedades sociales que atraviesan a sus participantes. No se trata de una mera gestión, hay una lengua que puede lamer y apaciguarse o vomitar y gritar. Por eso, la digestión como posibilidad. Tras el análisis, la especificidad de las formas de control de los cuerpos en Brasil y los inventos para manejar esas formas, hacen que las participantes con las que conviví sean cuerpos-lengua, hablan de la violencia de género y se silencian ante la jerarquía racial. Algunas lenguas que se cosieron al resto del cuerpo, vuelven a emitir sonido. Algunas se oponen al neoconservadurismo, otras se enfrentan a la violación y la sumisión. Otras permanecen en sus «burbujas sociales», alimentando una sopa sin sabor o magia. En común, elaboran técnicas intimistas, hablando en un espacio que pretende ser amable y consciente de los sentimientos.



## Capítulo 5. Reivindicar lo Sagrado: religión, espiritualidad y feminismo

En el presente capítulo sigo entrelazando los campos religioso, espiritual y secular. Los Círculos de Mujeres surgen como formas alternativas de relación con la divinidad y construyen modos específicos de actuación en el ámbito religioso y espiritual, a partir de la intención de superar lo que las participantes perciben como una estructura de dominación masculina. Propongo que, en los Círculos, los rituales son una manifestación y colectivización de deseos. Anuncio esta reflexión en el apartado de apertura, con dos epígrafes de filósofas y la descripción de un encuentro llamado Espiral Femenina, y la retomo en el último apartado del capítulo.

El capítulo tiene dos objetivos específicos. El primero, que se presenta en la segunda sección, es construir una genealogía donde se sitúan los Círculos en la historia reciente de la constitución de una espiritualidad para las mujeres. Se toma como referencia la nueva era en Estados Unidos alrededor de los años 1970, un momento en el que la agenda de los movimientos sociales la adaptan grupos que pretenden construir una versión alternativa de la espiritualidad o la religión. Expongo cómo la espiritualidad feminista desembarca en Brasil en la década de 1990 y los puntos de conexión con los Círculos, como la defensa de un matriarcado histórico. Analizo por qué, en Brasil, estas espiritualidades pasan a definirse como femeninas e identifico las singularidades de los Círculos en este contexto, en concreto sus diferencias y continuidades en relación con la religión wicca.

En la tercera sección, abordo el segundo objetivo específico y discuto cómo los Círculos forman parte de un modo contemporáneo de relacionarse con el campo religioso y espiritual. Discuto cómo los Círculos se constituyen en relación con lo que definen como religión y cómo sus participantes transitan por la matriz religiosa brasileña y buscan una versión femenina de divinidad. Para desarrollar el argumento, incorporo los testimonios de las participantes y un fragmento de mi primer encuentro en el *Caldeirão Ressonante*, al inicio del apartado.

Concluyo con una discusión sobre los rituales en los Círculos como forma de manifestar el deseo de transformación y de desestabilización de relaciones de género. Presento el concepto de activismo mágico, que conocí en los Círculos, para conjugar esta actuación que conecta los ámbitos religioso y espiritual y secular en ellos.

## 5.1 Transvaloración

*A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemiziar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite?*  
Oswald de Andrade <sup>153</sup>

*La disputa política debería recorrer todos los lugares donde se fabrica un futuro que nadie puede imaginar realmente, no limitarse a defender sentimientos adquiridos o a denunciar escándalos, sino ocuparse de la cuestión de la fabricación de ese futuro.*  
Isabelle Stengers <sup>154</sup>

En este capítulo, exploro las conexiones entre lo secular, lo religioso y lo espiritual en los Círculos de Mujeres. Fedele y Knibbe (2020) señalan que, en la última década, han aumentado los estudios que relacionan lo religioso y lo secular, aunque en menor número las investigaciones que reflexionan sobre la espiritualidad y sus relaciones con el ámbito público y las estructuras sociales. Por ello, me interesa explorar las conexiones entre los Círculos y la sociedad que los conforma, que surgen de la incomodidad con los sistemas de género que afectan a las participantes.

Una definición de religión bastante conocida en la antropología es la de Clifford Geertz (2010). El autor expone que hay una disposición deliberada de los símbolos, un objetivo, que acerca lo religioso a lo simbólico. Sin embargo, Asad hace una crítica al supuesto occidental de la definición de Geertz y afirma que «una definición transhistórica de la religión no es factible» (2010, p. 265). A partir de las reflexiones de Asad, es posible reflexionar sobre lo religioso y lo político como dimensiones correlacionadas que requieren un análisis situado. Esto resuena en mi intento de comprender los Círculos como parte de las manifestaciones contemporáneas del fenómeno religioso en estrecha relación con los intereses de «autonomía, especialización y diferenciación de las esferas institucionales» (Karel Dobbelaere en de la Torre, 2012, p. 24).

Asad analiza el «cuerpo secular» como un lugar de «sensibilidades, convicciones y actitudes que pueden diferenciarse o no de las manifestaciones de un cuerpo religioso» (2011,

---

<sup>153</sup> Tesis para el concurso de la cátedra de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de São Paulo, 1950, publicada en 1972. La versión en español del fragmento es: «La operación metafísica que se vincula al rito antropofágico es la de la transformación del tabú en tótem. Del valor opuesto al valor favorable. La vida es devoración pura. En ese devorar que amenaza cada minuto la existencia humana, cabe al hombre [y la mujer] totemiziar el tabú. ¿Qué es el tabú sino lo intocable, el límite?» (traducción propia).

<sup>154</sup> Extracto del libro *En el tiempo de las catástrofes*, publicado en 2015, en Brasil, página 198.

p. 348). Explica que las relaciones del yo con el mundo son siempre accidentales, recursivas y prácticas; que términos como «secular» adquieren significado en la vida de las personas, en determinados contextos y con algunas consecuencias políticas (ídem). En el contexto brasileño descrito, las participantes en los Círculos construyen espacios de acción micropolítica, de valoración del cuidado. He argumentado que la violencia y las transformaciones de la política nacional movilizan a las participantes desde determinados contextos sociales. En este capítulo, me cuestiono las conexiones entre sus movilizaciones y la historia del feminismo y cómo estas conexiones impactan en la forma de vivir su espiritualidad, dentro o fuera de las instituciones religiosas.

Entiendo que la «espiritualidad», la «religión» y lo «secular» son categorías relacionadas, parten de «configuraciones sociales y culturales y trayectorias históricas» (Fedele y Knibbe, 2013, p. 6). Además, la definición «es en sí misma el producto histórico de procesos discursivos» (Asad, 2010, p. 264), es decir, se relaciona con la visión del mundo y las posicionalidades en las estructuras de poder de quienes la formulan. Por ello, no son categorías estables. Parte del objetivo de este capítulo es enfrentar «la norma occidental moderna» que separa la religión, la espiritualidad, el poder y el espacio público (ídem; Carvalho, 2000).

Sobre la espiritualidad como categoría analítica, ya que es una de las expresiones más recurrentes en este capítulo, apporto las reflexiones de los antropólogos brasileños Emerson Giumbelli y Rodrigo Toniol (2020). Ellos sugieren estudios sobre cómo los grupos y personas emplean el término y cuáles son las contingencias históricas y políticas de estos usos<sup>155</sup>. Una perspectiva semejante motiva la compilación de Fedele y Knibbe (2013 y 2020), quienes tampoco buscan una definición precisa de espiritualidad ni la utilizan en oposición a la religión. En mi caso, los Círculos se construyen en oposición a las religiones, se forja una identidad de contraste; no obstante, según mi análisis, esto no significa una completa ruptura, bien por la participación efectiva en instituciones religiosas, bien por la adaptación de símbolos y prácticas.

Como he señalado en la introducción de la tesis, los Círculos construyen una noción de espiritualidad flexible, abierta y crítica con las autoridades y las instituciones, siguiendo la sistematización que realizan Fedele y Knibbe (2013). De forma híbrida y descentralizada, los

---

<sup>155</sup> Basándose en los debates de Peter van der Veer, los autores afirman que, en los debates sobre los conceptos de religión, espiritualidad y secularismo, «la “espiritualidad” sigue siendo un concepto que parece haber surgido fuera del tiempo, separado de la política y ajeno a configuraciones específicas de poder y conocimiento» (Giumbelli y Toniol, 2020, p. 13).

Círculos reúnen creativamente ideas, prácticas, símbolos y rituales, en función del acervo de conocimientos de sus participantes. Me interesan los usos de la espiritualidad como parte de la reivindicación de la igualdad de género y la realización personal, cómo estas dimensiones se integran y encadenan, y qué sentidos de futuro proponen.

La cita de Stengers, filósofa, presenta la necesidad de reflexionar sobre la política más allá de los poderes dominantes que generan la sensación de que algo es dado. Esta filósofa adopta la perspectiva de que es necesario imaginar futuros y este es un ejercicio creativo, performativo e inestable (Stengers, 2015). Conecto esta perspectiva con el sentido de deseo de Rolnik (2011), para quien el deseo es un movimiento que produce realidades, que a veces contribuyen a mantener los poderes fijos y normalizados o, de forma sutil o contundente, desestabilizan los poderes dominantes (McLaren, 2016). Mahmood sugiere analizar las trayectorias más allá de la entelequia liberadora y examinar las formas como las personas y los grupos experimentan las normas (2019).

La idea de devoración es de Oswald de Andrade, un artista modernista brasileño. La devoración se asocia a la antropofagia<sup>156</sup>, concepto que desarrolla ampliamente Rolnik (2011, 2019). Lo define como un proceso de «expropiar, apropiarse, devorar y desovar, *transvalorado*» (2011, p. 65). En la cita, el autor sugiere la transformación del tabú en tótem, lo excluido en sagrado. Utilizo esta idea para pensar con los Círculos en dos direcciones. Por un lado, abordaré la idea de que el tabú, que la sociedad considera sucio e impuro<sup>157</sup>, es el motor de resignificación y elaboración de prácticas de valoración. En particular, las corporalidades asociadas a lo femenino son objeto de los rituales.

Por otro lado, la segunda relación que establezco entre el «rito antropofágico» de Andrade y los Círculos se refiere al espacio donde se produce la disputa política y el tabú se convierte en tótem. Las participantes, que se diferencian de otros movimientos de mujeres y feministas, crean su tótem, algo que para ellas es sagrado, divino y mágico, algo que las une y que utilizan como herramienta de transformación social y personal. En el encuentro que

---

<sup>156</sup>En 1928 Andrade lanzó el Manifiesto Antropofágico en el cual utilizó la metáfora del canibalismo para despertar un movimiento cultural de devoración de referencias extranjeras para la construcción de algo propiamente brasileño. Beatriz Azevedo es hoy una de las principales intelectuales que actualizan la obra y la importancia del Manifiesto (2018). La antropofagia también es uno de los referentes del movimiento tropicalista de finales de los sesenta, con exponentes en la música como Gal Costa, Gilberto Gil, Maria Bethania, Tom Zé y Caetano Veloso. Este último cantante también hace una relectura de la antropofagia en un libro homónimo (2012).

<sup>157</sup>Para un análisis detallado sobre la construcción de las nociones de sucio e impuro en el Occidente véase: Mary Douglas (2010).

describo a continuación, existe un sentimiento arraigado de que el ritual puede generar el fin de la dominación masculina. Esto significa que hay un cambio de sentido de lo religioso como dominación a lo espiritual, que forma parte de un cambio social.

En este ejercicio de resignificar el tabú como tótem en los Círculos se manifiesta una transvaloración, una palabra que tomo prestada de Rolnik (2011). No se trata de un mero cambio de agendas, sino de un movimiento en espiral que conserva elementos de una y otra, al tiempo que las renueva. En otro apartado, analizaré la relación entre los Círculos y el feminismo, para mostrar cómo existen algunos rasgos comunes, aunque algunas participantes subrayen que los Círculos son una “evolución” de los movimientos feministas. Otro ejemplo es el intento de diferenciarse de las religiones cristianas, pero manteniendo prácticas comunes con ellas, como la bendición, que realizan de una forma inesperada en comparación con lo que se hace en una iglesia.

Siguiendo con este tema, me parece que los rituales son un espacio privilegiado de transvaloración en los Círculos y que la noción de activismo mágico es la materialización de esta operación. En mi análisis, no ahondo en el concepto de ritual como herramienta de investigación antropológica, como sugiere Gomes e Souza Peirano<sup>158</sup> (2001). Adopto la noción de ritual, en diálogo con la experiencia en los Círculos, como un momento que las participantes consideran especial con relación al ritmo habitual de vida y con un propósito compartido entre ellas (ídem). Las participantes también tienen la intención de crear espacios ritualizados en su vida cotidiana. Por lo tanto, como he señalado en la introducción de la tesis, retomando el análisis de Trulsson, el ritual en los Círculos es una forma de generar un sentido de sacralidad cuyo objetivo es la transformación de las participantes y su forma de relacionarse con el mundo (2013). Es un acto estratégico, como señala Bell, porque está vinculado al mantenimiento o alteración de las relaciones de poder de la sociedad a la que pertenecen (1992). En los Círculos, el ritual también puede entenderse como una performance social, en la que las participantes experimentan cambios y repeticiones en las normas sociales con la intención de valorar lo que comprenden por femenino (Cavalcanti, 2013; Turner, 2015).

---

<sup>158</sup> Esta antropóloga sugiere que la gramática antropológica de los rituales es útil para analizar la acción social en diferentes ámbitos, como las movilizaciones de los movimientos sociales o las burocracias gubernamentales, sin que necesariamente tengan un vínculo explícito con el ámbito religioso o espiritual.

### 5.1.1 La Espiral Femenina

Para empezar, presento una breve descripción del tercer día de la «Espiral Femenina», celebrada entre 16 y 18 de noviembre de 2018, en la ciudad de Dourados, Mato Grosso do Sul. Esa experiencia forma parte de un campo donde anidan referencias de lo religioso, la autoidentificación de las participantes con las espiritualidades femeninas y la movilización frente a la opresión de género. Un híbrido de prácticas y referencias (de la Torre, 2012), que se realiza a través de un proceso de repetición y transformación, y que yo identifico como una invención y recuperación de símbolos, prácticas y subjetividades.

Pongo entre comillas las palabras de las participantes y las mezclo con mi relato, que se apoya en mis notas de campo. Intento adoptar una voz narradora más distanciada, menos implicada con el ritual con la intención de diversificar las formas de presentar el fenómeno estudiado. Además, el tema de este capítulo se construye en el marco de un recorrido histórico sociológico que me exige cierto distanciamiento para escribirlo, a diferencia de otros capítulos, donde la subjetividad de mi cuerpo participante reverbera con más intimidad en el texto.

Antes de describir la escena, presento la compilación de imágenes que tomaron las participantes y me cedieron para este trabajo de investigación. Siguiendo el orden de la espiral desde arriba a la izquierda, se puede observar que las fotos reflejan los preparativos y se centran a una mujer que pinta a otra, algunos momentos del ritual en los que habla una mujer, de pie en el centro, otras con la mano en el vientre y, después, tumbadas en el suelo. Por último, todas juntas, para poder apreciar quiénes son las participantes.

Adelanto que, en la actividad participaron cerca de cuarenta mujeres, la mayoría del estado de Mato Grosso do Sul, pero también personas llegadas de Bahía, el Distrito Federal, Minas Gerais y una estadounidense, que viajaba por Brasil. Tenían entre 17 y 60 años y las más diversas profesiones y vínculos religiosos. La mayoría se identifican como blancas y sus respectivas rentas oscilan entre uno y diez salarios mínimos. En términos económicos, la mayoría afirma ganar un salario acorde con la media nacional (ver cap.4).

Figura 14 - Mujeres en espiral



Fuente: foto cedida por una participante.

*En octubre de 2018, llegó invitada a la ciudad de Dourados una señora italiana conocida como Uiara que se presentaba como chamana y filósofa, economista de formación, decía que ejercía en el campo de las espiritualidades femeninas desde hacía décadas. Idealizadora del Círculo Planetario, una reunión de Círculos de Mujeres en Europa Occidental, se puso en contacto con una organizadora de Círculos en Brasil, que había vivido algunos años en España. A raíz de ese encuentro, vino a Brasil a celebrar la «Espiral Femenina», siguiendo una «intuición» en la que «la evolución natural del círculo es la espiral. La espiral es un círculo que no se cierra nunca», escribió Uiara en una nota de presentación del encuentro.*

*La carta enviada a todas las matriculadas decía: «La gran reunión de las mujeres sabias de Brasil: todas están invitadas a la Gran Espiral Femenina. Nos sentaremos juntas y compartiremos nuestras historias, canciones, bailes, viajes chamánicos, pasados y sueños, creando un tejido de hermandad que se expandirá por el planeta llevando abundancia y bienestar a todas las criaturas de la Gran Madre, a través de la visión femenina. Se unirán a la espiral todas las mujeres que participen, con la ceremonia de purificación Mapuche y el agua vibracional. La reunión empezará el viernes por la tarde y terminará el domingo después de comer. Hay que llevar un saco de dormir, toalla, chanclas y objetos para adornar el altar de las antepasadas».*

*La actividad se celebró en el jardín de la finca de una participante, en las afueras de la ciudad. Las mujeres empezaron a llegar el viernes por la tarde y por la noche se celebró la inauguración. Las mujeres se conocieron y bailaron en rueda para celebrar el encuentro. El sábado tuvo lugar una larga charla sobre ancestralidad y, a continuación, se elaboró un altar. Las participantes, una a una, convocaron a una mujer, un personaje histórico, para formar parte del ritual. Entre los nombres citaron y contaron las historias de: Anita Garibaldi, Simone de Beauvoir, Gabriela Mistral, Marie Curie, Mary Wollstonecraft, Juana de Arco, Virgínia Woolf, Gertrude Bell, Camille Claudel, Maria Montessori, Rosa Luxemburgo, Marija Gimbutas, Katherine Mansfield, Maria Magdalena, Medéia, Ananda Mai, Kasturba Gandhi, Violeta Parra, Patrícia Galvão, Dandara, entre otras.*

*Las mujeres pasaron todo el día en estas actividades mientras aguardaban la «apertura de la espiral». Los dos primeros días fueron una preparación que incluía canto, baile y charla. Parecía que estaban planeando o sintonizando los cuerpos en una frecuencia que percibían como sagrada. La canción Banindo (Espiral) fue una de las que más se repetía. La letra decía: «...Espiral, espiral, espiral/ Saca todo lo malo, llévate todo el mal/ Espiral, espiral, espiral/ Elimina todo lo malo, elimina todo el mal»<sup>159</sup>.*

*El tercer día era el «gran día», todas se vistieron de blanco, con una tela roja atada como una faja a la altura del vientre. Vestidas de nubes, las mujeres descendieron hasta la «gompa» construida de forma rudimentaria para albergar el encuentro. Se respiraba un aire de asombro y ansia. Juntas en el lugar designado para el ritual, las participantes se pintaron con el colorante natural anato (bixa orellana). Escucharon la voz de la «guardiana» extranjera que explicaba hasta qué punto las religiones aprisionaban a las mujeres y afirmaba que era hora de liberarse de la opresión patriarcal. Evocó otro pasado en el que las mujeres eran centrales en la vida política y religiosa de las comunidades, un tiempo «bueno» ... Sus palabras invitaban a las participantes a encontrarse con su propio poder. Con las manos en el útero, ellas escuchaban lo que decía sobre su «centro vibracional transmutador», su «fuerza de la vida». Estimuladas a perdonar y liberarse de los dolores del pasado.*

*Utilizando ramas de arbustos que tomaron de los bosques próximos, la «guardiana» bendijo a cada participante con agua, en lo que dijo que era una «ceremonia Mapuche». Una vez cumplida la bendición, todas se tumbaron en el suelo, abrieron las piernas y, en un gesto simbólico, parieron a otra «hermana». Los cuerpos de las mujeres formaron una espiral destinada a «abrir un portal energético» para despertar la «visión femenina» y el «respeto a todas las formas de vida». La espiral era, por lo tanto, un símbolo de limpieza y transmutación. Pasado un tiempo, tumbadas en el suelo, en corro, en círculos concéntricos, las participantes se levantaron, un poco aturcidas, pero al mismo tiempo alegres. Se pusieron de pie, se abrazaron y juntas gritaron: «¡Se acabó el patriarcado!»*

*Unos minutos después llegaron dos invitadas, mujeres del pueblo guaraní y kaiowá, que vivían en una aldea cercana al lugar de la celebración. Llegaron a la gompa para compartir sus experiencias. Solo una hablaba portugués, las participantes estaban muy conmovidas, pero la conversación no se desarrolló con fluidez. Las mujeres estaban eufóricas, pintadas, bendecidas y, tan solo unos momentos antes, habían estado tumbadas, con las piernas abiertas, la cabeza de una apoyada sobre la vulva de la otra. Intentaron mantener una conversación, pero de pronto se rompió el círculo, se quitaron la ropa y saltaron al pantano que estaba a unos cien metros de distancia.*

---

<sup>159</sup> Canción que, en 2007, grabaron Claudinei Pietro y la Tradición Wicca Nemorensis, el álbum, que se describe como «Cantos sagrados de la antigua religión», está disponible en youtube y plataformas de *streaming* de música y *podcasts*.

*Figura 15 - Momentos de la espiral femenina*



Fuente: archivo personal y fotos facilitadas por las participantes.

## **5.2 El feminismo contamina las prácticas espirituales**

El ritual descrito concluye con las mujeres reclamando el fin del patriarcado. Esto me pareció el gran sentido del encuentro, que pasó por la invocación de personajes femeninos, olvidadas de la historia, y la performance de la espiral de mujeres. En ella se simula un renacimiento para un mundo sin opresiones de género. El encuentro en el que cada mujer se pinta y recibe una bendición, sin la mediación de una figura masculina, refleja el tipo de acceso a lo divino construido por las participantes. En esta crítica a la dominación masculina, los Círculos se acercan al feminismo.

En este apartado, voy a desarrollar esta idea. La palabra «contaminación» del título la utilizo en un sentido provocativo, inspirado en Strathern (2014), para quien las relaciones afectan a quienes participan en ella. Utilizo la palabra para sugerir un proceso que no se acepta

de forma contundente o consciente, pero que genera efectos. Me refiero en concreto al caso brasileño que adopta la terminología «espiritualidad femenina», aunque su constitución proviene de aportaciones feministas. Empiezo el apartado con un breve análisis de las espiritualidades feministas durante la segunda mitad del siglo XX, para después explicar, en los siguientes apartados, los (des)encuentros entre estas y los Círculos contemporáneos.

Para Rita Gross, académica estadounidense, a partir de 1970, el feminismo afectó a las prácticas religiosas y los estudios académicos<sup>160</sup> (en Rosado, 2001, p. 81). Este impacto puso de manifiesto un campo de reflexión sobre la interpretación y resignificación de la experiencia religiosa de las mujeres<sup>161</sup>. Hasta el año 2000, los estudios feministas de la religión se centraron, sobre todo, en la presencia y la actuación de las mujeres, como una estrategia para equilibrar la constitución androcéntrica de los Estudios de Religión (Tarducci, 2001, p. 100). Hoy en día, surgen investigaciones que transfiguran esta centralidad de las mujeres al discutir las experiencias *queer* y las disidencias de sexo genéricas en los ámbitos religioso y espiritual<sup>162</sup>.

Para reflexionar sobre cómo el feminismo afectó a las prácticas religiosas y la constitución de espiritualidades alternativas, retomo a Maria José Rosado, socióloga y fundadora de la ONG «católicas por el derecho a decidir»<sup>163</sup>. Según ella, una preocupación feminista central radica en las «posibilidades reales de cambios favorables a las mujeres, en el ámbito de las religiones históricas» (2001, p. 96). Según Rosado, hay un grupo dentro del feminismo que sostiene que el «problema de las religiones históricas ha sido su apropiación por parte de los hombres», por lo que se sugiere la relectura de «tradiciones y fundamentos que permitan la convivencia ecuánime de las mujeres en estos espacios» (ídem). Entre ellas, se encuentran las feministas islámicas (Mahmood, 2011) y las cristianas (Rohden, 1996).

Para otro gran grupo, «el androcentrismo es una parte inherente de las religiones» y los intentos de superar este problema de forma interna se consideran demasiado «conservadores»,

---

<sup>160</sup> Un caso ilustrativo es que tanto Faur como Tarducci citan a la sufragista estadounidense Elisabeth Cady Stanton (en Tarducci, 2001, p. 97) y a Mary Daly, considerada un hito en la crítica feminista del ámbito católico (Rosado, 2001, p. 82; Tarducci, 2001, p. 100).

<sup>161</sup> Algunas autoras son Rita Gross, Laurel Zwissler, Linda Woodhead, Carol Christ y Arvind Sharma.

<sup>162</sup> Véase, por ejemplo, el trabajo de Manuel Teófilo Andrade Lobaco y José Barrera Blanco. Este último es uno de los autores del libro «Notas de campo: De cuerpos diversos, género y 'otras' religiosidades», coordinado por Hilda María Cristina Mazariegos Herrera y Cristina Rodríguez-Reche, el cual se encuentra en proceso de publicación.

<sup>163</sup> El movimiento debate acerca de la autonomía de las mujeres sobre su propio cuerpo, con temas como el aborto y los derechos reproductivos. Valga recordar que, en Brasil, la legislación de 1940 tipifica como delito la práctica del aborto. Incluso, entre las excepciones legalmente permitidas, su viabilidad es muy baja. Para más información sobre el tema, véase Cardoso et al. (2020).

lo que lleva a la «creación de espacios religiosos alternativos, donde las mujeres pueden hacer nuevas formas de relación con lo sagrado, esto también pensado de manera innovadora» (ídem). Entre ellas, destacan las manifestaciones de origen pagano como la wicca<sup>164</sup> (Salomonsen, 2002) y el colectivo «Glastonbury Goddess Temple»<sup>165</sup> (Trulsson, 2013) que influyeron en la creación de Círculos de Mujeres en Brasil. La historia de los Círculos sigue sobre todo a este grupo que, influido por el feminismo, busca formas alternativas de relacionarse con lo divino. Este grupo también recoge procesos de búsqueda de autonomía en los ámbitos religioso y espiritual, como describo a continuación.

La creación de espacios religiosos alternativos forma parte de un contexto de renovación en los modos de construir y manejar la espiritualidad que se conoce como «nueva era»<sup>166</sup>. María Julia Carozzi explica que se trata de un movimiento «social, cultural, religioso y terapéutico» marcado por la diversidad y la fluidez, que antes se conocía como «círculo alternativo» (1999, p. 9). En concreto, la investigadora argentina sitúa el origen de este movimiento en California<sup>167</sup>, durante la década de 1960, entre un conjunto de personas que se «interesaban por las religiones orientales» y se oponían «a las instituciones occidentales: iglesia, estado y familia» (ídem). Estas personas se asocian al contexto contracultural de defensa del medioambiente y búsqueda de un «yo interior» y sagrado. Sus prácticas eran múltiples, en las que conjugaban los saberes de la psicología y las ciencias sociales con prácticas religiosas, espirituales y corporales (ídem).

Para Carozzi, en Estados Unidos, después de mayo del 1968<sup>168</sup>, se constituye un «macromovimiento sociocultural dirigido a la autonomía» que integran movimientos sociales

---

<sup>164</sup> Se formaron diversas tradiciones wicca desde su origen pagano y europeo. En Brasil, las más conocidas son las tradiciones Diánica, de Mavesper Cy Ceridwen y Diánica Nemorensis, de Claudiney Prieto. Para más información sobre cómo se construye la wicca en el país, véase Duarte (2013), Terzetti Filho (2016) y Pequeno de Araujo (2020).

<sup>165</sup> En 1983, se fundó en la ciudad de la que toma su nombre el grupo *Glastonbury Goddess*, que, en 1996, organizó la Primera Conferencia de la Diosa e inspiró a algunas participantes de los Círculos en Brasil, aunque ninguna de las personas con las que conversé conociera en persona la ciudad británica.

<sup>166</sup> Según Carozzi, a partir de finales de la década de 1980, las personas que participaban en esta red intentaron separarse del rótulo «nueva era» (1999, p. 15). Surgieron denominaciones más específicas como «autoayuda», «espiritualidad femenina», «neopaganismo», «terapias complementarias», entre otras. Valga destacar que la mayoría de los estudios sobre los Círculos de Mujeres en América Latina asocian estos a la nueva era, en especial, por las prácticas híbridas y el distanciamiento de las religiones institucionalizadas (Ramírez Morales, 2018; Valdés Padilla, 2019).

<sup>167</sup> Como laboratorios de ese movimiento, cita a Esalen, el Movimiento del Potencial Humano y su difusión en Reino Unido mediante la comunidad Findhorn (Carozzi, 1999).

<sup>168</sup> Esta referencia trata de los llamados «nuevos movimientos sociales», que autores estadounidenses y franceses definen haciendo referencia a los movimientos que actuaban a partir de la construcción de identidades y la búsqueda de la autonomía y la libertad. En el caso latinoamericano, los movimientos entre las décadas de 1960 y

y el «circuito alternativo» religioso-espiritual (1999, p. 184). De este contexto, emerge la «espiritualidad feminista», término que en 1972 acuñó Zsuzsanna Budapest<sup>169</sup>. Esta forma parte de un movimiento diverso de oposición al androcentrismo de las religiones, que se sintetiza en la pregunta de otra autora, Merlin Stone, publicada en 1976: «¿Y si Dios fuera mujer?» (Stone, 2022). En esta obra la autora defiende que la existencia de una diosa, mujer, como referente religioso podría traer más equilibrio a la sociedad.

La espiritualidad feminista emerge, por lo tanto, de este contexto que he descrito a través de las ideas de Corazzi (1999) y se configura en lo que Cinthia Eller definió como un «nuevo movimiento religioso» (1995 en Cordovil, 2016, p. 118). Para Eller, este movimiento lo forman «creencias o actividades religiosas o espirituales que reclaman tanto una visión feminista<sup>170</sup> del mundo como una posición fuera de la religión normativa» (1991, p. 280). Para la autora, se trata de un campo difuso, constituido sobre todo por cuerpos definidos socialmente como de mujer. Estes participan en «covens»<sup>171</sup>, leen *The Spiral Dance* de Starhawk, aportan significado a estatuillas femeninas del paleolítico, se identifican con la hechicería o la brujería contemporánea o rescatan los aspectos femeninos de la divinidad en sus rituales particulares (ídem). Marcada por este flujo de prácticas, esta «religión para mujeres» no está institucionalizada, carece de un sistema de liderazgo o «forma regularizada de incorporación» y depende de la autoidentificación de las implicadas (Eller, 1995 apud Cordovil, 2016, p. 118).

Otro análisis de las espiritualidades feministas es el que presenta Linda Woodhead, que relaciona la «religión contracultural» (2013, p. 91) con los grupos marginales que impugnan y perturban la división del poder en función del género, construyendo símbolos y prácticas vinculadas al significado de ser mujer en el mundo y enfatizando su carácter sagrado. Para Woodhead (2013), las protagonistas se sirven del campo sagrado y del encuentro con las divinidades como medio para alterar los polos de poder sexuados.

---

1980 se asociaban a la defensa de la democracia, la mayoría en la clandestinidad e involucrados en la denuncia de las dictaduras militares en el continente (Gohn, 1997). Además, en el continente, estos movimientos tienen un fuerte vínculo con el territorio (Gago, 2020).

<sup>169</sup> Conocida como una gran bruja, es una referencia del grupo wicca diánica y tiene libros sobre espiritualidad y mujeres, sobre todo, y trabajos sobre la diosa, el tarot y la heteronormatividad. Es interesante que este movimiento se asocie a un debate sobre la liberalización sexual, en grupos de mujeres que intentan ampliar sus horizontes desemejantes y sexuales más allá de las parejas heteroafectivas (Zsuzsanna, 2023). Algo que no se comentaba demasiado en los Círculos en los que participé.

<sup>170</sup> En el trabajo de Eller, las practicantes se denominan feministas, lo que no sucede con una parte considerable de las participantes en los Círculos de Mujeres brasileños. En mi contexto, es más común la expresión «espiritualidad femenina», tema que abordaré más adelante.

<sup>171</sup> Grupos de personas que se identifican como brujos y brujas, se reúnen para realizar rituales y se identifican como una comunidad (Starhawk, 1993).

Está claro que existe una multiplicidad de espiritualidades feministas, construidas siempre como espacios alternativos a las religiones (Eller, 199; Woohmead, 2013). Muchas hacen referencia a una o muchas diosas en un aspecto triple de «doncella, guerrera y anciana» (Neilson y Cavanagh, 1990). Algunas retoman elementos que consideran precristianos y se identifican como una «antigua religión», una «religión de la diosa» o utilizan la terminología «legado de la diosa» (ver cap. 7). Estos tres términos aparecen en los libros que citan las participantes en los Círculos de Brasil (Pinkola Estés, 1994; Bolen, 2003 y 2012; Faur, 2001, 2011, 2011b y 2016).

Una organizadora de uno de los Círculos me explicó lo siguiente a través de una carta que me escribió:

*Clarissa Pinkola Estés se refiere a las antiguas religiones, las religiones nocturnas y los ritos de iniciación que pertenecían a una tradición muy antigua relativa a las religiones de la naturaleza. Fueron drásticamente eliminadas, o transfiguradas para adaptarse a los intereses de la nueva religión dominante. Algunos conservaron el conocimiento porque se convirtieron en mitologías, permaneciendo como fuente inagotable de observación humana e instalándose en las culturas a través del inconsciente colectivo. Los cultos a los elementos, ahora llamados “cultos paganos”, se adaptaron a liturgias cuya finalidad era establecer un control que apuntaba no solo a la esfera espiritual, sino también a la social y política —el poder eclesiástico se unió al poder temporal—. Este nuevo orden arrebató a las mujeres su lugar en el ejercicio de lo sagrado y extendió su sometimiento a través del patriarcado (Capei, en nota escrita para esta tesis, septiembre de 2021).*

En este registro, se refieren continuamente a la naturaleza, como una deidad, al paganismo y la existencia de un tiempo en el que las mujeres tenían poder espiritual, político y social. Aunque Capei no lo menciona de forma explícita, esta percepción de una «religión nocturna» que fue ocultada supone la dimensión de hechicería y magia que se intenta rescatar en la brujería contemporánea. Cuatro de los cinco Círculos que seguí de forma asidua señalan esta conexión con una religión antigua y el retorno del culto a la diosa.

Miriam Simos, más conocida como Starhawk, es cofundadora del movimiento «Reclaiming Collective»<sup>172</sup> y una de las exponentes de ese rescate. La cita Pinkola Estés al final de su libro como parte de «la educación de una joven loba» junto a feministas como Adrienne Rich, Cherrie Moraga, Mary Wollstonecraft y Virginia Wolf (1994, p. 613). Estas referencias muestran que, igual que los personajes históricos mencionados en la Espiral, la genealogía

---

<sup>172</sup> Para un estudio detallado del movimiento, véase Salomonsen (2002).

feminista forma parte de la constitución de una «religión contracultural» (Woodhead, 2013, p. 91).

Por último, entre las espiritualidades feministas, es frecuente usar la terminología «patriarcado» para hablar de una estructura de control. Sus adeptas y creadoras entienden que esta estructura de dominación afectó la esfera espiritual, por lo que es necesario un movimiento de autonomía religiosa. Uiara, una de las organizadoras de la Espiral, explicó que el surgimiento del patriarcado fue como una invasión que impone «la dualidad» y la violencia y que utiliza las religiones como fuente de dominación (Uiara, EF 28/11/18). En sus palabras, el patriarcado es un «sistema económico y social»:

*Pater, que es el padre, y arché, que significa, en griego antiguo, yo empiezo. Así que la raíz de la palabra significa que todo empieza con un hombre, con un padre. Y nadie se pregunta de qué parte del padre toda la creación, ¿verdad? Si ese padre no tiene un útero para dar a luz a toda la creación. Eso es absurdo, ¿no? Esa es una creación corrupta que la humanidad hizo en un momento de la historia, entre 5000 y 3000 años antes de Cristo (ídem).*

Esta es la concepción de la organizadora cuando, junto con las otras participantes, invocó el fin del patriarcado. Deseaba el fin de esa conformación social centrada en el hombre y reivindicaba la capacidad creadora del útero. No obstante, no me parece que todas las participantes compartieran la perspectiva histórica de Uiara. En general, percibo el uso de una versión más simplificada del patriarcado, como una estructura de dominación masculina que debe ceder ante un orden «más equilibrado». Esta idea enlaza con la noción de un matriarcado prehistórico que comentaré en el siguiente apartado.

### **5.2.1 La tesis del matriarcado prehistórico**

Parte del movimiento feminista espiritual en Estados Unidos reanuda la tesis del siglo XIX de Johann Bachofen sobre el matriarcado prehistórico<sup>173</sup> (Guimarães Guerra, 2021). Esta se retoma con el objetivo de cuestionar el carácter universal de la dominación masculina y sugerir la existencia de formas religiosas y relaciones sociales centradas en la figura femenina. En los Círculos, se confunden las nociones de matriarcado, matrifocalidad y matrilinealidad<sup>174</sup>,

<sup>173</sup> Entre las autoras que cita la historiadora Lolita Guimarães, quienes reinterpretan la tesis de Bachofen y a través de las cuales ésta es reconocida en los Círculos: Merlin Stone, Riane Eisler, Elizabeth Gould Davis, Gloria Steinem, Mary Daly y Vicky Noble (2021, pp. 18-19).

<sup>174</sup> Mientras que el primer término alude a una estructura social en la que la mujer ocupa un papel central en el poder, el segundo hace referencia a una organización familiar centrada en la madre, y el tercero se refiere a las relaciones de parentesco, destacando la descendencia por línea materna. Para un análisis más específico de los significados del adjetivo «matriarcal» aplicado al contexto vasco, véase Díez Mintegui (2021).

utilizadas muchas veces como sinónimas. Uiara explica la hipótesis de un modelo de sociedad «enfocada en la madre» en la Espiral, y después, la destaca en una entrevista:

*Patriarcado significa el comienzo en un hombre, pero a lo largo de los siglos la palabra patriarcado ha asumido el sentido de que los hombres mandan, entonces el mandar de los hombres. [...] lo que estamos intentando hacer en este momento, las mujeres que trabajamos en esto, no es sustituir por una mujer que manda a un hombre que manda, no lo entendemos mandar, solo entendemos compartir y vivir bien, todos en paz, todos en armonía (Uiara, EF 28/11/2018).*

En nuestra conversación, Uiara citó una larga lista de referencias que, según ella, confirman la existencia de un pasado mejor para las mujeres. Entre las más citadas se encuentra Marija Gimbutas y sus trabajos arqueológicos. Entre 1974 y 1991, Gimbutas publicó una serie de tres libros, que no se han traducido al portugués, en los que sugiere la existencia de pueblos centrados en la imagen de la madre y una divinidad femenina, en Europa<sup>175</sup>, durante el período neolítico. Uiara explica que:

*Marija Gimbutas se dio cuenta de que en las sociedades matrifocales no existía el concepto de guerra, ni arma, ni de protegerse porque, en el estrato en el que empezó la época de la guerra, de las invasiones, encontró esqueletos en posición de estar escapando y con puntas de flecha clavadas en la espalda. Esto significa que no estaban preparados porque no tenían armas y no se dieron cuenta de lo que pasaba. Esto siempre me mueve, porque significa que se puede vivir en paz, que esta es nuestra herencia verdadera, nosotros venimos de ahí (Uiara, EF 26/11/2018).*

En la cita, Uiara dice que esa «herencia» de un tiempo de paz le hace imaginar futuros. Percibo un afecto semejante cuando otras participantes hablan con vehemencia que «no siempre ha sido así» cuando describen desigualdades de género. Siento que esta percepción de un pasado amigable con las mujeres impulsa a acciones, en su mayoría de carácter espiritual, para alcanzar lo que definen como paz (Cc 26/4/2020).

En Brasil, Oswald de Andrade defendió a mediados del siglo XX la existencia de un pasado matriarcal. Este pasado, como se recoge en los Círculos, estaría asociado a la idea de naturaleza, mientras la civilización estaría vinculada a la destrucción (1972). En una relectura de ese trabajo, algunas investigadoras comentan: «El hombre natural, ser de la sociedad matriarcal oswaldiana, solo existe como metáfora o elaboración mítica capaz de demostrar características de lo femenino, que, aunque no son naturales, sino históricas, se edifican socialmente» (Pereira Ribeiro Coutinho et al 2019, p. 78). Para Beatriz Azevedo, la

---

<sup>175</sup> También se difunden referencias de un pasado matrifocal fuera de Europa, véase por ejemplo Ossagô Carvalho y Amós, 2020.

recuperación del «matriarcado», de lo «primitivo» y lo «salvaje» busca subvertir polos de poder, expresión de «territorio mitopoético» y «devenir» (2018).

Esto me parece una clave interpretativa interesante para comprender cómo en algunos Círculos se usa la perspectiva del matriarcado histórico. En ellos, el movimiento de «regreso de la Diosa»<sup>176</sup> viene asociado a la tesis de un pasado pacífico y cooperativo que hay que rescatar. La propuesta es construir una «sociedad cooperativa», como dice Riane Eisler (1998), una de las autoras que me recomendaron las participantes. Esta se vincula a las perspectivas ecológicas de relaciones más sostenibles con el medioambiente (Oliveira, 2005), como expresa una joven participante:

*Mucha gente cree que el sistema, las cosas siempre fueron como son ahora, pero no siempre ha sido así. Empezamos nuestra existencia dentro de sociedades matrilineales, esas sociedades matrilineales partían de la premisa de la conexión de todos los seres con la Tierra y con la diosa (Ara en conversación pública en 25/04/20).*

Esta perspectiva del matriarcado prehistórico cuenta con partidarias contemporáneas también en el ámbito católico, como Leonardo Boff, y entre las ecofeministas y ecosocialistas, como Silvia Federici (Guimarães Guerra, 2021). Rose Mari Muraro, precursora del feminismo católico en Brasil, al analizar el *Martillo de las brujas*<sup>177</sup> también se sirve de esta tesis para explicar que los «mitos de la creación del mundo» pasaron del origen centrado en una diosa madre a un «dios varón», que justificaría el avance de la opresión patriarcal (2022).

Sin embargo, la tesis del matriarcado ancestral no encuentra reconocimiento científico y ha sido criticado por muchas feministas (entre otras: Eller, 1991; Guimarães Guerra, 2021; Oliveira, 2005). Para Eller, no se sostienen las evidencias que se utilizan para demostrar la tesis, pues simplifican y universalizan la complejidad de las sociedades del neolítico (2000). Esta estudiosa de las religiones subraya que la interpretación de las feministas adeptas del matriarcado histórico es romántica e idealista (ídem). En este sentido, la tesis sitúa a las mujeres como heroínas y se une a las nociones propias de las espiritualidades feministas, como la

---

<sup>176</sup> Para Faur: «Presente desde tiempos inmemoriales en todas las civilizaciones antiguas, el principio sagrado femenino personificado en múltiples facetas y arquetipos de la Gran Madre fue eclipsado, después renegado y, poco a poco, ocultado por los conceptos y dogmas de las religiones patriarcales» (2011, p. 23).

<sup>177</sup> La autora denuncia la presencia de la supremacía masculina en las religiones a través de sus mitos de creación. A saber, «en la primera etapa, el mundo lo crea una diosa madre sin ayuda de nadie. En la segunda, lo crea un dios andrógino o una pareja creadora. En la tercera, un dios toma el poder de la diosa o crea el mundo sobre el cuerpo de la diosa primordial. Por último, en la cuarta etapa, un dios macho crea el mundo él solo» (2022, par. 15).

ancestralidad común y la reverencia a lo femenino por medio de la celebración de una diosa (ídem).

En la antropología feminista vasca existe un corpus de pensamiento sobre el matriarcado vasco y el mito de la diosa Mari (véase, por ejemplo, Bullen, 2003). Carmen Díez Mintegui, siguiendo el proyecto de del Valle, analiza las diversas publicaciones que sitúan a Mari en el Neolítico, vinculándola a la tierra y la vida agrícola como vestigio contemporáneo de una época que gobernaba una cultura matriarcal (Díez Mintegui, 2021), y cuestiona la idealización del poder de las mujeres respecto a la forma de vivir sus vidas cotidianas (ídem). Díez Mintegui y Bullen analizan que, en el caso vasco, el mito del matriarcado no significa la superación de las desigualdades de género (2012).

La antropóloga Joan Bamberger afirma que la tesis del matriarcado prehistórico no mejora la vida de las mujeres y no es capaz de generar cambios en la estructura socioeconómica y política centrada en hombres (1974). Desde esta perspectiva, el matriarcado histórico actúa como un mito fundador de las espiritualidades ancladas en la diosa sin referencia histórica, antropológica o arqueológica que garantice su legitimidad (Davies, 2015).

Además de la falta de evidencia histórica, la principal crítica feminista a esa «elaboración mítica» es el esencialismo de género, que separa hombres y mujeres como poseedores de capacidades supuestamente naturales y distintas, y les reserva a ellas el cuidado materno<sup>178</sup> (Guimarães Guerra, 2021). En la explicación de Uíara, aparece la centralidad de la maternidad, el cuidado de la vida asociado a las mujeres y el poder creador centrado en el útero. Hay un desacuerdo entre la teoría feminista y los Círculos que no se refiere a la capacidad del matriarcado prehistórico de generar cambios en la dominación masculina. Dice Bamberger que «el mito del matriarcado no es más que la herramienta utilizada para mantener a la mujer atada a su lugar. Para liberarla, hay que destruir el mito» (1974, p. 280).

En el tránsito Estados Unidos-Francia de la década de 1980, Monique Wittig niega también la existencia de un femenino sagrado o un pasado matriarcal. Para Wittig, es una trampa del determinismo biológico y un freno al cambio reivindicar la existencia de un pasado

---

<sup>178</sup> Emily Martin (2006), Adrienne Rich y Tanaia Navarro Swain (2007) son algunas de las muchas feministas que denuncian la vinculación de la mujer a la maternidad y la perpetuación de las desigualdades de género. Para otras, como Maria Mies (2022), es la apropiación de esa actividad como reproductiva y no asalariada, la que garantiza el mantenimiento del capitalismo y el patriarcado, mediante esa apropiación primitiva.

matriarcal, que se centra en las categorías de género (hombre y mujer) y el poder de parir de las mujeres (2019, p. 98). Según sus palabras:

La creencia en el matriarcado y una «prehistoria» en la que las mujeres crean la civilización (como resultado de una predisposición biológica) mientras que los hombres burdos y brutales cazan (debido a una predisposición biológica) equivale a la interpretación de sesgo biológico de la historia que hasta ahora ha hecho la clase de los hombres. Además, es el mismo método de encontrar en mujeres y hombres una explicación biológica de su división, ajena a hechos sociales (Wittig, 2019, p. 98).

Para la antropóloga Laurel Zwissler (2018), la tesis del matriarcado prehistórico no cuestiona el androcentrismo en su constitución al legitimar la separación entre biología y hechos sociales (ver cap. 6). Si bien, Zwissler entiende que hay una finalidad práctica en la tesis, aunque sin fundamento científico:

Mientras las narrativas androcéntricas sobre el origen de la religión sigan ignorando a las mujeres como seres humanos plenos, agentes y practicantes, algunas de ellas y sus aliados seguirán contando historias paralelas. Las mujeres, las personas LGBTQ, las personas de color y otras marginadas por los relatos académicos dominantes crean sus propias historias porque, como todos los seres humanos, necesitan historias que los incluyan como actores de pleno derecho y reflejen su igualdad de derechos (2018, p. 14).

En el feminismo negro, por ejemplo, Piedade se refiere a «Oiá-Iansã» y al «Poder Femenino en la Tradición Yoruba» para retomar el «matriarcado fundacional en el candomblé en Brasil» (2018, pos. 330). Con una significación cercana a la que encontré en los Círculos de Mujeres, Piedade escribe: «Sin la mujer, sin este principio femenino de la creación, no hay vida, ¡así que la mujer debe ser venerada!» (ídem). Esto sugiere que, en Brasil, hay otros grupos que se sirven de la tesis del matriarcado prehistórico para fundamentar sus prácticas desde una perspectiva que no procede de Bachofen, Gimbutas u otras autoras citadas antes. Aunque en mi trabajo de investigación las participantes no hayan expresado un vínculo con la Tradición Yoruba, esto puede pasar en otros grupos, dado su carácter híbrido, como planteo en otro apartado.

Las críticas al matriarcado histórico son muy relevantes pues señalan que puede ser una trampa y un freno a la superación de la dominación masculina. Pese a ello, la reflexión de Zwissler destaca la creatividad a la hora de construir historias alternativas a la hegemónica (2018). Aunque sin legitimidad científica, en los Círculos, estas narrativas sirven como validación y justificación de un deseo: volver, hacer o vivir en un mundo sin desigualdades de género. El reto es materializar ese deseo y no confundirlo con una realidad presente, porque

todavía no ha generado cambios significativos en las estructuras de poder, más allá de las relaciones interpersonales y laborales de las participantes, como explicaré a lo largo de la tesis.

Las espiritualidades que se nutren de la genealogía feminista crean lecturas propias y adaptadas a sus contextos. Más adelante, escribo sobre la manera en cómo las espiritualidades feministas se *transforman* en los Círculos en los que participé en Brasil.

### 5.2.2 Intercambios transnacionales

Ramírez Morales reflexiona sobre los Círculos de Mujeres de la ciudad de México como una organización de mujeres de base espiritual (2016, p. 145). Esta base forma parte de una matriz de sentido, como sugiere Torre (2014), que reúne diversas tradiciones y formas de relacionarse y definir lo sagrado, tejiendo elementos de las culturas latinoamericanas con referencias extranjeras. Un ejemplo es la constitución de la religión wicca en Brasil, que según Duarte (2013) y Terzetti Filho (2016), mezcla referencias traducidas de Gran Bretaña y Estados Unidos con los elementos de las matrices afrobrasileñas y de algunas etnias indígenas.

Todo esto indica que los intercambios transnacionales<sup>179</sup> en este campo son un elemento importante de su constitución (de la Torre, 2012; Fedele y Knibbe, 2013). Las conexiones que permitieron la celebración de la «Espiral Femenina» surgieron de viajes internacionales de las organizadoras y el acceso a libros y actividades terapéuticas de las demás participantes.

En el caso de la tesis del matriarcado prehistórico, la mayoría de las participantes que conocí no habían leído a Gimbutas. Cuando Uiara, la impulsora de la Espiral descrita, una extranjera que tiene acceso a lecturas en otros idiomas, habló sobre esta tesis y contó acerca de los orígenes del patriarcado moderno, resultó novedosa para quienes la escuchaban con atención. Se desprende de esto que algunas tienen este perfil más intelectual y de investigación y actúan como difusoras de conocimiento y contadoras de historias, pues construyen narrativas que fundamentan prácticas.

Pese la poca difusión de Gimbutas, un imaginario que atraviesa los Círculos, junto con la lógica del «matriarcado ancestral» es Avalon. En 1987, se publicó, en Brasil, *The Mists of Avalon* (*Las nieblas de Avalon*, en su traducción al español), de la escritora americana Marion

---

<sup>179</sup> Un ejemplo es el Encuentro Mundial de Círculos de Mujeres, cuya primera edición se celebró en 2014 en San Pablo, Brasil, organizado por Soraya Mariani, contó con la presencia de referentes brasileñas e internacionales.

Zimmer Bradley, libro que las participantes sí han leído y comentado bastante. Avalon<sup>180</sup> se presenta como un territorio de la diosa, situado más o menos en la ciudad británica de Glastonbury, que algunas participantes sueñan conocer. Faur describe en uno de sus libros una meditación en las Colinas de Thor, en la ciudad británica, en la que recibió la misión de convertirse en una «sacerdotisa al servicio de la diosa» (2011a, p. 17). Junto con la «antigua religión», «Avalon» aparece como una tierra prometida, un imaginario que reactiva la idea de un pasado que debe retomarse.

Defiendo que hay una relación entre el acceso a la información, los libros referentes de la espiritualidad feminista publicados en el contexto anglosajón, y el surgimiento de Círculos en Brasil. Los primeros Círculos se crean cuando las publicaciones sobre brujería, hechicería y psicología para mujeres llegan a Brasil, durante la década de 1990<sup>181</sup>, a través de libros o personas que tenían acceso a ese material y organizaban encuentros, formaciones o talleres. Hay una condición compartida entre las participantes, con acceso a bienes y recursos que garantizan esos intercambios (ver cap. 4).

En los años 1990 y principios de 2000, Faur desempeña un papel importante al usar como referencias en sus libros a autoras y prácticas aún con poca difusión en el país. Cabe resaltar que, para esta autora, al igual que para una parte considerable de las participantes, la espiritualidad que practican —y de la que descenden— es femenina y no feminista. A diferencia de Budapest y Starhawk, no se definen como brujas feministas. Hay ahí un cambio de traducción que analizo en el próximo subapartado.

A partir de 2010, con el acceso digital<sup>182</sup> de casi todas las participantes, el proceso de intercambio entre prácticas espirituales y feministas se acentuó y se hizo más espontáneo,

---

<sup>180</sup> Bolen tiene un libro titulado *Viaje a Avalon*, en el que narra su travesía por los «misterios de lo femenino» a través de una peregrinación por lugares sagrados en Europa (2012). Este libro fue escrito, según la autora, en el mismo momento de su vida en el que publicó su libro más conocido entre las participantes de los Círculos en Brasil: *O millonésimo Círculo* (2003).

<sup>181</sup> Las referencias vinculadas a la brujería y la hechicería llegan a través de viajes y el acceso a la literatura extranjera, como es el caso de Marcia Frazão, quien publica los libros *A cozinha da bruxa*, en 1992, y *Revelações de uma bruxa*, en 1994, tras leer a Starhawk. Como mencioné en la introducción, Faur también maneja referencias extranjeras en sus trabajos, publicados a partir de finales de la década de 1990. Antes, surgen traducciones de algunos libros del campo neopagano, como *O Poder da Bruxa*, de Laurie Cabot (Duarte, 2013, p. 111) y *Autobiografia de uma Feiticeira*, de Louis Bourne (ídem, p. 115). Estas traducciones se dan en el contexto de divulgación de la wicca en Brasil (ídem). Cabe comentar además el trabajo de Paulo Coelho, *Brida*, publicado en 1990, cuyo imaginario de un «cristianismo *New age*» (Anthony D'Andrea en Duarte, 2013, p. 114) acompaña a una generación de futuras participantes de los Círculos.

<sup>182</sup> En 2019, más del 82 % de los domicilios en Brasil tenían acceso a internet, sobre todo a través del móvil. Pero esta media se reduce si comparamos las regiones, en el Norte y Nordeste, en las que el acceso digital cae de forma

reflexivo y personal. Además, en el cambio de siglo, los viajes de las participantes a otros países, el acceso a la literatura extranjera y la celebración de algún taller estimularon la creación de Círculos. Con la pandemia se ahonda en el uso de las redes y surgen propuestas innovadoras, que multiplican los modos de conexión entre feminismos y Círculos.

En particular, destaco que unas pocas participantes se involucran en el rescate de la historia afrobrasileña e indígena. Una de ellas creó el tarot de la Diosas Indígenas que comenté en el capítulo 2 y retomo en el 7. Otra joven se asoció a un grupo de *maracatú feminista*, porque tenía un origen cultural y social en los extrarradios:

*Porque vivimos en otro contexto, pero el origen es el de transmitir realmente esa fuerza a las mujeres, tocamos instrumentos, cantamos, cosas que originariamente no hacían las mujeres. Por tanto, el poder hacerlo hoy en día es porque hubo una mujer que empezó con ello allá, que abrió camino y eso tiene un papel social muy importante, existía algo que tenía que ser dicho, existía algo que estaba ahogado y necesitaba salir, por tanto es un movimiento que da voz a las mujeres víctimas de abuso, de violencia, para que se manifiesten a través de la cultura popular, la cultura del maracatú, que tiene un vínculo también con la espiritualidad, con los orishas (...)* (Icambiabá, CR 11/3/2020).

Por consiguiente, mientras algunas participantes miran con desconfianza a los movimientos feministas (Cc, 12/03/2021), otras sienten la necesidad de comprometerse de forma más efectiva con estas movilizaciones y no limitan su activismo a los Círculos. Las más jóvenes, incluso, defienden la construcción de subjetividades y prácticas que transgreden la perspectiva de los papeles sociales de género, como tocar una *alfaia* (o bombo de maracatú), y con ello renuevan el movimiento de los Círculos desde el diálogo con el feminismo, tema del siguiente subapartado.

### 5.2.3 Percepción del feminismo en los Círculos

Sobre la relación entre el feminismo y el campo religioso y espiritual, Starhawk (1993) señala que, en el contexto estadounidense de finales del siglo XX, no todas las personas que se identifican como paganas, neopaganas o pertenecientes a lo que antes se definía como nueva era, son feministas (1993, p.12). Es decir, entre esas identificaciones pueden existir o no feministas o puede construirse una espiritualidad feminista de modo transversal a estas identificaciones. Esta afirmación dialoga con la advertencia de Fedele y Knibbe (2013) de que, aunque las personas que se mueven en el campo de las espiritualidades se muestran más

---

drástica en las zonas rurales. Lo que también explica quienes participan en los Círculos en el país, mujeres que viven en ciudades y que cuentan con acceso digital, pues muchas de ellas tienen ordenadores (IBGE, 2019).

disponibles a defender la igualdad de género y respetar la diversidad sexual, hay que analizar la particularidad de cada manifestación (Abu-Lughod, 2018) y las relaciones de poder implicadas (Fedele y Knibbe, 2013).

En el caso brasileño no es habitual usar la etiqueta «espiritualidad feminista». Las interlocutoras sobre el terreno, como Bolen (2003), Faur (2011, 2011b, 2016), Balieiro y del Picchia (2019), destacan la importancia que los movimientos feministas tienen para la constitución de los Círculos de Mujeres y de la Religión de la diosa, aunque no se identifican como feministas. Muchas participantes siguen esta idea, perciben la importancia histórica del feminismo, pero en el presente se ven como un grupo específico centrado en lo espiritual.

Sobre la forma de organización de los Círculos, las rondas de conversación tienen como referencia histórica los grupos autónomos de reflexión de la segunda ola del movimiento feminista (Bolen, 2003; Faur, 2011). Balieiro y del Picchia citan a la estadounidense Gloria Steinem, que decía: «Cuenta tu verdad personal, escucha las historias de las demás mujeres, entiende los temas en común y descubre que lo personal también es político: no estás sola» (2019, p. 20). Para estas autoras, los Círculos contemporáneos se sirven de estas experiencias de concienciación de las «condiciones opresivas» en las que vivían las mujeres para crear «nuevas hermandades» y «resistencias no violentas» (ídem, pp. 20-21).

Sin embargo, ¿cómo se organizaron estos grupos de concienciación en Brasil? ¿Existe un hilo conductor entre ellos y los Círculos, aunque las autoras citen referencias extranjeras?

Las feministas brasileñas exiliadas<sup>183</sup> tuvieron contacto con grupos de reflexión sobre temas que «politizan la vida dentro de casa» en otros países, como Francia (Pinto, 2003, p. 53). Mientras tanto, en Brasil, los procesos de concienciación se producían en el seno de las comunidades de barrio, muchas de ellas vinculadas a la Iglesia católica, y las comunidades eclesiales de base (CEB) conectadas con la teología de la liberación (Gonçalves, 2009, p. 101). En estos espacios, que no eran objeto de la represión militar, las mujeres se organizaban en torno a pautas comunes<sup>184</sup> y se reunían para realizar actividades manuales, como costura y

---

<sup>183</sup> Brasil vivió una dictadura militar entre 1964 y 1985. A partir de 1968, la represión se intensificó y generó grupos de exiliados políticos. Sobre las huellas de la dictadura en Brasil, véase: de Almeida Teles (2018) y Teles y Safatle (2010).

<sup>184</sup> Sin embargo, como señala Cynthia Andersen Sarti, «el aborto, la sexualidad, la planificación familiar y otras cuestiones permanecieron en el ámbito de las conversaciones privadas, en pequeños “grupos de reflexión”, sin resonancia pública» (2001, p. 39). Por lo tanto, la colaboración con la Iglesia para organizar espacios populares terminaba por restringir ciertas agendas de lucha feminista.

bordado<sup>185</sup>. En esta forma de organización feminista, en el Brasil de la década de 1970, preocupada con la construcción de subjetividades y relaciones interpersonales (Andersen Sarti, 2001), hay un rasgo común con los Círculos de Mujeres contemporáneos, pues ambos se centran en el estudio, la reflexión y la convivencia. No obstante, este enlace no está muy difundido entre las participantes<sup>186</sup>.

Escuché a una participante referirse al vínculo entre la teología feminista brasileña y la valoración de una deidad femenina, junto a otros principios de las espiritualidades feministas. «Si los hombres tuvieran que abortar, la iglesia habría autorizado el aborto hace tiempo», comentó una entrevistada que citó la famosa frase de Ivone Gebara, teóloga ecofeminista brasileña (Yebá Beló, S 14/03/20). Según Yebá Beló, que estuvo en un convento durante nueve años, Gebara es un referente de la resistencia feminista en la Iglesia católica y la apoyó en la comprensión de que «la creación es femenina» (ídem). Fue a través de la teóloga que la participante descubrió la pregunta «¿Y si Dios fuera mujer?». A partir de ese momento, comenzó una búsqueda de «símbolos religiosos femeninos» y una práctica de «mayor conexión con la naturaleza» que culminó con su participación en un Círculo de Mujeres y la ruptura con la Iglesia.

En el Brasil de la contracultura, son feministas<sup>187</sup> como Ivone Gebara y Rose Mari Muraro<sup>188</sup> quienes, en los años setenta, empezaron a cuestionar la masculinidad de dios (Buarque de Hollanda, 2019). En medio de la resistencia a la dictadura militar, los movimientos de mujeres y la Iglesia católica establecieron una relación, en ocasiones tensa, en el intento de

---

<sup>185</sup> En el mismo período, se difundía en América Latina la técnica de las arpilleras, cuyo origen se encuentra en Chile, que también involucraba a círculos de mujeres reunidas en torno a la costura de sus historias de vida. Para más información sobre el tema, véase Fernandes Maso y Fernandes Maso (2020). Además, cabe destacar la organización de las madres y abuelas de la Plaza de Mayo. Sobre el tema, véase el documental *Todos son mis hijos* (Soto, 2016) y el libro de Dolores Juliano (1992).

<sup>186</sup> Las comunidades eclesiales de base (CEBs) se asocian a movimientos de izquierda del campo popular, como el Movimiento Sin Tierra.

<sup>187</sup> El campo de estudio sobre Religión, Feminismos y Género en Brasil se asocia bastante a los estudios de matriz cristiana, como se puede observar en Rosado (2001 y 2015).

<sup>188</sup> «Rose Rose Marie Muraro transitó de una posición extremadamente tradicional, desde el punto de vista de las identidades de género, de mujer católica, casada y madre de cinco hijos, a la posición diametralmente opuesta, de mujer maldita. Intelectual censurada por la dictadura militar y vetada por la Iglesia católica, institución con la que mantuvo, durante muchos años, lazos fuertes, Rose acabó convirtiéndose en la personificación del feminismo en Brasil» (Pinheiro, 2015, p. 7) Estuvo al frente de la editorial Vozes y se encargó de la publicación *A Mística feminista*, de Betty Friedan, y de traer a la autora estadounidense a Brasil en medio de protestas (Buarque de Hollanda, 2019).

articular a las capas populares<sup>189</sup> (Andersen Sarti, 2001). La Teología Feminista Católica<sup>190</sup> derivada de esa interlocución en las CEB crece en los años de 1980 cuestionando la «patriarcalización» de la Iglesia y la «exclusión de las mujeres de las posiciones de poder y de acceso a lo sagrado» (Rohden, 1996, p. 58). En su proceso de maduración, en los años noventa, se acercó a las corrientes feministas vinculadas a la salud de la mujer, derechos reproductivos y ecología (ídem). Desde esta perspectiva, se desarrolló la «valorización de la mujer como "salvadora ecológica", ya que ella siempre habría estado más cerca de la naturaleza y más lejos de los "procesos de destrucción" vinculados al mundo público, a la sociedad industrial» (ídem, p. 60).

El «pacto entre mujer o femenino y vida», entre lo social y lo biológico, y de acercamiento de la ecología al feminismo de las teólogas feministas (Rohden, 1996, p. 105), también aparece en los Círculos de Mujeres a los que asistí. Junto a esta percepción, defienden la existencia de un modelo «ancestral» de organización social, política, religiosa y económica centrado en lo femenino, lo que demuestra una continuidad entre la teología feminista en Brasil y los Círculos. Aunque, con excepción de Yerba Beló y Naña que ya tuvieron vínculos con religiones cristianas, las otras participantes con las que conviví no se refirieron al tema. Tampoco ninguna de ellas fue mencionada entre los personajes históricos evocados en la Espiral.

Entre las participantes de los Círculos en los que participé, la percepción sobre los vínculos entre feminismo y Círculos es difusa. Sentí que hay una percepción compartida de que el feminismo actúa en el campo secular y los Círculos en el espiritual que no es religioso, tema que retomo más abajo. Un ejemplo es la carta que una entrevistada elaboró cuando le pregunté sobre qué quería decir cuando, en un Círculo, afirmó que las feministas necesitaban aprender de la «antigua religión». Decía así:

---

<sup>189</sup> Andersen Sarti apunta: «Iniciado en las capas medias, el feminismo brasileño, que se llamaba "movimiento de mujeres", por su pluralidad, se expandió a través de una articulación peculiar con las capas populares y sus organizaciones de barrio y se constituyó en un movimiento interclases. Esta actuación conjunta marcó el movimiento de mujeres en Brasil y le dio un color propio. En primer lugar, implicó una delicada relación con la Iglesia católica, importante foco de oposición, ante el vacío político que dejó el régimen militar. Las organizaciones femeninas de barrio cobraron fuerza como parte del trabajo pastoral inspirado en la Teología de la Liberación. Esto puso a los grupos feministas politizados en permanente enfrentamiento con la Iglesia en busca de hegemonía dentro de los grupos populares. Sin embargo, el tono predominante fue el de una política de alianzas entre el feminismo, que buscaba explicitar las cuestiones de género, los grupos de izquierda y la Iglesia católica, todos navegando contra la corriente del régimen autoritario» (2001, pp. 37-38).

<sup>190</sup> Fabíola Rohden explica que las teólogas feministas protestantes se centraron en la construcción de un feminismo de la igualdad (1996).

*Cuando hablo de «rescate de lo sagrado femenino» no hablo de ninguna religión, no hablo de rituales sagrados o profanos, ni de ninguna creencia en lo imponderable. Hablar de lo sagrado femenino significa comprender, respetar y reverenciar el significado profundo de nuestra relación de interdependencia con el planeta Tierra, y volver a vivir con la comprensión de que los procesos biológicos son procesos espirituales. Es decir, volver a sentir que hay una intención y un sentido divinos en toda nuestra trayectoria vital y que nuestro viaje es interdependiente de los que están vivos con nosotros, humanos, plantas, animales, seres telúricos, aéreos y acuáticos, todos estamos interconectados. Esta interconexión ocurre biológicamente y solo la comprensión de la participación mística (que Jung llama «participación mística») puede permitirnos vivir plenamente esta experiencia. ¡Y esto es lo sagrado! Y deben observarlo los movimientos feministas (Capei en nota escrita para esta tesis, septiembre de 2021).*

Empieza la carta decidiendo que hay dos movimientos: el feminismo que busca cambios materiales y aquel que se centra en rescatar lo sagrado. Capei hace un llamamiento que define como feminismo, desde la antítesis material/sagrado, que hay que reconocer la interconexión, la mística y el significado profundo de las experiencias en el planeta.

Pero, otra organizadora piensa lo contrario y afirma que las participantes de los Círculos tienen que hacer una formación feminista:

*Escuchad, las mujeres tienen que tomar conciencia de lo que pasa realmente. Hay una parte espiritual, sí, pero esta cuestión de la toma de conciencia es importante, aprender que tienen que hacer para salir de [situaciones de violencia] (Mãe de Barro, OC 7/10/2019).*

Mãe de Barro había participado en una formación universitaria feminista y entendió la importancia de esta formación política. Es decir, conocía el feminismo más allá de los mensajes antifeministas muy presentes en el país. Constância Lima Duarte advierte que, en Brasil, «el feminismo es una historia que ha de ser contada»:

*... su gran derrota [del movimiento feminista] fue haber permitido que un fuerte prejuicio aislara el término, sin conseguir imponerse con orgullo a la mayoría de las mujeres. La reacción desencadenada por el antifeminismo fue tan fuerte y competente, que no solo promovió un desgaste semántico de la palabra, sino que transformó la imagen de la feminista en sinónimo de mujer malquerida, machirula, fea, en total oposición a la idea de lo «femenino». Probablemente, por miedo a ser rechazadas o ser «mal vistas», muchas de nuestras escritoras, intelectuales y, en general, todas las brasileñas, pasaron enfáticamente a rechazar ese título (2019, pp. 24-25).*

Esa frase de una intelectual feminista brasileña ayuda a contextualizar la ubicación de los Círculos en el país. En algunas conversaciones informales con las participantes de los Círculos escuché los efectos de ese antifeminismo dispersado en la sociedad brasileña, por ejemplo, en la percepción de que las «feministas odian a los hombres» (Cc 12/9/2021). Este

«desgaste semántico» del feminismo puede haber llevado a la traducción de las espiritualidades feministas en Brasil a limitarse al adjetivo «femenina». Esto también habla de un intento de promover un movimiento de mujeres más «light», menos combativo y más «amable» (Kupeirup, BU 17/10/2019).

Lo que está claro es que, aunque los orígenes de los Círculos sean feministas, estos se distancian de la teoría feminista contemporánea<sup>191</sup>. Lo que parece que se disemina en los Círculos son las lecturas feministas centradas en la libertad individual, el poder de elección<sup>192</sup> y en concepciones más generales del feminismo de la diferencia y de vertientes ecológicas<sup>193</sup>. La adhesión de las participantes a la tesis del matriarcado prehistórico, que se analiza en el subapartado anterior, corrobora el vínculo con esas vertientes, pues dota de calidad la diferencia construida socialmente, busca una justificación histórica que valoriza esa diferencia, y la presenta como una salida para la asfixia del neoliberalismo (de la Torre, 2012) y la crueldad sobre los cuerpos hechos femeninos (Segato, 2014 y 2018).

Siguiendo los rastros e intercambios entre espiritualidades feministas y los Círculos, en el siguiente subapartado, presentaré la relación existente entre los Círculos en los que participé y la tradición wicca, para terminar con los sentidos que tiene el círculo como símbolo sagrado.

#### **5.2.4 La relación de los Círculos con la wicca**

La wicca, creada por Gerald Gardner, alrededor de 1950 en Inglaterra, mezcla paganismo, romanticismo y teorías arqueológicas habituales a principios del siglo XX (Duarte, 2013; Terzetti Filho, 2016; Pequeno de Araújo, 2020). Sin embargo, fue sobre todo el campo de la contracultura, en California, con Starhawk y Budapest, vinculadas a los movimientos feministas y ambientalistas, quienes llegaron a Brasil y construyeron un imaginario de culto a

---

<sup>191</sup> Cuando la espiritualidad feminista comenzó a difundirse, en Estados Unidos ya se habían publicado, en el ámbito de la antropología, el artículo de Sherry Ortner en 1974, en el que se cuestionaba la dualidad naturaleza-cultura, reeditada en la diferenciación entre mujer y hombre, así como otras publicaciones que exploraban los límites del patriarcado como categoría analítica (Ortner, 2006). Además, Joan Scott, con su artículo «Gender: a useful category of historical analyses», había impulsado el cambio de los estudios centrados en la mujer a los estudios de género en Brasil (Piscitelli, 2002). Sin embargo, este cambio no se capitalizó en los Círculos y sigue siendo un debate que, en Brasil, se circunscribe al ámbito académico feminista.

<sup>192</sup> Fraser hace un análisis de la segunda ola en el contexto estadounidense que es interesante para pensar en los Círculos. En particular defiende la siguiente hipótesis: «Los cambios culturales impulsados por la segunda ola, que eran en sí mismos positivos sirvieron para legitimar una transformación estructural de la sociedad capitalista que avanza directamente contra las visiones feministas de una sociedad justa» (2019, p. 29).

<sup>193</sup> Rohden, al estudiar con teólogas feministas, en Río de Janeiro, afirma que estas tratan la diferencia y la ecología como partes de un mismo conjunto teórico analítico (1996). También siento eso en los Círculos.

lo femenino y de retorno a la naturaleza (Terzetti Filho, 2016). En el caso brasileño, Duarte (2013) sugiere que la wicca se difunde a partir de los años 1990, marcada por la adaptación de hechizos y rituales a las condiciones geográficas, estacionales y religiosas<sup>194</sup>. Junto con la imagen de María (Stern, 2018), se veneran otras divinidades, como rostros de la diosa procedentes del panteón de las religiones afrobrasileñas y las tradiciones de algunos de los más de 305 pueblos indígenas del país<sup>195</sup>.

Cordovil (2015) realizó una investigación etnográfica en un Círculo de Mujeres, en la ciudad de Belém de Pará, vinculado a la Asociación Brasileña del Arte y la Filosofía de la Wicca (Associação Brasileira de Arte e Filosofia da Wicca - Arawicca)<sup>196</sup>. En este estudio afirma que los Círculos son «espacios de comunión donde se desarrolla una sociabilidad femenina positiva, informada por la cosmovisión de la religión wicca<sup>197</sup>, aunque desprendida de una religión en particular, ya que la participación en el círculo no se limita a mujeres wiccanianas» (2015, p. 431). Desde su perspectiva, los Círculos son actividades públicas que buscan invertir los significados sociales que se atribuyen a lo femenino, como la superación de la idea de que la sangre menstrual es algo sucio (ídem). En el contexto wicca, también se relacionan con actividades públicas que buscan superar la imagen negativa asociada a la brujería y que constituyen una de las expresiones de una «espiritualidad feminista» (Cordovil, 2016).

Para la investigadora Kallyne Pequeno de Araújo, «la creación del círculo mágico es uno de los ritos clave de la wicca, que la diferencia de las demás religiones» (2020, p. 93). Este sería un espacio capaz de establecer y generar una comunicación con las divinidades sacralizadas en aquella ocasión, como sugiere el brujo Claudiney Prieto<sup>198</sup>(2015). Para este

---

<sup>194</sup> Sobre las tensiones implicadas en este proceso de adaptación de calendarios universales y las resignificaciones locales, véase la tesis del doctor Celso Luiz Terzetti Filho (2016).

<sup>195</sup> Para más información sobre los pueblos indígenas de Brasil, véase ISA Socioambiental (2022).

<sup>196</sup> En 1998, se celebró en Brasil, en São Paulo, el primer encuentro de brujería (Duarte, 2013; Terzetti Filho, 2016). De ese encuentro surgió la ABRAWICCA, donde destacan dos nombres: Mavesper Cy Ceridwen y Claudinei Pietro.

<sup>197</sup> En otro texto, Cordovil afirma: «Toda la cosmovisión wiccaniana se basa en la deconstrucción del patriarcado, considerado un gran obstáculo a la felicidad humana. Para quien practica la wicca, el objetivo de la religión es traer la felicidad y la plenitud a los seres humanos en su vida en la Tierra. Para los wiccanos no tiene sentido la idea de pena, castigo o culpa, pues no creen en otro mundo más pleno y perfecto, como sucede en el cristianismo; buscan la felicidad en su existencia actual» (2016, p. 126).

<sup>198</sup> En relación con el espacio del círculo mágico, Prieto continúa: «Después, se invocan los elementos mientras volvemos a los cuatro cuadrantes y, enseguida, se invoca a la diosa y el dios para que presencien el ritual. Una vez que se inicia el Círculo Mágico, mientras estemos dentro de él, todos los movimientos han de ser en el sentido de las agujas del reloj (movimiento que se llama deosil), excepto cuando se esté eliminando, que nos movemos en el espacio en sentido contrario a las agujas del reloj (movimiento llamado widdenshins)» (2015, p. 62).

fundador de la Tradición Wicca Nemorensis en Brasil, «lo importante es la creación energética del Círculo, al visualizar mentalmente un círculo de luz alrededor que se transforma en una esfera conforme el espacio sagrado se crea y lanza, mientras se camina o se circula por todo el lugar donde vamos a realizar el ritual en el sentido de las agujas del reloj» (2015, p. 62).

Ninguna de las participantes de los Círculos con las que conversé se identificaba como perteneciente a la wicca. Incluso, algunas de ellas se esfuerzan en diferenciar los Círculos de la religión neopagana surgida en Inglaterra<sup>199</sup>. Aun así, existen semejanzas: ambas manifestaciones enfatizan el aspecto femenino de la divinidad, la forma circular como mágica, centran sus rituales en los ciclos vinculados a la naturaleza, buscan superar el androcentrismo y se asocian a la búsqueda de la felicidad en el mundo (Cordovil, 2015 y 2016).

A pesar de esos elementos en común, esta tesis se centra en el estudio de los Círculos que no se identifican con la wicca. En mi caso, tal vez sea más precisa la perspectiva de que los Círculos de Mujeres existen dando continuidad a las espiritualidades feministas que Eller (1991) define, ya que juntan retales de múltiples «imaginaciones ecológicas», con la postura de la inmanencia y la construcción de colectividades. En los capítulos 7 y 8, utilizaré los principios de la religión de la diosa, que compila Starhawk (1993), para explicar cómo se manifiestan en los Círculos.

A continuación, presento cómo se moviliza la noción de círculo sagrado, procedente de la wicca, en los grupos que seguí, un ejemplo de cómo en los Círculos se produce una secularización de los ritos a través del lenguaje terapéutico.

### **El círculo como un símbolo de poder**

La noción del círculo como un símbolo mágico está presente en las espiritualidades feministas. En los Círculos que he seguido, la forma geométrica del círculo se asocia más a un modelo de organización y relación, un recordatorio de que es posible vivir en una sociedad pacífica e igualitaria, y se recurre menos a la idea de magia tal y como aparece en las referencias de la wicca. Comenzaré la sección con estas últimas, para luego profundizar en mis experiencias

---

<sup>199</sup> Faur explica que busca promover un contacto personal con la diosa, sin que medien estructuras de poder como sucede en la religión neopagana y sus múltiples ramificaciones. Afirma diferenciarse del neopaganismo en busca de una mayor autonomía. Para más información sobre esta declaración, véase la declaración en un canal de youtube llamado «Consciencia Próspera» (2022).

de campo sobre los sentidos que tiene la circunferencia, la forma geométrica que adoptan los Círculos.

Starhawk explica que, en la religión de la diosa, el círculo es un «espacio sagrado» en el que se «invocan» o «despiertan» en cada participante los dioses y diosas, que se convierten en presencias vivas que manifiestan la «fuerza sutil que da forma a la realidad» (1993, p. 30). También define esta fuerza como un «poder» que se evoca mediante el canto, la danza y otras actividades, y su presencia promueve una sensación de éxtasis en las participantes (ídem). Cuando se deshace el círculo, Starhawk explica que la gente vuelve a la «conciencia de lo ordinario» (ídem). Según la autora, el círculo es un ritual que constituye un espacio-tiempo «entre mundos» en la hechicería, dice que pertenece a la «religión más antigua» (ídem, p. 21). Entre las participantes con las tuve contacto, existe la percepción de que el círculo es una «geometría sagrada» y un vórtice de poder que permaneció oculto y ahora está volviendo a ser reconocido (Cc 22/10/2019). Un ejemplo de esa antigüedad serían los «círculos permanentes de piedra de la era megalítica» que citan Starhawk (1993, p. 68) y algunas de mis interlocutoras.

Bolen trata los círculos como una «forma arquetípica», «personal e igualitaria» (2003, p. 20). Incluso, esta psicóloga junguiana retoma un fragmento sobre cómo el pueblo Oglala Sioux comprende los Círculos: «Todo el Poder del Mundo siempre trabaja en círculos» (2003, p. 117), para justificar su poder simbólico y mágico<sup>200</sup>. Para la autora, la disposición de los cuerpos en un formato circular acerca a las personas, que pueden mirarse las unas a las otras. En mi experiencia en los Círculos, la circunferencia sería una forma de recordar a las participantes que todas son iguales; el centro representa lo sagrado, lo místico o imponderable, que sería capaz de realizar alquimias, transformaciones y curaciones, que suelen producirse de forma sutil en cada una de las participantes, como un deseo que se hace realidad.

Uiara, la impulsora del ritual del Espiral descrito al inicio del capítulo, asocia los círculos a un centro de energía y poder que es «ancestral» (EF 28/11/2018), pero que, para ella, no fue suficiente para cambiar las relaciones de poder. Por eso, sugiere que la espiral es una expansión del círculo como símbolo sagrado, como un fortalecimiento de la forma personal e

---

<sup>200</sup> Geertz, al proponer un análisis de los símbolos sagrados, también retoma la imagen de los círculos sagrados entre los oglala y sugiere que éste organiza la experiencia: «Para la mayor parte de los oglala, el círculo, ya se encuentre en la naturaleza, ya esté pintado en una piel de búfalo o formado en una danza en honor al sol, no es sino un símbolo luminoso no examinado cuya significación se siente de manera intuitiva, pero no se interpreta de forma consciente. Pero la fuerza del símbolo, analizado o no, radica claramente en su capacidad de abarcar muchas cosas y en su eficacia para ordenar la experiencia» (2010, p. 119).

igualitaria que menciona Bolen. Aunque en el ritual descrito la espiral sea la imagen central (ver figura 14), sucedió de modo semejante a lo que explicó Starhawk sobre el círculo como un espacio en el que las participantes van actuando, ganando centralidad, teniendo sensaciones de euforia o de acceso a lo que definen como profundo, hasta volver a lo cotidiano tocadas por la experiencia ritual (Cc 18/11/2018).

La composición etnográfica en la apertura de la tesis señala una multiplicidad de formas que se utilizan para abrir el círculo y empezar el ritual. En algunos se invocan los puntos cardinales en un determinado orden, en otros no. Algunas tocan tambores. Otras simplemente se quedan en silencio un minuto antes de empezar. Son infinitas las posibilidades de crear estas aperturas. Aunque compartan esa idea del círculo como símbolo de protección, poder y contacto con lo sagrado, cada grupo tiene sus formas específicas de construir este momento que consideran especial.

En el Círculo de las Lobas se valora el conocimiento transmitido a través de la escritura, adoptando como referencia la psicología junguiana, pero también haciendo uso de la arteterapia como forma de expresión. Cuando se abre el Círculo, no se invocan las direcciones, sino que se lee una oración que han creado los facilitadores, que habla de la construcción de un lugar seguro para la manifestación de cada participante. Capei, la iniciadora de la rueda, sugiere que el simbolismo del círculo implica: «Protección de sí, que tú construyes», «un campo sagrado» y «una red de apoyo y totalidad» (Cc 9/2/2021). Desde la perspectiva de la organizadora, el círculo invita a que la participante entienda que «su centro es ella misma» (ídem).

Hay en esa última acepción un deslizamiento de significados que acerca la idea del círculo a las «espiritualidades terapéuticas» (Gomes Tavares, 1999). Estas adoptan un conjunto de técnicas no convencionales, como la astrología, el tarot y terapias florales, en la búsqueda de la «cura ritual»<sup>201</sup> (Mc Guirre 1988 en Weidner Maluf, 2005, p. 516). Entonces, el objetivo

---

<sup>201</sup> Sônia Weidner Maluf afirma que los significados de la «curación terapéutica» implican: «Primero, el carácter inicialmente fragmentado del objeto de la curación se desplaza, a lo largo del trabajo espiritual, a una comprensión global del individuo, de su historia personal y de su “ser en el mundo”. Segundo, la interpretación que construye el terapeuta y el paciente no busca diagnosticar el mal dentro de una nosología previamente establecida, sino trazar un perfil del individuo, encontrar el fondo espiritual de su malestar. Tercero, el trabajo, además de una reinversión de poder para el sujeto, significa una redefinición del sentido y del proyecto de vida. De esa forma, la experiencia terapéutica-espiritual es, en un primer momento, una experiencia desestructurante para el individuo, pues implica, según ellos mismos, el “abandono de antiguas referencias y modelos de comportamiento”, una “ruptura del ego”, proceso que, en general, se realiza en un contexto de sufrimiento y dolor. Por último, todo el trabajo realizado pone en escena la oposición conflictiva entre un orden cósmico que remite a una organización divina de los acontecimientos y la voluntad del individuo y su poder de elección» (2005, p. 517).

del Círculo es promover la cura terapéutica, «reordenar una situación de caos» y dotar a la persona de poder, lo que se expresa en la frase de Capei sobre una volver a sí misma. Se suman, por lo tanto, las percepciones de que la forma circular forma parte de un ritual mágico, una terapia y un modo de relacionarse, que se pretende igualitario e íntimo (Balieiro y del Picchia, 2019).

A lo largo de la sesión, se hace un recorrido de los intercambios y la adaptación de las espiritualidades feministas en los Círculos en Brasil. En ellos, la tesis del matriarcado prehistórico y la percepción del Círculo como una forma de relación en el mundo son medios de sacralización de demandas seculares, como la igualdad de género. Los Círculos actúan en un campo de «sincretismos mágico-religiosos» y de dinamismo social (de la Torre 2012, p. 91). En el siguiente apartado, trato sobre estos intercambios en el campo religioso brasileño. Empiezo describiendo un Círculo con el objetivo de expresar estos sincretismos y las distintas formas de organizar y vivir estos eventos-encuentros.

### 5.3 Los Círculos serpentean por la escena religiosa contemporánea

*La primera vez que participé en el Caldeirão Ressonante, en la pequeña ciudad de Alto Paraíso de Goiás, llegué por invitación a una pequeña casa, con altos arbustos al fondo. Alrededor del fuego estaban reunidas unas diez mujeres, era de noche y estábamos a oscuras, no podía distinguir bien los rostros. No había mucho sitio donde sentarse, estábamos en el suelo, yo me movía entre los arbustos altos para ponerme cómoda y las mujeres se pasaban la mayor parte del Círculo hablando. Intercambiando sus turnos mediante un palo que simbolizaba quien tenía la palabra<sup>202</sup>, hablaron de amistades destruidas, de noches sin dormir con hijas pequeñas... Curiosamente, a pocos metros, en un terreno reservado para la construcción de una iglesia católica en la ciudad, comenzó una misa. La voz del sacerdote se oía con suficiente claridad, la liturgia tradicional se desarrollaba con un ritmo lento. Mi memoria aún conservaba la figura de mi padre y mi madre, peleando conmigo cuando era niña para que me quedara sentada en la iglesia, un recuerdo que afloraba cuando oía al cura llamar a los monaguillos. Toda la escena me pareció divertida: desde la sensación de la impuesta inmovilidad infantil hasta la incomodidad de estar sentada entre tantos arbustos y humo, escuchando diferentes voces hablando de sus vidas. Me quedó claro que eran diferentes formas de vincularse con la espiritualidad. Las mujeres de este Círculo tenían un protagonismo fugaz, marcado por el momento en que hablaban de sí mismas o apoyaban a las demás con palabras o miradas. Con espontaneidad, cogían del suelo un palito, pensaban en algo de su vida que les gustaría transformar —en sus palabras «transmutar»— y lo lanzaban al fuego, con lo que también alimentaban lo que era el centro del Círculo.(Cc 20/11/2019)*

<sup>202</sup> Sobre el uso de la «vara de la palabra» en los Círculos de Mujeres, en Guadalajara, véase el trabajo de Valdés Padilla (2019, p. 137). Su descripción se asemeja a lo que encontré en mi trabajo de campo.

La imagen es la de un Círculo de Mujeres, en el patio trasero, sin pavimentar, de una sencilla casa colindante a un terreno donde se celebraba una misa. Las mujeres hablan sin un orden previo. Es diferente de la Espiral descrita al inicio. Hay silencio, canto, llanto, pero no hay un momento marcado de euforia o cambio de estados emocionales o psíquicos de las participantes. En este círculo, con hoguera al centro, no había preparativos o ropas a propósito del mismo color. Incluso las participantes no parecían estar demasiado preocupadas por su aspecto, de si estaban despeinadas o su ropa era socialmente adecuada. Cosas que mi padre y mi madre exigían en la Iglesia<sup>203</sup>. Y confieso que también para la Espiral yo me preocupé en encontrar un vestido blanco, y fui a comprar un pañuelo rojo para seguir las indicaciones previas de las organizadoras.

El *Caldeirão Ressonante* era irreverente y bastante ajetreado en comparación con otros Círculos en los que he participado. Al compararlos percibo que se manipulan, se apropian, se adaptan y se recrean un conjunto de elementos simbólicos, de múltiples orígenes, para componer el intercambio que se centrará en lo que las defensoras de las espiritualidades feministas llaman «rescate de lo femenino». Este se involucra con un «trabajo de curación», me explicó otra de las organizadoras de la Espiral (Urihi, AM/EF 28/3/2018). Y con un «trabajo interno» y de «resonancias» entre las participantes, me dijo la señora que dio inicio al Caldero (Yushã kuru, CR 11/03/20). Esto significa que en los Círculos hay un hibridismo de prácticas (de la Torre, 2012), pero también un sentido común que hace que las participantes se reconozcan.

El Círculo que Yushã kuru ayudó a fundar, utiliza «tecnologías» que ella define como «recursos para acceder a los planos sutiles, espirituales», como el «bastón de habla», el «fuego sagrado», «las siete direcciones» y la «pipa sagrada», procedentes en particular de lo que ella identifica como chamanismo norteamericano (CR 11/3/2020). En la Espiral se habló de Mapuches, se veneró la presencia de indígenas guaraníes y kaiowás como mujeres de sabiduría, al mismo tiempo que se deseaba perdón, bendición y renacimiento para cuerpos tocados por la violencia (ver cap. 4).

---

<sup>203</sup> Aquí se comparan los Círculos y la Iglesia católica de forma deliberada, esta última es el referente que mis amigas buscan superar. En el caso de las religiones de matriz afro, es común que el ritual se celebre en la periferia, en patios de casas o terrenos conocidos como «terreros», que marcan un lugar social distinto de los Círculos. Además, si se comparan a los terreros, los Círculos son espacios más controlados, pues en los primeros, la posesión marca un aire de imprevisibilidad en los movimientos corporales de las personas que participan en el ritual (Goldman, 1984; Mãe Hilsa Mukalê y Goldman, 2011; Cordovil, 2016; Mário Sá en conversaciones informales).

En estos casos hay una valoración de diversos entornos culturales, incluso cósmicos: en la Espiral, el segundo día, a una de las horas de comida, surgió una conversación sobre la presencia de seres extraterrestres que algunas participantes decían sentir. Para ellas, «ellos vinieron a apoyar» la construcción del «portal energético» (Cc 20/11/2018). Esto parecía dar legitimidad a la empresa, incluso entre quienes no eran capaces, como yo, de «ver» a aquellos otros seres (ídem). Decían que estos seres estaban en el bosque o «formaban parte de él» como parte de la valoración de lo que es la naturaleza y lo ecológico.

Los Círculos forman parte de un contexto en el que «los elementos religiosos, espirituales y místicos —rituales y mágicos— se revisten de una gran diversidad de significados y se utilizan para una gran variedad de fines» (Amaral, 1999, p. 47). Por ello, los Círculos pueden ser espacios vinculados a la «religión de la diosa» o espacios de manifestación del «sagrado femenino» o ninguna de estas alternativas. Como es el caso del *Caldeirão Ressonante*, que contiene muchos más elementos del neochamanismo<sup>204</sup> que de las religiones de la diosa, como explica Yushã Kuru (CR 11/3/2020). Es decir, no solo las conexiones con el feminismo son múltiples y adaptables, sino también las referencias religiosas y espirituales.

Un caso curioso que pasó en otro encuentro del *Caldeirão Ressonante*: una señora que participaba desde hacía muchos años preguntó: «¿qué es ese movimiento que veo en internet del Sagrado Femenino?» (Cc 28/11/2020). Para ella, su participación en el Círculo no tenía nada que ver con lo que veía en la web sobre el tema. Esto abrió un debate sobre la difusión y la mercantilización de la espiritualidad femenina, vista por las participantes de este grupo de modo crítico.

Percibo los Círculos como una interacción en constante negociación y reformulación entre sus participantes, con prácticas y estrategias centradas en el cuerpo y la subjetividad (Trulsson, 2013). La pregunta anterior sugiere que la etiqueta «sagrado femenino» no es una referencia para todas las participantes y, por eso, no la utilizo como sinónimo de Círculos de Mujeres<sup>205</sup>.

---

<sup>204</sup> Este tipo de experiencia ritual es bastante común en los círculos chamánicos y entre las adeptas al uso de la ayahuasca para fines terapéuticos. Sobre el tema en América Latina, véase de la Torre et al. (2020); en los centros urbanos de Brasil, véase Cantor Magnani (2005); entre los pueblos indígenas y como categoría de diálogo y recreación, véase Santana de Rose y Langdon (2014) y Stolze Lima (2018).

<sup>205</sup> Cuando en el cuestionario pregunte cómo las mujeres identificaban sus Círculos, hubo más de veinte respuestas (ver fig. 10 del anexo). Esto ofrece indicios de las posibilidades de organización y del hibridismo existente bajo el nombre «Círculo de Mujeres».

Comenté en la introducción de la tesis que percibo dos elementos que singularizan cada manifestación de los Círculos: la trayectoria de las participantes, sus contextos, y la creatividad personal y generada en el encuentro. Como explica Capei, la fundadora de la *Roda das Lobas*, hay que dejar espacio por definir, para que cada participante dé significado al conjunto que se está proponiendo (Capei, RL 9/10/2019). El proceso de constitución híbrida de las referencias (de la Torre, 2012) pasa por la apertura a los significados personales y aquellos construidos intersubjetivamente entre las participantes y, muchas veces, esos surgen de referencias previas procedentes del contacto con otras manifestaciones del campo religioso-espiritual (Trulsson, 2013) y demandas sociales y políticas (ver cap. 4).

En los dos apartados siguientes presento algunas identidades religiosas de las participantes, después muestro cómo hay una construcción en oposición a las religiones, mientras que se mantienen o adaptan algunas de sus características.

### **5.3.1 Desplazamientos en el campo religioso brasileño**

Los Círculos intentan crear un espacio alternativo de vínculo con lo divino, pero algunas de sus participantes siguen vinculadas a otras religiones. Los caminos entre los Círculos y el campo religioso son variados, del mismo modo que los son en relación con los feminismos, por lo que han de analizarse desde las especificidades brasileñas. Como explica la antropóloga Edlaine Gomes, en un diálogo con Pierre Sanchis y Pierre Bourdieu:

El 'campo religioso brasileño' nos informa que 'ser brasileño' no significa automáticamente ser católico, aunque la mayoría sea 'cristiana'. Significa la existencia de tránsitos y pasajes, ecumenismos y sincretismos/hibridismos, pero también exclusivismos, conflictos, intolerancias y racismo religioso. Hay desinstitucionalización e institucionalización y, al mismo tiempo, los sin religión. Así, la denominación 'campo religioso brasileño', más que un tema complejo, es un campo minado, en el que el concepto mismo está en riesgo permanente (2022, par. 34).

En este contexto complejo, en el que las estadísticas no explican los flujos, ¿cómo queda la relación de las participantes con las instituciones religiosas? Las participantes se identifican como espiritualistas y algunas se definen como umbandistas, taoístas, budistas, chamanas, espiritistas kardecistas, paganas y católicas. Es interesante que no todas se desvinculan de las religiones, algo muy típico en Brasil, donde hay un movimiento entre las prácticas y los significados que genera una multiplicidad y plasticidad religiosa (Nogueira, 2008).

La decisión de romper o no con una institución religiosa depende de muchos factores: el compromiso, la identificación, la asiduidad de la persona al movimiento de los Círculos de

Mujeres; su adhesión o no a las perspectivas vinculadas al «Retorno de la Diosa»; y sus posiciones sobre la raza y la clase. En este apartado, no profundizaré en estas decisiones, pero presentaré algunos casos que me parecen curiosos para hablar de los tránsitos y la plasticidad religiosa en Brasil.

Yebá Beló renunció a su camino devocional en un convento (S 14/03/20). Faur, a quien conocí a través de sus libros y sacerdotisas, se alejó de la «Umbanda Esotérica»<sup>206</sup> porque no estaba de acuerdo con los preceptos que alteraban el estatus de la mujer en las prácticas, aunque esta no fuera una institución en términos tradicionales (Faur, 2011). Su marcha estuvo motivada por el malestar que sentía ante las «habituales restricciones impuestas a la participación de las mujeres en los rituales cuando se encuentran en su periodo menstrual, así como la prohibición de que inicien a los “varones”» (Teia de Thea, 2022, p. 4).

En otras experiencias, se manifiesta una acción paralela en la que la persona sigue participando en los Círculos, aunque se mantiene vinculada, de forma crítica, a la institución religiosa de origen. Esta es la trayectoria de Nanã, metodista, que mantiene su práctica pastoral, que denomina «itinerante» (AM/EF 12/6/2020), pues, en ese momento, no está vinculada a una iglesia. Comenta sus estudios bíblicos feministas y el cuestionamiento sistemático de las «Escrituras», en busca de referencias femeninas ocultas (ídem). Cuenta una situación que le pareció graciosa: una boda que le pidieron que bendijera.

*En la oración, llamé a la diosa y me empeñé en llamar a lo femenino, a la diosa, a la liturgia, para bendecir la boda (...), también por mi influencia, mi conexión con el Sagrado Femenino, el Círculo de mujeres de aquí, en ese momento, era mucho más participativo. Y yo celebré la boda, fue preciosa, a todo el mundo le encantó y, así, cuando llegó el momento de la fiesta, (...) ¡lo más comentado de esta boda fue que la pastora llamó a la diosa!* (Nanã, AM/EF 12/6/2020).

La participación en los Círculos de Yebá Beló, antigua novicia, y de Nanã, pastora metodista, forma parte de un proceso más amplio de cuestionamiento de las raíces androcéntricas de las religiones judeocristianas que se manifiesta, a su juicio, en la ruta «a la diosa», parte de un recorrido histórico de las espiritualidades feministas (Eller, 1991; Cordovil, 2016) que traté antes.

Hay múltiples formas en las que cada participante transita y actúa entre la religión y el Círculo, haciendo de este un conjunto de prácticas híbridas y compartidas intersubjetivamente

---

<sup>206</sup> Para conocer esa práctica véase da Matta y Silva (1967) y Carneiro y Jorge Carneiro (2017).

(de la Torre, 2012; Trulsson, 2013). Naña, por ejemplo, se opuso a la lectura de la Biblia que hicieron algunas mujeres en la Espiral antes descrita; e informó al grupo de las lecturas feministas de este libro que abrían la posibilidad de no rechazarlo del todo. Su participación en el Círculo la inspiró a celebrar una boda utilizando también el lenguaje femenino.

Más allá del universo cristiano, el tránsito entre las religiones afro y los Círculos es algo que está presente. Katxureu conoció los Círculos a una edad temprana. En su proceso de autorreconocimiento como mujer negra, comenzó a «experimentar» su lugar en los Círculos de Mujeres: «Porque a veces pienso “está bien ser la única mujer negra, tendré la misma apertura”» (CR 14/2/2020). Sin embargo, contar con la presencia de otra mujer negra, en otras experiencias vinculadas a los talleres de terapia alternativa, hizo que se sintiera más cómoda, «como si me entendiera» me dijo (Katxureu, CR 14/2/2020). En este proceso, comenzó a asistir a los terreros de Umbanda en busca de otras formas de conectarse con lo sagrado más cercanas a su experiencia como mujer negra. Katxureu sigue participando en el Círculo, aunque durante nuestra convivencia percibí su empeño en conocer y practicar las religiones de matriz afro. Valga mencionar que es psicóloga y que, en aquel momento, trabajaba con terapias alternativas.

Araci otra organizadora de Círculo comenta que en su trabajo, en regiones más periféricas de una capital brasileña, prevalece la diversidad religiosa (OC 18/12/2020). Explica que las personas que participan están vinculadas a diferentes religiones, incluso neopentecostales, lo que no es tan común en los Círculos a los que he asistido. Una de las condiciones, según Araci, de esta diversidad, es no venerar explícitamente «a una diosa o las diosas» y centrarse en el carácter terapéutico de la experiencia (OC 18/12/2020).

Muchas participantes forman parte de una red de talleres de reiki, chamánicos, meditación, terapia floral, terapias corporales, tarot, astrología, runas y muchos otros (Amaral, 1999; Carozzi, 1999; de la Torre, 2012). Es decir, circulan por el medio holístico<sup>207</sup>. Mãe de barro cuenta que hizo «cosas chamánicas» y «se nutrió espiritualmente» en un espacio holístico, en una época en la que incluso se definió como «atea» y la «espiritualidad empezó a volver» poco a poco (OC 7/10/2019). Tupana cuenta que, en los noventa, empezó a tener experiencias espirituales específicas con mujeres:

---

<sup>207</sup> Para Leila Amaral, «los centros holísticos se presentan, así como los “lugares privilegiados” para prestar servicios y cumplir funciones específicas y puntuales, según las demandas, necesidades y elecciones individuales de las personas que construyen un tipo de experiencia religiosa errante» (1999, p. 47).

*(...) más o menos en el 98, 99, participé en un trabajo de masaje chamánico... que era solo de mujeres también, luego participé en otras prácticas. Y ese fue mi contacto con lo Sagrado Femenino, muy dentro del chamanismo, no había círculos de mujeres en esa época, el conocimiento y el intercambio lo hacíamos a través de grupos en Yahoo o un sitio o blog que alguien escribía y entonces, creo que fue en 2001, empecé a escribir un blog, que se llamaba Pachamama (OC 14/5/2020).*

Tupana narra el tránsito entre las prácticas neochamánicas y los Círculos, algo destacado en todos los grupos en los que estuve. Las participantes hacen referencia a saberes indígenas, tocan tambores, veneran el fuego, los puntos cardinales y otros elementos asociados a la naturaleza. Un proceso que forma parte de la «cuestión indígena»<sup>208</sup> en las espiritualidades contemporáneas (ver cap. 7).

Entre los testimonios presentados, la trayectoria de cada participante afecta a la relación de los Círculos con el campo de las religiones institucionalizadas en Brasil. El antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte sugiere que la «complejización» del campo religioso brasileño implica «negociaciones» entre los agentes implicados, persona e institución (2005, pp. 170-171). Considera que hay espacio incluso para el eclecticismo, la fluctuación y la transitoriedad entre prácticas y adhesiones (Dias Duarte, 2005, p. 139). Como motivación de este tránsito, a continuación, presento cómo la oposición a las religiones patriarcales es central en la experiencia de los Círculos y cómo se vive ese contacto y búsqueda de una divinidad femenina.

### **5.3.2 ¡Abajo las religiones patriarcales! El camino hacia la diosa**

Renée de la Torre comenta que, en América Latina, la nueva era busca superar las autoridades y las figuras eclesásticas, aunque haya una continuidad con ciertos símbolos y prácticas (2012). La autora explica: «Me refiero al arsenal de figuras milagrosas de las vírgenes y los santos, así como a la acumulación de formas de celebrar los cultos populares: peregrinaciones, altares, danzas, rezos, etcétera. Pero también prevalecen las creencias precristianas que perviven entretejidas con la religiosidad popular y contribuyen a ofrecer medios para sanar el cuerpo y el espíritu (“limpias”, curanderismo, espiritismo, yerbería)» (de la Torre, 2012, p. 211).

---

<sup>208</sup> Lo pongo entre comillas, porque es un debate. Los temas discutidos son la «indigenización de la nueva era», las especificidades brasileñas y sus consecuencias (Amaral, 2003; Oliveira, 2011). La cuestión se vincula con lo tratado en este capítulo en la medida en que «en la concepción *new age* los pueblos indígenas o precristianos son depositarios de una sabiduría ancestral que debe recuperarse en el contexto de la vida moderna» (Terzetti Filho, 2016, p. 169). Por lo tanto, se acerca a la percepción de un matriarcado histórico que justificaría la creación de Círculos de Mujeres y la articulación de una «era postpatriarcal» (Bolen, 2003).

En la Espiral hubo altares, «purificaciones» y «bendiciones». El momento en que una nace de la otra remite al renacimiento, una referencia de la matriz cristiana. En el capítulo 1, describo cuando conocí una curandera que me presentó una participante de Círculos. Y entrevisté a otra que organizaba encuentros de curanderas populares para rescatar los saberes femeninos y populares. Son ejemplos de la presencia de la religiosidad popular en los Círculos<sup>209</sup>.

Tuluperê explica lo que motiva la construcción de referencias alternativas:

*Tal vez no existiera esa palabra «espiritualidad femenina» cuando no existía el sistema patriarcal y la centralidad de la divinidad masculina. En ese tiempo tal vez la divinidad estuviera representada en eso todo más grande, sin dominio y sin poder. Pero, en la actualidad, la espiritualidad femenina es un movimiento nuestro, mujeres, para comprender que nosotras somos divinas, somos también chispas divinas y hay una divinidad [en nosotras]. (...) Por eso, el trabajo del sagrado femenino, con las diosas, para encontrar en nosotras las características de esa diosa que hay en nosotras, pero que no identificamos debido al sistema que nos imponen. (...) El hombre también tiene su divinidad, pero el trabajo de la espiritualidad femenina es el rescate de lo que se ha perdido con el tiempo: (...) el sentir de esa fuerza (TT/S 4/10/2019).*

La dueña de estas palabras, una señora de setenta años, pionera junto con Faur del movimiento de «rescate del sagrado femenino», también explicó que esa espiritualidad no pretende constituirse como una religión. Justamente porque esta es fruto de la centralidad masculina y atrofia «la experiencia de ser mujer en el mundo» (Rosado, 2001). Por lo tanto, se cuestiona la estructura de las diversas religiones, como la existencia de un portavoz masculino de lo divino, y la relación que ellas establecen con las fieles, que les genera un distanciamiento de sí mismas (Faur, 2011; Tuluperê, TT/S 4/10/2019).

Una de las organizadoras de la Espiral comunica su insatisfacción y asocia la religión a una estructura jerárquica:

*¿Porque qué hacen las religiones patriarcales? ¿Tienen un hombre que actúa por todos, no? Un hombre que dice misa por todos, la ceremonia no se comparte de verdad porque hay un jefe (...) o el monje o el Dalai Lama o el que sea, que actúa por todos y los demás simplemente escuchan y obedecen. Esta es la jerarquía (Uiara, EF 20/11/2018).*

---

<sup>209</sup> Trulsson (2013), en su etnografía con participantes de la espiritualidad de la diosa, en Glastonbury, destaca las continuidades entre una religión vernácula y las prácticas de las participantes. La investigadora explica que las mujeres de ahí hacen coincidir el deseo de romper con las autoridades de las iglesias judeocristianas y el mantenimiento de figuras y prácticas de estas mismas religiones.

Otra separa religión y espiritualidad, una de las características de los modos contemporáneos de relacionarse con lo sagrado (Fedele y Knibbe, 2013). Para Capei,

*Las religiones tal y como fueron fundadas, impidieron mucho el ejercicio de la espiritualidad porque desde el momento en que impides que un ser sea libre y la religión tiene esto, cierto, porque es dogmática, toda religión es dogmática, desde el momento en que impides el sentir de la divinidad, no llegas a ninguna parte (RL 9/10/2019).*

América Latina es un continente que vivió durante mucho tiempo con referencias cristianas, en concreto católicas, y esta cultura deja huellas aún hoy en día (Religión Digital et. al., 2018). Cuando las participantes se refieren a la religión como «dogmática» y «jerárquica» miran, principalmente, al cristianismo como el responsable<sup>210</sup> de «distorcionar» las formas de ser mujer (Cc 2/11/2019). Esto, incluso, explica el interés de valorar lo que la matriz cristiana consideraba profano<sup>211</sup>, como el culto a María Magdalena que atraviesa algunos Círculos.

Una anécdota sobre la relación entre lo sagrado y lo profano: al comenzar mi trabajo de campo, utilizaba el término «Círculos Sagrados de Mujeres», muy influenciada por el libro del mismo título de Mirella Faur (2011). Sin embargo, durante mi participación en un Círculo, en Río de Janeiro, en 2019, una mujer exclamó con impaciencia: «¡Aquí no somos sagradas, somos profanas!». Pronunció su comentario en tono gracioso, pero con firmeza; su mirada y expresión facial perduran en mi memoria hasta hoy. Dada la historia de explotación y opresión de las mujeres por parte de las instituciones religiosas (Federici, 2004), resulta comprensible que ellas reivindiquen su desobediencia ante las autoridades, conocimientos, símbolos y prácticas que dichas instituciones definen como sagrados.

La crítica feminista al carácter androcéntrico de las concepciones judeocristianas de la mujer (Aquino et. al., 2002) está presente en la interpretación de mis amigas y las lleva a rechazar el sustantivo «religión» para designar sus prácticas y a ampliar la comprensión de lo que es sagrado (ver cap. 6). Para Faur, hay un «complejo de cura/padre» en el «subconsciente individual y colectivo» (2016b, p. 35). Para ella, la falta de un «modelo femenino» de identificación divina generó una «dependencia psicológica» de las mujeres de la «autoridad

---

<sup>210</sup> La sufragista estadounidense Elisabeth Cady Stanton dijo en el siglo XIX: «[L]a Biblia y la Iglesia han sido el mayor obstáculo en el camino de la emancipación de la mujer» (En Tarducci, 2001, p. 97). Otra referencia es Mary Daly, considerada un hito en la crítica feminista de la religión cristiana (Tarducci, 2001, p. 100; Rosado, 2001, p. 82). Otras referencias en Latinoamérica en Pilar Aquino et al. (2002).

<sup>211</sup> Esto no es una novedad, por ejemplo, entre las religiones de matriz africana. En ellas, figuras socialmente marginalizadas adquieren una posición central, que genera espacios incluso de visibilidad para cuerpos trans, como estudia Pedro Paulo Gomes Pereira (2012).

social, cultural, política y espiritual del sistema patriarcal» (ídem). Las participantes buscan superar esa autoridad masculina, asociada a la imagen de un dios, por lo que se convierten en buscadoras. Algo que tradujo Naña de forma poética:

*Busco a Dios en mí, en mi feminidad, con rostro de mujer, vestida de luna y adornada con las estrellas.*

*Busco a Dios en la tierra roja que pisan mis pies, bañada en la sangre de los guaraníes y kaiowá.*

*Busco a Dios en los ojos de los gatos negros que pasean por mi patio.*

*Busco a Dios en el desafío de mi lenguaje androcéntrico que no me deja llamarlo Diosa.*

*Busco a Dios en las Diosas olvidadas, en las mujeres violadas y silenciadas a lo largo de nuestra historia... (2020).*

La crítica a las religiones consideradas patriarcales pasa necesariamente por invocar a una diosa, a una Mujer Salvaje, a una madre subterránea o a formas de experimentar lo sagrado, que pretenden desvincularse de modelos que consideran opresivos para las mujeres. En el encuentro de la Espiral que describí al principio, las personas se presentan haciendo referencia a su linaje femenino, con un sentido de reverencia hacia «las que han sido silenciadas por la historia» (Uiara, EF 29/11/2018).

La búsqueda de la diosa y de rituales propios, «surge de la necesidad de crear formas de expresión para las sensaciones no transmisibles a través de las representaciones que tenemos» (Rolnik, 2011, p. 13). Se intenta construir un lenguaje en femenino, pero que no necesariamente repercute en un lenguaje de género (ver cap. 4).

La exploración de otras formas de relacionarse con lo divino implica retos, especialmente emocionales, al superar la institución cristiana y la autoridad que moldearon la subjetividad de muchas participantes. Participar en los Círculos es hacer un «viaje interior que nos lleve a la transformación profunda del registro patriarcal en la psique femenina», escribe una organizadora de Círculos del Sur de Brasil (May East en Bolen, 2003, p. 11). Algo que no suele ser «dulce», revela Naña. (AM/EF 12/06/20).

Yebá Beló pasó nueve años en un convento y cuenta lo siguiente:

*(...) conectar con esta gran madre sigue siendo un reto para mí por la espiritualidad católica, porque, en el catolicismo, Dios es un hombre, (...) un principio masculino. Así que es un reto para mí hoy porque no puedo negar el principio femenino, pero dentro de mí sigue existiendo una contradicción al pensar «¿estoy cometiendo una blasfemia cuando contrapongo lo femenino a lo masculino?». Esa culpa cristiana... (S 14/3/2020).*

La culpa y la blasfemia que describe Yebá Beló forman parte de la regulación social que interioriza la violencia en cuerpos vulnerables (Safatle, 2016). Esto lleva «al yo a acusarse en su propia vulnerabilidad» (ídem, p. 65). Hay un sentimiento de que algo está fuera de lugar al «contraponer lo femenino a lo masculino» (Yebá Beló, S 14/3/2020). Por tanto, invocar el «principio femenino sagrado» (Faur, 2011) es un ejercicio de transfiguración subjetiva, como explica Butler: «Poner en cuestión un régimen de verdad, cuando es el régimen que rige la subjetivación, es poner en cuestión la verdad de mí misma» (2009, p. 27). Desde esta perspectiva, cuestionar la regulación es cuestionar la constitución del sujeto, que existe en relación con ese orden. En el caso de las participantes, al dejar de repetir que una entidad es superior y masculina, también se está revisando su lugar social en el contexto de las desigualdades de género.

Nanã, pastora metodista, teóloga feminista y participante de los Círculos, comenta su constante proceso de deconstrucción en relación con la invocación de una deidad femenina. En sus estudios universitarios y a partir del contacto con la Teología de la Liberación, surgió en ella un estado de «duda sistemática», tanto en relación con la Iglesia como con las Sagradas Escrituras, en busca de referencias femeninas y nuevas prácticas espirituales. Para Nanã, la presencia del «Dios heterosexual, cristiano, masculino, androcéntrico y patriarcal» (Naña, AM/EF 12/6/2020) sigue siendo una sombra que impide identificarlo con una representación femenina de la divinidad. Dice que seguirá profetizando con y sobre la diosa «hasta que se endulce la boca»:

*Cuando rezo aquí, en mi casa, hoy rezo así «nuestro Dios, nuestro padre, nuestra Diosa, nuestra madre, bendice nuestra comida». Decir esto, pronunciarlo, fue un proceso de deconstrucción muy grande para mí, incluso cuando hablo aún hoy me ahogo (...) no suena bien ni siquiera para los que están escuchando, ¿sabes? Porque lo femenino asusta (ídem).*

Los fragmentos compartidos reflejan que, las participantes, no perciben los Círculos de Mujeres como una religión<sup>212</sup> y revelan que su objetivo es rescatar la «fuerza de lo femenino» invocando una divinidad en femenino (Tuluperê, TT/S 4/10/2019). Algo que incluso da miedo, como aparece al final de la cita de Naña, porque se deja de asociar lo femenino con una imagen de fragilidad y docilidad<sup>213</sup> y se percibe como potencia (ver cap. 6).

<sup>212</sup> En unos pocos Círculos, la gente decía que formaba parte de una «religión de la diosa», sin identificarse como pagana o perteneciente a la wicca.

<sup>213</sup> Hay que recordar, como denuncian Maria Lugones (2014), Lélia Gonzales (Nascimento et al., 2019) y bell hooks (2017 y 2020), que no todo cuerpo que se define como femenino se percibe de esa forma. Denuncian que

He de comentar que la reivindicación de una deidad femenina no es algo que suceda solo en los Círculos. La cantante e intérprete brasileña Elza Soares, conocida por su activismo en defensa del cuerpo de las mujeres y los cuerpos inferiorizados por ser negros<sup>214</sup>, grabó en 2018 un disco con el título *Dios es mujer*. Considerada una voz de resistencia en la música popular brasileña, ante el racismo, el clasismo y la violencia de género, canta: «Dios es madre y todas las ciencias femeninas». Esta referencia que invoca una poderosa entidad femenina está presente en las luchas y artes latinoamericanas (Antivilo, 2016). En estas experiencias también la línea entre lo que se percibe como perteneciente al ámbito religioso o secular se manipula a favor de los discursos de movilización social, denuncia y empoderamiento (Berth, 2019).

#### 5.4 Reactivar el ritual, reclamar el poder

A lo largo del capítulo he presentado momentos etnográficos que describen el hibridismo, la no institucionalización, el carácter descentralizado, subjetivo y diverso de los Círculos, bien en su relación con el campo religioso brasileño, bien respecto a la genealogía feminista. De este entramado surge la constitución de los rituales como recursos de poder. Los rituales entre las participantes de los Círculos son un medio de contacto con lo «que no se traduce en palabras» (Cc 28/11/2020). Tanto en la Espiral, como en el Caldero, la comunicación es performática (Gomes e Souza Peirano, 2003), pues implica solicitar algo, revelar un deseo o encarnar lo que se quiere transformar. Ya sea con un trozo de palo en la hoguera o con una espiral de mujeres tumbadas en el suelo.

Magliocco explica que los rituales que celebran mujeres surgen en un contexto de crisis ante el avance neoliberal y son un esfuerzo «autoconsciente» de crear —o reinterpretar— rituales que den respuesta a vacíos e insatisfacciones (2014). En los Círculos, existe la intención de proyectarse ante el lugar social de sumisión que se atribuye a lo femenino y se produce sobre los cuerpos, en sí mismos, espacios creativos de manifestación ritual (Fedele, 2014; Magliocco, 2014). Como explica una participante, «es ritualizar como un descubrimiento de consolidación de lo que eres, así que tú inventarás tu ritual» (Capei, RL 09/10/2019). El ritual es, por lo tanto, expresión creativa:

---

los cuerpos ennegrecidos se asocian a la «fuerza bruta» y la lascivia, mientras que ese lugar «angelical» se reservaba a las mujeres blancas.

<sup>214</sup> Véase el álbum *A mulher do fim do Mundo* (2015) y la canción *A carne* (2002).

*Son rituales intuitivos (...) el rito, consolida (...) Porque es necesario mirarse a sí misma y, entonces, el símbolo es simplemente un espejo para ti (...) el símbolo tiene esta propiedad en el autoconocimiento, de mostrarte a ti misma (Capei, RL 9/10/2019).*

Para Capei, el ritual encarna el deseo. En sus palabras:

*Lo que transforma es ritualizar aquello que has descubierto, aquello que quieres transformar, aquello que quieres consolidar en tu vida, (...) no es ritualizar como un proceso religioso, es el ritual como un descubrimiento de consolidación de aquello que tú eres, así inventas tu ritual (RL 9/10/2019).*

No se restringen al momento del Círculo como un evento, se estimula que las mujeres celebren «rituales personales», en su día a día (Cc 8/10/2019). Se comparte cartas<sup>215</sup> de rituales, por ejemplo, libros que indican cómo celebrar pasajes y cambios<sup>216</sup> (véase Marashinsky, 2007; Faur, 2016). A partir de las construcciones en los Círculos, me parece que las participantes reclaman «su derecho a ritualizar» (Fedele y Knibbe, 2013, p. 7). Y, con ello, sienten que tienen algún poder, para hacer una parada en un contexto agobiante, marcar el carácter especial de un determinado momento o situación, una boda o acabar con una relación abusiva.

Recuerdo que en el *Caldeirão Ressonante*, en mi primer encuentro, me marcó el hecho de que una participante pasara bastante tiempo hablando de una amistad, de cómo necesitaba romper con esa amiga y cómo hacerlo le resultaba difícil. Pidió al fuego «transmutar» aquella relación (Cc 30/1/2020). En los Círculos, las participantes destacan que el Círculo es «poderoso», que el simple hecho de escuchar las historias de otras puede generar cambios significativos (Cc 19/6/2021). Es decir, no son necesarios movimientos rítmicos ni todo lo que conforma los estereotipos de los rituales. Una rueda de conversación puede ser un Círculo si las participantes están sensibilizadas para concentrarse en ese momento, sin interrupciones, y lo perciben como un momento de cuidado. Se acercan entre sí por el deseo de «regeneración y sanación de lo femenino» (Encuesta, 2020).

Este manejo de lo sagrado en los Círculos confiere a las participantes autonomía para componer sus propios sistemas de creencias que no se asemejan a una conversión religiosa (Hervieu-Léger, 2008). Levantando sus propios altares, recogiendo hierbas para una poción mágica, recolectando piedras o plumas del suelo, tocando tambores, encendiendo incienso o relejendo las «escrituras sagradas», las participantes del Círculo crean un amplio repertorio de

---

<sup>215</sup> Tomo prestada esta idea de De la Torre (2012, p. 91).

<sup>216</sup> Entre ellos, se incluye en el libro de Faur el tema del aborto, un tema complejo en la sociedad brasileña puesto que, como se ha explicitado arriba, no es legal (2016, p. 254)

prácticas. Estas suman los intereses personales de búsqueda conectándolos con algo suyo que se perdió o se echa de menos.

En algunos Círculos, los altares son espacios privilegiados de conexión con la divinidad y de las participantes consigo mismas. En palabras de Capei, el altar es una dimensión ritual del autoconocimiento (RL 9/10/2019). En los Círculos celebrados en línea, cada participante construía su altar en casa, mientras que, en los presenciales, se podía levantar antes o hacerlo todas las participantes juntas. Las siguientes fotos muestran esa diversidad de objetos cuyo objetivo es acercar a las participantes lo divino o «algo personal de gran valor» (Cc 9/02/2021).

*Figura 16 - Altares*



Fuente: fotos cedidas por las participantes.

De este modo, el ritual es una forma de sacralizar y se materializa en objetos y altares. Por tanto, los Círculos son sagrados no por su distancia con lo que es secular, mundano, profano o humano, sino por sus representaciones de valorización de lo que es negado socialmente, la «basura puede ser sagrada», dijo Kianumaka (OC 26/2/2020), lo que hizo recordar la frase de la feminista negra Lélia González: «La basura va a hablar» (en Nascimento et al., 2019), aunque

esas dos voces expresen contextos sociales diferentes. Cada una, desde su posición, cuenta lo que se le niega socialmente y busca su manera de existir<sup>217</sup>.

La construcción de la «espiral energética» pretendía acabar con el patriarcado, es decir, actúa en el campo de la magia y lo inteligible en busca de cambios «mundanos» (Fedele y Knibbe, 2020). Faur lo denomina «activismo mágico» (2011), como una manipulación de las esferas inmatriciales para alcanzar objetivos terrenales. Esta expresión también aparece entre las adeptas a la brujería contemporánea y la hechicería para referirse al uso político de la magia. Un ejemplo es la divulgación, en la página web «Reclaiming Brasil», de un símbolo mágico que si se activa en muchos lugares podría apoyar la lucha contra el neoconservadurismo: «Que el fascismo se pierda en el laberinto donde se encuentran las minorías» (Reclaiming Brasil, 2020). La imagen de un laberinto con forma de rosas y fondo negro se coloca en el centro de una bandera LGBTI+.

Renato Sztutman sugiere, basándose en el pensamiento de Stengers, que «reclaiming» puede traducirse como reactivar y retomar, esta última palabra relacionada con las luchas indígenas por la delimitación de las tierras (2018). Según sus palabras, son posibilidades de «resistencia política» derivadas de la activación de «ciertas prácticas marginalizadas y descalificadas por el mundo moderno-capitalista, como la magia y la hechicería (...)» (Sztutman, 2018, p. 339). Esta reactivación, resignificación y *retomada* puede también ser una forma de comprender «el rito antropofágico» de Andrade. Stutzman explica:

«El humo de las brujas todavía flota en nuestras fosas nasales» —este es el estribillo de Starhawk que Stengers insiste en repetir—. La historia de las brujas quemadas es, en efecto, la historia del triunfo de la modernidad cristiana y el capitalismo. Nombrar la brujería, la magia o el animismo es, por tanto, reactivar —retomar o simplemente activar— la brujería, la magia o el animismo. No se trata de recuperar un pasado o de apropiarse de algo completamente de otro, sino de producir agenciamientos, nuevas conexiones (2018, p. 344).

En los Círculos, se reactiva la magia como poder, que pasa por una cura de las violencias de género. Las mujeres gritaron, sonrieron y lloraban: «¡Se acabó el patriarcado!», vestidas de blanco y rojo, paridas las unas de las otras, en un sentido andrógono, valorizando lo femenino como portador de una nueva vida y, por ende, de otro mundo (Cc 19/11/2018). Dieron un sentido político a sus prácticas rituales, accedieron al mundo inmaterial para obtener beneficios que traspasan lo personal y lo colectivo, como la superación de las desigualdades de género. Al

---

<sup>217</sup> Esta reflexión dialoga con el concepto de eficacia simbólica de Levi Strauss. Para una aplicación del concepto al tema de las fiestas y en clave feminista, véase: Montesinos y Bullen (2022).

mismo tiempo que en la Espiral se sacralizan demandas seculares; en el *Caldeirão Ressonante* se secularizan hechos religiosos, intentando acercar el ritual a la vida cotidiana de las participantes en sus formas de vestir, hablar e interactuar.

En los Círculos, no presencié casos de atentados espirituales. El mundo de las muertas, los espíritus o las invisibles no arremete contra los vivos<sup>218</sup>. Son estos los que invocan «lo que no tiene nombre» con deseos de cambio. En la Espiral, una mujer que estaba bailando se tiró al suelo, como si estuviera poseída, pero esto no afectó a ninguna otra participante. Y tras realizar movimientos corporales frenéticos, afirmó que era el escenario de un intenso proceso de curación cósmica (Cc 20/11/2018).

En los intersticios del campo religioso, espiritual y secular se encuentran las metamorfosis de las participantes y su (des)conexión con los feminismos. Precisamente, porque también en este ámbito reivindicamos que acaben las desigualdades, pero no lo hacemos, en general, desde un punto de vista mágico. En el pensamiento poético de Andrade (1972), el activismo de los Círculos forma parte de un «rito antropofágico» que transforma el «tabú en tótem» y, de ese modo, reivindica lo sagrado y, con ello, lo ritual como parte del proceso de superación de las desigualdades de género.

---

<sup>218</sup> Esta operación difiere, por ejemplo, de lo que describe Limulja (2022) sobre el pueblo Yanomami. En este pueblo, los «espíritus» actúan en el mundo del chamán, a quien compete establecer esa mediación, proteger a sus parientes. De algún modo, también en la umbanda, los seres que se apoderan del cuerpo tienen una autonomía, a veces dicen cosas que no les gustan a las participantes y actúan con cierta independencia.

## Capítulo 6. «Corporear» lo divino: la invención de los femeninos

En los capítulos anteriores he escrito sobre formas de actuar de los Círculos en los ámbitos religioso, espiritual y secular. Ahora profundizo en cómo se realiza la micropolítica (Rolnik, 2011), que también puede entenderse como un «cuidado», «conocimiento» o «técnica de sí» que actúa en el cuerpo (McLaren, 2016). Sugiero que esta actuación crea un cuerpo femenino, en el sentido de que las participantes emprenden un conjunto de prácticas que *transforman* sus experiencias corporales mediante la sacralización de características y comportamientos devaluados socialmente.

Las participantes entienden, en general, lo femenino como una «energía» presente en hombres y mujeres. Entender y valorar esto hace que se identifiquen como «seres potentes» capaces de cambiar las relaciones y las costumbres. Sin embargo, esta perspectiva no va acompañada de una crítica al binarismo de género, y la fuerza de la naturaleza y la biología en los argumentos de las participantes pueden llevarlas a posturas deterministas. A esta percepción se suma la noción de complementariedad, de que los cuerpos masculinos son importantes en el fomento conjunto del cambio social.

La novedad del capítulo radica en utilizar un marco teórico que percibe el cuerpo como una invención. Planteo que las participantes ocupan la categoría mujer mediante performances múltiples e improvisadas, con el objetivo de desvincularse de la lógica social del sometimiento femenino (ver cap.4), una respuesta creativa a ciertas normas de género. Esto significa que no hay un sentido único de vivir la sacralidad y las acerca a un «devenir mujer», un proceso marcado por contradicciones y repeticiones del patrón de poder vigente en sus sociedades.

Empiezo por la noción de inventividad en dos epígrafes relativos a hacerse diosa y la descripción de un círculo que se organizó en una conversación sobre masculinidades, para señalar que estos itinerarios personales generan reflexiones sobre las relaciones interpersonales y sociales. En el segundo apartado, me refiero al sentido y las consecuencias de sacralizar un ser femenino y a la existencia de una perspectiva de complementariedad en los Círculos. En el tercero, expongo el relato de cinco participantes que vivieron experiencias corporales que cambiaron sus respectivos modos de percibir el ser mujer, la maternidad, la menstruación y la menarquía, la sexualidad y la edad. Termino por escribir sobre la multiplicidad de cuerpos, almas y mujeres.

## 6.1 Inventividad

*Yo travesti, asumí que soy divina.  
Me creé a mí misma. Somos creadoras, crías de dolores. La  
vida se hace frente a la muerte voraz...  
Y, ¿yo no soy mujer?  
(Leticia Nascimento, 2021)*

*La gente me pregunta a menudo si creo en la diosa.  
Yo respondo: «¿Crees en las piedras?».  
(Starhawk, 1993)*

Reflexionar sobre el cuerpo desde los deseos me lleva a percibir en él las encrucijadas que lo constituyen en un momento de «creación cultural» (Esteban, 2013, p. 31). En este apartado, expondré algunas trayectorias que reflejan la multiplicidad<sup>219</sup> desde la que las participantes de los Círculos practican su percepción acerca de lo que es femenino. Para ello, utilizo el término «corporear», con la finalidad de enfatizar la experiencia de «moverse hacia y entre otros seres y cosas» (González Abrisketa y García Grados, 2018, p. 246). Un acto y un ejercicio que rodea la percepción de los cuerpos como «emergencias» y «afecciones» (ídem, p. 241 y p. 247).

*Corporear*<sup>220</sup> es un concepto que se apoya en la hipótesis perspectivista de que «los regímenes ontológicos amerindios difieren de aquellos más difundidos en Occidente en lo que concierne a las funciones semióticas inversas atribuidas al cuerpo y al alma» (Viveiros de Castro, 2015, pp. 36 y 37). En esta tesis, se cuestiona la perspectiva occidental del cuerpo como un dato y del alma como una dimensión espiritual y cultural. Esto se expresa de modo más anecdótico en una cita de Viveiros de Castro, extraída de un artículo de Levi-Strauss<sup>221</sup>:

En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para saber si los indígenas tenían o no alma, estos se dedicaban a ahogar a los blancos que capturaban, para comprobar, mediante una lenta observación, si sus cadáveres estaban o no sujetos a putrefacción. (Lévi- Strauss citado por Viveiros de Castro, 2002b, p. 252).

<sup>219</sup> Uso esta palabra para dialogar con Irigaray, quien se refiere a la multiplicidad de lo femenino (2017), aunque no debe confundirse con un planteamiento interseccional, por no poner énfasis en las posicionalidades en las estructuras de poder más allá del género.

<sup>220</sup> A partir de ahora, dejo de utilizar el concepto entrecomillado, pero sigo la definición de González-Abrisketa y García Grados (2018).

<sup>221</sup> Se publicó originalmente en 1952: «Race et histoire», en *Anthropologie structurale deux*. París: Plon, pp. 377-422.

En la interpretación contemporánea del mito colonial, el cuerpo es el «espacio de la perspectiva diferenciadora» (Viveiros de Castro en González Abrisketa y García Grados, 2018, p. 241). Si se vincula a los «problemas de género»<sup>222</sup>, me lleva a las mediaciones de Letícia Nascimento que se «creó a sí misma» desde la identidad política de mujer trans (2021). La autora insiste en contarnos que el cuerpo y lo femenino no son un dato, sino espacios de actuación y activación.

Sin embargo, la práctica política de los Círculos de Mujeres no se vincula directamente con la de algunas personas y grupos sociales que buscan desestabilizar el binarismo de género, el dimorfismo sexual y el discurso reproductivo asociado a lo femenino. Desde la percepción de que la «creación es femenina y divina» (Cc 18/7/2020), en los Círculos, las participantes se apropian de la identidad mujer y la adecuan para transformar en sagrado aquello que socialmente se define como sucio e inferior. Desde la cisgeneridad<sup>223</sup>, construyen para sí mismas una identidad «natural»<sup>224</sup>, un legado y un reconocimiento: se hacen divinas. Voy a defender la tesis de Wagner (2010) y, partiendo de ella, argumento que la naturalización elaborada por las participantes de los Círculos es una empresa cultural, en la que el cuerpo se practica no como convención, sino como diferenciación. Además, cuestiona las categorías naturaleza y cultura en el contexto occidental, en los usos que Godman (2010) y Viveiros de Castro (2015) hacen de esta aportación de la cultura como invención (ver cap. 1).

En los Círculos, convertirse en mujer —retomando la conocida frase de Simone de Beauvoir— es convertirse en sagrada. Un corporear marcado por la creatividad y las características y contextos específicos de cada persona y Círculo que participan en este proceso. Por tanto, esta invención de cuerpos remite a un recurso artístico, estético y creativo. Pero también es un acto performativo, una improvisación en un «lugar límite» entre la sujeción y la transgresión. La presencia en la apertura del capítulo de Letícia Nascimento y, de forma indirecta, de Sojourner Truth, que retoma en la frase «¿Y acaso yo no soy mujer?» (2021, p. 14), están ahí para demostrar las tensiones en el acto de corporear lo sagrado femenino.

---

<sup>222</sup> Esta expresión hace referencia al trabajo de Butler para quien el «problema» no tiene necesariamente un sentido negativo, sino una inevitabilidad capaz de producir subversiones (2016, p. 7).

<sup>223</sup> El uso de esta expresión es polémico y polisémico, como explica Peter Cava (et al., 2022). La presento aquí para demarcar una diferencia con relación a la propuesta política de Letícia Nascimento, que se define como transfeminista.

<sup>224</sup> La palabra está entrecomillada porque sus sentidos son volátiles. Parto de la perspectiva de la construcción social de los cuerpos, por tanto, estos no están determinados biológicamente. Pero, mis interlocutoras usan el lenguaje que naturaliza atributos sexuales del tipo «las mujeres tienen vagina» y los «hombres no tienen útero», algo bastante difundido en mi sociedad.

Advierten de los peligros de fijar las identidades (Ingo Lenz Dunker, 2018) al entender esa invención mujer como universal (Oyěwùmí, 2021).

Percibo estas formas de corporear como inventividades. Esta es una palabra que uso tomándola de Goldman<sup>225</sup>:

(...) la «invención» de Wagner no consiste ni en la imposición de una forma activa externa a una materia inerte, no del descubrimiento de una pura novedad, ni de la fabricación de un producto final a partir de una materia prima cualquiera... es, antes, del orden de la metamorfosis continua, como sucede en la inmensa mayoría de las cosmogonías que estudian los antropólogos, en las que las fuerzas, el mundo y los seres se crean y recrean siempre a partir de algo preexistente» (2010, p. 201).

Esta perspectiva de que las cosas son constantemente creadas y *transformadas*<sup>226</sup> se presenta en el epígrafe de Starhawk en el que cuestiona por qué unas personas preguntan sobre creer en la diosa y no en elementos materiales cotidianos. Dice que la diosa no es una cuestión de creencia, sino de «conexión» (1993, p. 83). Esta percepción puede compararse con la anécdota de Levi-Strauss de que para algunos grupos hay que comprobar la existencia de dios y almas y no de piedras o cuerpos. La definición de lo que es creencia y lo que es realidad pasible de reflexión, es una construcción cultural. Por eso, planteo que la percepción de sacralidad genera cambios corporales entre las participantes de los Círculos y propongo que no hay una materialidad fija e inmutable de los cuerpos. Starhawk plantea la noción de «deidad manifiesta» (ver cap. 7) y me pregunto cómo las participantes se hacen diosas.

Cuento las historias, fragmentos, de la *Roda de Lobas* y los bordados de manos, el testimonio de la joven Porâsý, que menciona la potencia y el devenir; el baile de Jací; la menarquía y la relación con la menstruación de Botxatoniã; Jama y la sexualidad; Tuluperê y la edad. Estas vivencias forman parte de un modo de practicar la espiritualidad en el cuerpo, que manifiesta algunas características asociadas a lo que algunas investigadoras llaman la «*new age* latinoamericana»: la centralidad del cuerpo y unas prácticas de revalorización de entornos ecológicos y culturales (de la Torre et. al., 2020, p. 245).

Antes de presentar las metamorfosis, me refiero a la reflexión sobre cómo las participantes definen qué es un ser femenino. Para ello, empiezo con un Círculo en que las

---

<sup>225</sup> El autor integra la noción de «creación» y «agentividad» de Deleuze y de «invención» de Wagner para proponer la invención como «arte» y «creatividad» (Goldman, 2010, p. 201).

<sup>226</sup> En el capítulo 1, hablo de esa metamorfosis continua y cito a González-Abrisketa y Carro-Ripalda, (2016) que utilizan el término *transformar* para sintetizar esa idea.

participantes hablan de masculinidades. A continuación, describo el encuentro del *Caldeirão Ressonante* celebrado el 18 de octubre de 2020, de forma virtual. En esa experiencia las participantes tienen algún tipo de comprensión de las construcciones de género que normalizan cuerpos y relaciones y debaten sobre cómo tratar esas relaciones de poder en su día a día. La pregunta que motivó el encuentro fue: «¿Cómo nos relacionamos con las masculinidades?».

*«¿Pregunta a Dios por qué te hizo mujer!». Contestó Jair, cuando la madre de su hijo le pidió ayuda porque estaba exhausta de amamantar toda la noche. Ella era de otro país de Latinoamérica, hija con varios hermanos y sentía un peso encima cuando su madre no le permitía llevar el pelo largo. Se llamaba Kokoti. En Brasil, tuvo un hijo fruto de una relación difícil que solo después de algunos años consiguió romper efectivamente y volver a su país, Chile. En una de sus andanzas, participó durante un tiempo en un Círculo de Mujeres y, en aquel momento, madre de un niño, sugirió al grupo iniciar una conversación sobre masculinidades. ¿Cómo tratar con los cuerpos de los hombres/masculinos? ¿Se pueden educar? ¿Cómo soportar la violencia en forma de parentalidad y sexualidad? Para impulsar el debate, sugirió dos documentales: *O silêncio dos homens*<sup>227</sup> y *The mask you live*<sup>228</sup>, para que los viéramos antes del encuentro.*

*La conversación se gestionó on-line, estaban ocho mujeres en la pantalla, tres de ellas negras, quienes, mientras esperábamos a que empezara el Círculo, hablaban sobre su cabello. La mitad se había rapado la cabeza durante la pandemia. Katxureu contaba lo difícil que le era mantener el pelo natural, por la enorme presión que sentía que sufrían las mujeres negras, la obligación de alisarlo como recurso de belleza. Mayá, que tenía más de setenta años, sonreía con su cabello canoso recién cortado. Allí había dos budistas, una taoísta, una persona que se identificaba como chamana y una umbandista. Todas vivían en la misma ciudad, salvo una que se conectaba desde París.*

*Cuando se abrió el Círculo con «oraciones a las siete direcciones» (este, oeste, norte, sur, tierra, cielo y fuego), Kokoti contó su historia. Había cansancio en sus palabras y ganas de formar parte de la construcción de masculinidades no tóxicas: «Es la hora de replantearse frases como: «La mujer es eso y el hombre, aquello», «la mujer es más delicada, el hombre es más decidido, agresivo y enfático». Sentenció e invitó al grupo a reflexionar. En respuesta, Mayá le contó que su madre le enseñó a ser independiente, que había pasado por dos divorcios y que se sentía satisfecha con su independencia, aunque a veces deseara encontrar una pasión para entretenerse en la vida. Comentó su aprendizaje como «madre de cuatro hombres» y algunos nietos y que ellos ya tenían otro tipo de relación con la parentalidad y la participación en la economía de la vida.*

*Katxureu habló de su padre, también padre de un recién nacido que fallecería meses después, de los desafíos de sugerirle otras formas de ser, más participativas, y de la necesidad de respetar a la madrastra, que optó por no amamantar al niño. Yo conté el susto que di a mi padre cuando me vio con la cabeza rapada, que la familia me llamaba porque pensaba que estaba enferma, y el modo en qué intenté construir relaciones horizontales con mi compañero e hijo. Fue difícil hablar sin utilizar el vocabulario académico que utilizo en mi trabajo y sin ejercer el papel de profesora, que, en aquel momento, no me correspondía.*

<sup>227</sup> Leite y de Castro (2019).

<sup>228</sup> Newsom (2015).

*Yushã kuru sacó el tema de la situación política del país, del presidente, del ministro del Medio Ambiente y la devastación que causan en diferentes ámbitos. Cuenta que enfermó dos veces intentando lidiar con esa política y destacó la importancia de que las mujeres ocupen espacios de poder y generen «vida, fuerza y cuidado». «¡Necesitamos más mujeres en política!», enfatiza la anciana. También habla de su madre, que en los años 1950 se separó y tenía que mentir y decir que era viuda para poder matricular a los varones en el colegio, ya que, en aquella época, el divorcio no estaba legalizado en Brasil. En un nuevo matrimonio, con el padre de Yushã kuru, su madre sufrió y se convirtió en una figura bastante rígida con la hija.*

*Magaró habla de la importancia de establecer diálogo con el «sexo masculino», aunque entienda la dificultad por tantas violaciones, «muchas de las cuales ni nos acordamos». Y destaca que ella misma se ve muchas veces en un lugar de rigidez y autoritarismo, de modo que esos atributos no son exclusivos de la masculinidad. O-é Paiakan, animada, denuncia a los «macho-izquierdistas», que solo quieren «a alguien para tener sexo y limpiar la casa» y que considera inconcebible que lavar los platos no sea una actividad que compartan todas las personas que viven en una misma casa. Recordó los significados budistas tibetanos: «masculino es compasión y femenino es sabiduría». Y, por último, sugirió que cada una se cuestionara «¿dónde nos estamos situando?» y dijo que las mujeres deberían reconocer su fuerza.*

*Tras dos horas de conversación, las participantes ya estaban cansadas y recordaban el pacto inicial de que las ruedas en línea durarán de las 17 h a las 19 h. Quienes quisieron hacer un comentario final, hablaron. Entonces, se guardó silencio, respiramos de forma espontánea. El Círculo se cerró mientras las participantes se despedían y agradecían con sonrisas el encuentro, que se celebró siete meses después del inicio de la pandemia del Covid-19 en Brasil y las consecuentes medidas de aislamiento social.*

## **6.2 El problema de «sacralizar lo femenino»**

Al final del encuentro, Kokoti insistió en que debíamos superar la perspectiva de una «masculinidad tóxica». Decía que la expresión condiciona la masculinidad a la toxicidad y que hemos de ampliar los sentidos y proponer otras formas de ser y relacionarse también para aquellas personas que se identifican como hombres (Cc 19/10/2020). El comentario de Kokoti, preocupada sobre cómo educar a su hijo, guarda alguna semejanza con las críticas formuladas al concepto de «masculinidades hegemónicas», que surgió en la década de 1980. Este se define como «un patrón de prácticas (esto es, cosas que se hacen, no solo una serie de expectativas de papeles o una identidad) que posibilitó que continuara la dominación de los hombres sobre las mujeres» (Connell y Messerschmidt, 2013, p. 245). En esta línea, algunos análisis reforzaron la importancia de entender la «dominación masculina» no como un hecho, sino como una constante reconstrucción que incluso involucra un «esfuerzo considerable mantenerla» (ídem, p. 260).

Si el foco de los Círculos es, o ha de ser, «encontrar la voz de las mujeres, con o sin útero» (Ñandesí, Cc 23/10/20), las participantes de la rueda descrita cuentan que eso pasa por

las relaciones con cuerpos que se asumen como masculinos, principalmente con el deseo de superar lógicas de dominación. Kokoti, Magaró y Mayá señalan la importancia de conversar con compañeros, amigos e hijos para construir otras relaciones. Esto indica que no se ve a los hombres como enemigos ni como amigos, sino como un grupo que necesita transformarse como parte del cambio, de la superación del sistema de género<sup>229</sup>.

De modo general, para las participantes de los Círculos, lo femenino es un sustantivo que, junto a lo masculino, está presente en todos los seres, como una «energía», un flujo vital y sutil que constituye las carnes (ver cap. 7). Esta interpretación sería una derivación de la perspectiva junguiana de que en cada persona hay un *self* masculino y un *self* femenino (Starhawk, 1993). Desde mi interpretación, sugiero que cuando las participantes utilizan la expresión recurrente «naturaleza femenina» se refieren a esa perspectiva de que, en sentido material, espiritual y afectivo, existen características masculinas y femeninas dadas, que construyen cuerpos. Para ellas, el camino es «equilibrar» características y no superarlas.

El «Sagrado Femenino» que se practica en los Círculos implica venerar lo que se marginaliza socialmente a favor de un «femenino curado», «potente» y «libre», explican algunas entrevistadas. Ñandesí llama la atención acerca de que el «sagrado femenino no es para ser glamuroso», sino una forma de «acoger las penas», donde cada participante ha de sentirse «incluida para hablar de sus temores y salir de situaciones» abusivas (Cc 28/5/2020). Para huir de estas críticas, algunas sugieren la sacralidad «del ser», lo que pone de manifiesto que todas las cosas son sagradas y que el énfasis en lo femenino es solo una parte del proceso de liberación (Urihi, 2018).

Pero existe una tensión analítica en los Círculos que rodea la singularidad de las participantes y sus contextos sociales, que las sitúa en un lugar límite del determinismo biológico y el construccionismo, que funciona en términos de una «energía creadora», por consiguiente, mutante y reactiva a contenciones. Pues, como señala la historiadora feminista Navarro Swain: «¿Por qué la dicotomía, lo binario, sino como fruto de una linealidad de la mirada, de una homogeneización que roba y esconde lo múltiple, en las dobleces de discursos regulatorios?» (2012, p. 48). La consideración de Navarro deja en el aire la pregunta de si es

---

<sup>229</sup> Como explico en el capítulo 1, este concepto retoma el carácter estructural, histórico y empíricamente informado de las construcciones sociales sobre los cuerpos bajo los sustantivos hombres y mujeres. Sobre el tema, véase Bullen (2012 y 2017)

posible construir lo múltiple desde la afirmación de lo binario, de la existencia de una energía masculina y otra femenina, como se plantea en los Círculos.

El «maternar», el menstruar y el parir, por ejemplo, son resignificados como cualidades asociadas al cuidado (Gilligan, 2003) que si se valoran socialmente pueden comenzar la transformación, como cualidades agentivas. Desde esta perspectiva, hay una interpretación sexo-genética que califica los cuerpos de mujer a partir de atributos biológicos o físicos<sup>230</sup>. En ella, la valorización de lo femenino, reduciendo el concepto de género a ser mujer, pasa por «alabar» los atributos considerados naturales y socialmente significados como inferiores (Cc 3/8/2020). En esta percepción, como sugirieron Guilló-Arakistain<sup>231</sup> (2020) y Rohden<sup>232</sup> (1996), se produce una cercanía al feminismo de la diferencia, en lo que se refiere a la valorización de lo femenino y la ocupación de las características socialmente construidas (ver cap. 3).

Para muchas participantes, lo femenino se asocia a la docilidad, la gentileza, al cuidado, mientras que lo masculino<sup>233</sup> se refiere a «la energía de realizar», de actuar (Cc 7/2/2021). Mientras otras, como Kokoti, acentúan la importancia de liberarse de las etiquetas: «Es la hora de replantearse frases como: “la mujer es eso y el hombre, aquello”», dijo en el referido ritual. Desde su experiencia, en la que se identifica como mujer indígena, Ñandesí cuenta:

*Me di cuenta de que los círculos de mujeres repiten patrones sociales, de reglas, normas, dogmas, señalamientos, ¿sabes? Así que este patrón social, que es exactamente el patrón que necesitamos sanar, exactamente de lo que queremos escapar dentro del patrón social, que son las reglas, la culpa, el miedo, la vergüenza, las historias que te hacen, en lugar de encontrar tu luz, ir más y más a tu sombra, la dominación entre las mujeres, esto me estaba alejando del proceso de los círculos de mujeres. La prohibición de hablar de política social dentro de los círculos y el círculo de mujeres es política porque si no es política, no libera, si sigues reproduciendo patrones, solo estás siendo una marioneta en manos del patriarcado pensando que estás haciendo algo diferente (EC 14/10/2021).*

<sup>230</sup> Las mujeres trans critican esta tecnología, pues no se sienten parte de un feminismo o movimientos que se limitan a pedazos de carne definidos como úteros y ovarios (Nascimento, 2021).

<sup>231</sup> Esta investigadora feminista analiza el contexto vasco en términos de políticas menstruales y realiza un trabajo de campo que involucra también, pero no solo, a Círculos de Mujeres.

<sup>232</sup> Rohden estudió a las teólogas católicas feministas de Río de Janeiro hacia mediados de la década de 1990. En sus palabras: «Un ecofeminismo o feminismo de la diferencia [revisitado]. Esta nueva perspectiva traía propuestas como la valorización de la mujer como salvadora ecológica ya que ella siempre habría estado más cercana a la naturaleza y más distante de los procesos de destrucción unidos al mundo público, la sociedad industrial. Las teólogas parecen estar seducidas por esta corriente tan afín a sus perspectivas de acercamiento de la mujer a la vida, la naturaleza y Dios» (p. 99, 1996).

<sup>233</sup> Pero esto no es estanco, en la descripción anterior, una de las participantes aporta definiciones de femenino y masculino asociadas a la sabiduría y la compasión, que difieren de la lógica de lo masculino como característica del espacio público (Pateman, 1993).

Ñandesi ya no vincula más sus trabajos a la etiqueta «Sagrado Femenino» ni a los Círculos, pues considera que reproducen aquello que se desea superar. En esta crítica, alabar lo femenino es alabar un cierto tipo de femenino. Para ella, una rueda sagrada es aquella que enfrenta el racismo, la elitización, la apropiación y el consumo (Ñandesi, EC 14/10/2021).

Este es un análisis semejante al que hace María Lugones cuando denuncia los peligros de universalizar la categoría mujer (2014). Según esta pensadora descolonial, si las categorías se perciben como homogéneas, necesariamente seleccionan a la dominante en el grupo como norma (2014, p. 21). Por ejemplo, «mujer» selecciona como norma «hembras, burguesas, blancas, heterosexuales» (p. 21). Por ello, centrarse en la lógica de la intersección es una forma de evitar la separación de las categorías y evitar el «pensamiento categorial» (ídem). Por eso, desde la perspectiva de Lugones, el uso de la categoría mujer, sin especificar la fusión con otros marcadores de la diferencia, tiene una connotación racista.

Starhawk, en un análisis que hace de su primera obra, publicada en 1979, afirma que a pesar de ya haber usado la noción de «energía femenina», siente que es «inútil» e «ilusoria» (1993, p. 14). La autora considera que el ejercicio de cristalizar la masculinidad y la feminidad en base a «predisposiciones específicas» es peligroso, pues tiende a excluir formas de ser y relacionarse. Ignorando, incluso, lo que entiende como el «meollo» de la religión de la diosa, presente en el surgimiento de los Círculos: «La danza erótica de la vida actuando a través de la naturaleza y la cultura» (1993, p. 15). En esta percepción, al adoptar la expresión «energía femenina» se produce, al mismo tiempo, el refuerzo del binarismo de género y con él, la heteronormatividad obligatoria (Butler, 2017). Es decir, defendiendo una esencia femenina capaz de fijar identidades en vez de transgredirlas<sup>234</sup>. Starhawk denuncia la «reproducción de la vida» asociada a la unión de lo femenino y lo masculino y sugiere la necesidad de transposición, integrando múltiples formas de vivir y manifestar la sexualidad, así como contando con relaciones homosexuales y bisexuales (1993). En los Círculos en los que participé, se debatieron poco estos temas.

---

<sup>234</sup> Por su parte, Clarissa de Franco y Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F.º tienen otra opinión. Sugieren la posibilidad de interpretar el movimiento vinculado al Sagrado Femenino desde una perspectiva no binaria (2019). Según sus palabras: «En términos de lucha de género, hoy en día, no se puede pensar la emancipación femenina sin la formación de redes, que incluyen las más diferentes concepciones de la lucha femenina y feminista. En este caso, la psicología junguiana y su línea arquetípica pueden resituarse en el debate público sobre género y traer una revisión de prácticas que se apoyan en sus conceptos, como es el caso de los Círculos Sagrados de Mujeres —que pueden reinventarse mediante la acogida de mujeres (y quien sabe, de personas no binarias) que se identifiquen como tales, aunque no posean lo que se considera biológicamente que es de mujer—» (De Franco y Meinberg, 2019, p. 149).

Morena Cardoso<sup>235</sup>, organizadora de actividades vinculadas al «despertar de la potencia de lo femenino», abandonó la expresión «Sagrado Femenino» por la de «devenir mujer» (DanzaMedicina, 2022). A su juicio, esta última se libera del romanticismo y la apropiación que enaltecen ciertos usos parciales del «Sagrado Femenino» (Cc 27/5/2019). En sus palabras, los usos de «mujer salvaje y sagrada» están generando nuevas etiquetas: «El resultado es que no estamos necesariamente orientando la brújula de nuestro devenir en dirección a la vida, sino, hacia un sistema moral de reproducción y mantenimiento del *statu quo*» (Cc 25/5/2018).

Para algunas, mientras exista el patriarcado, es esencial rescatar el «sagrado femenino» (Tuluperê, TT/S 4/10/2019; Capei, RL 9/10/2019). Para otras, como Morena Cardoso y Ñandesi, esto no es suficiente: hay que denunciar el sistema de privilegios en el que se encuentran las participantes de los Círculos y el beneficio que obtienen de mantener ciertos órdenes, como la raza y la clase. Por consiguiente, este es un debate sin síntesis en los Círculos. A mi juicio, se relaciona con el contacto, o no, de las participantes con perspectivas feministas e interseccionales y el interés por la lucha política, además de las posicionalidades en las estructuras de poder. Es decir, pertenecer a ciertos grupos sociales dificulta que los Círculos aborden otras realidades. Aun así, se puede argumentar que se produce un desplazamiento de las estructuras de género, a través de las metamorfosis cotidianas de cuerpos activados como sagrados y, con ella, un proyecto de complementariedad.

### 6.2.1 Un deseo por la complementariedad

Algunas participantes adoptan el concepto taoísta de yin-yang, en el sentido de «dualidad que constituye a todos los seres», como el sol y la luna, para explicar la relación entre lo femenino y lo masculino y, con ello, orientar un proyecto. Como explica una entrevistada:

*Creo que las dos energías se complementan. Desde mi punto de vista, dentro de todos nosotros, están el Sagrado Masculino y el Sagrado Femenino. Todos nosotros, seres vivos, tenemos dentro ambas energías. El Sagrado Femenino es respetarse, es verse como ser sagrado, lo mismo el Sagrado Masculino, es verse como algo sagrado, que te tienes que respetar, respetar todo lo que te rodea y conectarte. Veo que el Sagrado Femenino es un camino para nuestra reconexión con nosotros mismos, reconexión con nuestras antepasadas, con nuestras verdaderas tradiciones, con nuestro cuerpo, con nuestro ser y con nuestra verdadera esencia. (...) el Sagrado Femenino basado en el calendario lunar trae esa reconexión con el ser luna,*

<sup>235</sup> Esta activista se comunica a través de las redes sociales, web y correo electrónico con las personas interesadas en participar en sus «vivencias». Entre ellas, una se denomina «descolonización de los cuerpos» rumbo a la potencia de «cuerpos en fisura» (Cc 27/5/2019; Danza Medicina, 2022). Lo que señala una permeabilidad entre los planteamientos feministas interseccionales contemporáneos y el campo de la espiritualidad femenina. Puede encontrarse la trayectoria de Morena Cardoso en Eiroa (2019).

*que nos rige mucho, así es el propio reencuentro, el reconocer, el recordar... lo que somos* (Araci, OC 18/12/2020).

Este planteamiento de Araci contiene una especificidad sobre la conexión entre masculino y femenino: ambas «energías» «están dentro de nosotros», afirmó. Es decir, las participantes se ven como poseedoras de ambas «polaridades» y el deseo las maneja de acuerdo con sus necesidades contingentes (Cc 19/10/2021). Esto es, un cuerpo socialmente definido como de mujer puede manejar de forma estratégica lo femenino y lo masculino, con la mirada puesta en la búsqueda de la «armonía» y el «equilibrio» (ídem).

Esto recuerda la propuesta de los movimientos de mujeres indígenas de Abya Yala y el Feminismo Comunitario (Gargallo Celentani, 2014). Julieta Paredes aclara que, como boliviana aymara, para ellas, cuando piensa en las mujeres indígenas, no se trata de alimentar la disputa entre los feminismos de la diferencia y la igualdad, que ella trata como teorías europeas, sino buscar la complementariedad, una propuesta más unida al sentido de sus epistemologías (2010). Para esta investigadora y activista, los cuerpos presentan una inescapable materialidad: «Las mujeres somos la mitad de cada pueblo» (2010, p. 12). Desde esta condición ineludible se buscan mejores condiciones de vida para la comunidad.

Así bien, explica Gargallo Celentani sobre otra forma de percibir la dualidad:

La construcción de un sistema de géneros hegemónico, que descansa en la contraposición binaria entre lo femenino y lo masculino como dimensiones excluyentes y exageradamente diferenciadas, propia de las clases dominantes americanas, actúa en Abya Yala sobre la idea de dualidad, para intentar remitirla a su perspectiva de contraste y justificar con ello una jerarquía negativa entre las mujeres (rebajadas) y los hombres (exaltados).

La exclusión recíproca de lo femenino o propio de las mujeres y lo masculino o propio de los hombres, implica que el primero debe ser derrotado y apropiado en todas sus expresiones vitales, lo cual se logra a través de un proceso histórico propio de esas iglesias cristianas (católica y reformadas) que predicaron la supremacía masculina y los juristas la legislaron con el fin de ocultar el trabajo no pagado que realizaban las mujeres. No sólo no es propia de todos los pueblos, sino que es muy reciente, en la misma Europa aparece apenas en el siglo XV.

En cuanto a la dualidad, contiene equilibrio, diálogo, equivalencia. Por supuesto implica lo propio de las mujeres y lo propio de los hombres como ordenamientos sociales, en todas las culturas indígenas, aún en aquellas que asumen la existencia de géneros no definidos por la genitalidad, como los muxes o trans-géneros zapotecas del Istmo de Tehuantepec, en México, que nacen con genitales masculinos y son educados como mujeres para asumir un lugar femenino en el ordenamiento colectivo del trabajo. No obstante, la dualidad, en la esfera de las relaciones humanas, no presupone necesariamente jerarquías entre el hombro femenino y el hombro masculino del cuerpo humano, según una metáfora que utilizó frente a mí, en una charla con mujeres y hombres aymaras en La Paz, Julieta Paredes (2014, pp. 113-114).

Es posible establecer puentes de significado entre tal defensa de no jerarquía entre lo masculino y lo femenino (véase Fernandes Maso y Martim Rodrigues Selis, 2023) y las percepciones que se llevan a cabo en los Círculos de Mujeres. No pretendo certificar la materialidad científica de lo que argumenta Gargallo; más bien, quiero señalar que la percepción que encuentro en los Círculos, que aboga por la complementariedad, no es algo único u original, sino que también se manifiesta en otros tipos de movilizaciones de mujeres en Latinoamérica, cada una con sus referencias históricas y contextos específicos.

En los Círculos, la noción de complementariedad se desarrolla desde una perspectiva psicológica al justaponer aspectos femeninos y masculinos en cada individuo. Tal como mencioné previamente, no se aborda el feminismo comunitario ni se realizan críticas al neoliberalismo en este contexto. La curación en los Círculos implica el reconocimiento e integración de estas "polaridades" dentro de cada participante (Cc 2/11/2019). Tuve el descubrimiento de esta perspectiva al participar en un Círculo que se enfocaba en el estudio de un texto vinculado a la matriz junguiana de la psicología.

En la *Roda das Lobas*, el encontrarse con «la mujer salvaje» involucraba el «matrimonio» entre el rey y la doncella en cada una de las participantes (Cc 9/2/2021). En ese Círculo, se adoptaba el lenguaje junguiano «animus» y «anima» para referirse, respectivamente, a lo masculino y lo femenino. La mayoría de las siete participantes en línea, en octubre de 2021, decía que se sentía más identificada con el primer aspecto: «Me siento una auténtica gueparda», dijo riendo una de las participantes. Para ellas, el exceso de funcionalidad de la sociedad exigía de ellas un «estar en el mundo», una constante realización por el «exceso de demanda» (ídem). Y se quejaban de la falta de tiempo para «bucear en el alma» y manifestar su voluntad creativa y artística (ídem).

A una de ellas, por ejemplo, le gustaba escribir, pero su trabajo remunerado sumado al trabajo reproductivo, de cuidado de dos hijas, la dejaba «sin posibilidad» de realizar su deseo: «¡Tuve que ir al supermercado<sup>236</sup> de nuevo!... La vida así no tiene sentido», anunció con tristeza en una rueda (Cc 19/10/2021). Desde esta perspectiva, lo masculino se asociaría al mundo del trabajo precario y la funcionalidad, mientras lo femenino se identificaría con el alma, el contacto

---

<sup>236</sup> Ir al supermercado denota un poder adquisitivo, un lugar económico, que no es el de la falta de recursos o la pobreza. Señala la pertenencia de clase de la participante, como argumento en otro capítulo.

con lo divino y la creatividad. La «imposición del patriarcado» las llevaría a someterse a la funcionalidad del sistema y las distanciaría de sus deseos más íntimos (ídem).

En el último de los once encuentros, pasamos la mayor parte del tiempo bordando en silencio dibujos de nuestras manos: el «estandarte de la doncella» hecho de materiales que había recogido las participantes siguiendo las instrucciones de buscar elementos «significativos de su jornada» (Cc 30/11/2021). Las manos eran símbolo del «renacimiento de lo femenino» y su manifestación en el mundo, en el campo de las «realizaciones», «integrado a lo masculino» (ídem). El rescate de lo femenino, «de las profundidades del alma» de las participantes, se asocia, en ese caso, a formas de ser en el mundo más «legítimas» e «integradas» con las necesidades de las participantes (ídem). Lo que implica, incluso, cambios de rumbo, como en el trabajo<sup>237</sup>, las relaciones, u otros aspectos de la vida.

A continuación, muestro imágenes de algunos bordados de las participantes y el dibujo que formaba parte del anuncio de la rueda, una mujer de pelo claro y sin manos.

Figura 17 - Las manos bordadas



Fuente: imágenes cedidas por las participantes.

<sup>237</sup> Es el caso de Uirapuru, quien participó en la *Roda das Lobas* en sus inicios y, durante ese proceso, dejó su trabajo en una gran empresa y empezó a dedicarse a realizar trabajos en el campo de las terapias alternativas y llegó, incluso, a dirigir sus propios Círculos de Mujeres (Cuaderno de campo, 2021).

El objetivo de las once reuniones, que finalizaron con estos bordados, fue reconocer los «pactos infelices» que minaron la expresividad de cada participante (Cc 9/2/2021). Las manos representaban el «de retorno integrado», el «renacimiento» de la fuerza creativa (aspecto femenino) y su manifestación en el mundo (aspecto masculino). Una forma de sacralizar, mediante el arte, un proceso terapéutico. Para una de las organizadoras del encuentro, el objetivo de ese «ritual» de bordar las propias manos es acceder a los sentimientos propios y elaborarlos a partir de formas expresivas tomadas del arte (Capei, RL 9/10/2019). Su intención es acceder a un campo que aún no puede traducirse en palabras y que está directamente vinculado a la «sacralización de lo femenino» (ídem). Es decir, sacarlo de un lugar negado, para situarlo en una posición de «honor», «alabanza» y «manifestación» (Cc 6/5/2018; Cc 3/8/2020; Cc 18/3/2021).

El rescate de lo femenino como proceso que también involucra lo masculino, dentro y fuera de cada participante, está presente en la historia de Porâsý, que transcribo a continuación.

### **6.3 La «potencia de lo femenino»**

*Fue en los movimientos feministas que conocí en la universidad donde encontré una base para poder entender todo lo que me había sucedido, a mi cuerpo, a las mujeres de mi familia, a mis amigas y conseguir entender que eso no era natural. Y ahí se plantó la semilla de los Círculos, en el colectivo feminista, donde fue la primera vez que me senté con mujeres, con jóvenes, y ahí en aquel círculo entendí muchas cosas aun del patriarcado, porque solo una de las mujeres — participaban más de quince— no había sufrido acoso sexual, acoso sexual en serio, solo una no. Y entonces empecé a mirar hacia aquello y empezó a doler mucho y fui a investigar en la familia de mis abuelas, de mi madre y fui entendiendo que está totalmente normalizado. Entonces, eso fue delineando cosas que me hicieron daño en el sentido de entender mi cuerpo y no saber cómo liberarlo, de no aceptar mi cuerpo, así fui negando cosas de lo femenino en mí, sin darme cuenta, fui negando esa feminidad, que es ese concepto femenino que el patriarcado tiene desde que existe, de lo femenino débil, de lo femenino como objeto y fui negando eso dentro de mí, entonces fui bloqueando aún más esa energía, de la cuestión de la niña interior ya herida. Y fui entendiendo que yo no conseguía verme feliz dentro de una relación, no lo conseguía de verdad, porque no conseguía aceptar lo masculino, y de ese modo encontré el Sagrado Femenino y fue una locura, porque así muchas cosas empezaron a moverse porque... yo creo mucho en la potencia de los Círculos, entendí como eso cambió mi vida y ahí también floreció [un trabajo], hoy soy artista de mandalas. Entonces, conocí el Sagrado Femenino y fui consiguiendo integrarlo todo, todo lo que había sufrido en mi infancia, todo eso de lo masculino. Entendí que mi femenino me daba fuerza, que estaba queriendo negar lo femenino porque no quería esa condición de mujer subyugada, de mujer que no tiene poder, de mujer que es objeto, empecé a entender que ese era el femenino que negaba porque el patriarcado me mostraba que era débil (...) fui consiguiendo entender que ese no conseguir aceptar lo masculino estaba unido a esa cuestión de negar mi femenino y, ahí, en la constelación, descubrí que yo no conseguía honrar a los hombres de mi familia porque mi*

*abuelo daba palizas a mi abuela y eso ocurría con nuestras antepasadas, y entonces fui entendiendo cómo toda la red familiar se tejió sobre la violencia en contra de las mujeres y no conseguía, no conseguía integrar lo masculino dentro de mí, no conseguía honrarlo y eso fue atravesando mi vida y yo no lo entendía. Porque, antes de entrar en el Sagrado Femenino, yo no conseguía entenderlo en el nivel corporal, en el nivel energético. Cuando empecé a mirar dentro de mí, (...) lo sagrado empezó a curarme y empecé a mirarme y a conseguir mirar esos saberes de nuestras antepasadas para curarme, entonces, por eso, digo que veo mucha potencia, como que esos dos movimientos [feminismo y sagrado femenino] son la base para entender que eso no es natural, que había mujeres donde podía contar con ellas, donde podía fortalecerme, y de ese modo encontré el Sagrado, donde pude aplicarlo y curarme, donde encontré a mujeres que estaban allí y que también, como somos un todo, habían pasado por las mismas situaciones, estábamos allí alabando ese femenino, eso fue lo más increíble para mí porque aquel femenino que estaba negando, que me hacía daño, se convirtió en potencia, potencia de existir, potencia: devenir (en conversación pública en 25/4/2020).*

Porâsý es una joven de menos de treinta años, vive en una ciudad del interior del oeste brasileño y estudia Psicología. Es de estatura media y de cuerpo más bien delgado, tiene el pelo claro y largo y un rostro de rasgos finos. Su voz es baja, pero cuando lo necesita, muestra su fuerza al contraponer sentires u ofrecer apoyo. Su trayectoria habla de la circulación de las participantes en el movimiento estudiantil, el movimiento feminista y entre diferentes terapias alternativas (ver cap. 7). Habla también de un tipo de persona que ve en lo extraordinario un campo vital de cambios. Afirma que su encuentro con lo sagrado en un Círculo cambió su forma de ser y de relacionarse con el mundo. Como explican Fedele y Knibbe (2020), existe una relación explícita entre los marcos seculares de la sociedad en la que vive Porâsý, que habla de los abusos que se sufren por ser definida socialmente como mujer, y lo sagrado, como una forma crítica de relacionarse con esas estructuras de poder.

Porâsý se ve como feminista y participante de Círculos de Mujeres. Su testimonio describe cómo la convivencia en esos grupos le ayudó a desnaturalizar las opresiones que había vivido. Destaca la importancia que tiene sentirse acompañada para superar las crueldades y reconstruir su subjetividad y los sentidos que se atribuyen a su cuerpo. Ha pasado de sentirse débil, cosificada y sin lugar en el mundo, a verse hoy como potencia. Experimentó una curación en el campo feminista, a través de la construcción de un «Sagrado Femenino» y su participación en actividades del campo holístico, como las constelaciones familiares<sup>238</sup> y la elaboración de

---

<sup>238</sup> Fundada por Bert Hellinger, es una técnica que integra elementos de la Psicología y el teatro para resolver conflictos familiares y transgeneracionales. En Brasil, desde el 2000, atraviesa el campo de las espiritualidades. Para saber más sobre el tema, véase Marino y Macedo (2018) y Romano (2020).

mandalas. El rescate que dijo vivir con relación a lo femenino implica transgredir un sistema<sup>239</sup> de sexo / género que sitúa lo femenino en un lugar inferior, dócil y epicentro de la violencia. Un rescate sin abandonar necesariamente la identidad femenina.

El «rescate de lo femenino» es, en los Círculos, condición y hecho de la búsqueda de lo sagrado. Rescatar lo femenino, a través de la historia de Porâsý, puede leerse como un proceso de encuentro de desnaturalización de las opresiones, de trasposición de la legitimación de la violencia sobre los cuerpos. Significa reconstruir sentidos y prácticas socialmente construidos. Al entenderse sagrada deja de aceptar las violaciones, como las que sufrió su abuela. Por tanto, al conocerse a partir de la fuerza y la potencia, da otro sentido a lo femenino, que ya no asocia solo al dolor. Además, cuando afirma que necesitó recuperar tanto su femenino herido como su masculino negado, también está presente el sentido de «energías» que integran los cuerpos, que traté en el apartado anterior.

Muchas participantes forman parte de contextos violentos y, en los Círculos, se encuentran, por primera vez, con la posibilidad de sacralizar sus *sentires*. Jaci lo cuenta así:

*Recuerdo que sufrí un impacto muy grande porque uno de los sutras que bailas es la auspiciosa belleza y ser merecedora de honores y me quedé muy, pero que muy, muy, muy afectada porque en algún lugar del mundo las mujeres ya hubieran sido bendecidas. Vengo de una trayectoria, de una historia de violencia doméstica, de violencia familiar durante la infancia y yo solo me di cuenta de que eso era violencia, de que eso era abuso, en el grado, porque hasta ese momento no fui consciente de ello y cuando bailé la mandala, eso supuso una revelación enorme, un toque profundo, de un cuerpo bendecido, un cuerpo bendito, un cuerpo alabado (OC 6/5/2020).*

Este testimonio retoma lo que he resaltado en otros capítulos de que la violencia, en diversos grados, afecta a las participantes. Sin embargo, aquí me enfoco en los procesos y movimientos, que en el caso de Jaci, produce la danza. Estos la llevaron a ser otro cuerpo, relacionado con afectos nuevos antes no reconocibles en su forma de percibirse.

Propongo que en los Círculos corporear lo sagrado es un proceso de hacerse divina y que implica un intenso proceso de mejora personal (de la Torre et al., 2020) que necesariamente es corporal y genera la expansión de lo que se entiende como individuo (Santos, 2017), ya que depende de las relaciones que las participantes establecen con otros seres, cuerpos y cosas (ver

---

<sup>239</sup> Pero esta transgresión no se refiere a un «cistema», expresión que utiliza João Manuel de Oliveira para referirse a la lógica de la normalización de la cisgeneridad, que tiene con la heteronormatividad muchas normas en común (en Nonato, 2020, p. 13).

caps. 5 y 7). Activar la sacralidad es percibirse en construcción, rumbo a una autenticidad y liberación. Dos participantes y escritoras sugieren:

Lo sagrado como significado: aquello que da la vida, intención o propósito. Sagrado como éxtasis: la expansión de las fronteras del propio ego o disolución de límites, la intuición de que en nosotros algo muy grande pulsa sin que se pueda expresar en un lenguaje conocido. Sagrado como experiencia personal, sin tener relación necesaria con ninguna religión o manifestación socialmente reconocida de espiritualidad (Balieiro y del Picchia, 2014, p. 17).

El contacto con la percepción de que lo Femenino era Sagrado y no inferior o sumiso generó una intención en Porâsý y Jaci, un sentido que las llevó a buscar terapias que las ayudaran a llevar a cabo esa resignificación de sí mismas y a encontrar un trabajo que ellas consideran agradable y creativo. Además, el encuentro con lo Sagrado generó una curación que dicen que forma parte de la «potencia de los Círculos» (Porâsý, 25/4/2020), algo que no se puede designar, sino vivir, un «éxtasis», sugieren Pichia y Balieiro. Mis amigas no asocian ese estado como consecuencia de la fe o la conversión a un campo religioso-espiritual, sino a la trayectoria de «mirar para sí» (ídem) y validar los dolores en colectivo (Jaci, OC 6/5/2020). Un proceso que es personal, experimental, pero que también implica la presencia de otras atravesadas por el sistema de opresiones de género, reunidas para «alabar lo femenino» (Porâsý, 25/4/2020). Me acerco a una trayectoria más...

### 6.3.1 El *maternar* como creación

*Quería quedarme embarazada y empecé a investigar sobre lo femenino, me decía que lo que faltaba era buscar mi relación con lo femenino, perdí a mi madre cuando tenía ocho años, así que crecí sin madre, con un padre, que se casó de nuevo... tuve... la sensación de no haber tenido nunca una conexión real con lo femenino, con el cuerpo, con lo que es ser mujer, y así empecé a buscarlo y mediante esas búsquedas, más intercambios con mujeres, de libros, de estudios... empecé a sentir más... a medida que fui descubriendo, me dieron ganas de compartirlo. Por eso, hoy trabajo con terapias, mucho con mujeres también, (...) en ese cuestionamiento de lo femenino y también de la espiritualidad, es verdad, las dos empiezan a juntarse y, por eso, la inmersión, así, de admitir que tenía cosas que la mente no era capaz de entender (Kianumaka, OC 26/2/2020).*

Este testimonio contiene algo a lo que otras participantes también se refieren. Muchas de ellas llegaron a los Círculos cuando sintieron que querían quedarse embarazadas<sup>240</sup>. Partiendo de la visión que difunde el sentido común de que lo femenino está asociado a la maternidad (Navarro Swain, 2000), las mujeres sienten un desajuste. Bien porque «no

<sup>240</sup> En un Brasil marcado por los altos índices de embarazos durante la adolescencia, esa posibilidad de reflexionar sobre tener una prole es una evidencia más del lugar social de las participantes, de clase y escolaridad.

consiguen quedarse embarazadas», como si eso fuera un fallo social y biológico para el que deberían buscar una cura; bien porque el deseo de tener un hijo no cabe en el modelo de vida que llevan y están recelosas de perder su puesto de trabajo o sucumbir a un modelo de lo femenino que las convertiría en rehenes. También hay relatos de violencia obstétrica y un fomento de partos más respetuosos, «naturales», un tema que no abordaré en profundidad en esta tesis<sup>241</sup>.

Como respuesta a estas angustias, la creación se trata en los Círculos como un acto femenino que puede o no vincularse a una criatura. Algunas hablan de proyectos, viajes y otras realizaciones que escapan de la convulsa vida cotidiana de las participantes. Mientras que otras se reúnen para compartir el peso de jornadas de trabajo superpuestas, de cuidado sin remuneración, que les impiden crear «un tiempo para ellas» o «nuevos proyectos» (Cc 2/9/2020). Mani explica lo siguiente:

*Amigas, aquí el círculo es tanto el lugar donde miramos nuestro dolor, nuestras heridas, como un lugar para plantar y sembrar sueños, proyectos, hay varias mujeres que consiguieron lidiar con su creatividad de otras formas y crearon a partir de ahí... (RL/C 7/10/2019).*

En este sentido de creación, para muchas mujeres, los Círculos son el tiempo-espacio «extraordinario» de gestación de sí mismas (Cc 16/1/2021). Un momento en que dejan las «obligaciones» cotidianas para llevar a cabo una «investigación interna» y un momento de intercambio (Cc 16/3/2021). Un proceso que implica dolores, a los que denominan «dolores del parto» (Cc 17/8/2021), que pueden ser la experiencia de un aborto, casos de violencia doméstica, infidelidades conyugales, desempleo, u otras circunstancias similares.

En una ocasión, una participante contó en una rueda que, entre sus treinta y cuarenta años, vivió una situación que consideraba extrema (Cc 15/6/2021). Dijo que se sentía sobrecargada y exhausta con tres hijas, más el trabajo y un «marido idiota», además de una trayectoria que incluía dependencia química. En ese contexto, aceptó un trabajo en otro país y pasó algunos meses lejos de esas personas. Dijo que eso causó dolor, sobre todo a sus hijas adolescentes, pero que fue fundamental para seguir «viva» (ídem). Sin embargo, esa elaboración surgió muchos años después, durante sus participaciones en Círculos, cuando pudo contar lo sucedido.

---

<sup>241</sup> Para un análisis que discute el parto como experiencia política contemporánea en Argentina, consulte: Felitti (2011) y Felitti y Abdala (2018). Un debate sobre el parto humanizado en Brasil: Giacomini y Hirsch (2020).

En el caso anterior, los Círculos fueron el espacio que apoyó a la participante a crear un nuevo relato de su historia, corporear, incluso, la culpa de sentir que «abandonaba» a personas importantes (ídem). Esta participante cuestionó de algún modo el modelo de familia tradicional que la asfixiaba y buscó una vía de escape personal, distanciándose físicamente de quienes la humillaron. Pero eso le hizo sufrir, sentía el peso de salir y cuando hablaba de ello muchos años después aún se le saltaban las lágrimas.

Sin embargo, las conversaciones en los Círculos no solo tratan del lugar de la madre, aunque se hablaba mucho de relaciones familiares. Las dificultades de la relación con la madre están presentes de forma constante en los Círculos, ¿ausencias diversas? Mani relata que prefería tener amigos «hombres» y que, para ella, convivir con «mujeres» era algo extraño, aunque al participar y organizar Círculos, pasó a tener una relación que considera más sana con sus familiares mujeres, en el sentido de entenderlas mejor, al convivir con tantas historias diferentes que surgen en las ruedas (RL/C 7/10/2019).

Si antes se consideraba que las madres eran culpables, la alquimia de los Círculos las transforma en cómplices. Este es el caso de Urihi, quien consiguió, a fuerza de insistir, que su madre aceptara participar en una rueda, lo que a juicio de la hija fue una enorme «curación» y un gesto de acercamiento entre ambas, aunque aún tienen muchas diferencias y conflictos (Cc 20/11/2018). Existe la expectativa de que las ruedas «mejoren» las relaciones, sobre todo entre personas que se identifican como mujeres y familiares y una de las estrategias utilizadas es la capacidad de «crear»: vínculos y amistades<sup>242</sup>.

### 6.3.2 Cuerpos que menstrúan<sup>243</sup>

Botxatoniã cuenta que desde niña ha sido feminista, que siempre se preguntaba «¿por qué la mujer tiene tantas desventajas en la sociedad respecto al hombre?» y que eso la conectó con el «sagrado femenino», que define como «una energía que está en las mujeres, los hombres y las cosas» (CR/BU 8/2/2020). Criada en el centro de São Paulo, con acceso a colegios de calidad, actividades deportivas y casa en la playa, pertenecía, por tanto, a un grupo específico

<sup>242</sup> Sobre el potencial de «hacer cosas juntas», como una nueva manera de hacer política, referida, aunque no solo, al contexto vasco, véase Esteban et al. (2020b).

<sup>243</sup> En diciembre de 2022, Djamila Ribeiro, filósofa y feminista negra, se vio envuelta en una polémica al afirmar que prefiere el concepto «mujer» al de «personas que menstrúan», refiriéndose al intento de construir políticas públicas que atiendan a las demandas de salud de hombres trans (2022). Fue acusada de transfóbica. En el caso de los Círculos, se pone el acento sobre las mujeres que menstrúan, en detrimento de otras que no tienen en los «ovarios y úteros» carnalidades identificadoras.

y minoritario en Brasil. En ese contexto, sintió la presión de su familia y del colegio católico, donde «todo estaba bien organizado» para seguir un modelo de belleza y comportamiento (ídem).

Cuando tenía unos catorce años, empezó un proceso de transformación y búsqueda, basada en la sensación de que «yo no quiero reproducir los modelos que fueron impuestos y quiero ser yo misma» (ídem). Este proceso de construcción de sí misma implicó actos corporales, como teñirse el pelo, usar lentillas de color rojo, usar pijamas en entornos públicos o hacer «topless» —que, en la mayoría de las playas brasileñas, no está permitido—. Y culminó en un proyecto de «viajar por el mundo», haciendo artesanía y compresas de paño, tras finalizar su máster en un área de ciencias naturales, en una ciudad del litoral. Durante estas andanzas, participó en el Encuentro Nacional de Comunidades Alternativas (ENCA)<sup>244</sup>, se acercó a una perspectiva ecológica, que la llevó a practicar yoga, conocer la ayahuasca, utilizar una copa menstrual y «reciclar» su sangre, con la sensación de que «vaya, existe otro universo que no es el universo de estudiar una carrera, casarse, tener hijos, conseguir un trabajo...» (ídem).

En este camino, salió con hombres y mujeres, tuvo un aborto espontáneo y, en la actualidad, tiene un hijo y vive con el padre del niño. Cuando la entrevisté y participé con ella en los Círculos, era delgada, tenía el pelo largo, sin teñir, a veces utilizaba pañuelos en la cabeza, otras veces no; faldas largas, pantalones vaqueros y camisetas de tirantes formaban parte de su vestuario, pero no sentí la presencia de un modelo o formato de belleza asociado a un estándar, sino a un modo de vida asociado a la sostenibilidad ecológica.

Entre sus experiencias más significativas, destaca la menarquía, un proceso que ella considera muy doloroso:

*Yo menstrué muy pronto, con diez años de edad y fue un gran trauma para mí porque ninguna de mis amigas tenía la regla, yo no tenía contacto con eso, mi madre me había hablado muy poco del tema. (...) Entonces, la primera vez que bajó la sangre, miré, y dije «dios mío, ¿pero qué es esto?», así puse un espejo para mirar y tenía un agujerito y de él salía sangre, y dije «ah, me senté en una tachuela, no puede ser que tenga la regla, no puede ser», porque era una cosa horrible: menstruar era una cosa horrible (...) Y no se lo conté a nadie, lo oculté, decidí guardar el secreto, dije «ah, solo me he hecho daño en la rajita», verdad, «es solo una heridita, me he sentado en alguna cosa, una piedrita en el recreo y me he hecho daño», así enrollaba papel*

---

<sup>244</sup> Para Rodrigo Iamarino Caravita «un gran encuentro de intercambio de experiencias y saberes, además de una gran fiesta de celebración» (2011, p. 3), formado por dos tercios de personas urbanas que actúan, con prácticas alternativas, en la construcción de la paz y una sociedad poscapitalista. También asociados al campo de las espiritualidades y con la identificación difusa con el movimiento hippie de los años 1970 y 1980 (ídem).

*higiénico en la braguitas y pasé mi primera menstruación entera con papel higiénico en las braguitas, solo que se manchaban y, entonces, ¿qué hacía? Guardaba las braguitas en un cajón del cuarto de baño, compartía el baño con mi hermana, compartía el dormitorio y el baño con mi hermana, y pasaron tres meses, más o menos, y cada... no sé, una vez a la semana iba allí, cogía una, la lavaba y eso, para que nadie lo descubriera, ¿verdad? Era mi secreto. Y, entonces, mi hermana descubrió mi secreto y se lo contó a mi madre y mi madre vino a hablar conmigo muy contenta, pero también enfadada porque no se lo había contado, pero feliz porque ya era una mujercita, pero yo no quería ser una mujercita, ¿entiendes? Yo quería ser niña (Botxatoniã, CR/BU 8/2/2020).*

Celeste Malpique, en un artículo, en la década de 1980, hizo un análisis psicoanalítico de la menarquía como trauma (1986). En este trabajo, llama la atención la asociación de la feminidad a la espera y la receptividad, que acerca lo femenino a lo materno y a la realización que viene de fuera (ídem, p. 45). Desde esta perspectiva reduccionista del cuerpo, propia de un discurso médico hegemónico, la primera menstruación es el acto de «feminización» (ídem, p. 46). Y, tal vez, este sea el motivo del temor de Botxatoniã: ella no quería ser mujer, solo quería seguir con su infancia.

La antropóloga Emily Martin explica que el discurso médico que trata la menstruación como una patología surge en el siglo XIX (2006). No solo la sangre se consideraba «impura», sino «el proceso en sí se veía como un trastorno» (Martin, 2006, p. 77). Según la autora, esta percepción —que aún existe— de la menstruación como un «fracaso» de la reproducción contribuye a una visión peyorativa de los cuerpos hechos femeninos, como «fábricas» fracasadas (ídem, p. 92). En una lógica industrial, el cuerpo que menstrua no es funcional: «Una producción desvirtuada también es una imagen que nos llena de horror y consternación» (ídem, p. 93). Esta perspectiva de «fracaso» y «disolución» de la vida, materializada en la menstruación hecha un acto femenino, puede explicar el horror de Botxatoniã, que intentaba autoconvencerse de que era solo una «heridita» (CR/BU 8/2/2020), deseosa de curarse de aquel mal que la menarquía representaba socialmente, al introducirla en un sistema de género<sup>245</sup>.

Entre las entrevistadas, se comparte una queja común de que las madres u otras familiares no hablaron con ellas sobre la experiencia de tener vagina y sangrar. Para la casi totalidad de estas participantes, la menstruación se asociaba, en primer lugar, a la noción de impureza, suciedad y privación de la libertad y esos sentidos se fueron transformando a lo largo de sus vivencias en los Círculos.

---

<sup>245</sup> Para un estudio sobre las políticas y culturas de la menstruación desde una perspectiva feminista, véanse: Felitti (2016) y Guilló Arakistain (2020b y 2023).

*(...) A fin de cuentas, lo que fue un gran dolor para mí, que fue haber menstruado con diez años, fue lo que abrió mi camino para eso, para participar y estudiar y trabajar con eso hoy en día. (Botxatoniã, CR/BU 8/2/2020).*

Botxatoniã cuenta que su lado feminista, asociado a esa relación traumática con la menstruación, hizo que buscara información para encontrar una relación más «consciente», en la que la menstruación no significara «solo sangrar» (ídem). En ese proceso, participar en el movimiento de comunidades alternativas y «el vasto y diverso» campo de prácticas que se expresan en estos encuentros fueron fundamentales para conectarse con «los ciclos» (ídem). Incluso, en este contexto, participó en su primer Círculo de Mujeres, a los veintitantos años, y aprendió a hacer compresas ecológicas, que después serían un trabajo y un medio para conseguir dinero para sus viajes. Cuenta lo siguiente:

*Para mí, cuando empecé a usar las compresas de paño, fue muy curador, mucho, mucho, mucho así, la oportunidad de poder hablar sobre ello, de poder coger mi sangre y que no me diera asco, no sentir rabia, fue una gran curación, ¿verdad? Entonces, como para mí fue muy fuerte, quería llevarlo a otras mujeres y, por eso, empecé a hacer las compresas para venderlas, en un momento en el que casi nadie las vendía, en Brasil, creo que había dos o tres marcas, por tanto, era algo muy novedoso aquí, en Brasil (Botxatoniã, CR/BU 8/2/2020).*

En medio de la búsqueda de una «relación consciente con la menstruación», leyó el libro de Miranda Gray *Red Moon*, en una época en la que no había traducción al portugués. También realizó un curso con la autora y se convirtió en «Moon Mother», centrada en Círculos de Mujeres orientados a la bendición del útero, que explicaré en otro capítulo. Botxatoniã dijo que en los Círculos vivió la «curación con el ciclo menstrual» y «la oportunidad de compartir eso con otras mujeres» para apoyarlas durante sus procesos fue «una gracia alcanzada en relación con el sagrado femenino» (Botxatoniã, CR/BU 8/2/2020).

Con historias de dolor, rabia y no aceptación en relación con la sangre menstrual, las participantes construyen otro camino para las más jóvenes. Las que tienen hijas hablan con ellas sobre los cambios y las incentivan a corporear lo divino. Además de las conversaciones, algunas celebran rituales, que se describen en los libros de Faur, otras compran libros sobre el tema para proporcionar un mayor conocimiento y reflexión corporal. Juntas «plantan la luna», colocando la sangre menstrual en la tierra, desde una perspectiva de ciclos de muerte y vida (ver cap. 7). En común, intentan construir puentes sobre silencios y algunas necesitan ser reirse de ello, como en el caso de Jama.

### 6.3.3 La vulva a través del espejo

Jama<sup>246</sup>, hoy con casi cincuenta años, cuenta que fue sexualmente reprimida durante la adolescencia. Como su padre insistía en que no aceptaría a una «hija embarazada», solo tuvo su primera relación sexual con veintipocos años, con «el tipo con quien me casé», «no podía tener sexo con uno y acostarme con todo el mundo» (AM 6/2020). En ese momento, dijo que vivía con miedo, «no tenía ganas de hacerlo con miedo de quedarme embarazada», enfatiza.

Además de sentir miedo, afirmó que vivía atormentada por la culpa:

*Era muy represora, el cuerpo es malo, el cuerpo es pecado, sexo es pecado, masturbación es pecado, tocarse es pecado, ¿entiendes? Todo era pecado y si te tocabas en la adolescencia, tenías sensaciones o besabas a un chico y te mojabas, todo eso derivaba en una sensación de culpa, venía con la culpa, si dabas un beso y mojabas la braguita, su secreción también ya era como una prueba de tu pecado, ¿entiendes? (Jama, AM 6/2020).*

Contó que la relación con su cuerpo, su sexualidad, de modo más libre pasó por un proceso de revisión durante la universidad, cuando se fue a vivir a una gran ciudad para estudiar.

*El primer libro entero que leí fue El manual del orgasmo, muy simbólico, ¿verdad? (...) Y el libro era didáctico, hablaba para que te miraras el cuerpo, la vagina, para que miraras qué son los labios menores, los labios mayores, qué es el clítoris, y tenía fotos: «Ahora lo coges, vas a un cuarto de baño o a un lugar reservado, coge un espejo», te enseñaba, un manual de verdad, con lenguaje muy de manual. Me acuerdo, yo en el baño (...) un día que estaba sola, todo el mundo había salido, (...) fui a bañarme, (...) con el libro en la mano, sentada con el espejo, mirando. Ese momento me parece muy simbólico porque define ese descubrimiento que tuve de mi cuerpo. Porque yo hice lo que decía el manual, cogí el espejito y me quedé mirando, entonces puse la mano porque no teníamos permiso para poner la mano, para mirar, para nada, y todas las sensaciones que venían de ese órgano se veían como pecaminosas, como malas, como pecado, «vas al infierno, vas a arder en las llamas de Satanás». Por tanto, el descubrimiento del cuerpo empieza así... (Jama, AM 6/2020).*

Jama cuenta su proceso de activar su vulva como lugar de conocimiento y placer, superando un conjunto de valores y prácticas definidas socialmente como impropias. Algunos Círculos centran sus actividades en el descubrimiento de la sexualidad y las formas de vivir el placer, con o sin la presencia de otra persona. Se incentivan las prácticas de tocar y descubrirse a una misma, en el sentido de crear un cuerpo que no solo «sufrir la relación sexual» (Saffioti, 2015). En un encuentro, una participante insistió: «¿Cuándo nos olvidamos de que tenemos vagina? ¡Ya es hora de abrir las piernas!» (Cc 18/9/2020).

---

<sup>246</sup> Su nombre ha sido cambiado de la lista inicial de entrevistas para evitar su exposición o reconocimiento público.

Sin embargo, Jama también explica que corporear lo sagrado no es lo mismo que liberarse sexualmente.

*¿Cómo es que empiezo a ver mi cuerpo también como un espacio sagrado? Esto es muy reciente (...) yo traté como un objeto mi cuerpo hasta que me liberé sexualmente (...). Ya no es pecado, ya te convenciste de que no lo es, no vas al infierno, «ah, entonces lo voy a hacer con todo el mundo», de ese tipo, así tuve unas pésimas relaciones sexuales, con personas pésimas y donde coloqué mi cuerpo para ser cosificado de verdad, tratado como un objeto. Y eso es estar fuera de sí, (...) ese regreso hacia el interior genera una confusión allí en medio, entonces creo que esa confusión va contigo o se radicaliza, te conviertes en pecadora empedernida o en monja, esa polarización hasta que encuentres el equilibrio en el que no eres ni sagrado ni profano, eres las dos cosas (Jama, AM 6/2020).*

El relato de Jama señala que tener un orgasmo es aún una novedad. Parte del papel de los Círculos, al reunir a mujeres para expresarse, es explorar lo que puede una vulva. En muchos casos, la sexualidad se trata como una fuerza creativa y algunas hablan de «kundalini», como una «energía que sube desde la base de la columna hasta la parte alta de la cabeza» (Cc 18/2/2021). En general, se intenta construir una sexualidad que no sea falocéntrica y se busca expandir las formas de la erótica, de modo que los rituales también se forman para liberar esa «potencia», que es sexual y espiritual al mismo tiempo. En este sentido de sexualidad como plenitud, expongo una última trayectoria.

#### **6.3.4 «La joven anciana»**

Durante este trabajo de investigación, me encontré con muchas personas que se identificaban como ancianas. También, de forma unánime, me explicaban la importancia de los Círculos, del intercambio entre mujeres, para apoyarlas a vivir esa etapa de la vida con más «plenitud» (Tuluperê, TT/S 4/10/2019). Insisten en que la menopausia, así como la menstruación, no es un fallo, sino un momento de descubrimiento. Por tanto, a su modo, cuestionan la vejez como categoría social que actúa para desigualar los cuerpos que no se adecuan a la norma asociada a la juventud (Navarro Swain, 2003).

Una de las participantes organizaba, incluso, una rueda específica para «quienes están madurando» (Cc 18/3/2020). Según ella, existen etapas previas al fin del ciclo menstrual y «procesos que, a veces, duran varios años», antes de que la ciencia médica certifique la llegada de la menopausia (ídem). Según Mayá, eso es importante porque hace que el grupo ponga una atención específica en las necesidades de esta etapa (ídem). También refuerza que, a diferencia de lo que sugiere el sentido común, esta no tiene que ser necesariamente una época de

confusión, cambios de humor y temperatura (ídem). Como terapeuta, sugería algunos alimentos y hierbas que ayudaban a la persona a pasar por esta etapa, en el sentido de fomentar el autoconocimiento (ver cap. 7).

Tuluperê, de otro grupo y ciudad, destaca que entre los Círculos se valora a la «mujer más vieja» como la sabia (TT/S 4/10/2019). Esta sabiduría no se relaciona con la erudición, sino con la experiencia acumulada. Según Uiara, las «células» de las más viejas llevan más memoria, más historias que pueden «despertarse» (EF 30/11/2018). Para esta participante, organizar ruedas era fundamental para celebrar a las ancianas. En sus palabras:

*¿Por qué no han bloqueado la tienda roja? Porque la tienda roja no está dañando el sistema patriarcal, está alimentando la idea de que la mujer es una barriga para parir, ¿qué hace la tienda roja? Consagra el papel de la mujer madre, esto no va en contra del patriarcado, es una manera que el patriarcado utiliza para que nos estemos calladas sin saberlo, ¿por qué no se hace una tienda negra, por ejemplo? Yo propuse esto, tenemos que hacer tiendas negras con las mujeres que ya no tienen la menstruación, de esto el patriarcado tiene miedo, de las mujeres que no pueden parir, así el patriarcado las considera como inútiles, porque la mujer que no puede parir no tiene por qué vivir, solo existe para consumir fármacos. Empezamos a proponer tiendas negras o blancas o de otro color que no se relacione con la menstruación y el parir, veamos cuál es la reacción, al patriarcado no le va a gustar (Uiara, EF 30/11/2018).*

Para Uiara, el poder transgresor de los Círculos pasa por reverenciar aquello que el sistema patriarcal y capitalista invisibiliza. Considera que celebrar el poder de las mujeres que no menstrúan implica sacudir los significados y las prácticas normalizadas, moviendo el «útero» no como un anuncio del «parir», sino como un envoltorio de «regeneración» (ídem). Desde esta perspectiva, cita a la «Diosa Buitre», como la imagen del ciclo de vida y muerte. Otras referencias, vinculadas a la psicología junguiana de Pinkola Estés, adoptan para las ancianas la etiqueta de «La que Sabe», que se plasman en brujas como «Baba Yaga» (Pinkola Estés, 1992). Esta imagen mítica suele ser las que realizan las «iniciaciones» con las más jóvenes, en los cuentos reelaborados en los Círculos (Cc 16/1/2021).

Esa presencia de las personas más mayores como las dotadas de sabiduría es una constante, sobre todo en aquellos Círculos en los que algunas participantes tienen más de sesenta años. En este sentido, una joven comenta:

*Como las mujeres del grupo, en su mayoría, son más mayores, eso ayuda mucho porque... unos tabús, unas cosas que pensaba que eran muy difíciles de realizarse, no era exactamente así. Porque cuando yo las traía al grupo o a la persona, para alguien que ya había pasado por aquella situación, ellas tenían más lucidez (...). No es terapia y no es una atención espiritual, es un intercambio entre mujeres (...) Es un intercambio entre hembras, es como si fuera tu tía,*

*tu hermana mayor, tu madre, tu abuela, (...) Te quedas solo con tus problemas, con tus cosas, a veces, sufriendo poco a poco (...) la oportunidad de hablar con una persona que «ah, he pasado por eso, realmente, en el momento fue malo, muy fuerte, pero después se supera», «¿sabe qué hice? ¿Sabes qué hizo mi amiga?» y así intercambiamos las cosas. Y lo interesante es que potencias eso, porque como es en grupo, tomas varias ideas que funcionaron, si cada una solo usó una, tú usas diez, usas todo lo que funcionó y funciona mejor que con ellas (...) Porque tú multiplicas, optimizas el recurso del intercambio (...). Eso me parece genial de los círculos, es genial ese rescate tribal que hacemos porque la vida de las mujeres no necesariamente tiene que ser difícil, agotadora, el hecho de que estemos solas, aisladas, cada una con sus problemas, sus cuentas, sus tareas, sus neuras, es lo que hace que la vida sea agotadora, en el momento en que sintamos y circule esa energía femenina, las cosas fluyen (Yebá Beló, S 14/3/2020).*

La vejez se asocia, a partir de la imagen de un «matriarcado ancestral» y una «inteligencia tribal», a una fuente de sabiduría (Cc 18/9/2020). De esta manera, las «más viejas» ocupan un lugar destacado en los Círculos. Esto las saca de un lugar social de desprestigio y «consumo de fármacos» como sugirió Uiara (EF 30/11/2018). Como explica la antropóloga Mirian Goldenberg, la generación que está en la franja de los sesenta años o más en Brasil vivió una transformación social y política profunda (2014). Algunas de ellas se empeñaron en redefinir valores asociados a la sexualidad, al matrimonio, al cuerpo y a la familia que representaron una enorme ruptura con las generaciones anteriores. Algunos ejemplos son el uso de anticonceptivos, la inserción profesional, el trabajo asalariado y el acceso a la educación universitaria (ídem). En este contexto, se constata que estas personas, que se identifican como mujeres, protagonizan el envejecimiento en los Círculos como algo que les da prestigio.

La participante más mayor que entrevisté cuenta su trayectoria en los Círculos:

*Al principio [en los Círculos de Mujeres] sentí una reducción de la necesidad que el sistema nos impone, una superación de la idea de que yo, mujer, era siempre una mitad, que debía tener un compañero. Tuve la sensación de plenitud, yo soy llena. Y, al mismo tiempo, al conectar con nuestra menstruación, con la luna y todo, vamos comprendiendo nuestra existencia, nuestras emociones y sus cambios, (...) entendiendo nuestro poder. Es un empoderamiento que viene de la mano de la comprensión de que la mujer no es... inferior. También se produce una ruptura en la voluntad de competir con el hombre, en el sentido de pelea entre los sexos o envidia del pene. Salimos de ese patrón psicoanalítico, que también es social. Yo me sentí con más confianza, que ya no estaba sola, (...) más llena y conectada con las fases de la luna, y eso también es un ritual. (...) Las prácticas de estar entre mujeres nos quitan el miedo de mostrar el cuerpo, de estar cómodas con él y sin preocuparnos por los prejuicios o las críticas. (...) Hay una liberación de los modelos estéticos, pues miramos otra belleza, la esencia. (...) El punto más fuerte es en relación con la vejez, ser mayor es ganar, entender esto generó una gran valorización y la posibilidad de relacionarse con los jóvenes de otro modo (Tuluperê, TT/S 4/10/2019).*

Tuluperê, una participante desde hace décadas en los Círculos, considera que el «trabajo con lo sagrado femenino» fue fundamental para vivir la vejez con «plenitud» e irreverencia:

*(...) empezamos a no ver que tener más edad no es perder, es ganar (...) cuando hice 65 años, decía «ah, soy una joven anciana (...)», «joven es un nombre fuerte» (...) ¡joven! Tercera edad me parece horroroso (...) No, es anciana, vieja no me gusta, si vas al diccionario, anciana significa sabiduría, experiencia de vida, por tanto, anciana es muy elegante, entonces cambió mucho. El pelo (...) sin teñir, pensaba «¿por qué tengo que estar tiñéndome el pelo?» y ese movimiento creció, el número de mujeres que no se tiñen el pelo. Por tanto, la edad fue un foco muy bueno, también trabajamos las conexiones, con la cuestión de la luna, con ese empoderamiento, con su divinidad, con su historia, todo lo que has vivido en la vida (...) de todos los rituales en los que trabajamos eso, (...) deshaciendo hilos que eran un obstáculo, arrojando, quemando en la hoguera. (...) Entonces la edad para mí fue un referente, me encanta decirlo, incluso, a veces, me pongo y empiezo a decir que tengo más de setenta años (ídem).*

Junto con la valorización de la vejez como sabiduría, algunas participantes emprenden técnicas que se salen del estatuto estético hegemónico, como cita Tuluperê refiriéndose al pelo. Con este testimonio, cierro el capítulo tratando de las formas de corporear lo divino e inventar lo femenino en los Círculos de Mujeres.

#### **6.4 Sobre cuerpos, almas y el «devenir mujer»**

«¡Pregunta a Dios por qué te hizo mujer!» (Cc 18/10/2020). Elegí la escena del campo motivada por esa conversación, que naturaliza las opresiones a partir de la imposición divina, como si la causa de la desigualdad estuviera en factores externos y ajenos. Mis amigas de los Círculos quieren invertir esa lógica y crear, partiendo de sí mismas, sentidos más cómodos para corporear en femenino, pero Letícia Nascimento alerta:

Urge que todas entendamos que hablar de mujeres en plural, de feminidades, no es un mero eslogan. Nuestras experiencias diversas exigen diferentes teorizaciones y exigencias políticas dentro del feminismo. Mantener esa pluralidad de vivencias en el caleidoscopio feminista significa entender que, pese a ser diferentes, nos conectamos con estructuras de opresión semejantes, tales como el patriarcado, el machismo y el sexismo, que, a lo largo de la historia, vienen subyugando socialmente las experiencias femeninas (2021, p. 15).

En este sentido de ampliar las prácticas de las mujeres y sus teorizaciones, retomo a Galindo, una activista con una estética política<sup>247</sup> bastante distinta de la mayoría de las participantes en los Círculos. Sin embargo, la activista de «Mujeres Creando» afirma que

---

<sup>247</sup> Se define como: «Gorda, lesbiana, terca y feminista. Boliviana, el culo del cono sur. Hablo desde fuera de la academia porque me botaron, porque me vomitaron, porque me humillaron, pero no me traumatizaron, para nada» (2019).

estamos pasando por un momento de temblores sísmicos, en el que se ha desestabilizado el sentido de las cosas que puede provocar un terremoto. En sus palabras:

(...) es un sismo de sentidos. Y en un sismo de sentidos nuestra gran oportunidad histórica es disputar sentidos. Qué queremos que signifique el lunes. Qué queremos que signifique esperanza. Qué queremos que signifique placer. Qué queremos que signifique vida. Tenemos no una galería que pedir, sino un diccionario entero de mil tomos, de todos los idiomas. Podemos revolver todos y cada uno de esos significados (2019, par. 17).

Los Círculos se incluyen en esta disputa de sentidos que actúan en lo religioso, lo secular y lo espiritual. Cuando Porâsý afirma que lo femenino es potencia y es devenir, da paso a formas de ser que no se circunscriben a los papeles sociales de género<sup>248</sup>. Su propuesta implica una disputa de significados acerca de lo femenino (Galindo, 2019). No se trata simplemente de ocupar un cuerpo, porque varios testimonios enfatizaron en el papel de la relación: la «economía» del grupo que potencia resultados, como dijo Yebá Beló (ver cap.8). Ya no es dios quien crea para que otras obedezcan el pacto social, sino ellas, al reivindicar lo sagrado, toman para sí la capacidad de crear sus cuerpos, de manifestar la sacralidad en la vejez, la pubertad y en otras etapas. Para eso, ensayan la potencia, como la denominó Porâsý; bordan sus manos rehechas, como hicieron las Lobas; menstrúan, no como una «herida», sino como una posibilidad; identifican una vulva erótica, que siente placer, y un cuerpo, que acumula historia.

Pero, ¿cómo evitar que se creen nuevas etiquetas, como denunció Ñandesi? Si la «procreación» tiene «el peso de un destino», la fatalidad de la sumisión y del servicio de hacerse mujer en la «figura de madre» (Navarro Swain, 2007, par. 2), ¿cómo analizar las políticas corporales que se emprenden en los Círculos? Si, por un lado, destaco la actividad de las participantes al «hacer cuerpo» (Esteban, 2013; Viveiros de Castro citado por González Abrisketa y García Grados, p. 239), ¿cómo no limitar esas creaciones a la naturalización de los cuerpos, mera propagación de las disciplinas de poder? ¿Cómo no diluirlos en una empresa más de la blanquitud? (Alcantara de Vasconcellos, 2020; Apple, 2022). Presento una posibilidad.

En *La inconstancia del alma salvaje*, Viveiros de Castro retoma la anécdota publicada por Lévi-Strauss para sugerir que los conceptos cuerpo y alma pueden funcionar de formas diferentes si la teoría amerindia se considera como punto de partida para sabotear la dinámica conceptual occidental y cartesiana (2002b, p. 252; Neto et al. 2006, p. 186). Si, a mediados del

---

<sup>248</sup> Esto difiere de otras participantes que cristalizan las diferencias de género, al enaltecer la figura de la mujer como madre (Cc 18/11/2019).

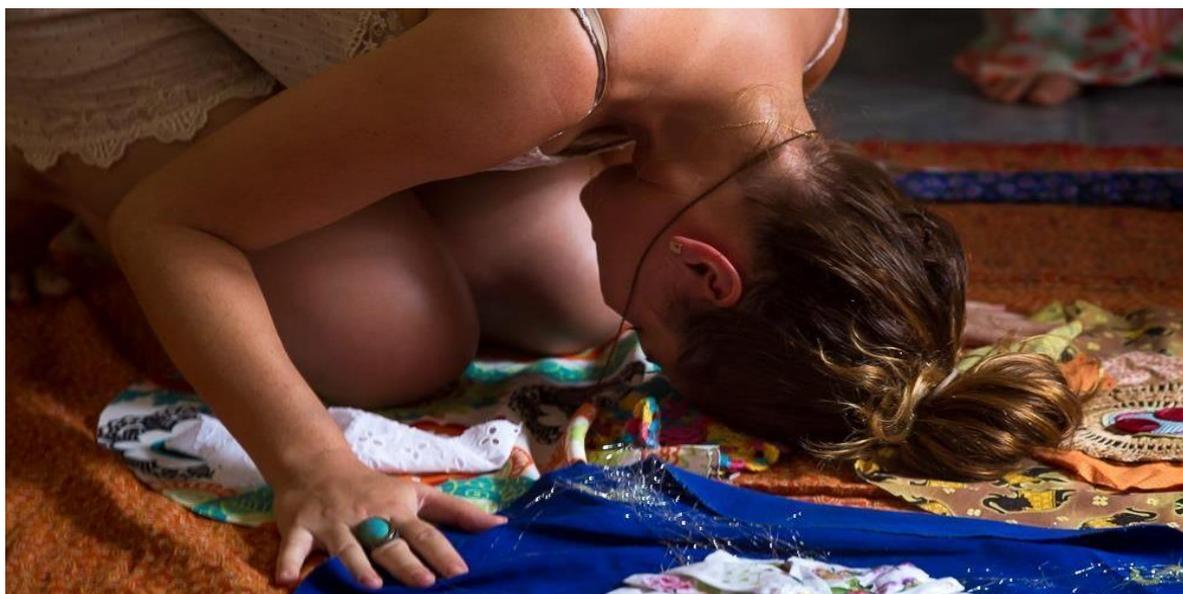
siglo XX, se retomaba esta historia de la colonización como estrategia para salvaguardar a «la humanidad de los salvajes», Viveiros de Castro utiliza la anécdota para proponer «una multiplicidad perspectiva intrínseca a lo real» (2015, p. 35). Según el autor, el fragmento no trata solo de la «ignorancia al respecto del otro» (2002b, p. 252), sino de las jerarquías ontológicas del pensamiento Occidental. Los «otros» de lo humano son, en este pensamiento de herencia cristiana, el animal y lo divino, mientras que, para las amerindias, lo que importa son los cuerpos múltiples que lo divino ocupa (Viveiros de Castro, 2015, p. 37). Perspectiva con la que voy a experimentar para entender lo que aprendí con mis amigas, pero antes profundizo un poco más en esta propuesta perspectivista.

Viveiros de Castro resume: «En pocas palabras, la praxis europea consiste en “hacer almas” (y diferenciar culturas) a partir de un fondo corporal-material dado<sup>249</sup> (la naturaleza); la praxis indígena, en “hacer cuerpos” (y diferenciar especies) a partir de una continuidad socio-espiritual dada “desde siempre”» (Viveiros de Castro, 2015, p. 38). Por lo tanto, los regímenes ontológicos amerindios cuestionan lo que es ser humano, desde una postura cosmogónica de continuidad de lo que se convino en entender como naturaleza y cultura. Esto hace que el pensamiento amerindio se sitúe lado a lado de planes filosóficos y antropológicos que sugieren la superación de las «dicotomías infernales» (2015, p. 33). ¿Es posible pensar más allá de una oposición de naturaleza y cultura? ¿Y escapar del reduccionismo que supone caracterizar la acción de las participantes en los Círculos como una empresa más de colonización de los cuerpos?

Entre las participantes la sacralidad no es el elemento que inventar o la medida de su humanidad o síntoma cultural, su existencia posee la función de «dato» que justifica la operacionalización, la invención de los cuerpos. Este contraste «recursivo» (Goldman, 2010, p. 39) denota una realidad a lo sagrado, el fin para el que los cuerpos deben proyectarse. La búsqueda de reconocerse como sagrada es la materialización del «cuerpo alabado» y «bendecido» que señaló Jaci en una entrevista (2020). Una búsqueda corporal que implica una serie de técnicas de cuestionamiento de regímenes interiorizados, instituciones sociales corporificadas, pero también la manifestación de «poderes para lidiar con las exigencias del día a día» (Yebá Beló, S 14/3/2020).

---

<sup>249</sup> Esta formulación parte del concepto de cultura de Roy Wagner (ver cap. 1) y es refutada, la tesis de Viveiros de Castro, por Alcida Rita Ramos (2023).

*Figura 18 - Rezo*

Fuente: imagen cedida por una participante.

Una entrevistada sugirió que «lo femenino es potencia: devenir». Este devenir, si se asocia a la filosofía de Deleuze y Guattari, se proyecta como «rechazo de todo modelo» (Conti, 2021, p. 19). ¿Estarían las partidarias del Sagrado Femenino rechazando modelos? Para algunas sí, para otras no. Las participantes inventan cuerpos en femenino y lo hacen desde sus contextos culturales y políticos. La cuestión de cuánto ese corporear se abre a la diferencia y a la interseccionalidad queda abierta. Hay una activación, que para algunas analistas solo se permite entre aquellas que ya gozan de un lugar social de privilegios. Hay unas trayectorias que he presentado de desvío de la norma, en un acto que no es estático (Nicholson, 2000). Otras de afirmación del binarismo de género y de encarnación de características socialmente atribuidas a lo masculino como forma de empoderarse en el mundo, en la búsqueda por un equilibrio que no es necesariamente subversivo.

Hecho de ambigüedades, corporificar lo divino es un proceso de transvaloración y activación que puede interpretarse desde la inventividad, señalando la creatividad de las participantes ante las desigualdades de género en Brasil. Sin embargo, dicho proceso no conduce necesariamente a las participantes a un estado de júbilo y superación del drama, como sugieren las trayectorias que parecían anunciarlo aquí. Se encuentran en una encrucijada, una empresa peligrosa que analizaré en el próximo capítulo.

## Capítulo 7. Sangrar en el mundo: fluidez, dolor y ambigüedad

En este capítulo, exploro dos de los pilares fundamentales de la espiritualidad de la diosa, según Starhawk, y analizo cómo encuentran expresión en los Círculos: la inmanencia, la interconexión. Propongo que estos principios promueven cambios profundos en la subjetividad de las participantes, que dan lugar a nuevas formas de ser y relacionarse en el mundo que pueden ser desafiantes y de larga duración. En los Círculos, emerge una concepción poderosa y creativa de lo femenino, como ya expuse en el capítulo anterior, aunque en ocasiones esta energía permanece latente sin concretar transformaciones palpables. Esta dinámica la interpreto como una especie de torbellino, concepto que surge a partir de la figura de Coatlicue, una divinidad azteca que conocí en un Círculo. A través de su historia, me cuestiono acerca de la connotación positiva de la fluidez y la ambigüedad en los procesos intersubjetivos de cambio que estimulan las espiritualidades contemporáneas.

En el primer apartado, me adentraré en los modos de vivir la subjetividad y el cambio a partir de las experiencias en los Círculos. Culmino esta sección describiendo el ritual a Coatlicue que presencié en 2019, utilizando un estilo de escritura impregnado de sensaciones e inquietudes. En el segundo apartado, a partir de la experiencia con Coatlicue, desarrollo la idea, inspirada por Anzaldúa, de que las diosas también son monstruas. En este debate, introduzco la invitación extendida en los Círculos a escudriñar el dolor.

En el tercer bloque, trato la noción de inmanencia y cómo esta se asocia a un ethos de fluidez y ciclicidad. Describo cómo en los Círculos se evidencia la noción de «circulación de energía» de Carozzi (1999), focalizada en el cuerpo y capaz de fomentar la complicidad. En el cuarto apartado, analizo el principio de la conexión y la integración presentes en los Círculos mediante una noción de ecología ligada a la espiritualidad femenina. Detallo algunas técnicas corporales que influyen en la menstruación y la percepción de la naturaleza como divinidad. En un subapartado, expongo la relación de los Círculos con los saberes indígenas, como parte de una dimensión ecológico-espiritual que enfrenta dificultades para conectarse con las demandas concretas de estos pueblos.

En el último apartado, vuelvo a Coatlicue y sus significados. Para ello, cito fragmentos de entrevistas con organizadoras que hablan de las dificultades de realización personal y mantenimiento de los Círculos. Cierro el capítulo con la noción de ambigüedad.

## 7.1 Aprendiendo a vivir

*Talvez eu tenha que chamar de “mundo” esse meu modo de ser um pouco de tudo. Como posso amar a grandeza do mundo se não posso amar o tamanho de minha natureza? Enquanto eu imaginar que “Deus” é bom só porque eu sou ruim, não estarei amando a nada: será apenas o meu modo de me acusar. Eu, que sem nem ao menos ter me percorrido toda, já escolhi amar o meu contrário, e ao meu contrário quero chamar de Deus. Eu, que jamais me habituarei a mim, estava querendo que o mundo não me escandalizasse. Porque eu, que de mim só consegui foi me submeter a mim mesma, pois sou tão mais inexorável do que eu, eu estava querendo me compensar de mim mesma com uma terra menos violenta que eu.*

*Porque enquanto eu amar a um Deus só porque não me quero, serei um dado marcado, e o jogo de minha vida maior não se fará.*

*Enquanto eu inventar Deus,  
Ele não existe.*

*(Clarice Lispector)<sup>250</sup>*

*Enroscada en los aros de la serpiente,  
Con el aliento húmedo de la muerte en la cara,  
En ese instante lo supe: algo tenía que cambiar  
O moriría.*

*Algo tenía que cambiar.*

*(Gloria Anzaldúa)<sup>251</sup>*

El personaje del cuento de Clarice Lispector tenía un sentimiento «que nunca había conocido»: en medio de una sensación de libertad, satisfacción y «por puro cariño» se sentía la «madre de Dios, que era la Tierra, el mundo» (Lispector 2004, p. 137). Hasta que casi un día pisa un ratón pelirrojo muerto y se enfrenta a su «miedo inmaduro». Frente a un dios «bruto» solo le correspondía vengarse, pero ¿qué podía hacer su «vulnerabilidad de criatura sola?» (ídem, pp. 138-139). ¿Es posible perdonar a un dios que es lo contrario de una misma, una invención?

---

<sup>250</sup> Extracto de la crónica «Perdonar a Dios», publicada en el *Jornal do Brasil*, en 1970, y que forma parte de la recopilación *Aprender a vivir* (2004). Agradezco a la profesora Elizabete Sanches Rocha que me haya dado a conocer el cuento. La versión en castellano, publicada en «Cuentos Reunidos», en 1988, es: «Mientras imagine que “Dios” es bueno por el solo hecho de que yo soy mala, no estaré amando nada: tan sólo será una forma de acusarme. Yo, que sin siquiera haberme recorrido toda ya elegí amar a mi contrario, y a mi contrario quiero llamarlo Dios. Yo, que jamás me acostumbraré a mí misma, pretendía que el mundo no me escandalizase. Porque yo, que de mí sólo logré no someterme a mí misma, pues soy mucho más inexorable que yo, pretendía recompensarme de mí misma con una tierra menos violenta que yo. Porque mientras ame a un Dios únicamente porque no me quiero a mí, seré un dado marcado y el juego de mi vida mayor no podrá realizarse. Mientras yo invente a Dios, Él no existirá».

<sup>251</sup> Fragmento del capítulo tres de *Borderlands/La Frontera* de Gloria Anzaldúa, publicado en 1987, con el título «Sueño con serpientes», página 80. Para esta tesis utilizo la edición traducida al castellano de 2021.

Los dilemas existenciales de este personaje denuncian poéticamente los conflictos que involucran los cambios en la subjetividad de cada persona. Vinculo esta idea de autocuestionamiento con la participación en los Círculos, que, al comprender la divinidad desde una perspectiva inmanente, promueven un estado de creación y crisis. Cito en el epígrafe a Anzaldúa, feminista chicana, que escribe sobre los desafíos que implica la construcción del yo, una constitución marcada por ambigüedades<sup>252</sup>.

Junto a Lispector y Anzaldúa, otra interlocutora que quisiera invitar al diálogo es Starhawk. Para esta autora, la «religión de la diosa» se caracteriza por la inmanencia, la interconexión y la comunidad (1993, p. 14). En este capítulo, analizo cómo los dos primeros principios se manifiestan entre los Círculos y generan un *ethos* anclado en la transformación de las cosas: a lo múltiple y lo imponderable, objetos, sujetos y seres animados o inanimados, vivos o no. Se considera que la divinidad es una forma de creación de una misma (Lugones, 1992) y no actúa como una identificación religiosa (ver cap. 5), sino desde un vínculo con todos los seres. Se pone énfasis en el cambio, un *ethos* desde el que las formas de ser no se construyen sobre cuerpos de una naturaleza determinada, sino en ellos y con ellos. Las existencias que no se limitan a la relación entre personas, sino que son composiciones del mundo que administran la conexión con existencias múltiples, incluidas las divinidades<sup>253</sup>, en una relación de continuidad cuerpo-sagrado-naturaleza.

Adopto la palabra *ethos*<sup>254</sup> para referirme a una disposición ética, corporal, conductual y afectiva vinculada a un evento social, que en mi caso son los Círculos. Al estudiarlos percibí que hay un modo de estar que las participantes crean y recrean. Esto forma parte de la política corporal, de hacer cuerpos, que analizo en este capítulo desde la dimensión intersubjetiva y de los vínculos entre las participantes y la realidad social. El Círculo no es, como explicó una participante, una reunión «para pasar un buen rato» (Urihi, AM/EF 28/3/2018). Sangrar en el mundo habla del drama del torbellino, en el que la participante, al mismo tiempo que actúa, se

---

<sup>252</sup> Díez Mintegui hace una interpretación crítica del mito de la diosa Mari en el contexto vasco (2021).

<sup>253</sup> Como explico en el capítulo 1, la diosa actúa en la investigación. Para Nils Bubandt y Thomas Schwarz Wentzer, «un buen análisis antropológico consiste precisamente en tomar en serio los conceptos etnográficos como conceptos teóricos y desestabilizar así la certeza ontológica y epistemológica y el universalismo de la filosofía occidental» (Bubandt y Schwarz Wentzer, 2022, p. 11).

<sup>254</sup> Para Clifford Geertz, «...los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término *ethos*, en tanto que los aspectos cognitivos y existenciales se han designado con la expresión “cosmovisión” o visión del mundo» (Geertz, 2010, p. 118). En mi análisis, no hago esa separación entre los aspectos cognitivos y los morales y estéticos, adopto la noción de *ethos* del trabajo de Luis Fernando Duarte (2005) a fin de percibirla como parte de una política corporal.

siente afectada por el proceso. Sangrar es un deseo de libertad, la reinención de prácticas y cuerpos, pero también es una manifestación de dolor.

La imagen con la que abrí el capítulo es de una persona en crisis, como en el cuento de Lispector, una imagen que me lleva a Coatlicue. Esta es una deidad de la cultura azteca que conocí en un Círculo, es la diosa que «...da luz a todo y a todo devora. Ella es el monstruo que traga al sol cada tarde y le da luz cada mañana», escribe Anzaldúa (2021, p. 96). Argumento que los Círculos llevan a las participantes al encuentro de Coatlicue, que es para Anzaldúa «el incontenible torbellino interior» (ídem), un ejercicio para aprender a vivir en este mundo y con sus reglas.

Analizo los enlaces entre los Círculos y el campo contemporáneo de las espiritualidades, que tienen una finalidad terapéutica asociada a las nociones de autoconocimiento y superación personal (Gomes Tavares, 2012). De ahí deriva lo que llamo *ethos* de la fluidez, a partir de la lectura de Carozzi (1999), como una disposición al tránsito y a la circulación. Sin embargo, me centro en señalar que esta conformación de la subjetividad que se pretende móvil es inestable. Las participantes, desde la perspectiva de la «ciclicidad» se perciben mucho más en un proceso de reciclaje que de volatilidad. Hay una «carga» en ser mujer en la sociedad (ver cap. 4 y 6) que se intenta resignificar: «Vivir a pesar de», dijo una participante que había sido violada, que cambió de ciudad y empezó una nueva vida después del trauma, consciente de que no hay cura para lo que sufrió (Cc 19/5/2020).

Hay algo de «cavernoso» en el *ethos* de los Círculos, en palabras de Anzaldúa, que utilizo para referirme a un movimiento propenso a adentrarse en un espacio desconocido y de posible desestabilización (Butler, 2009). Esta imagen de la caverna se asocia a la perspectiva de las participantes de que, en la luna nueva o en el período premenstrual, la persona está más introspectiva. Katxureu me explicó en un taller de «ginecología natural» que, durante la luna nueva, la mujer entra sola y sin luz externa en el bosque, lo que interpreta como un momento de reflexión personal (Cc 24/11/2019).

Leo este encuentro como un momento de configuración y destitución del Yo, un proceso de cuestionamiento del sujeto como expresión de una norma (Butler, 2009; McLaren, 2016). Cuestionarse a una misma forma parte del proceso de inventar otros modos de relacionarse con sus cuerpos desde la espiritualidad y, por consiguiente, de la actuación en los aparatos religiosos y seculares (ver cap. 5). Explica Butler: «La razón de ello es que el Yo no tiene una historia

propia que no sea también la historia de una relación —o de un conjunto de relaciones— con un conjunto de normas» (2009, p. 12). Esta perspectiva va a guiar mi análisis de que las participantes de los Círculos se enredan en dilemas existenciales.

A continuación, describo el ritual para Coatlicue celebrado el 12 de diciembre de 2019 en la *Teia de Thea*, un grupo de Brasilia que da secuencia a las enseñanzas de Faur. Durante el ritual, las organizadoras se refirieron a un momento en el que la diosa se aleja, sola, a un sitio apartado para vivir el luto, imagen que también proyecta la idea de aislamiento social, encuentro personal y elaboración del Yo. La escena siguiente está llena de vacíos, porque mi participación se vio empañada por muchos sentimientos y las palabras fueron engullidas por un remolino de emociones.

*Salí de casa con prisas, días antes había consultado el calendario de la Teia de Thea en la página web del grupo y decidí participar en el «Ciclo Lunar» de diciembre. Justo conseguí encontrar una pluma en el suelo y meterla en la mochila, además del vestido rojo, siguiendo las instrucciones. Al llegar a Brasilia, tras tres horas de viaje en coche, pasé por un supermercado y compré un jarrón de flores amarillas para hacerme con casi todo el material solicitado: pluma, vestido rojo, flores amarillas y material de coser. Dejé a mi compañero y a mi hijo en un hotel, me duché y fui a la Unipaz (Universidad Internacional de la Paz), donde se celebraban los rituales públicos.*

*Sentía curiosidad. ¿Una universidad holística? Llegué a un barrio en las afueras de la ciudad, con casas en campos amplios, mansiones y centros de eventos. En la entrada, había un punto de información donde pedí orientaciones al vigilante: ¿Cómo llego al encuentro de la Teia de Thea? Recorrí alamedas sinuosas, llovía mucho y llegué justo a tiempo para la actividad. Todo estaba oscuro, en un entorno pavimentado, aunque también con muchos árboles y espacios vacíos donde solo se podía ver el color de la tierra.*

*En el aparcamiento, algunos coches. Caminé rápidamente hacia la única habitación cercana. Había una mujer en la entrada. Con la lluvia y la noche, no se podía ver muy bien los alrededores. No tenía los veinte reales<sup>255</sup> de la aportación, que días después ingresé en la cuenta de una de las participantes. En la entrada recibí el siguiente folleto:*

---

<sup>255</sup> Aproximadamente cuatro euros, al cambio de 25 de junio de 2023 que era 1 euro = 5,24 reales.

Figura 19 - «Diosa Viva»

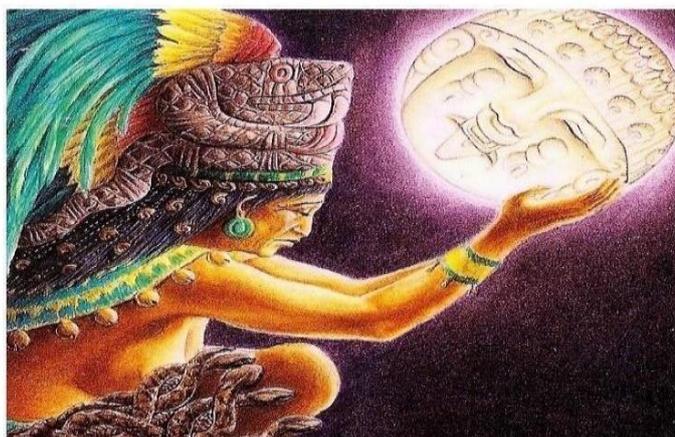


# DEUSA VIVA

Um informativo do Círculo de Mulheres Teia de Thea  
Plenilúnio ... Dezembro de 2019 ... nº 246

## Coatlicue, A Grande Mãe Asteca

Por Mirella Faur



Conhecida como a Senhora da saia de serpentes, Coatlicue é a mais antiga divindade asteca e, possivelmente, também pré-colombiana. Com natureza dual, Coatlicue é tanto uma fonte de doença e morte, quanto uma deusa de cura e padroeira dos ritos e práticas femininas. Supostamente, ela era oriunda de Aztlan, cuja exata localização é desconhecida, variando entre o Norte do México até áreas do Novo México e Colorado, hipótese apoiada pela semelhança da língua asteca e a dos índios hopi do Sudoeste dos Estados Unidos. As lendas descrevem sua morada no topo de uma montanha cercada de água, descrição adequada

às ilhas do Pacífico, porém podendo também ser a área ao redor dos dois vulcões localizados na ilha Ometepi do lago Nicarágua. Um argumento a favor desta ilha são os nomes de um casal de divindades (às vezes descritos como um só ser andrógino) chamado Omecihuatl e Ometecubili. A palavra asteca ome significa "dois", mas a hopi oma é "nuvem" e omic é "alto". A repetida associação da serpente com fogo e nuvem encontrada em vários mitos do México pode ter origem na imagem de Coatlicue como Senhora da saia de serpentes, que vivia no topo de uma montanha e era reverenciada nos altares feitos de lava vulcânica.

Coatlicue é a personificação das forças da natureza e uma Deusa que destrói as formas de vida individual, porém promove também o seu renascimento. Assim como a deusa egípcia Nut, Coatlicue engole a cada noite o Sol e o dá à luz na manhã seguinte, após ele ter atravessado o seu corpo, do Oeste até o Leste. A serpente personifica a essência de Coatlicue, por representar a vida na Terra, ela vive tanto sobre o chão, quanto nas profundezas da terra. Como símbolo asteca do feminino, da fertilidade, do espaço e tempo infinitos, a serpente de Coatlicue representa o arquétipo da Mãe Negra, a Terra, de cujo ventre nasce toda a vida e para onde tudo também retorna. Era chamada de "Terra coberta pelas flores na primavera" e "Aquela de cujo ventre o Sol nasce diariamente".

As imagens de Coatlicue são raras, a sua principal representação é de uma estátua massiva (de granito), descoberta em 1790 e colocada na praça central do México, mas removida depois para o museu, para impedir que a Deusa fosse novamente cultuada pelos índios. Pesando duas toneladas e datada do período pré-colombiano, a estátua possui garras, presas, escamas, uma saia de cascavéis e uma cabeça formada de duas serpentes, colocada sobre um corpo humano. Cobras corais entre-laçadas aparecem no lugar dos braços e da cabeça, sugerindo o sangue pingando;

1

Fuente: versión digital del informativo, disponible en el sitio virtual de *Teia de Thea* (2019).

*Aún jadeante e insegura, entré en la sala de unos doscientos metros cuadrados, un espacio amplio a media luz. Las participantes parecían tener entre 30 y 40 años, incluso había una adolescente por allí. Me preguntaba: «¿Quiénes son estas mujeres?», deseando leer en sus ojos las historias de su vida e imaginar sus intersecciones... La mayoría estaba sentada, en silencio, algunas pocas estaban de pie, andaban terminando la organización del ritual. Este lo dirigía un grupo de mujeres, identifiqué a tres o cuatro que se turnaban.*

*Al sentarme en el círculo, me di cuenta de que, en el centro, había un altar adornado. Sobre una mesa baja había elementos que, en otro contexto, podrían considerarse objetos macabros: serpientes, calaveras, harina de maíz, plumas, piedras y otros adornos. Estos me provocaron miedo, pero también estaban envueltos en un halo de misterio y sentía una enorme curiosidad. Me sentía eufórica, aunque también alerta, dispuesta a anotar mentalmente la experiencia, anotaciones que trasladaría al cuaderno de campo.*

*Ambivalencia. Confieso que me sentía pequeña en este grupo, todo parecía tan grande y organizado, ¿tal vez una sensación de historia acumulada, en el sentido de un grupo que por el tiempo compartido suma comprensión? No lo sé bien, pero ellas parecían tener muy claro lo que hacían allí, tenían conocimiento y práctica para organizar un Círculo, que se celebraba como un baile coreografiado, en el que rápidamente me sentí atrapada.*

*Miré a los lados, algunas mujeres hablaban mientras ultimaban algún preparativo, lo que demostraba que el ritual se organizaba en equipo. Poco a poco me fui relajando en el entorno, ya éramos unas veinte cuando nos invitaron a «abrir» el Círculo.*

*Escuché voces firmes que nombraban los puntos cardinales, cada uno representaba un elemento de la naturaleza y tenía un significado específico relacionado con seres que se ocupan de un determinado aspecto de la vida. Se invocó a Coatlicue. Era evidente que ella era el «punto de conexión» del ritual, a quien las participantes se dirigían para conectarse a algo extraordinario. Yo aún no sabía quién era, solo lo que decía el cartel que anunciaba el evento: «La gran madre azteca».*

*Empezamos conociendo la «conexión astrológica» del mes; después meditamos y escuchamos la historia de la «diosa» azteca. El sonido de la voz de la narradora me llevó a conocer a una divinidad que devoraba el sol todos los atardeceres y lo regurgitaba todas las mañanas. Era madre de muchos hijos e hijas, con poderes diversos. La narración hablaba de una diosa que mató a su marido en un ataque de cólera tras lo que, subió a la cima de una montaña, donde habitó sola durante mucho tiempo. Allí se sintió presa, triste, aislada y amenazada, pero siguió sus quehaceres. Hasta que un día se quedó embarazada de un trozo de plumas y parió un nuevo ser que trajo la guerra al mundo.*

*Como me sentía con esta historia... me preguntaba ¿Dónde querían llegar con este ritual? ¿Qué estaban celebrando?*

*Todavía no conocía la versión del «estado Coatlicue» de Anzaldúa, ni lo que escribía Faur sobre el tema. En aquel momento, a baja luz, con rostros desconocidos y sensación de pequeñez, solo tenía las voces del equipo que producía la cadencia del encuentro y el silencio que me envolvió al escuchar sobre «la madre azteca».*

*Vuelvo al ritual.*

*Después de oír la historia, la mujer que hablaba nos invitó a reflexionar sobre la muerte y el renacimiento en nuestras vidas. Otra persona nos sugirió que identificáramos las heridas y las purificásemos...*

*«Conéctate con el presente que llega de forma inusitada: la magia, como el trozo de plumas que llegó hasta Coatlicue», enfatizó una voz.*

*Después nos pidieron que cosiéramos una pluma en el interior del vestido rojo, para que recordásemos la cura, la conexión y la transgresión. Mientras tiraba del hilo amarillo, surgió la pregunta: ¿y la «suciedad» que ponemos debajo de la alfombra?*

*Y, después, otra pregunta en mi cabeza: ¿Será que este es un espacio donde se permite mirar lo que socialmente se define como feo y sucio?*

*No entendí muchos de los relatos de las compañeras. El ritual fue bastante introspectivo para mí, aunque lleno de invitaciones a compartir, no sentí que se transformara en un círculo de conversación.*

*Tomamos chocolate caliente, una receta «especial», con la intención de calentarnos y nutrarnos. Se compartió pan y se «ofrecieron a la naturaleza» flores amarillas, en un árbol que estaba cerca de la habitación. Cerramos el Círculo retomando los puntos cardinales y cantando: «Que el Círculo se abra, pero no se cierre, que el amor de la diosa esté entre nosotros. Feliz encuentro, feliz despedida, feliz encuentro hermana (...).»*

*Salí en silencio, la noche estaba oscura tras tres horas de ritual. Sentía cansancio. Volví sin deshacerme de completo de Coatlicue, la serpiente me enroscaba. (...) Decidí participar en este Círculo precisamente para conocer un acontecimiento centrado en una divinidad que no pertenece al panteón grecorromano, nórdico o celta, como suelo encontrar en los Círculos. Al día siguiente, me sorprendió leer en el folleto que me dieron la referencia a Glória Anzaldúa, hasta aquel momento no sabía que ellas compartían esa lectura que a mí tanto me conmovía. Mirella Faur escribe: «El objetivo es integrar las cualidades de transmutación de los obstáculos y las violencias contra las mujeres simbolizadas por las serpientes, con el poder nutritivo y fertilizador de la tierra existente en los atributos de Coatlicue» (A Deusa Viva, 2019, n.º 246, p. 2). Y después parafrasea Anzaldúa: «La esencia de Coatlicue es la energía que promueve los procesos emocionales y psíquicos que llevan a la inmersión interior y al reconocimiento de las fuerzas negativas que afectan a la vida de las mujeres, como el racismo, la pobreza, la degradación, el menosprecio, el acoso, la homofobia y la misoginia» (ídem).*

## 7.2 Sobre Coatlicue y las diosas-monstruas

Algunas participantes de los Círculos se plantean el desafío de hacer «una investigación más profunda» (Faur, 2016, p. 184) para buscar referencias femeninas<sup>256</sup> capaces de inspirar a la mujer contemporánea en sus desafíos cotidianos (Faur, 2011a y 2016). Estas investigaciones se hacen mediante referencias bibliográficas, históricas y arqueológicas, pero también desde el contacto con «otras dimensiones» capaces de «despertar la sabiduría dormida de las mujeres»<sup>257</sup> (Cc 18/6/2020). Estas investigaciones pretenden descubrir divinidades y referencias femeninas históricas y superar las «versiones patriarcales que distorsionan las leyendas originarias de las culturas matrifocales» y la «historia escrita por hombres», ya que «durante los últimos tres milenios, se ha vetado el acceso de las mujeres a la cultura y la expresión literaria o científica» (Faur, 2016, p. 15).

Coatlicue es una de esas excavaciones: una «diosa oscura», dice Faur, en el sentido de que los colonizadores y cristianos la consideran mala y la relegan al submundo (Faur, 2016). Yo prefiero entenderlo como Anzaldúa y evitar diferenciaciones que tienden a perpetuar clasificaciones raciales: Coatlicue es una diosa-monstruo (Anzaldúa, 2021) por su característica

---

<sup>256</sup> Esta también es una búsqueda que impregna investigaciones etnográficas e históricas, con vistas a acabar con el silenciamiento de las experiencias de grupos marginalizados, en concreto de mujeres, como sugiere Abu-Lughod (2019).

<sup>257</sup> La italiana Devana, que estuvo en Brasil y actúa con las participantes de la investigación, organiza «La Scuola dele Donne®» con el objetivo de divulgar y reavivar la historia de las mujeres y utiliza una metodología mixta que implica: 1) estudiar a mujeres de referencia, como Rosa Luxemburgo, Marie Curie, Juana de Arco, Gabriela Mistral, entre otras; 2) proceso meditativo-místico de conexión con dichas mujeres para que estas puedan transmitir sus enseñanzas sin mediación a las participantes de la escuela. Más información en La Scuola delle Donne®. (2017).

de dar la vida y también quitarla. Es un fantasma que asusta a Anzaldúa cuando se paraliza ante la opresión y que le insiste que tiene que cambiar (ídem).

Anzaldúa explica que, con la llegada de los colonizadores, se transformó a Coatlicue en la «Virgen de Guadalupe» y se atenuó su ferocidad, al eliminar el prefijo «Coatl» asociado a una serpiente (2021, p. 72). También cuenta que, entre los olmecas, en concreto, la boca de la serpiente era como una «vagina dentada», «el lugar más sagrado de la tierra», «un lugar de refugio», «un útero creativo de que nacían todas las cosas y al que regresaban» (ídem, p. 79). Tanto Anzaldúa, como Faur y la *Teia de Thea* reactivan a Coatlicue, no como perpetuación del estereotipo de buena madre, sino en su aspecto de serpiente creadora y destructora.

Faur trata a Coatlicue como representante de aspectos marginalizados en la historia de la humanidad (2016). El collar de calaveras simboliza la muerte y las serpientes en la falda, lo femenino. Se tratan como situaciones o estados que deben integrarse y valorizarse mediante una «limpieza interna», que representa el hecho de que Coatlicue esté barriendo su casa en el Monte Coatepec (Faur, 2016). De ese proceso, surge la gestación de un nuevo ser. Desde esta perspectiva, de la muerte y su aceptación, surgen nacimientos: un nuevo ciclo, una otra vuelta en la espiral (Cc 20/4/2021).

*Figura 20 - Altar de Coatlicue*



Fuente: imagen disponible en el podcast *Altar para o Ritual de Coatlicue*, que *Teia de Thea* publica en diferentes *websites*. Consultado el 14/4/2022.

En la descripción del ritual del apartado anterior, no se presenta del todo la historia de la diosa azteca. Por ello, comparto un fragmento sobre Coatlicue y sus hijos e hijas a partir de un texto de Merlin Stone en Faur (2016):

En los días remotos de los pueblos de México, Coatlicue se escondió en una nube que flotaba sobre la cima de una montaña de serpientes, Coatepec, en Aztlán, su tierra natal. Auxiliada por los seres en forma de serpientes, dio a luz al Sol, a la Luna y a todas las cuatrocientas estrellas. Ella daba la vida, pero también la muerte y el collar de calaveras era una forma de recordar que cada ser que devoraba renacería, pues todos eran hijos que generaba, nutría, cuidaba y recibía en su pecho cuando sus días sobre la tierra habían acabado. En sus altares de lava, el espejo de obsidiana le revelaba cada día el destino de todos sus hijos. Cierta día, mientras Coatlicue barría su casa, en el Monte Coatepec, encontró una bola de plumas de colibrí y la guardó en su regazo. Sin darse cuenta, las plumas la dejaron embarazada y supo que iba a tener un hijo guerrero, Huitzilpochtli (o Tezcatlipoca). Cuando sus cuatrocientos hijos se enteraron de este hecho se indignaron, pues consideraban que su madre los había deshonrado y decidieron vengarse matando a la madre y al hijo que llevaba en su vientre. Llorando por la ingratitud y el odio de los hijos, Coatlicue oyó cómo el hijo no nacido la tranquilizaba con la promesa de que la defendería. Cuando llegaron los hermanos, Huitzilpochtli —que estaba predestinado a ser el dios del Sol— salió del vientre materno completamente armado y con un escudo cubierto de plumas de águila (Merlin Stone citada por Faur, 2016, pp. 187-189).

Y la historia continúa con Huitzilpochtli que mata a casi todos sus hermanos y hermanas y se convierte en el dios solar. Según la lectura de Stone y Faur, este es un modelo de divinidad que se alimenta de la cultura «patriarcal y guerrera» del pueblo azteca, al legitimar la invasión y el apoderamiento de los bienes de otros pueblos (Faur, 2016, p. 185). Entre las participantes de los Círculos se evidencia la percepción de que existía un pasado anterior, de carácter más comunitario e igualitario, que abre paso a una sociedad guerrera y de dominación (ver cap. 5). Coatlicue sería esa divinidad que surge de un matriarcado prehistórico, en este caso de los aztecas asociados a los mexicanos, para «recordar» la integración de luces y sombras, que hace hincapié en la ambigüedad de los aspectos femeninos, de vida y muerte (Anzaldúa, 2021; Faur, 2016).

Coatlicue es un ejemplo, de muchas otras diosas que transmiten la idea de ciclicidad<sup>258</sup>, que tiene en la espiral su imagen. Es un símbolo de un proceso activo en los Círculos de integración «Sol-Luna»: la diosa que parió al dios sol y a la diosa luna, como una manifestación de la complementariedad entre polos que se consideran opuestos (Faur, 2016). Desde esta perspectiva, Coatlicue es una personificación azteca de la «Madre de toda la Creación», la

---

<sup>258</sup> Otros nombres de divinidades presentes en la literatura utilizada en los Círculos que citaron las participantes son: Inanna, del panteón sumerio (Brinton Perera, 1985), Kali, del hindú, Deméter, del griego y Cerridwen, del celta (Marashinsky, 2007).

«Señora de la Vida y de la Muerte», la «Diosa de los Mil Nombres» o la «Reina del Cielo y la Tierra» (ídem). Esta ciclicidad no puede confundirse con la idea de «andar en círculos» que significa no salir de la zona, no cambiar. Por ello, la imagen de la espiral puede ser tanto ascendente como descendente, moverse hacia fuera o hacia dentro. A su vez, la espiral puede compararse al símbolo de la serpiente que para Anzaldúa es donde todo nace y a donde todo vuelve; para Faur un símbolo de lo femenino, por asociarse con la ciclicidad; y para otras participantes, la sacralización de un símbolo profano.

En los Círculos, en general, las diosas manifiestan una dimensión triple que integra, en un mismo proceso, facetas de creación, preservación y destrucción (Faur, 2011b; Anzaldúa, 2021). Esta dinámica se percibe como una complementariedad vinculada a las estaciones del año y las fases de la Luna (Neilson y Cavanagh, 1990). Desde una perspectiva cíclica, se desarrolla una visión sobre «la vida de la mujer», abarcando su conexión con el mundo y, de manera intrínseca, con la divinidad (ídem). La diosa, sin tener una forma específica, se moldea según los deseos de las participantes y puede asociarse tanto a procesos emocionales como a la denuncia de estructuras de poder. Como explica Icambiabá, la misma participante que buscó el *maracatu femista* como referencia histórica de lucha (ver cap. 5):

*(...) todo es una única cosa y de ese rostro madre. Los que llamamos rostros de la diosa, es el rostro de la madre, son los arquetipos de la mujer. Que es madre, damisela y anciana y dentro de ahí otros tantos rostros que se muestran. Dentro de la figura de las deidades, las diosas (...) yo siento una relación con varias civilizaciones antiguas o incluso de Brasil, los orishas femeninos, todo es como si fuera hablando de la misma cosa, pero con varios lenguajes y varios rostros (Icambiabá, CR 11/3/2020).*

Esta participante, junto a otras, relacionan esa ciclicidad de la divinidad a un sentido de femenino y se basa en la naturaleza como ejemplo para cambios sucesivos e interminables:

*Lo femenino para mí es la esencia (...) que está en todo, en la naturaleza, en la fuerza de los elementos, en el paso de las estaciones del año, de los ciclos de la naturaleza y siento esa fuerza femenina en todo que se manifiesta en la tierra, las flores que brotan, las simientes que germinan, es la manifestación misma de la diosa. Pachamama, ¿cuántos rostros tiene? (...) En la vida humana que nace, crece, crea en conjunto, reproduce y entrega a la tierra de nuevo, muere... Da ese paso. Para mí, lo femenino está muy unido a todo eso (ídem).*

En el primer fragmento «todo es una única cosa y de ese rostro madre» y en el segundo Icambiabá se pregunta: «¿Cuántos rostros tiene?». Hay una dimensión de totalidad, pero también de singularidad en las múltiples manifestaciones de lo divino en la naturaleza.

Esta comprensión, que acerca lo femenino a los ciclos de la naturaleza, se expresa en un tipo de Círculo conocido como la *Benção do Útero*<sup>259</sup>. En esta actividad, las formas de «Damisela», «Guerrera y Madre», «Hechicera» y «Anciana» se asocian a las «fases de la vida de una mujer», al ciclo lunar, menstrual y las estaciones del año<sup>260</sup> (Cc 3/8/2020). En estas ocasiones, se hacen algunas meditaciones guiadas, en las que las facilitadoras invitan a sentir «la energía de la luna», «del vientre», «de la madre tierra», así como a establecer vínculos con ellas, con el objetivo también de «limpiar» la violencia que sufren las mujeres o sus antepasadas (Cc 3/8/2020). En estas ocasiones, los ciclos evocan cambios corporales de las participantes y del ambiente y una invitación a la transmutación de dolores. Esto significa que las participantes se dedican a practicar y reconstruir significados relacionados a momentos traumáticos con el fin de encontrar formas de vivir y sobrellevar el sufrimiento o la angustia.

### 7.2.1 Escudriñar el dolor

La particularidad que el ritual de Coatlicue aporta al análisis de los Círculos se refiere a lo imponderable y la intensidad que es formar parte de ese estado devorador de subjetividades, que Lugones, al leer Anzaldúa, llama «estado de creación» (1992, p. 33). Un proceso de iniciación (Brinton Perera, 1985) que involucra encontrarse con afectos que la sociedad no ve como positivos (Ahmed, 2015 y 2019).

Vuelvo al ritual. Mi oído me llevó a aquel momento, sentada en círculo, en el que tras conocer a Coatlicue se nos instó a reflexionar acerca de la muerte y la vida, dentro de una misma vida. En particular, un aspecto me afectó: la sugerencia de escudriñar el dolor. Y eso explicaba lo que, meses antes, Mani contó de su dirección de Círculos en Río de Janeiro:

*Nuestro círculo es un círculo que abraza dando un empujoncito (...) porque si solo nos abrazamos, podemos quedarnos eternamente mamando del seno de la Gran Madre y salir de nuestros desafíos de crecer y madurar... (RL/C 7/10/2019).*

El «abrazar» y el «empujar» de Mani son formas de no romantizar lo sagrado como expresión de trascendencia que borra las dificultades cotidianas de buscar un «tener una vida

<sup>259</sup> Como expliqué en el capítulo 2, *Benção do útero*, con la marca comercial registrada Womb Blessing, es una creación de una inglesa llamada Miranda Gray, autora de libros conocidos entre las participantes de Círculos — traducidos al portugués existen *Lua Vermelha* (2017) y *O despertar da energia feminina* (2019)—. Realiza una formación de «Moon Mother», que son las encargadas de celebrar un ritual sincrónico en distintas partes del mundo, cinco veces al año. Más información en: <https://wombblessing.com>.

<sup>260</sup> El modo de asociarse es: Invierno, bruja, mujer de sabiduría, luna nueva, menstruación; Primavera, damisela, niña, luna creciente, período pre ovulación; Verano, madre, luna llena, ovulación; Otoño, hechicera, luna menguante, premenstrual (Cc 3/8/2020).

sagrada aquí» (ídem). Destaca que la tarea de un Círculo de Mujeres no es sólo «acoger», sino también señalar los desafíos de «estar en el mundo», muchas veces en descompás (ídem). Por eso, los Círculos como espacios de cuidado y apoyo emocional (Ramírez Morales, 2015) construyen, junto con algunas participantes, un estado de ambigüedad<sup>261</sup>, de duda, de contacto con el dolor y el descompás entre lo que se desea ser en el mundo y lo que se logra. Involucra un conjunto de dilemas al «corporear» lo divino, mientras se vive en una sociedad violenta y de profunda desigualdad.

Esta perspectiva aparece en el «Oráculo de la Diosa»<sup>262</sup>, de Amy Sophia Marashinsky: «Coatlicue está aquí para ayudarte a enfrentar tu dolor. (...) Coatlicue te dice que sientas el dolor para que llegue la cura» (2007, p. 64). Con ello, se manifiesta cómo los Círculos utilizan a las diosas, entre otras técnicas, para manejar los desafíos de la existencia, medios de acceso a partes negadas de una «naturaleza femenina» que no tenía éxito en «un mundo de hombres» (ídem, p. 10). Los Círculos a los que asistí, como compilo abajo con fragmentos del cuaderno de campo, cada uno a su manera, te invitan a «enfrentarte a tu dolor» (ídem) y salir adelante.

*La red se amplía y me siento transportada a las chispas de la llama de aquel fuego rojo del Timbal Resonante. Mis recuerdos van de Brasilia a Río de Janeiro y al noreste de Goiás. Me acuerdo de que yo también puse unos trozos de madera en aquella hoguera, aceptando el consejo de dejar morir las cosas que no quería que estuvieran en mi vida. En el interior de Mato Grosso do Sul, me hicieron una sugerencia similar, al son de una canción de Flaira Ferro, Me curar de mim<sup>263</sup>. Frente al espejo se nos instaba a identificar y aceptar «la maldad en crisis» y «las debilidades que no todo el mundo ve». Este día, escuchamos la historia de la mujer esqueleto, que sacaron del libro de Pinkola Estés (1994), cuyo subtítulo es «enfrentando la naturaleza de la vida-muerte-vida del amor».*

Al asistir a la *Roda das Lobas*, en línea, entendí mejor este *ethos* en el que las «cicatrices» son puertas que llevan a la construcción de un ser que se ve más saludable y completo, pues no acepta de forma masiva lo que le impone el medio social (Cc 16/3/2021). Por ende, la percepción de un femenino caracterizado por «ciclos» implica un deseo de cambio y se ajusta a un *ethos* específico, como analizaré a continuación.

<sup>261</sup> En los análisis de Díez Mintegui sobre la diosa Mari aparece la dimensión de ambigüedad (2021).

<sup>262</sup> Las participantes de los Círculos usan habitualmente este libro, que en los rituales funciona como un oráculo. Se tiran las cartas durante las celebraciones, una carta general que señala una diosa, que orienta el ritual y cada participante tira su carta con un significado y un ritual específico vinculados. Ya he presenciado situaciones, por ejemplo, en las que las organizadoras de los Círculos de diferentes localidades estaban reunidas para organizar un Congreso del Sagrado Femenino e iniciar la actividad y una de ellas sacaba una carta como «guía», sentido o rumbo para «bendecir» e inspirar la reunión (Cc 23/07/2020).

<sup>263</sup> Artista: Flaira Ferro. Fecha de publicación: 2015. Álbum: Cordones Umbilicales. Género: Pop.

### 7.3 Inmanencia, fluidez y ciclicidad

Uno de los principios de la «religión de la diosa» que describe Starhawk es la inmanencia (1993). Desde esta perspectiva, la divinidad está encarnada «en cada una de nosotras» y lo sagrado es una manifestación de todos los seres: «La naturaleza, la cultura y la vida en toda su diversidad son sagradas» (ídem, p. 16). Según Starhawk, la inmanencia es un modo de vivir que exige «integridad» y «responsabilidad», ya que «estimula a vivir la espiritualidad aquí en la tierra» (ídem). Esta perspectiva está bastante cerca de la que encontré en los Círculos, como sugiere el fragmento de la entrevista de Tuluperê:

*Yo defino la espiritualidad como una conexión con lo que no es visible, solo se siente, es pura vibración y sentir, ¿no? Y obviamente es una conexión con un todo mayor, así es como yo entiendo la espiritualidad, muy diferente de la religión, aunque (...) el origen de la palabra es reconectar, ¿no? Entonces, en este sentido, la religión es como entiendo la espiritualidad, para hacer una conexión con este universo, con esta divinidad, que para mí es divina, por eso no puedo quedarme con la imagen de Dios, Padre, todo poderoso, como en la tierra, como en el cielo, ¡no! Porque para mí la divinidad lo es todo, son las plantas, (...) la naturaleza de las flores (...) los animales que viven en el cedro (...) (TT/S 4/10/2019, negrita mía).*

La espiritualidad que se traduce como algo accesible, inmanente, misterioso y del sentir está presente en casi todas las conversaciones que mantuve con las participantes. Desde esta perspectiva, la divinidad puede estar dentro y fuera de la persona manifiesta como una continuidad que interconecta cuerpos y seres, asociada, por tanto, a una noción de «circulación de energía»<sup>264</sup> (Carozzi, 1999, p. 19) y realización personal (de la Torre, 2014; Arêas Peixoto et al., 2017; de la Torre et al., 2020; Giumbelli y Toniol, 2020).

Antes de explicar esta noción de «energía», quiero enfatizar que en los Círculos la inmanencia es corporal, como describió Kianumaka:

*El templo es lo que dios hizo para nosotros, que es nuestro cuerpo físico y que es el planeta Tierra. Así, a partir del momento en que soy consciente de que está dentro de mi cuerpo, está dentro de la naturaleza, que forma parte del todo, también se vuelve sagrado (OC 26/2/2020).*

Esta noción de que la sacralidad se manifiesta en el cuerpo y en las elecciones que hacemos a diario es el argumento central del capítulo anterior, donde comparto algunas trayectorias de hacer cuerpo. Esto confiere poder a las participantes (ver cap. 5), quienes

---

<sup>264</sup> Carozzi al estudiar las expresiones asociadas a la nueva era en América del Sur sugiere que la «circulación» es un elemento central de este movimiento: «a través del vocabulario del “fluir” y la “transformación”, la circulación se vuelve positiva, en todos los campos de su generalizada aplicación» (1999, p. 19).

adquieren paulatinamente autonomía para decidir sobre sus vidas y reivindicar cambios. Como sugiere Aura Fernández Tabernilla al analizar la espiritualidad de la diosa, el objetivo del llamamiento para que la participante se identifique con la divinidad<sup>265</sup> y la busque en sí misma es que la persona «se descubra a sí misma» (Fernández Tabernilla, 2017, p. 535).

Araci reformula este descubrimiento de sí como «pertenecer a su propio cuerpo» y vivir en él (OC 18/12/2020). A su vez, Nete bekü menciona que, para ella, la espiritualidad es su cuerpo expandido:

*Reconociendo mi cuerpo como la fuente, (...) estoy involucrado en este lugar y aquí es donde suceden las cosas. (...) me reconozco como una extensión del planeta, (...) en la manifestación de la naturaleza, del bioma, del Cerrado, de todos estos árboles (...) la forma en que vemos el planeta, cómo lo tratamos, cómo lo descuidamos, es un reflejo de la forma como tratamos nuestros cuerpos... (CR 13/3/2020).*

Esta percepción conlleva una responsabilidad para con la forma de vivir el propio cuerpo y ahí entran los riesgos de creación de modelos, donde la nueva norma es, por ejemplo, «hay que cuidarse» (Cc 28/5/2020). La norma genera un conjunto de prácticas, como el consumo de productos comercializados como ecológicos, que cambia la noción de autonomía por la de consumo. Esto lo plantean dos participantes de Círculos en un *live* sobre mercantilización del sagrado femenino<sup>266</sup> (Cc 23/10/2023). Al entrevistarle a una de ellas, se hace patente su denuncia de la imposición de modelos en los Círculos:

*Ahí ves a mujeres que dicen que, si no dejas de comer carne, no puedes estar dentro de un círculo de mujeres, si llevas el pelo corto, no puedes estar dentro de un círculo de mujeres, son reglas absurdas que te quitan la libertad de ser quien eres... (Ñandesí, EC 14/10/2021).*

Ñandesí denuncia la elitización de una espiritualidad que reproduce modelos y prejuicios. Afirma que una rueda de mujeres en cualquier contexto es sagrada y si hay una que promueve la exclusión mediante reglas o prácticas racistas que utilizan el «disfraz» de la igualdad, no es sagrada (Cc 28/5/2020).

Absorbí esta conversación con mucho entusiasmo y me ayudó de forma significativa a contextualizar mis observaciones en el trabajo de campo. Sus análisis se basaban en la

---

<sup>265</sup> La percepción del cuerpo como un templo también se manifiesta en la canción que escuché en muchos Círculos: «Soy la Diosa de los diez mil nombres. Posibilidades infinitas. Todos sus poderes son míos. Todos sus poderes están en mí». En Brasil, la canción la grabó el brujo Claudiney Prieto, a quien he mencionado en el capítulo 5, vinculado a la Tradición Diánica Nemorensis y autor de libros como *Wicca, a religião da Deusa* (Prieto, 2015).

<sup>266</sup> Participé en la conversación en la plataforma Instagram, transmitida en la cuenta @\_madre\_luna\_

multiplicación de lo que denominan el «rolê do sagrado», una suerte de evento festivo e informal que se fomenta a través de las redes sociales en el ciberespacio, un aspecto que no se encuentra dentro del alcance de mi investigación.

La crítica de Ñandesí también la hacen investigadoras que relacionan el imperativo de la autorrealización en las culturas occidentales contemporáneas como una forma de apropiación capitalista. Ahmed, por ejemplo, denuncia los imperativos de la felicidad (2019) y Eva Illouz, la cultura terapéutica<sup>267</sup>. Esta se relaciona con la «representación y reorganización del yo» bajo un conjunto de técnicas que acercan los circuitos holísticos y el psicoanálisis (Illouz, 2007, p. 110). No es lo mismo que lo planteado al principio del capítulo como destitución de Yo, una vez que este último tiene un sentido contestatario ante las normas<sup>268</sup> (véase Butler, 2009 y McLaren, 2016), el número signifiante de psicólogas que son organizadoras de Círculos refuerza el argumento de Gomes Tavares sobre la confluencia entre las espiritualidades contemporáneas y los métodos terapéuticos, científicos o no (2012).

Volviendo sobre el tema de la inmanencia y la corporalidad, en los Círculos es constante el recuerdo de que lo divino existe «en el mundo», en las relaciones cotidianas y no fuera o alejadas de ellas (Steil y Toniol, 2011, p. 30). Esto es común a otras espiritualidades contemporáneas que se constituyen de «experiencias particulares de carácter místico y energético, fruto, sobre todo, de un mayor contacto con la naturaleza» (ídem).

Para Soares, el «discurso energético» articula las dimensiones de una «cosmología alternativa» que apunta a la sanación de las dimensiones física, psíquica, emocional y espiritual y actúa a favor del reequilibrio de las relaciones con el planeta (citado por Gomes Tavares, 1999, p. 119). La fluidez en este contexto se asocia a la idea de una «energía» que habita o

---

<sup>267</sup> Illouz analiza el contexto estadounidense para sugerir un acercamiento entre el desarrollo del psicoanálisis de Freud y los discursos de autoayuda, ambos centrados en el reconocimiento de disfunciones y sufrimientos que han de superarse para generar un yo sano y realizado (2007). La autora sugiere la construcción recurrente de la siguiente narrativa terapéutica: «El marco narrativo exige que una persona identifique una patología, aquí una manera “automática” de ser (...). Una vez que se detecta la conducta automática, la persona establece relaciones causales con el pasado. Así, identifica un episodio de su infancia en el que el yo se vio presuntamente disminuido. Se supone, a su vez, que el incidente tuvo consecuencias trascendentales en su vida» (ídem, p. 112). En el caso brasileño, Cristian Dunker sugiere que, después de 1984, el país empieza a sufrir un aumento de la violencia como malestar generalizado, lo que confiere especificidades en la cultura terapéutica, su efecto de generar patologías y trascendente (2018).

<sup>268</sup> Estas denuncias me ayudan a mantener un marco crítico de la investigación como sugiere Bruce Albert, tema que planteo en el capítulo 1.

atraviesa a todos los seres<sup>269</sup> (Carozzi, 1999, p. 19). Esta idea genera un conjunto de prácticas vinculadas a ella, como las vinculadas a la salud del cuerpo, el consumo y las relaciones.

En el ámbito de las espiritualidades y las terapias alternativas<sup>270</sup>, explica Carozzi: la «circulación de energía» es una condición de salud y los «bloqueos» se consideran fuentes de enfermedad (1999, p. 19). Esta actuación «energética» para obtener la cura, física y espiritual, tiene un carácter terapéutico mediado por una diversidad de profesionales no médicas que transitan entre los referentes científicos y mágico-religiosos (Gomes Tavares, 1999). La percepción de la cura implica la «realización personal» y el «respeto a la singularidad subjetiva» (ídem, p. 120) En el caso de los Círculos, hay que añadir que junto al «*ethos* privado» (Dias Duarte, 2005) se asocia la idea de que mujeres «funcionan en bando»<sup>271</sup>, como describió una participante (Kianumaka, OC 26/2/2020). Analizo en el apartado siguiente que, en los Círculos, la noción de inmanencia se asocia a la responsabilidad de que cuando una «se cura» hay que enseñar el camino a las demás (Araci, OC 18/12/2020).

La fluidez se vive en los Círculos como una invitación al cambio y actúa en los cuerpos y sus relaciones. Adapto los planteamientos de Carozzi (1999, p. 19) a mi experiencia con los Círculos por medio de tres ejes, seguidos de la interpretación de un Círculo a través de una figura:

- A) La construcción del «desapego» como una «virtud a cultivar», mientras el «apego» a personas, grupos y sentimientos genera infelicidad (Carozzi, 1999, p. 19). Sobre este tema, en los Círculos, hay relatos de personas que cambiaron de profesión porque se sentían «estancadas» e, incluso, que rompieron relaciones que definían como «abusivas» con compañeros, compañeras y amigas.
- B) La percepción que «el cambio como evolución positiva y la permanencia como “estancamiento”» (Carozzi, 1999, p. 19). En esta perspectiva, reside una llamada a romper o a percibir otras formas, tanto en lo que se refiere a la perspectiva del «retorno de la diosa», que trata de la posibilidad de superar lo que consideran patriarcado, como

---

<sup>269</sup> En el caso de los Círculos, ya he señalado antes el «hibridismo» de las prácticas como una de sus características (de la Torre, 2012, p. 216). Ahora quiero subrayar que no solo se reinventan las formas y los sentidos del ritual, sino que la transformación afecta a las participantes.

<sup>270</sup> Para Paulo Henrique Martins, las terapias alternativas se constituyen mediante sistemas de cura variados, que integran elementos espiritualistas, bioquímicos y psicológicos y que se diferencian de la validación médico-científica (en Carozzi, 1999, p. 80).

<sup>271</sup> Presento esta cita en el capítulo 5 y desarrollo la noción de colectividad en el capítulo 8.

de reconstitución de tramas personales, en las que el contacto con lo «extraordinario», el cambio de hábitos o un viaje<sup>272</sup> pueden actuar como catalizadores de otras formas de vivir.

- C) La preferencia por el movimiento que se expresa por medio del cuerpo, al elegir actividades dinámicas frente al «sedentarismo»<sup>273</sup> (Carozzi, 1999, p. 19). En la descripción de los actos celebrados en los Círculos que elegí para mi estudio, en esta tesis, se puede deducir una cadencia, un ritmo que integra el ritual. En casi todos, se sugiere a las participantes que se expresen a través del cuerpo, mediante el canto, el baile, un bordado o la meditación. Raramente se producen situaciones en las que una persona se queda en la misma posición durante todo el encuentro.

*Figura 21 - «Ceremonia de vaporización del útero»*



Fuente: montaje a partir de fotos cedidas en 2022 por Nanci Sampaio, organizadora de Círculos en Bahía.

<sup>272</sup> Está presente en el campo de las espiritualidades la relación entre turismo y peregrinación. Sobre el tema véase: Fedele (2009); Steil y Toniol, (2011).

<sup>273</sup> Es habitual que las participantes intenten mantener «hábitos saludables para el cuerpo», como el consumo de productos vegetarianos o veganos y orgánicos, la práctica de yoga, las danzas circulares y la meditación. También eligen lugares como granjas, jardines y estancias para celebrar los Círculos de Mujeres en busca de sanación y de «contacto con la naturaleza» (Cc 16/6/2018 y Cc 15/2/2020).

En el montaje de fotos anterior, se pueden ver dos momentos del mismo ritual. En la imagen más pequeña, se ve un primer momento en el que las mujeres están preparando el altar y, en la mayor, el segundo, donde están tumbadas meditando. En este caso, un momento central del encuentro consistía en vaporizar el útero, es decir, agacharse sobre un recipiente con agua caliente que desprende vapor que entienden pasa por la vagina hasta llegar al útero para «purificarlo» (Cc 20/12/2020).

El aparente silencio e inmovilidad de la imagen de mayor tamaño tiene la intención de promover la «conexión» de las participantes consigo mismas y la divinidad (Cc 20/12/2020). El vapor que penetra en las células promueve un efecto de circulación, una sensación de que los traumas «retenidos en el útero» pueden fluir (ídem). En una de esas celebraciones centradas en el útero, se mencionó la bendición como una forma de «limpiar las aguas del útero, nuestro caldero sagrado» (Cc 3/8/2020). El útero se asocia a la creación, el pensamiento, nuevos proyectos (ver cap. 6) y el dolor silenciado se entiende como un bloqueo de estas manifestaciones.

Una entrevistada explica esta idea de que hay algo retenido en el cuerpo:

*Es como una olla a presión, si mantienes el corsé puesto todo el tiempo, las mujeres se desmayan, la olla a presión, si no liberas la presión de vez en cuando, explota. ¿Dónde explota? En el hospital, ¿dónde explota? En el psicólogo, en el psiquiatra, que tienen filas y filas de enfermos porque no hay espacio para que respires y seas quien eres, porque no se está permitiendo, especialmente para las mujeres (Kianumaka, OC 26/2/2020)*

Explica Kianumaka que los Círculos son «los momentos de poder ser tú, de soltar esa tensión». En este planteamiento, la fluidez significa relajarse y tener mayor posibilidad de expresión. En períodos electorales y de avance neocosnervador, a los que me referí en el capítulo 5, las participantes señalaron esa dimensión de autocuidado como «olvidarse del estrés de la vida cotidiana y las peleas» (Cc 15/11/2018). En este caso, el Círculo significa que la participante tenía un espacio suyo, como un refugio, más allá de los conflictos sociales.

Esta noción de espacio relajado genera una mayor aceptación con relación a cambios de humor, crisis de llanto, episodios de ira y otros acontecimientos que escapan de la linealidad cotidiana de los diferentes contextos en los que se encuentran las participantes. Es decir, la circulación energética tiene efectos emocionales y sensoriales.

Araci describe una «Tienda Roja»<sup>274</sup> que organizó con catorce mujeres en el estado de Goiás:

*En la parte práctica tomé algunos globos rojos, los puse en la sala para que las personas los cogieran y reventaran, dentro del globo había frases que estimulaban a mirarse, (...) el respeto que las personas tenían por su cuerpo y relacionaba esas preguntas con algo de su pasado o algo que enseñó el patriarcado sobre esa parte del cuerpo. Y tuvieron algunos recuerdos en ese primer momento de práctica que accionaron dolores antiguos y adormecidos (...). Dentro de la ginecología natural y del Sagrado Femenino, creemos que todo lo que se manifiesta físicamente tiene una causa emocional, que, aunque no la recordemos está ahí guardada (...). Así, el momento más difícil fue mirar el propio cuerpo porque trajo muchos recuerdos de abusos sexuales, abusos por parte de hermanos mayores, de los padres, el abuso de autoridad, las agresiones físicas por parte de la propia familia, la madre que también fingía no saber que el padre era un abusador. (...) Por tanto, ese primer momento fue de recordar esas emociones, expulsar, sacar fuera esa cuestión y después bendecir su cuerpo (Araci, OC 18/12/2020).*

Como en el ritual que describe Araci, la invitación a acceder a recuerdos corporales de dolor y transformarlos también aparece en el ritual a Coatlicue. «Sacar fuera» y «expulsar» (ídem) son actos que empujan<sup>275</sup> (Araci, OC 18/12/2020) a la participante a otro estado corporal y remiten a la idea de «purificación» presente en la vaporización del útero.

En el ritual antes descrito de la *Teia de Theia*, las organizadoras invitan a sentir las «heridas», meditar y «confiar» (Cc 13/12/2019). Vinculan estados emocionales, corporales y divinos y utilizan una historia como medio para generar cambios en las participantes. La noción de «herida» también apareció en la investigación de Cordovil basada en su participación en un Círculos de Mujeres en Belém do Pará, Brasil (2015). Según la autora: «Estas heridas reciben el nombre general de “heridas del patriarcado” y se entienden como representaciones traumáticas del cuerpo y la sexualidad construidas a lo largo de la biografía del sujeto» (ídem, p. 442).

A través de los testimonios sobre las violencias sufridas, los Círculos se constituyen como redes de apoyo, que generan la sensación de «autenticidad del sufrimiento» (Ingo Lenz Dunker, 2017). Esta sensación de complicidad proviene de estados corporales compartidos,

---

<sup>274</sup> «La tienda roja», inspirada en el libro de Anita Diamant (2009) también es un encuentro de mujeres, que se centra en la menstruación, cuenta con un altar en el centro y una conexión, que varía en función del público participante, con la espiritualidad femenina. A diferencia del ejemplo anterior, las Tiendas no se celebran en una fecha concreta y las organizan las facilitadoras que desean trabajar con mujeres sobre el «poder» de la sangre menstrual. DeAnna L'am, la «Visionaria del Útero», es la referencia del movimiento de las Tiendas Rojas. Sobre el movimiento de las Tiendas Rojas, véase Tenda Vermelha (2021).

<sup>275</sup> En el sentido que les da Mani, citada en el apartado anterior.

como llorar junto a otras participantes: «El hecho de estar juntas, aunque sea durante una hora, hace que salgamos mejor, puedes llorar un poco, recibir consuelo y siempre sales mejor, fortalecida» (Kianumaka, OC 26/2/2020).

En un encuentro de la *Roda das Lobas* (Cc 16/3/2021), leemos un fragmento en el que Pinkola Estés disertaba sobre el carácter «purificador» y «revelador» del llanto de la «doncella» sobre sus «manos amputadas». Una de las organizadoras explicó que hay que «purificar la herida sufrida», «quitar presión» en vez de «entrar en colapso». Este análisis se siguió de las charlas, donde una participante lloraba:

- *Que bueno es saber que llorar es importante, ello trae validación.*
- *Ya, yo no lloro más, se me han secado las lágrimas.*
- *Las lágrimas desbordan el alma y son un remedio para la depresión y la ansiedad (ídem).*

El desbordamiento, la fluidez de las lágrimas, la validación de su existencia son dimensiones de estas voces. Incluso el bloqueo manifiesto por la sequedad es reflejo de una sensación de dolor. En la charla, el fantasma de la enfermedad está en el ambiente, en los términos «depresión» y «ansiedad», que señalan una sensación de descompás o un «colapso» (ídem).

Hay una correlación entre el cuerpo y los ciclos, que se expresa en la frase de una entrevistada: «Trabajar con el cuerpo es un asunto completamente necesario hoy porque existe el tiempo, todo un aspecto disfuncional en nuestros ciclos» (Kupeirup, BU 17/10/2019). ¿Qué son «nuestros ciclos»? Una primera lectura puede hacer referencia al ciclo menstrual, pero aquí destaco una evocación más amplia. La ciclicidad lleva al «encuentro con las propias sombras»; se trata, por tanto, de un mecanismo de acceso o búsqueda de una «sabiduría más profunda» (Pinkola Estés, 1994, p. 37). Una sabiduría deseada en medio de una perspectiva de superación del progreso lineal y que defiende, por consiguiente, la aceptación y el intercambio de vulnerabilidades.

La fluidez en los Círculos no es un flujo ascendente, es cíclico. En palabras de Martins, quien reflexiona sobre la performatividad cíclica desde las referencias afrobrasileñas, la ciclicidad es una performance corporal que «expresa, restaura» y reproduce gestos y memoria (Martins, 2021, p. 186). «Nuestro ciclo menstrual nos hace morir y renacer todos los meses», comenta una participante de los Círculos y «Moon Mother»<sup>276</sup> (Kupeirup, BU 17/10/2019).

---

<sup>276</sup> La «guardiana» también puede ser «Moon Mother», es decir: organizar Círculos periódicamente y realizar la «bendición del útero» en las fechas que define Miranda Gray.

Esta frase refleja la perspectiva de que los ciclos implican una muerte. En este sentido, la menstruación ritualizada, como drama<sup>277</sup>, forma parte de una existencia que necesita el conflicto y la crisis para seguir existiendo o «del otoño y el invierno para volver a renacer» (Cc 24/11/2019). Esto sugiere la valoración de la transmutación en detrimento de la linealidad, un tiempo en espiral (Martins, 2021).

El tema de la menstruación nos acerca el siguiente apartado, en el que presento la idea de conexión, bajo la noción de ecología. Jugando con la etimología de las palabras ginecología y ecología, el siguiente título sugiere el estudio de la casa, la Tierra o el medioambiente, que llevan a cabo mujeres o la relación de las participantes en el Círculo con su entorno.

#### 7.4 (Gin)ecología

La ciencia biomédica produjo, a partir del siglo XIX, diferencias corporales para generar una «condición femenina» marcada por la pasividad, necesaria para el control social público y familiar (Rohden, 2001). El trasfondo de este apartado<sup>278</sup> es cuestionar esta pasividad, presentando la relación de las participantes del Círculo con su entorno, en concreto ver cómo gestionan una existencia que intenta construirse de forma integrada con otros seres y el medioambiente. Starhawk afirma que el segundo principio de la religión de la diosa es la «conexión»: «La comprensión de que todos los seres se interrelacionan, que vivimos en conexión con todos los cosmos como parte de un organismo vivo. Lo que nos afecta a una de nosotras nos afecta a todos» (1993, p. 16). Según la autora, este principio genera un «despertar» del sentido de justicia, de «sentir con los demás» (ídem).

Este segundo principio de Starhawk, me parece fundamental para comprender que, también en los Círculos, la sacralidad implica una perspectiva de vínculo, de «conexión» (Tuluperê, TT/S 4/10/2019). Como ya he mencionado, se cree que la «circulación de energía» requiere una relación corporal con otros seres y el entorno, que ahora voy a analizar en términos ecológicos. Así bien, entre las espiritualidades de la diosa que inspiran los Círculos se plantea

---

<sup>277</sup> Existe un intenso debate antropológico sobre el ritual, el drama social y la performance (Coward Dawsey, 2007). Aquí vuelvo a la noción de drama, como un tiempo que cobra intensidad y cualidad transformadora-reflexiva (Turner en Viveiros de Castro Cavalcanti, 2013). Mi sentido al traer la palabra es también enunciar un ejercicio de recreación que saca a la luz «esa porción de verdad oculta bajo formas que se confunden con el Devenir» (Artaud citado por Silva De Lima, 2010, p. 57).

<sup>278</sup> Solo en una de las últimas revisiones de la tesis, encontré el libro de Mary Daly, una referencia importante para los estudios feministas sobre religión, titulado «Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism», publicado en 1978. Espero en momentos futuros dialogar con esta producción.

que hay una «línea continua entre la práctica ecológica y los rituales espirituales» (Rountree, 2005 en Cordovil, 2016, p. 128).

Una participante de los Círculos cuenta su proceso:

*... de entender qué es la espiritualidad, independiente de la religión, cuánto espacio divino hay en mí, en el mundo, en mi relación con el planeta. (...) Hoy la ecología es una gran vía para la espiritualidad, ¿no? (Capei, RL 9/10/2019).*

Esta voz sugiere que, en los Círculos, se comparte una «imaginación ecológica» que integra los campos religioso-espiritual y ambiental (Steil y de Moura Carvalho, 2013, p. 112). Esta imaginación es: «Un conjunto de prácticas rituales y narrativas ecológicas que componen un horizonte imaginativo de valores y disposiciones durables que conforman lo que hemos llamado un *habitus ecológico-espiritual*» (ídem, p. 106).

Este *habitus* explica la relación de las participantes con la sangre menstrual. En los Círculos se anima a verter la sangre menstrual en una planta, como un rito personal, capaz no solo de curar cicatrices, sino también de nutrir otro ser. En la imagen abajo, hay un tiesto con una planta que una entrevistada dijo con alegría que tiene flores desde que todos los meses riega la tierra con sangre menstrual.

Figura 22 - «Sembrar la luna»



Fuente: foto cedida por una participante.

Para «sembrar la luna» las participantes utilizan colectores menstruales o compresas ecológicas como forma de juntar la sangre. En el caso del colector, hay algunas recetas: mezclar la sangre con agua y ponerla poco a poco en la planta; darse cuenta de aquellas a las que les gusta más la sangre y, en ese caso, si es posible, poner toda sin diluirla. En el caso de las compresas, hay que sumergirlas en agua y utilizar la sangre diluida para regar las plantas. La intención es que la persona se acerque a sus fluidos, al olor de la sangre, su viscosidad, ver si hay coágulos sanguíneos y si el flujo es escaso o intenso. Algunas anotan las observaciones en agendas específicas que llaman diarios lunares y estos hábitos que cultivan las participantes se ven como ecológicos, porque no contaminan el ambiente y se encargan por completo de sus necesidades. No obstante, es también un ritual de múltiples sentidos, como «devolver a la tierra, a la madre, todo lo que he recibido», en señal de gratitud; «entregar a la tierra el dolor de la violencia que he sufrido», una señal de redención; «fertilizar la tierra con todos sus buenos nutrientes, compartir su abundancia», como señal de reciprocidad (Cc 18/3/2018 y Cc 7/10/2019).

Sin embargo, cuando las nuevas formas de vivir la sangre menstrual se defienden como prácticas ecológicas, surgen algunas interrogantes. Karina Felitti, al analizar el caso argentino, comenta que las mujeres no son responsables de la contaminación del medio ambiente, sino que son las industrias, el uso abundante de plásticos y la maquinaria bélica. En sus palabras: “Mientras se procura afirmar que la menstruación es positiva, cuando se critican las formas en las cuales, desde hace al menos 100 años, millones de mujeres la atienden, el discurso muta, del terreno de la libertad al de la responsabilidad o el de la culpa.” (2016, p.200). Por eso, como afirma la investigadora, es necesario prestar atención para que tales prácticas ecológicas no se conviertan en dogma, imposición y, diría yo, distracción respecto a las estructuras de poder y sus formas de coerción.

Experimenté, de primera mano, todos los datos que fui recopilando a lo largo de mi trabajo de investigación. Al principio me daba asco tocar mi sangre menstrual, hasta que un día, en una rueda de ginecología natural, la facilitadora sugirió que pusiéramos la sangre alrededor de nuestra casa, como un círculo de protección (Cc 24/11/2019). Lo hice y fue difícil. Me daba miedo el olor, lo que la gente pudiera decir, vergüenza, pero no pasó nada. Después de hacerlo, tuve la sensación de que la sangre era una expresión más, como la saliva o las lágrimas, también me di cuenta de que aquellos ritos eran una forma de romper la rutina, al mismo tiempo que exigían una disponibilidad que no siempre se tiene, por ejemplo, por las exigencias del trabajo.

El discurso de «ser ecológica» era seductor, la sensación de estar haciendo algo frente al cataclismo planetario proporcionaba cierto consuelo, pero aún así este *habitus* hablaba más de un deseo de cambio que del cambio en sí en términos sociales y estructurales.

Una de las entrevistadas hizo una performance en la que, durante meses, recogió su sangre menstrual, y cuando ya tenía suficiente, se pintó todo el cuerpo e hizo una presentación de danza. Dijo que lo hacía por su abuela, para poner en la carne todas las violaciones y hacer arte con ellas (Cc 14/3/2020). Mi experiencia y la de una participante expresan que el contacto con la sangre menstrual, que fomentan los Círculos, es un medio de conexión, de habitar y crear en el propio cuerpo.

La performance de la participante puede entenderse como un proceso de reordenación de lo religioso a través de la sacralización de la vida (Heelas, 1996). En mi experiencia durante la investigación en los Círculos, se interpreta la vida como una consecuencia de los procesos de creación y destrucción presentes en todos los seres, incluidos los inanimados y los trascendentes. Estoy de acuerdo con las interpretaciones sobre la divinidad en espiritualidades contemporáneas de Steil y de Moura Carvalho, en el sentido de actuación que se presenta como «energía y potencia y que se expresa en las múltiples formas de vida en el planeta» (2013, p. 112). Dentro de esta perspectiva, el fluido menstrual es una más de las dimensiones de que «todo es divino».

Volviendo a la noción de ecología en los Círculos, Jurema dice que «para ella, dios es la naturaleza»:

*Estos árboles que abrazo, estas flores que huelo, estas hierbas, toda esta medicina (...) el Sagrado Femenino para mí es la Pachamama, es la Madre Naturaleza, es la naturaleza (...) Es la que acoge todo, la que alimenta todo, puedes ser negro, blanco, amarillo, verde, asesino, lo que sea, ella no dice «no, no vas a entrar», el mar no nos dice eso, el cielo no nos dice eso, los árboles no nos dicen eso. Así que creo que es la mejor escuela y cuando conectas con la naturaleza (...) (CR 10/3/2020).*

Como Jurema, otras participantes perciben la naturaleza como divinidad. Tuluperê cita las «flores» y los «cedros» para explicar dónde se manifiesta la sacralidad y la espiritualidad sería el modo de relacionarse con la naturaleza. Por eso Jurema dice que la naturaleza también es una escuela. La invitación de Jurema a aceptar al «asesino» y aprender con la «naturaleza» se justifica en esa percepción de «divinidad en todo» (Jurema, 2020). Otra participante explica los deseos presentes en esa percepción:

*Hay un deseo de traer un mundo más equilibrado, contribuir con mi parte a un mundo donde femenino y masculino puedan vivir en armonía, amor, respeto, creo que eso es lo que más me impulsa realmente, la unión, la unidad (Kerpimanha, OC 7/1/2021).*

Es decir, la «energía creadora» que está en una, también atraviesa a todos los seres y los empuja a una percepción de unidad y de respeto, incluso, ante aquellos que perpetúan la violencia. Esto explica que casi no encontré una actuación combativa frente a instituciones perpetradoras de violencia (ver cap. 4). Algunas participantes insisten que están al lado de los hombres, como de todos los seres. Mientras que otras defienden la unidad y la complementariedad, al tiempo que destacan las cualidades de las mujeres como gestoras políticas y económicas de la vida en sociedad<sup>279</sup>. A pesar de esas diferentes perspectivas, es común la noción de que la rueda potencia la conexión con la divinidad, «integra», en los términos de una participante, no solo aspectos de la psique, sino también de las participantes y sus relaciones con el entorno (Kerpimanha, OC 7/1/2021).

Shirley Medeiros, que es organizadora de Círculos, escribe en su blog<sup>280</sup>: «La reconexión con el sagrado femenino pasa por comprender nuestros ciclos internos y observar su consonancia en el mundo natural». Esta sacralidad que ecologiza implica la percepción de la conexión entre «cambios internos», «ciclos biológicos», «solsticios», «equinoccios»<sup>281</sup> y «fases lunares» (Faur, 2011a, p. 308). El «sagrado femenino» es para muchas participantes «la curación de la energía del planeta», lo que sitúa el cuerpo de las mujeres como central en esta «revolución» (Mãe de barro, OC 7/10/2019). Como señala Faur:

Partiendo de este enfoque geocéntrico, el mundo físico, telúrico se ve y honra como base de la evolución del espíritu y no como peso u obstáculo que deba dominarse o sublimarse. Revirtiendo los dogmas abusivos de la supremacía patriarcal, las mujeres que pertenecen a la Tradición de la Diosa están preparadas para honrar, valorizar e imponer la sacralidad de sus cuerpos y atributos. (...) una mujer consciente ya no permitirá más abusos o violencias, ni sobre una misma ni sobre sus hermanas y la Tierra misma. Por reverenciar el cuerpo de la Madre Tierra como si fuera el suyo propio, las mujeres van a sentir las agresiones, las contaminaciones y las devastaciones del planeta como mutilaciones y violaciones personales y se empeñarán en combatir estos actos y contribuir al equilibrio ecológico (2011, p. 308).

<sup>279</sup> Hago referencia a algunas participantes que defienden la tesis del matriarcado prehistórico diciendo que los «atributos femeninos» que ellas definen como cuidado y creación son elementos fundamentales del cambio de sociedad (Cc 22/11/2018).

<sup>280</sup> Escribe que tras la muerte traumática de su madre buscó «formas de vivir mejor», trabajando con biodanza y psicoterapia analítica en busca de la conexión con el «femenino arquetípico» (De Medeiros, n. d.).

<sup>281</sup> Solsticios y equinoccios son momentos en los que se celebran Círculos con la intención de conmemorar la conexión entre personas y naturaleza. Faur explica que estas fechas forman parte de la «Rueda del Año» (2011), que también pueden encontrarse en el calendario de las religiones paganas.

Este fragmento sintetiza los vínculos entre la ciclicidad, la inmanencia y el «equilibrio», que se conceptualiza como «ecológico» en el sentido de respetuoso y armónico con cada persona y su entorno (ídem). Muchos Círculos contienen «Gaia» en su nombre<sup>282</sup>, lo que indica la influencia de este planteamiento en la formación de las ruedas. Sin embargo, esta ecología está más relacionada con un otro modo de relacionarse con el cuerpo, que incluye el «consumo consciente»<sup>283</sup> y no movilizaciones críticas con el orden económico.

La noción de «sagrado femenino» que aparece en la cita sitúa los Círculos cerca de las experiencias ecofeministas. La perspectiva ecológica se funde con la crítica a los modelos de opresión de género, denunciando la violencia contra el medioambiente y los cuerpos «de las hembras de todas las especies» (Rosendo et. al., 2019, p. 150). Desde estas perspectivas, el cuerpo es una extensión del planeta y los males que se causan a uno se sienten, repercuten en ambos (Santos Machado, 2017; Valdés Padilla, 2017). Esta cercanía hace que algunas investigadoras, como Valdés Padilla (2017), definan los Círculos de Mujeres como ecofeministas. Sin embargo, aunque las participantes compartan textos y vídeos de referencias ecofeministas, en particular de Vandana Shiva, ninguna de las personas con las que hablé se autoidentificó como ecofeminista y, mucho menos, calificó los Círculos de ecofeministas.

#### **7.4.1 La relación con «los saberes nativos»**

Sônia Guajajara, liderazgo indígena afirma:

El mundo es redondo y todo lo que le suceda a la Tierra, le sucederá a los hijos de la Tierra y, principalmente, a quienes no respeten la Tierra. La Tierra es nuestra madre, no se puede vender a nuestra madre. (...) La causa indígena es de todos nosotros (En Julião Pankararu et al., 2021, p. 144).

Las palabras de Guajarara pueden entenderse a partir de la conexión entre ecología y espiritualidad. Viveiros de Castro destaca que las filosofías indígenas expresan una ecología al

---

<sup>282</sup> Como, por ejemplo, AvaGaia, Filhas de Gaia, entre otros Círculos que hacen referencia al planeta como una diosa. Faur define *Gaia* como la «Gran Madre Tierra», «que da y quita la vida y que alimenta a todos», en este sentido y vinculado al capítulo, Gaia es un rostro de la diosa (2011, p. 307). También es una referencia que utiliza la ecología y la filosofía. Stengers, por ejemplo, tiene un libro con este nombre. En las palabras de la filósofa: «Gaia dejó de ser la hipótesis de Lovelock y comenzó su carrera científica cuando el conjunto de procesos acoplados de forma no lineal que Lovelock caracterizaba como estables, ideales para la vida, perdió esa tranquilizadora propiedad. Esto ocurrió a finales de la década de 1980, cuando la vieja idea de un calentamiento progresivo del clima de la Tierra debido a las emisiones de gases de efecto invernadero se desarrolló mediante simulaciones informáticas cada vez más potentes, junto con nuevos datos de la observación» (2023, par. 4).

<sup>283</sup> Esta idea se refiere a elegir los productos de acuerdo con su origen y efectos, la preferencia de productos biológicos y «menos procesados».

trascender las fronteras entre especies, anticipando las lecciones fundamentales de la ecología (2002b, pp. 252-253). Según Catherine Walsh, citada por Colares da Mota Neto (2020), la espiritualidad entre los pueblos originarios<sup>284</sup> se fundamenta en una perspectiva de lo sagrado que impregna todos los ámbitos de la vida social. Esta conexión con lo sagrado también se manifiesta en los Círculos<sup>285</sup> y otras expresiones de espiritualidad en América Latina, sin necesariamente respaldar la causa indígena.

En el campo de las espiritualidades, se produce un encuentro con los pueblos originarios derivado de la búsqueda de referencias «auténticas» (Magliocco citada por Terzetti Filho, 2016, p. 168). Ese proceso también se ve como una apropiación de saberes y prácticas para «blanquear» símbolos y prácticas<sup>286</sup>, haciéndolos más eficaces (Oliveira, 2011). Si bien forma parte de una búsqueda, muchas veces romántica, con otros pueblos, que no es común entre toda la población brasileña y ha de estudiarse con cuidado para comprender sus consecuencias. Pues hay una diversidad de actuaciones e interpretaciones: una entrevistada denunció las relaciones de consumo que se establecen con los saberes y prácticas llamados «ancestrales» (Ñandesí, EC 14/10/2021), mientras que otra pasó a tener una relación de más cercanía con una indígena, al organizar donativos (Cc 18/9/2019).

En los Círculos, se aprecia el conocimiento de las «mujeres medicina», aquellas que «conocen los secretos de la tierra», que utilizan como forma de nutrición (Cc 28/3/2018). Se defiende una ginecología «natural», que se realice sin mediación médica interventora y que potencie el contacto de las participantes con su cuerpo y sus necesidades (Pérez San Martín, 2020). Además, en algunos Círculos, se utilizan «medicinas naturales», aquellas que usan los «pueblos de la selva», como forma de purificación y acceso a lo divino (Cc 18/6/2018). En síntesis, se valora el «conocimiento nativo», pero los cuerpos indígenas o *quilombolas* raramente ocupan los Círculos.

En algunas ruedas, cuando una persona termina de hablar, dice «Aho» o «Ahá» o «Haux-Haux», que se traduce como una forma de saludo y manifestación sagrada: «está hecho»

---

<sup>284</sup> João Colares da Mota Neto, investigador brasileño, denomina «ecopedagogía descolonial» a las prácticas de espiritualidad vinculadas a la «reflexión sobre el significado de la “casa común”, el “buen vivir”, el “cuidado” de la tierra, la naturaleza y las personas» (2020, p. 47). Según el autor, esas prácticas multiplican las formas de conocer y sentir, superando la «colonialidad cosmogónica-espiritual» (Walsh citada por Colares da Mota Neto, 2020).

<sup>285</sup> La cita de Guajajara plantea de otro modo lo que mencionan las participantes en sus vinculaciones con la diosa Gaia o Pachamama que conlleva la noción de conexión con el planeta.

<sup>286</sup> En el caso de las referencias afro también se advierte sobre los peligros de la blanquitud (Apple, 2022).

(ídem). Se valoran estas expresiones como procedentes de «tribus indias», pero no forman parte de un estudio sistemático ni de vínculos duraderos con esos pueblos. La propia expresión «tribus indias» da este tono de falta de un referente *a priori*, cognoscible, y tiende a la esencialización. En los Círculos, se enfatiza la naturaleza y su sacralización, con potencial para criticar el orden cosmogónico colonial (Colares da Mota Neto, 2020). Pero esta sacralización de la naturaleza no significa un compromiso con las demandas históricas de los pueblos indígenas de América Latina, en particular, con la demarcación y el reconocimiento de sus territorios ancestrales. Ñandesí denuncia el uso mercadológico de formas específicas espiritualidad sin el debido respeto por los pueblos (EC 14/10/2021).

Aunque los Círculos no actúen directamente contra el racismo y las formas de poder colonial, hay un proceso de contacto con otros modos de ser, que ha sido analizado como una ecología capaz de ampliar los sentidos de una casa común (Colares da Mota Neto, 2020). Un estudio sobre la wicca en Brasil recuerda que Márcia Bianchi, conocida como Mavesper Cy Ceridwen, publicó una obra en 2003 en la que sugiere reverencia a las deidades femeninas de los pueblos nativos (2016). Pues, una participante de Círculos en Salvador/Bahía tuvo contacto con este libro más de una década después de su publicación. Tomando esa publicación como referencia, creó un «Oráculo de las Diosas Nativas», diecisiete tarjetas, que diseñó una participante y profesora de Arte, con el objetivo de difundir otra historia (Tupana, OC 14/5/2020).

Para Tupana, las cartas del Oráculo tienen un papel de constitución de otro imaginario entre los Círculos, incluso otra red de afectos:

*Apuntan a muchos caminos porque las mujeres de este oráculo son mujeres de gran fuerza, hay pocas cartas que no aporten esa fuerza, e incluso mujeres mayores, las mujeres mayores que aparecen son mujeres de gran poder, de gran reconocimiento. Tal vez sea reconocer la historia de estas mujeres, empezar por ahí, por todo lo que están logrando sostener y mantener, las mujeres hoy son las jefas de familia, son las que mantienen a todos (ídem).*

Tupana destaca la presencia de ancianas para argumentar en contra de la cultura de la belleza y la juventud, además de valorar la «fuerza» (ídem). Algunas tarjetas se refieren a personas que tenían hambre, otras que estaban lastimadas o devoraban hombres de la comunidad, comparto una imagen para transmitir esa idea de las posibilidades de ampliación del campo de significación y prácticas en los Círculos desde esa recuperación y apropiación de lo que consideran nativo.

Figura 23 - El oráculo de las Diosas Nativas



Fuente: Oráculo de las Diosas Nativas, con publicación autorizada.

El folleto del Oráculo dice que esta es una divinidad de la etnia Huni Kuin, la «Fêmea Roxa» que creó las hierbas y los venenos, capaz de bendecir o maldecir (n. d.). Lo que me hace recordar a Anzaldúa y algo más que la dualidad y la síntesis (2021). Los Círculos, aunque busquen referencias en otro modelo civilizatorio, en culturas precristianas o indígenas, no rompen del todo con el actual estado de cosas. Pues, sus participantes también forman parte de estructuras «ridículas», como dijo Viveiros de Castro (2002b), ancladas en dicotomías. Sin embargo, el deseo de relaciones más justas, integradas y complementarias puede tener un potencial de cambio.

### 7.5 El «estado Coatlicue»

Vida. Muerte. Transformación. Regeneración. Nacimiento. Estas palabras surgen durante la celebración a Coatlicue, en el ritual de Teia de Thea, grabado en abril de 2022, y divulgado en formato *podcast* (Teia de Thea, 2022). Pasados tres años desde mi experiencia

presencial con aquel grupo, las escucho al borde de un contexto pandémico, en la hamaca de mi terraza, al norte de Brasil. Aunque con un medio y un alcance bastante distintos de aquellos que presencié, el mensaje del ritual me parece intacto: «La vida está hecha de ciclos, algunos acaban y otros empiezan. Al igual que el atardecer o el amanecer, nuestras vidas siempre pueden renacer», resuena una voz mansa en el primer minuto de la grabación. Por ello, sugiero que, en los Círculos, se construye un modo de ser basado en el cambio y con él hay un afecto: el dolor.

En los Círculos, con frecuencia, aparecen expresiones que manifiestan el deseo de «sanar lo femenino herido». Esta perspectiva de sanación, de «cura ritual» (Weidner Maluf, 2005), conlleva una «tarea» de caminar hasta el inframundo y regresar de la propia muerte, con la percepción que se camina en olas, de avance y retroceso (Cc 15/6/2020). Un intento de superar la noción de que hay un modo específico de ser en el mundo, que implica donación y el acto de servir (Cc 20/8/2021). Hay una búsqueda de lo «salvaje» y lo «oscuro» como formas de actuar en el mundo de modo más activo y de acuerdo con los deseos de las participantes, que no son fijos, pero caminan como «las fases de la luna» (Cc 24/11/2019).

Se pone énfasis en la superación de traumas asociados a la desigualdad de género. Sin embargo, estos traumas no pueden superarse por completo, no hay un fin en la espiral. Los Círculos forman parte de una sociedad marcada por formas contemporáneas de control de los cuerpos, las violencias son denunciadas en el pequeño grupo y son reincidentes. Es decir, vuelven a producirse, aunque varían en tipo y grado.

Percibí entre las participantes, sobre todo entre las más veteranas del movimiento, una conciencia de sus propias historias, pero no un sentido de triunfo, como si se superaran todos los traumas. Hay entre ellas una alegría, pero también un agobio que llevan consigo junto con el afecto de la confianza de que «algún día hay de cambiar». Y si ese cambio se siente en algunos aspectos de la vida, todavía no es estructural, por lo que las desigualdades siguen violentando cuerpos y generando la necesidad de acompañamiento. Lo que genera un cansancio entre algunas organizadoras, no sólo con relación a la cantidad de mujeres que las buscan pidiendo apoyo, sino respecto a cosas de la propia organización del Círculo:

*(...) es una carga porque cuando termina el trabajo estoy muy cansada porque no es fácil anclar la energía de las sesenta [mujeres]. No es fácil sostener esa energía ahí, entonces, cuando termina el trabajo estoy MUY agotada y todavía tengo que lavar todo, tengo que arreglar las cosas que quedaron sin hacer, las cosas que se cayeron al suelo... si todo el mundo fuera consciente de que es de todas, no se ensuciaba nada (Urihi, AM/EF 28/3/2018).*

Otra organizadora, comenta la dificultad de vivir la sacralidad de la vida mientras se hacen «rituales de mirar hacia arriba»:

*Acabo de tener un roce con una mujer del Círculo que no se sintió bienvenida, envió un mensaje por whatsapp «no me sentí bienvenida, no sé por qué»; le dije «¡nuestra sacralidad es trabajar en ello!» (...). Entonces vamos allí para los rituales, vamos al círculo, vamos allí, hacemos un altar, cosas maravillosas y estamos haciendo esta postura y esta práctica que el círculo invita ¿cuándo vuelvo a relacionarme con mi madre?, ¿con la chica que trabaja conmigo, con mi vecina de al lado? (Mani, RL/C 7/10/2019).*

La discordia de Maní es sobre una práctica ritual que no genera cambios en la vida de las participantes en sus modos de relacionarse con las personas. En este sentido, el cansancio de Urihi deriva también de la dificultad que tienen las participantes de su Círculo de plasmar la noción de integración y conexión haciéndose cargo de los cuidados domésticos que garantizan el evento.

Otra dimensión de las dificultades que se enfrentan hace referencia a los cambios de subjetividad. Comparto un testimonio de una de las organizadoras de la *Roda das Lobas* que explica los retos que implica encontrar a «la mujer salvaje» y su significado:

*Tardo meses con una rueda para que entiendan realmente lo que es esta mujer salvaje, lo difícil que es. Porque lo primero es la mujer loca y desaliñada, ¿verdad? Parece que la mujer salvaje está directamente vinculada a todo lo que no es civilizado, así que hasta que no se desmonte ese malentendido que conlleva la palabra...*

*Así que... para entender qué es esa mujer salvaje que llevas dentro, que no es la misma que la que llevo yo dentro, que tendrán mucho en común, pero que no es igual... Esta es una de las lecciones más difíciles que aprendemos inicialmente de Clarissa Pinkola Estés. Así que... empieza a mostrarte, ya desde la introducción, la importancia de que entiendas tu relación con el mundo en el que vives, tu cultura, las cosas que has heredado, de conocimiento, de... mira, cuánta ignorancia heredamos, no sólo heredamos conocimiento, heredamos mucha ignorancia. Y la aversión que tienen algunas personas por el conocimiento profundo, cuanto más superficial sea, mejor, y estos medios de comunicación que tenemos hoy en día lo facilitan mucho, ¿verdad? (Capei, RL 9/10/2019).*

Capei nos dice que aprender a ser una «mujer salvaje» implica despojarse de un conjunto de conocimientos, prácticas y relaciones heredados y construidos socialmente. Por eso, existe una dificultad en este proceso que lleva, según Mani, a muchas participantes a abandonar el Círculo (Mani, RL/C 7/10/2019). Hay un grado de dificultad en el aprendizaje elaborado en los Círculos y una inestabilidad en los resultados derivados de este proceso que me lleva a lo que Anzaldúa entiende como «estado Coatlicue» (2021).

Las participantes acuden a los Círculos buscando cura, respuestas, vida social y autoconocimiento, y, en cada ritual, se les anima a llevar a cabo una «limpieza interna» (Cc 12/12/2019). ¿Con la expectativa de ser mejores? ¿O de salir del estancamiento? ¿O de sentir un momento de alivio? Pues, una participante reforzó que «no hay que quedarse llorando toda la vida sobre el muñón de las manos que fueron amputadas» (Cc 16/3/2021). Otra sugirió que «no se puede permanecer limpiando la cocina para siempre (...) nada es para siempre» (Uirapuru, Cc 16/3/2021). La salida es siempre cambiar, como sugiere el *ethos* construido en los Círculos, en otras palabras, «interiorizar un reloj psíquico» que avisa «cuando ha llegado la hora de dejar morir algo» y «prestar atención a un nuevo nacimiento» (Pinkola Estés, 1994, p. 523).

Este es un proceso de idas y venidas, de un cuerpo que deja fluir la sangre, pero que también se constriñe bajo las normas sociales, que duele. Las mujeres perciben no solo la menstruación, sino diferentes momentos de la vida, desde una perspectiva de constante transitoriedad e intercambio. Si, como mencioné en el capítulo 4, los rituales expresan conflictos sociales y performan el deseo, en el caso de los Círculos no hay un cierre, en el sentido de resolución del conflicto, hay pequeños cambios que sitúan a las participantes en un estado de ambigüedad. Sugiero este estado de ambigüedad a partir de la definición de Anzaldúa del «estado Coatlicue» (2021), que se refiere a un momento, un proceso subjetivo estimulado por el ritual y que puede conferir, o no, cambios en la forma de sentir y actuar la participante en el mundo.

Para Anzaldúa, el «estado Coatlicue»<sup>287</sup> forma parte de un proceso creativo de construcción de un nuevo sentido «del yo» (Lugones, 1992; Anzaldúa, 2021). Este proceso se interpreta como un período de crisis, aislamiento y terror en el que el «yo de frontera» cuestiona las opresiones que se viven en su constitución (ídem). Esta lectura de la «Gran madre azteca» implica un modo específico de experimentar lo sagrado con el interés pragmático de la

---

<sup>287</sup> En la lectura que Lugones hace de Anzaldúa, afirma: «El estado de Coatlicue es un estado de creación. El yo oprimido, el yo-intermedio, la terca, la hocicona, la narradora a contracorriente empuja contra los límites de la opresión. Atrapada entre dos mundos de sentidos nocivos que le niegan su capacidad de respuesta, la yo-intermedia se amolda a un estado de quietud. Anzaldúa reconoce aquí que la posibilidad de resistencia depende de esta creación de una nueva identidad, un nuevo mundo de sentido, en las fronteras. El estado de Coatlicue es un estado de éxtasis porque es un estado de creación de un nuevo sentido. Es un estado de aislamiento, de separación del sentido nocivo. Esta creación es algo peligroso. El yo arriesga su propia familiaridad y su ser familiar a los demás. Aunque en el terror íntimo no está a salvo, sino que es «una víctima donde otro tiene el control», el yo intermedio en el momento de la germinación puede ser incapaz de hacer un nuevo sentido, y esa es una posibilidad aterradora» (Lugones, 1992, p. 33).

transformación personal y social (ver cap. 4). No como manifestación narcisista, sino como «cuidado de sí misma» (McLaren, 2016).

Pero, ¿cómo cuidar el planeta y a una misma si se mantiene un trabajo «normal» y una «familia convencional»? (Cc 18/3/2021). El tránsito deseado en los Círculos involucra una posibilidad aterradora: no volverse sagrada. Por eso, los Círculos constituyen un «yo-intermedio» (Lugones, 1992; Anzaldúa, 2021), marcado por dilemas que hacen cuerpos-dobles.

*Ya he oído relatos de personas que dicen «tengo una doble vida aquí, en la familia o en casa tengo que adaptarme a una realidad y aquí, en el grupo, puedo ser yo, puedo sentirme acogida» o la persona realmente empieza a situarse en sus grupos sociales y ya no es bien vista. Yo entiendo mucho de eso, por ejemplo, estoy con un grupo en línea de Mujeres que corren con los lobos (...) Y las mujeres están comentado mucho como solo con la lectura y ese encuentro, están cambiando su visión sobre muchas cosas de la vida, del trabajo o la familia y que, a veces, no son bien vistas por eso, porque las personas estaban acostumbradas a una mujer más sumisa o que no defendía su territorio o que no se posicionaba o que era demasiado buena, y ahí hasta que aprendemos hasta dónde podemos ir y cómo podemos hablar, a veces salimos liberando todo, hasta poder autorregularse, por lo que entiendo que es difícil hablar de ello. Yo trabajo con mujeres de clase media, media alta, por lo que es una realidad más sencilla, incluso porque la persona tiene una base, pero, incluso así, para ellas es difícil salir de una relación abusiva, es difícil situarse, yo no tengo conocimiento de grupos con mujeres de clases más bajas, cuya realidad es difícil (Tupana, OC 14/5/2020).*

Este relato evoca la ambigüedad y la complejidad de emprender cambios y poner límites a la opresión que sufren las participantes, incluso dentro de los propios Círculos. El «hambre creativa» (Pinkola Estés, 1994) no trae necesariamente el éxito, ni la «funcionalidad» de los ciclos (Kupeirup, BU 17/10/2019). La realización personal, la sacralización de la vida es una búsqueda que hace que los Círculos sean espacios ambiguos, de cuerpos en proceso, que logran algún cambio mientras siguen reproduciendo otras estructuras de poder<sup>288</sup>. Son muchos los factores, entre ellos económicos, los que permiten que una persona germine un «nuevo sentido» y nuevas prácticas. Los Círculos, si están aislados, no explican esa germinación. Sangrar en el mundo es ponerse en contacto con él, ser atravesada por él, vivir el dolor y el debilitamiento sin una realización completa posible. En esta precariedad e inestabilidad se proyecta como la capacidad de vivir de otro modo: en resonancia.

---

<sup>288</sup> Hay que recordar que esta dificultad no la sienten solo las participantes de los Círculos, también Sandra Procópio del Movimiento «Sem-Terra», comentó los desafíos de superar relaciones abusivas (en Julião Pankararu et al., 2021).

## Capítulo 8. Cuerpos de agua: existencias en resonancia

En este capítulo, retomo el tercer principio de espiritualidad de la diosa que plantea Starhawk: se refiere a la comunidad. Explico por qué opto por no utilizar este concepto para comprender los Círculos en Brasil. Como he señalado en la introducción de la tesis, la autora forma parte de un momento específico del feminismo en Latinoamérica, preocupado por la vida de las mujeres ante el avance neoconservador y sensible a las demandas propias de cada lugar de enunciación. Los movimientos de mujeres indígenas reivindican el concepto de comunidad al que unen la idea del territorio. No obstante, como he señalado en capítulos anteriores (5 y 7), la demanda de igualdad de género de las participantes de los Círculos no puede confundirse con las de otros grupos de mujeres en Brasil, por lo que creo un concepto específico para desarrollar la perspectiva de un tejido común entre las participantes que no se enraíza en una materialidad, ni en un pueblo que se percibe como comunidad: los cuerpos de agua.

En el primer apartado, inicio aclarando mi concepto de «cuerpos de agua» y la razón de utilizar este término para referirme a la colectividad en los Círculos. Inicio el segundo apartado con una descripción de un ritual en una piscina en el que participé en 2018 con *As Meigas*. Después, comento los sentidos que tiene el agua en los Círculos y hago hincapié en la sensación de comunión y de «curación colectiva» (Urihi, 2018) asociada a este elemento, para después ahondar en un apartado teórico sobre la elección del agua para humedecer<sup>289</sup> y tejer mi argumento. En el tercer apartado, trato de la ontología que se constituye en resonancia, en comparación con el giro ecoterritorial, en América Latina (Svampa, 2019); la antropología ecológica de Tim Ingold (2011); las filosofías feministas de Adriana Cavarero (2011) y Judith Butler (2009, 2017, 2018) y los análisis centrados en el cuerpo y los afectos (Esteban, 2011; Ahmed, 2015; Le Breton, 2016 y 2019). Finalmente, reflexiono sobre la ancestralidad, como eje que da a los cuerpos esa sensación de continuidad, para terminar el capítulo situando la «doloridad»<sup>290</sup> (Piedade, 2017) y la intimidad que se configuran en los Círculos.

---

<sup>289</sup> Uso esta palabra inspirada en la poesía de Conceição Evaristo, ya que el humedecer es mojar con suavidad, ablandar el papel, pero sin que este pierda totalmente su forma, lo que remite a la idea de relajación y la plasticidad que trataré en este apartado.

<sup>290</sup> Piedade define la continuidad de la violencia que vincula cuerpos como «doloridad» (2017), en vez de sororidad o hermandad. Recibe específicamente la violencia que maltrata cuerpos de personas negras, pero aquí lo utilizo de modo más amplio para situar a las participantes de los Círculos en Brasil.

## 8.1 Círculos hechos de agua

*E quando, após longos dias de viagem para chegar à minha terra, pude contemplar  
extasiada os olhos de minha mãe, sabem o que vi? Sabem o que vi?  
Vi só lágrimas e lágrimas. Entretanto, ela sorria feliz.  
Mas eram tantas lágrimas, que  
eu me perguntei se minha mãe tinha olhos ou rios caudalosos sobre a face.  
E só então compreendi. Minha mãe trazia, serenamente em si, águas correntezas.  
Por isso, prantos e prantos a enfeitar o seu rosto.  
A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d'água.  
Águas de Mamãe Oxum!  
Rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície.  
Sim, águas de Mamãe Oxum.  
(Conceição Evaristo)<sup>291</sup>*

Conceição Evaristo, poeta brasileña, me sirve de apoyo para describir las intensidades que se experimentan en el territorio latinoamericano. En el fragmento que abre el capítulo, el agua es de las lágrimas, del hambre y de Oxum, divinidad de la diáspora africana (Martins, 2021). En los Círculos, el agua es el material que cuida, libera y limpia las marcas que deja la violencia de los cuerpos afectados (ver cap. 4) y que se mezcla con la sangre que brota del cambio (ver cap. 7).

Los Círculos de Mujeres expresan un colectivo en el sentido de cuerpos que se relacionan. Para Starhawk, el tercer principio de la religión de la diosa es la comunidad (1993), un punto de partida para reflexionar sobre cuerpos reunidos de manera íntima en los Círculos de Mujeres. Se hace hincapié en la experiencia de no estar sola, que anoté muchas veces en mi cuaderno de campo y que se sintetiza en las siguientes palabras de Hamangáí: «Las otras hablan y parece que estoy hablando yo... Es mi historia» (Cc 9/2/2021). Esta resonancia estimula a las participantes a percibirse en continuidad, entre vivas y muertas, rodeadas de un tejido social, político e histórico.

Para Cavarero (2011), «el juego entre emisión vocálica y percepción acústica» se refiere a un «cuerpo profundo» e «implica una relación», pues un «oído ajeno» es capaz de sentir la

---

<sup>291</sup> Fragmento del cuento *Olhos d'água* del libro homónimo de Conceição Evaristo, publicado en 2019, por la editorial Pallas y la Fundación de la Biblioteca Nacional. No hay traducción al castellano y como es un poema no me arriesgo a una traducción.

otra voz (Cavarero, 2011, pp. 18-19). En esta relación, la existencia se manifiesta como voz<sup>292</sup>, «gozo vital», «soplo perceptible acústicamente» en su singularidad (ídem, p. 19). Si la voz «implica escucha», como sugiere la filósofa, participar en un Círculo es interpelarse, a sí misma y las demás, en un espacio de «recíproca manifestación» (ídem, p. 21). Por consiguiente, un Círculo no es un cuerpo colectivo, identificado con una bandera de lucha, como una asamblea feminista o una huelga (Butler, 2018; Gago, 2020). Los Círculos se forman de relaciones que se pretenden íntimas (Ramírez Morales, 2018) y, en ese juego corpóreo, surge una existencia en resonancia. La voz de otra participante alcanzó el oído de Hamangá y generó en ella una sensación de cercanía (Cc 17/8/2021).

El agua es el hilo conductor del presente capítulo: expresa la conexión entre las participantes en el tiempo y el espacio y forma parte de mi intento de inventar, a partir de los conceptos aprendidos en los Círculos (ver cap. 1). Como flujo material, el agua expresa aquello que las interlocutoras entienden por «energía» y, desde esa perspectiva, «ancestralidad»<sup>293</sup>, un hilo que conecta presente, pasado y futuro en vivencias que se atraviesan. Los cuerpos de agua son masas de ese líquido que se extiende en forma de mar, río, lago o dique, por ejemplo. Es una imagen que utilizo como metáfora para referirme a un cuerpo que no es individual y que no cabe bajo la piel. El agua fluye de un lugar a otro y, al formarse un charco de agua estancada, conecta lo que está abajo con lo que está arriba, lo de un lado con lo del otro. Las superficies no la contienen porque está en constante transformación y movimiento: es la circulación de los afectos.

La reunión confiere a los Círculos su carácter «especial»<sup>294</sup>. Se comparten momentos de alegría, pero, sobre todo, de «validación del dolor» (Icambiabá, CR 11/03/20). Las participantes se vinculan unas a otras como una acústica corporal, que presento a través de la descripción del «ritual de la piscina», uno de los primeros eventos en los que participé en la ciudad de Dourados, en 2018. Allí conocí la sensación de «volver a casa» (Nete bekü, CR 13/3/2020), que entiendo

---

<sup>292</sup> Cavarero argumenta que el "orden simbólico patriarcal, que asocia lo masculino con lo racional y lo femenino con lo corpóreo, es el mismo que privilegia lo semántico en detrimento de lo vocálico" (2011, p. 20). En este contexto, argumenta que la voz presenta una dimensión política que se expresa en la resonancia entre cuerpos (ídem, p.21).

<sup>293</sup> Mencioné brevemente en el capítulo anterior que las participantes utilizan la palabra ancestralidad para referirse a los pueblos originarios de América. Aquí me centraré en el uso del término «ancestralidad» como un modo de existencia que atraviesa y conecta a las participantes sobre todo con sus familiares, en particular, con el linaje femenino.

<sup>294</sup> La palabra «especial» aparece algunas veces en campo para definir el momento del Círculo, como en la *Roda das Lobas*, que la organizadora explica que el Círculo abre un momento extraordinario.

como intimidad o «ser íntima de personas con quienes no tengo intimidad», bromeó una participante (Encuesta, 2020). Este afecto que conlleva la intimidad hizo que me preguntara sobre su constitución en los Círculos. La sensación de «volver a casa» aparece en muchas entrevistas y se habla de ella en los Círculos, en este capítulo la analizo como una reverberación que se manifiesta a través del encuentro (Butler, 2018; Gago, 2020).

De la convivencia en los Círculos deriva la estructura de este capítulo acuoso. Desnudas en la piscina. Desnudas en el pantano. Desnudas en la cascada. Mujeres desnudas comunican algo. Y lo hacen también vestidas de reinas o brujas, con falda o pantalón. El aire no explica esta manifestación. El agua, sí. Estamos inmersas en el aire veinticuatro horas al día<sup>295</sup>, pero en el río entramos y salimos, en general, motivadas por un deseo. Surge un tiempo de relajación y gozo; miedo y, es posible, ahogamiento. El agua también está dentro, nos toma, nos causa sed y fluye en nuestras carnes: sangre que brota a flor de piel como fruto de dolor. Sufrimiento, ancestralidad, memoria, desnudez y gozo: múltiples formas de vivir la colectividad que hace cuerpos.

## 8.2 El agua en los Círculos y la sensación de «algo más»

*Al atardecer, vestida de blanco, entré por primera vez en aquel espacio, que formaría parte de mí durante muchas celebraciones. Las mujeres, con sus faldas y vestidos de diferentes modelos y tonos de blanco, se sentaban en el suelo y en círculo. Algunos rostros aprensivos, otros suaves, con rasgos que, para mí, indicaban una edad entre 15 y 60 años. En el aire flotaba una expectativa. En el centro del Círculo, en el suelo, había un mantel con algunos objetos encima. Allí se encontraban los cuatro elementos: la tierra, representada por algunas piedras; el agua, en una botella con una copa al lado; el fuego y el aire, manifiestos en el incienso y algunas velas encendidas. En ese altar, me llamaba la atención un objeto: un bastón en espiral hecho de un trozo de tronco de árbol, que como más tarde descubriría; era el «palo del habla» (solo podía hablar quien lo tuviera, a fin de que todas se escucharan).*

*Urihi, la guardiana, aquella que organizó la celebración y llamó a la organización de «As Meigas», parecía entusiasmada. Colocaba las cajas de música, mientras unas mujeres conversaban, otras meditaban, otras permanecían en silencio, como yo, que contemplaba. Después de algunos retoques, Urihi invitó a las mujeres a «centrarse», a cerrar los ojos. Todas de pie y cogidas de la mano, escucharon la voz de la guardiana invocando a las «protectoras» de cada una de las direcciones y los elementos. «¡Qué la gran madre, la Diosa, ¡esté con nosotras esta noche... que nos conectemos con otros círculos alrededor del mundo y en su presencia celebraremos!»: se abrió el círculo.*

*Los cuerpos volvieron al suelo. Estaban muy cerca unos de otros. Piernas, manos y hombros se encontraban yuxtapuestos, intentando adaptarse al diminuto espacio. El ambiente ya tenía otro color, la noche crecía fuera, las miradas se volvieron atentas y los ruidos en el interior del*

<sup>295</sup> Para una poética distinta acerca del aire «placenta que se convierte en viento, fuerza delgada que nos envuelve», véase Santana (2020)

lugar ya eran menos frecuentes. Tras la bienvenida y algunas instrucciones básicas, nos quedamos de pie, girando y bailando ligeramente, cada una como quería (había una mujer enferma que solo se sentía bien si estaba cómodamente sentada). Algunas faldas dibujaban lunas en el aire, mientras se oía a una mujer cantar a través de la caja de sonido: «Cantando para agua, sinto, perdôo, agradeço e amo». Poco a poco, otras mujeres presentes incorporaron sus voces al canto: «Cantando para agua, meu caminho se ilumina, com o sagrado fogo primitivo». Urihi cantaba alto e invitaba a otras voces a sumarse. Algunas mujeres parecían estar en trance, bailando en círculo. La canción se repitió muchas veces: «Canto para recordar, canto para Gaia, (...) pelo respeito à vida, canto para água e reconheço que somos terra, fogo, ar e algo mais». Yo observaba. Movía tímidamente mi cuerpo y, acompañada por la música, me acordé de mi madre, la eché de menos y lloré: «Cantando para água regresso ao ventre de minha mãe e num caloroso abraço me uno a ela ao seu sentir, a sua reza».

Aquel momento pareció durar una eternidad. Mi capacidad de observar el ritual había disminuido, aunque conservaba la curiosidad. Una a una, de forma bastante lenta, las mujeres se dirigían hacia una piscina cercana: las ropas caían al suelo, los cuerpos se mostraban relucientes en la penumbra de la noche. Recibí un preparado de hierbas, con el olor fresco y vivo de la canela, mientras mi cuerpo fue energéticamente «limpiado» con el «palo santo», un incienso. Me condujeron hasta el agua. Una mujer de mediana edad y poquísima voz me esperaba dentro de la piscina, de unos 50 metros cuadrados. Ella me pidió que me acostara en sus brazos y me condujo por el círculo que formaban otras mujeres. A mí, como a todas las demás, me recibieron en la piscina antes, girando lentamente en el círculo de cuerpos desnudos y miradas indescifrables.

Cuando todas habíamos pasado por el proceso de conducir y ser conducidas, Urihi nos invitó a emitir los sonidos que nos apeteciera. Escuché gritos, aullidos, cánticos en lenguas desconocidas, sonidos de besos, ladridos, trinos. Mi voz se oyó muy poco. Mis manos, mis brazos y cadera se movían al ritmo de las aguas. ¡Tuve ganas de bailar! Las mujeres se repartían por la piscina, cada una moviéndose como quería y emitiendo su sonido particular. La forma circular ya no parecía importar, hasta que una joven nos llamó la atención, señalando la luna llena que brillaba en el cielo. Los cuerpos volvieron a congregarse en contemplación. Pasado un tiempo, Urihi nos llamó a otro movimiento. En dos círculos, uno dentro del otro, las mujeres de la mano caminábamos lentamente en la piscina y se miraban fijamente a los ojos: «Yo me acepto como soy. Yo te acepto como eres».

Las aguas fueron moviéndose y el ambiente se hizo ligero, una mujer tocó la guitarra en el borde de la piscina y otras cantaron, en voz alta, una oda a Iemanjá<sup>296</sup>: «Mãe d'água rainha das ondas sereia do mar. Mãe d'água seu canto é bonito quando tem luar (...) quem escuta a mãe d'água cantar vai com ela profundo do mar!».

Después de la canción, la guardiana dio las gracias. Las mujeres hicieron señales de gratitud y hablaron del placer de liberarse, de tener el cuerpo desnudo, de bailar y oír el sonido de su propia voz. En este clima de éxtasis, la guardiana cerró el círculo, bajo la luz de la luna llena. Poco a poco, las mujeres salieron de la piscina. Yo fui una de las primeras y me sorprendí con el siguiente pensamiento: «Quiero salir de la piscina, pero si soy la primera, más gente me va a ver desnuda». A pesar de la vergüenza y el temor, la sed era más fuerte: necesitaba beber agua. Salí, recogí mi vestido y volví al espacio de la apertura del círculo, donde las mujeres iban a compartir una merienda y había una fuente de agua potable. Cuando todas salieron de la piscina y se situaron, ya vestidas, alrededor del altar, se repartió el agua de la botella del

<sup>296</sup> Una deidad de las religiones afrobrasileñas, conocida como «la reina del mar».

*centro sagrado, después de «bendecirla», como dijo Urihi, por las experiencias compartidas. Tras ello, el ambiente ya se había transformado y me recordaba un encuentro de amigas que conversaban informalmente.*

En aquella ciudad, había pocos espacios para que un cuerpo se manifestara como «lugar de una multiplicidad subversiva» (Irigaray citada por Butler, 2017, p. 46). Era una noche cálida, estrellada y, en el interior del país, segado por el agronegocio, no había cuerpos de agua en las cercanías. En estas condiciones, era más agradable estar en el Círculo que en casa, en una posible situación de sumisión. Valga recordar que, en Brasil, como en otros muchos lugares, es habitual justificar una violación en el uso de ropa provocativa<sup>297</sup>. Yo misma, mil veces, he preferido vestir unos pantalones amplios para evitar el acoso constante de las miradas, piropos y tocamientos en la calle, aunque esto no sea suficiente para evitar los «fiu, fiu»<sup>298</sup>, que te toquen las nalgas o que te sigan. Caminar sola por la noche <sup>299</sup> es inimaginable.

En este contexto, Urihi tenía la «cabeza a toda máquina», preocupada, pues, en la ciudad donde vivía, sentía que «la criticaban por ser diferente» y se preguntaba por las consecuencias de su invitación «metiendo a un montón de mujeres desnudas (...), en un espacio cerrado» (Urihi, AM/EF 28/3/2018). En definitiva, estar allí, no era comportarse con recato<sup>300</sup>, tampoco se ceñía a la voluntad de refrescarse en un verano caluroso y húmedo consecuencia de la deforestación. Implicaba hacerse con un vestido blanco, sentarse en círculo, bailar, desnudarse y hacer todas las cosas que ya he descrito. Invitadas a desnudarse y «curarse colectivamente» (ídem).

A Naña le daba mucho miedo el agua y, para ella, la desnudez era una novedad. Pero, aquella experiencia, con

---

<sup>297</sup> Estudio del Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) con entrevistados que se identifican como hombres de diferentes partes del país, el 58 %, coincidieron, total o parcialmente, en que «si las mujeres se supieran comportar habría menos violaciones» (2014, p. 3).

<sup>298</sup> En 2013, la organización no gubernamental Think Olga lanzó una campaña *Chega de Fiu-Fiu* (Basta ya de *fiu, fiu*) para concienciar sobre el acoso sexual. Más información en Think Olga. (n.d.).

<sup>299</sup> Recuerdo el placer de caminar por Donostia, a cualquier hora del día o de la noche, sin escuchar silbidos, comentarios ni las diversas expresiones de violencia que sufro en Brasil. Con ello, no digo que no exista la violencia sexual en el País Vasco o en España, solo que, durante mi estancia en esos lugares, mi cuerpo estaba más relajado. Esto muestra que la experiencia de la violencia es distinta en América Latina, en particular, la constante ofensa violenta y sensación de inseguridad. Sobre la violencia en el caso latinoamericano, véanse Bullen et al. (2011) y Segato (2014).

<sup>300</sup> Me gustaría recordar que cuando tuvo lugar el golpe contra la entonces presidenta Dilma Rouseff (31 de agosto de 2016), que se caracterizó como un acontecimiento misógino y de ataque a la democracia en Brasil, un reportaje de la revista *Veja* calificó a la futura «primera dama de Brasil», Marcela Temer, como «bonita, recatada y hogareña», haciendo hincapié, en más de una ocasión, que el futuro presidente «tenía suerte». Esta imagen de «recatada» estaba presente en aquel momento cuando se celebró el ritual descrito. Véase en Linhares (2016).

*aquellas mujeres, todas sin ropa dentro de aquella piscina, una luna enorme, estábamos cantando y girando en el agua, fue inolvidable. Fue cuando sentí esa conexión con el sagrado, con mi cuerpo libre, sin ropa, mi cuerpo totalmente a merced del sagrado (AM/EF 12/6/2020).*

Naña reinventó su experiencia corporal aquella noche. Yo también. Era la primera vez que estaba desnuda con mujeres desconocidas. Me extrañó la sensación de estar «a gusto» en aquella piscina. Del nerviosismo inicial, pasé a sentirme relajada y dispuesta a «curiosear»<sup>301</sup> (Rivera Cusicanqui, 2018). Acabé con una sensación agradable de libertad, que una participante, en otro lugar, describió como un dejarse llevar por la leve corriente del río (Cc 18/2/2020).

En los Círculos en los que participé, el agua no es una extensión de la casa, como sucede, por ejemplo, en las comunidades ribereñas del interior del Amazonas, que viven en medio de la selva y donde solo se puede acceder a otros lugares a través del río<sup>302</sup>. Algunas personas de los Círculos en los que participé vivían en el desierto verde, como llamamos a las zonas dominadas por los monocultivos. Otras vivían en ciudades del litoral. Otras, en grandes centros urbanos o en medio de reservas naturales y zonas de conservación de acuíferos. Aun así, muchos testimonios asocian los Círculos con los cuerpos de agua. Una playa. Un río. Una piscina. Las mujeres se encuentran, con una sonrisa en la cara y una sensación de relajación en el cuerpo. Cuando le pregunté a Katxureu cuál había sido un momento de alegría en los Círculos, no dudó en relacionar el agua y los cuerpos en reunión:

*Recuerdo que hubo un Círculo que se celebró en la playa, por la noche, era de un grupo fijo del que yo formaba parte y una de las mujeres propuso un baño de hierbas, estábamos en la playa, de noche, hacía frío y fuimos a tomar un baño caliente que otra mujer daba, que ella ofrecía, después cantamos algunas canciones y siento que, ese día, pasé a relacionarme de otra forma con mi cuerpo, gracias a esa experiencia con el agua, a ser bañada por otra mujer, me pareció una labor de mucho cuidado, ¿verdad? Lo aprecié mucho, fue muy bonito y formar parte me afectó, así, profundamente (Katxureu, CR 14/2/2020).*

Esta experiencia, en Ceará, la define Katxureu como «cuidado». Trata de una persona que da un baño a otra, con un preparado especial (ídem). En el norte del país, me senté en un Círculo alrededor de una pequeña piscina y allí nos lavamos los pies, en silencio, abrazadas y entre lágrimas. En aquella ocasión, estábamos sentadas, en círculo, con los pies en el agua. Pareció que el punto culminante de ese encuentro era el contacto con el mismo elemento que

---

<sup>301</sup> Esa expresión de Rivera Cusicanqui hace mención a un modo de investigar que conlleva todo el cuerpo (ver cap. 1).

<sup>302</sup> Le agradezco a mi amigo Marvin Rommel Cáceres Edwards y a su cuerpo amazonense que me inspirara para esta reflexión.

realiza la vaporización de los úteros y el «escaldado de pies», en otros rituales en los que he participado.

*Figura 24 - Pies en el agua*



Fuente: montaje de mi autoría a partir de una foto que me facilitó una participante.

Dice una participante que se sintió purificada después del ritual de la piscina, en el sentido de la corriente de un río que se lleva las hojas secas y las ramas partidas. Miren Guilló Arakistain, en sus estudios sobre políticas de la menstruación en Euskal Herria, en contextos de espiritualidad contemporánea, sugiere que, en la limpieza, hay un aspecto subyacente en esas narrativas sobre la «suciedad» asociada al cuerpo de la mujer (2018, p. 198). En los Círculos a los que asistí, las mujeres decían que realizaban la purificación de residuos energéticos, tratados en términos emocionales, mentales, astrales y ambientales, que atraviesan a todos los seres y sus relaciones. Faur lo llama «limpieza fluida del espacio» y justifica que también debe hacerse de forma individual «para mantener la energía del ambiente antes preparado y equilibrar los campos áuricos de las participantes» (2011, p. 107). En este sentido, aunque no todos los Círculos lleven a cabo estos actos de purificación, me parece que la referencia a una noción de

limpieza<sup>303</sup> forma parte de un deseo de liberación de cosas de distinta naturaleza que pesan demasiado como para cargarlas e impiden que el cuerpo se mueva y manifieste la sacralidad. Es decir, la limpieza forma parte del principio de la fluidez —a la que ya me he referido en el capítulo siete—, condición del movimiento que caracteriza el *ethos* de los Círculos.

Un baño de hierbas. Cuidado. Acompañamiento que acerca y crea cuerpos. El agua, en este ámbito de las espiritualidades y los espacios holísticos, es el elemento que se vincula al mar de emociones y sensorialidades, a los fluidos corporales, entre los que se incluye la sangre (Pérez San Martín, 2020). En algunos Círculos, el agua se asocia a la figura de la «doncella», la joven y la niña que descubren el mundo (ídem). En otros, se vincula a la imagen de una «mujer sabia», que se caracteriza por la maleabilidad, la sinceridad y la intuición (Medeiros, 2017). En otros Círculos, se considera que el agua es un símbolo de la vida que está en conexión con la Luna<sup>304</sup> (Cc 22/8/2018).

Pese a que, desde algunos puntos de vista, se considera que el agua es un elemento femenino<sup>305</sup>, en los Círculos a los que asistí, no sentí que se considerara así. En todos los altares, que las organizadoras nos sugirieron hacer antes de los encuentros en línea, debían estar representados los cuatro elementos y lo femenino aparece como una expresión de cada uno de ellos, ya que se considera portador de muchas facetas, como en la canción entonada en el ritual descrito «canto para recordar, canto para Gaia<sup>306</sup>, (...) pelo respeito à vida, canto para água e reconheço que somos terra, fogo, ar e algo mais». Ese «algo más» aporta la dimensión de continuidad, de que el ser no es fijo, sino que se transforma en resonancia y, para muchas participantes, ese cambio se da en el descubrimiento de su sacralidad.

Stengers, al analizar la religión de la diosa, sugiere: «No se puede ser bruja sola: ser bruja es algo colectivo» (en Pinheiro et. al, 2016, p. 171). Esta percepción sirve para

---

<sup>303</sup> Los procesos de limpieza no se dan solo con agua, también se usa fuego, humo, inciensos, ramas de plantas y, con poca frecuencia, la imposición de manos.

<sup>304</sup> Dos perspectivas concurren en este campo, la que asocia lo femenino al satélite de la Tierra y, por consiguiente, lo femenino estaría en la Luna, y lo masculino con el Sol. Otros relatos que sitúan lo femenino como solar y lunar, ya que el planteamiento anterior reifica la imagen de lo femenino como «falta de luz» e intempestivo, en el sentido de cambiante. Lo que señala que el campo es reflexivo, que los símbolos, significados y prácticas no son fijos.

<sup>305</sup> En palabras de García: «Fría, húmeda, lenta, rápida, separa, conecta, funciona como mediadora entre cielo y tierra, símbolo de las emociones y del alma, el agua se encara como el elemento femenino por excelencia, en una simbología que congrega virtud, docilidad, fragilidad, persistencia, fuerza y humildad» (2017, p. 18).

<sup>306</sup> Faur define *Gaia*, en un libro que utiliza Urihi para componer el ritual de la piscina. Como mencioné en un pie de página del capítulo 7, Faur la describe como la «Gran Madre Tierra», «que da y quita la vida y que alimenta a todos», un rostro de la diosa (2011, p. 307).

comprender el sentido de cuidado que expresa Katxureu, para quién fue importante que «otra mujer la bañara» (Katxureu, CR 14/2/2020). Cuenta que eso cambió su forma de relacionarse con su cuerpo, algo similar a lo que vivió Naña. Para esta última, la desnudez remite a la aceptación, pero también a la constitución de lo sagrado como un espacio seguro de interacción corporal. Por tanto, el ritual en la piscina puede entenderse como una manifestación corpórea que interpreta un colectivo, aunque efímero. Algo que Katxureu vivió: sensación de compañía, un contacto facilitado por el agua.

Escribo sobre el agua en los Círculos, lugar de los flujos y resonancias, como poesía, pero también como traición<sup>307</sup>, como medio para cuestionar el cuerpo como un dato, en busca de articulaciones de lo inteligible. Ecofeministas y activistas latinoamericanas promueven una ocupación afectiva con elementos de la naturaleza, como el agua, que les confiere una humanidad<sup>308</sup> que está siendo puesta en jeque por la expropiación del capital. En los Círculos, reverbera ese efecto al activar, en lo colectivo, otras existencias posibles; aunque temporales, son íntimas y revitalizan un sentido de intimidad, como si el cruce permitiera una interacción y una aceptación de sí y de la otra en su proceso inacabado de constitución.

Hay una diferencia entre estar desnuda o bañarse sola en casa, por ejemplo, o compartir ese momento con otras personas en una celebración<sup>309</sup>. Los Círculos existen en la relación con los cuerpos, que se tocan y dan afecto. Muchas veces, no se establecen lazos de solidaridad, afectividad y apoyo mutuo más allá del momento durante el que las personas están reunidas. Sin embargo, en los Círculos se activan afectos, como la alegría de estar en comunión con algo o la sorpresa de «tener algo en común» (Cc 19/10/2021). Y esa manifestación se produce justamente en el «gozo vital» de la unicidad en los seres, que describe Cavarero (2011), pues desde lo personal y la experiencia se constituyen hilos, que promueven el encuentro en diferentes tiempos. Pero, antes de ahondar en la ancestralidad en los Círculos, hago un paréntesis para tratar de la no constitución de comunidades y otro para explicar los elementos

---

<sup>307</sup> Uso esta palabra para seguir la cita indirecta a Butler para quien la ontología funciona «insidiosamente» (2017, p. 256).

<sup>308</sup> Este argumento se basa en el debate de Viveiros de Castro sobre el multinaturalismo (2004).

<sup>309</sup> Comparto dos fragmentos para poner en perspectiva mi análisis y señala que existen diferentes formas de percibir la desnudez en Círculos. Starhawk dice: «El cuerpo desnudo representa la verdad, la verdad que es más profunda que las costumbres sociales» (1993, p. 87). Caroline Amanda Borges, del proyecto Yoni de las Pretas, apunta: «A quienes les ha tocado vivir lejos de la planta, la tierra, el aire y el agua es a vosotras, urbanitas, protegidas por innumerables instituciones. Vosotros sois los que pensáis que es estupendo bañarse desnudo. ¿Para quién eso es inaudito?» (en Apple, 2022).

teóricos sobre un modo de entender el agua, como expresión de una ontología en relación con el concepto-bandera de cuerpo-territorio (Gago, 2020).

### 8.3 ¿Son los Círculos una comunidad?

Cuando Starhawk define la comunidad como el tercer principio de la religión de la diosa<sup>310</sup> (1993), se refiere a procesos que también se dan en los Círculos, como interacciones entre lo íntimo y lo común, incluida la perspectiva ecológica de «toda la tierra» (ídem, p. 16). Jone Salomonsen (2002, p. 52), investigadora de este movimiento, se basa en Castells para sugerir la existencia de una comunidad urbana, centrada en la constitución y la comunicación de una identidad cultural. No obstante, en el contexto latinoamericano, no considero que los Círculos en los que participé sean comunitarios<sup>311</sup>, pues no establecen relaciones recíprocas y de solidaridad que constituyan modelos sociales alternativos al extractivismo (Bautista Segales, 2014).

Es importante diferenciar los Círculos de Mujeres de los Feminismos Comunitarios que proliferan en el continente y protagonizan, en su mayoría, mujeres indígenas y periféricas. En estos últimos, la comunidad desempeña un papel central en la constitución y el objetivo de los movimientos<sup>312</sup>, como dimensión de la historia y modo de organización propio de los pueblos que luchan de modo integrado contra el colonialismo y el patriarcado (Paredes, 2010 y 2020). Con estas experiencias cobran fuerza los conceptos de «cuidado» y «bien común», como parte de una agenda de lucha contra el neoliberalismo (Vega et al., 2018). En los análisis sobre feminismos, movimientos de mujeres y medioambiente en América Latina, el agua es un

---

<sup>310</sup> En sus palabras: «La religión de la diosa se vive en comunidad. Su enfoque básico no es la salvación individual o la iluminación y el enriquecimiento, sino el crecimiento y la transformación que nace de las interacciones íntimas y de las batallas comunes. La comunidad no incluye solo a las personas, sino también a los animales, las plantas, el suelo, el aire y los sistemas de energía que mantienen nuestras vidas. La comunidad es personal —amigos íntimos, parientes y amantes, aquellos a quien consideramos—. Pero en una época de comunicaciones globales, catástrofes y violencia en potencia, la comunidad también debe percibirse como que incluye toda la tierra» (Starhawk, 1993, p. 16).

<sup>311</sup> Mis experiencias en los Círculos, en Brasil, me trajeron una dimensión diferente de la de las experiencias mexicanas centradas en la comunidad y su carácter ecofeministas, a las que se refiere Ana María Navarro Casillas (2016), que adopta la expresión «comunidades ecosociales de mujeres», y Valdés Padilla (2017), que analiza «círculos ecofeministas» y la constitución de «comunidades afectivas» (2017, p. 28).

<sup>312</sup> Adriana Guzmán Arroyo escribe desde el Feminismo Comunitario Antipatriarcal: «No queremos pensarnos las mujeres frente a los hombres sino pensarnos mujeres y hombres con relación a la comunidad, denunciando y luchando contra el machismo y el patriarcado. Una comunidad donde se reconozcan las diferencias y no se disfraze con éstas los privilegios, una comunidad que no parte de los derechos, sino del respeto y responsabilidad con la vida» (2019, p. 31).

espacio de lucha contra la expansión del capital<sup>313</sup> (Guzmán Arroyo, 2019; Arrazola y Dourado, 2021). En estas situaciones, las mujeres participan en movimientos sociales para denunciar la depredación contra la naturaleza que afecta sus vidas y la de sus comunidades (Romero Leal et al., 2022).

Sin embargo, las participantes de los Círculos no se articulan en términos económicos y cooperativos en pro del «sostenimiento de la vida» (Vega et al., 2018). Entre mis amigas de los Círculos, nadie se encontraba bajo la amenaza directa de la expansión de la minería o del agronegocio, aunque los efectos de ese avance extractivista afecten a todas (Krenak, 2019). Ninguna de las entrevistadas habló de la creación de redes duraderas de apoyo mutuo entre el conjunto de las participantes para desestabilizar la reproducción del capital (López Pardo y Gutiérrez Aguilar 2019).

Los relatos refuerzan la transformación corporal que proporcionan las vivencias en los Círculos. Se establecen relaciones de confianza e intercambio material entre dos o tres participantes, sin generar necesariamente la sensación de pertenencia a una comunidad. Botxatoniã pone algunos ejemplos cuando se le pregunta sobre el tema:

*En este círculo sucede más «ah, gente, to precisando...», por ejemplo: estos días una chica dijo «necesito que alguien me traiga de Brasilia un medicamento que he comprado en la farmacia», y ahí estaba yo viniendo de Brasilia (...) y lo busqué. (...) O entonces, una chica del grupo que tuvo un bebé y estaba separada del padre de la criatura, tenía otro hijo, ya tenía otros hijos mayores, vivía en el interior, la familia no era brasileña, vivía fuera, entonces contó su situación en el círculo y crearon una red de apoyo para ella, se abrió otro círculo, se abrió otro grupo hasta en WhatsApp (...) que era una red de apoyo para esa madre (Botxatoniã, CR/BU 8/2/2020).*

Casos como estos son mayoritarios en los Círculos que seguí entre 2018 y 2021<sup>314</sup>. Es probable que esta construcción más profunda y duradera de lazos esté unida, como explicó Kianumaka (OC 26/2/2020), a los lugares donde se celebran los Círculos, en zonas de clase media de grandes ciudades. Sugiere que, en barrios más periféricos, en zonas rurales o las regiones conocidas por la creación de comunidades alternativas, como las Chapadas

---

<sup>313</sup> Por ejemplo, desde la perspectiva de la Ecología Política Latinoamericana, Íñigo Arrazola y Claudio Dourado analizan la expansión del agronegocio sobre la Chapada Diamantina, Bahía, en concreto, sobre el río Utinga. Entre las personas entrevistadas del pueblo Payayás surge la perspectiva de que «el agua, el río» garantiza la existencia de la comunidad (2021, p. 117).

<sup>314</sup> Cito el período porque esta característica puede cambiar, ya que, en 2020 y 2021, vivimos el aislamiento sanitario derivado de la pandemia de Covid-19 lo que dificultó entablar relaciones más continuas y presenciales. En esa coyuntura, los Círculos sirvieron como espacios de apoyo emocional, sin generar necesariamente apoyo económico entre las participantes.

Diamantina y los Veadeiros, es más fácil que se formen redes. Además, destaca esta característica de que se formen otros grupos a partir de un Círculo, como sucedió en el ejemplo de Botxatoniã, cuando surgió otro grupo para apoyar a una determinada persona.

Por ello, no considero que las relaciones que surgen en los Círculos sean comunitarias<sup>315</sup>. Las participantes salen de sus casas, ubicadas en diferentes lugares, y se encuentran en los Círculos. O se conectan en línea, después desconectan sus dispositivos y siguen con su vida cotidiana, aunque conmovidas por la experiencia grupal. Esto sugiere otra constitución, para cuyo análisis retomo el debate de la ontología y su especificidad latinoamericana.

#### 8.4 De aguas y cuerpos

Los Círculos no son una comunidad, sino una reunión de cuerpos, que, desde sus vulnerabilidades, representan a un colectivo (Butler, 2018). Con ello, construyen una estética<sup>316</sup>, que no es la de la ocupación del espacio público en un acto de rebeldía, sino la de la «elaboración colectiva» sobre las insuficiencias del ser, en un contexto de desigualdades de género y «burocratización de la vida», este último término lo utilizó una participante mientras hablábamos sobre vivir en una grande ciudad con elevada carga de trabajo (Cc 2/6/2022).

Como sugiere Butler, la ontología no es una esencia, sino una «imposición normativa» (2017, p. 256). La filósofa plantea esta idea para debatir acerca de la performatividad de género, «las prácticas significantes» que actúan en «contextos políticos establecidos» y no permiten la existencia de un sujeto apartado de sus actos (ídem, p. 255). Como explica Fraser, «deberíamos ver al sujeto como constituido en, y a través de, formaciones de poder/discurso. En consecuencia, no existe estructura de subjetividad que ya no sea siempre resultado de una matriz de poder/discurso (...)» (2018, p. 82). Esto me parece importante, para dimensionar las existencias, aceptándolas como marcadas por relaciones de poder. No obstante, estas marcas no son fijas. Retomo a Butler (2017, 2018) para rastrear una política que no deriva de sujetos

---

<sup>315</sup> Ya empiezan a surgir etnográficas específicas sobre los Círculos que se constituyen en comunidades alternativas, aunque no son objeto de la presente investigación. Véase al respecto, el trabajo en marcha de Thainá Soares Ribeiro.

<sup>316</sup> Con base en los trabajos de Spivak (2012) y Martim Rodrigues Selis (2019), concibo la estética como una manera de organizar y comunicar deseos. Esta noción implica experiencias vividas en las cuales las participantes se sumergen en procesos creativos y de activación de la imaginación, capaces de relacionarse con el mundo de tal manera que transformen las formas hegemónicas de actuación (Shapiro, 2012 citado en Martim Rodrigues Selis, 2019).

acabados, sino de performances, que en la línea de mi análisis se dan en colectivo (2017, p. 256).

Si el ser es «articulable» (Butler, 2017, p. 256), aunque expresión de «formaciones de poder/discurso» (Fraser, 2018, p. 82), queda algún resquicio para el disfrute, para la relación que invoca y actúa, intentando alejarse de la imposición. Y esto me acerca al debate que plantea Cavarero<sup>317</sup>, en el que el énfasis radica «en las relaciones plurales, concretas y corpóreas» que componen la «unicidad viva» del yo (2007, p. 648). Por ello, me interesan las interpelaciones que cuestionan el encapsulamiento de los cuerpos: singulares, para Cavarero (2011), repetitivos, para Butler (2017). Pero, aun así, si el foco está en las relaciones y estas no se disuelven en regímenes hegemónicos, emergen enunciaciones posibles.

Un Círculo es una posibilidad de constituir una sensación de que algo atraviesa nuestros cuerpos, como el agua, y ese algo nos constituye. Puede ser el «patriarcado», ese concepto al que mis amigas de los Círculos recurren con frecuencia para referirse a la opresión de género. Pero, también afectos (Ahmed, 2015), sentidos (Le Breton, 2016) y flujos (Ingold, 2011 y 2012) que se conectan para moldear los cuerpos. Esto me recuerda un poema de Paulo Leminski (2014, p. 39), que mi hijo adora por la sonoridad y el juego de palabras:

*O barro  
toma a forma  
que você quiser  
você nem sabe  
estar fazendo apenas  
o que o barro quer.*

Los Círculos se expresan en este baile: «Movimiento en que dichos cuerpos se aprehenden» (Gonzalez-Abrisketa y García Grados, 2018 p. 247). Son una composición, una relación singular entre sus participantes, en un «vaivén» entre «sensación de las cosas» y «sensación de sí» (Le Breton, 2016, p. 11). Relaciones de un cuerpo entregado al sagrado (Nanã, AM/EF 12/6/2020), mezclado en la corriente del río, como en la figura 2, y activo, no por su transformación del mundo, sino de sí mismo<sup>318</sup>.

---

<sup>317</sup> Para un debate entre Butler y Cavarero sobre la condición humana, véase: Cavarero y Butler (2007) y sobre la singularidad y la normatividad, véase Butler (2009).

<sup>318</sup> Esta perspectiva se vincula al concepto de «técnicas de sí», de Foucault que trabaja McLaren (2016), al que me he referido en el capítulo tercero; y de «creación de sí», de Anzaldúa que analiza Lugones (1992), ver cap. 7.

Figura 25 - Cuerpo de agua



Fuente: montaje de mi autoría a partir de una foto que me facilitó una participante, desnuda en un río.

Junto con las normas y posiciones sociales que ocupan las participantes, los Círculos se configuran con plasticidad, ¿quién moldea a quién? ¿Los Círculos a las participantes o las participantes a los Círculos? Mi respuesta informada por las relaciones que establecí en los Círculos es que, como en el barro del poema, ellas influyen en el grupo, que se ven afectadas por ello. «Crecemos en el mundo, a medida que el mundo crece en nosotros», dice Ingold (2012, p. 28).

Capei dijo que descubrió su poder al entender que podía «transformar mi modo de estar en el mundo (...) a través de lo femenino» (Capei, RL 9/10/2019). Para ella, la tarea de los Círculos es promover el «autoconocimiento» (ídem), un acto de auto y transfiguración, corporal y existencial que empezó cuando lo descubrió, hace veinte años. ¿Por qué sigue haciendo Círculos? Porque se siente más fuerte en «bando». Algo que confirma otra participante:

*La mujer, ella es como un bosque, un árbol solo es muy vacío, un bosque tiene un sistema ... y, en él, un árbol fortalece a otro y siento que los círculos de mujeres, para mí, son reencontrar un bosque porque si no un árbol solo, nos desvitalizamos... Somos seres sociales y las mujeres funcionan en bando (Kianumaka, OC 26/2/2020).*

Esto puedo decir que es un consenso entre las participantes: como un grupo, ellas se perciben más fuertes y con legitimidad. Por eso hay una diferencia entre asistir a Círculos al azar o comprometerse con su constitución, mantener la «*egregora*» como dice Yushã kuru del *Caldeirão Ressonante* al referirse a un «campo espiritual» que se forma en el Círculo. Incluso en este Círculo, a principios de la pandemia, se planteó la cuestión de cómo mantener este campo sin la presencia física de las participantes (Cc 22/8/2020). Una cuestión que se solventó dando continuidad a las reuniones adaptándolas al formato en línea. En este caso, una cuestión externa, de salud pública, cambió el formato del Círculo y grupos de dos o tres mujeres voluntarias organizaban las reuniones planteando temas de debate y actividades.

En una de esas reuniones me ofrecí voluntaria para apoyar a una mujer que, después de la muerte de su padre y ante la sobrecarga de tres hijos en casa, quería hablar de la culpa. De nuevo, una tiene una necesidad, se la plantea al grupo y todas comparten el momento. Algunas participantes hablarán de la importancia de poner palabras para la culpa que se siente y hubo un efecto entre una y otras. Quien propuso el tema lloró mucho, pero parecía sentirse acogida (Cc 6/12/ 2020).

En esa ocasión, de nuevo el agua. Otra participante se sumó a nosotras en la organización del Círculo y compartió su conocimiento sobre la vaporación uterina (ver cap. 7). En colaboración, ideamos la realización de un ritual en el cual cada mujer participaría desde su propio hogar, coordinando los preparativos de manera sincronizada. Hablar de las culpas que nos invaden y sentarnos en cuclillas cerca del agua hirviendo; mientras lo hacíamos, ¿qué acercaba a aquellas mujeres? ¿Y yo a ellas? Dice Ingold:

La experiencia de la vida no se vive en el interior de un cuerpo que se relaciona con otros cuerpos (...), sino que se da en el flujo de los materiales (luz, sonido, viento, líquidos, texturas, etc.) que los atraviesan, diluyendo los límites de sus cuerpos, de sus mentes y sus superficies (en Steil y de Moura Carvalho, 2013, p. 31).

De esta propuesta ontológica, se debe estudiar «el enmarañado mutuo de existencias que surge del campo relacional», en constante devenir (Silva Corrêa y Baltar, 2020, p. 156). Me interesa la continuidad y la posibilidad que el flujo conecta e interpela a quien a él se asocia. Cada una en el ritual sobre la culpa se conectaba a otra mediante el sonido, el silencio y la presencia. Yo sabía que las otras mujeres estaban haciendo algo semejante a mí con las cámaras y micrófonos activados, aunque no podía ver sus cuerpos a través de la pantalla. El agua por medio del vapor me generó una sensación de comodidad y la presencia de las otras, compañía.

Flujos materiales y afectivos de aquellas mujeres en aquel día de aislamiento. El agua es expresión de afecto y los afectos conectan. Sentir culpa nos conectaba a un sistema de género y practicar juntas la escucha, incluso de la propia voz, nos acercaba no solo desde la posición de víctimas, sino de vivientes. Y después nunca más hizo una vaporización y ya no sé nada más de esta mujer que sentía culpa y lloraba. Sin embargo, recuerdo la sensación de estar con ellas.

El agua aporta a mi argumento una dimensión material ineludible, que también admite la dimensión sensorial en la que la existencia se da en las resonancias «que no cesan de atravesarla» (Le Breton, 2016, p. 11). Algo que, en términos afectivos, describe Ahmed, como contacto, pues los cuerpos «adoptan justo la forma del contacto que tienen con los objetos y con los otros» (Ahmed, 2015, p. 19).

El agua es un material de contacto, que expresa metafóricamente las relaciones y las reverberaciones que componen los Círculos, de una continuidad que genera, en las participantes, esa sensación de «algo más». En esta trama sensorial, afectiva, material y subjetiva los Círculos son un «ser con el mundo» (Merleau-Ponty, 2012; Le Breton, 2016). Existen en las repeticiones normativas, pero también en las singularidades de las participantes que se interpelan.

#### **8.4.1 La relación con territorios latinoamericanos**

Hasta ahora, he destacado el agua como un elemento de continuidad, que conecta los cuerpos que se sumergen en los Círculos de Mujeres. Sin embargo, este aspecto aún no ha sido abordado de manera detallada desde la perspectiva del feminismo latinoamericano. Específicamente pongo en relación mi abordaje con el concepto y bandera de lucha «cuerpo-territorio» discutido por Gago (2020) y Segato (2014) en análisis de las movilizaciones de mujeres indígenas. Para estas mujeres, la continuidad radica en la interconexión entre los cuerpos femeninos y el territorio, percibidos como partes de un mismo todo que requiere cuidado.

Sentencian muchas mujeres indígenas de Abya Yala: «Ni las mujeres, ni la tierra somos territorios de conquista» (Cruz Hernández 2016, p. 2). Desde esta perspectiva, el «cuerpo-tierra», como lo denominó por primera vez Lorena Cabnal (2010), es un espacio en el mundo, un lugar de enunciación. En este contexto, el cuerpo tiene una existencia histórica y colectiva, es expresión de la lucha de un pueblo y de las necesidades de las mujeres en las comunidades.

La concepción de cuerpo-territorio forma parte de lo que Maristella Svampa llama el «giro ecoterritorial» (2019): originado en la década de 1980, entre actoras reunidas en torno a la noción de justicia social, hace hincapié en las desigualdades y externalidades derivadas de la extracción de bienes ambientales, vinculados al tema de la democracia, el racismo y el género (Svampa, 2019). Para la autora, el concepto movilizador de esta noción es el buen vivir<sup>319</sup>, que surge de una pluralidad de filosofías indígenas y proponen el «paso de un paradigma antropocéntrico a otro» que considere a los seres humanos partes integrantes de la naturaleza, valorizada en términos ecológicos, religiosos, estéticos y culturales (ídem, pp. 78-79). Por tanto, el «giro ecoterritorial» dispone, para Svampa, una «nueva gramática de luchas» en América Latina, que acerca indígenas, militancias territoriales/ecológicas y feministas en defensa del territorio, los bienes comunes, los derechos humanos, los derechos de la naturaleza o del buen vivir (ídem, p. 81).

El cuerpo-territorio es una «imagen-concepto» de interés para este estudio pues supera el recorte liberal y destaca la continuidad política, productiva y epistémica del cuerpo que hace «extensa superficie de afectos, trayectorias, recursos y recuerdos» (Gago, 2020, p. 96). Una aportación que «destaca cómo la explotación de los territorios comunes y comunales (urbanos, suburbanos, campesinos e indígenas) implica la violación del cuerpo de cada persona y del cuerpo colectivo a través del expolio» (ídem, p. 93). Sin embargo, en el caso de los Círculos he preferido referirme al agua y no a la tierra, porque sus participantes, a diferencia de las indígenas, no están comprometidas con la lucha por la demarcación de los territorios ancestrales. Por ello, no puedo afirmar que en los Círculos se adopte una perspectiva que subvierte la noción de escasez y propiedad, propia del capitalismo, en defensa del uso común, la «vida» entendida desde la lucha por una riqueza compartida (ídem).

Por tanto, si quiero argumentar la construcción de un colectivo que no es comunidad, tampoco puedo apoyarme en el territorio como imagen-concepto. Aprecio el sentido ontológico de un cuerpo como una extensión, pero por respeto a la historia de luchas de las «mujeres murallas» de múltiples pueblos indígenas de Abya Yala (Fernandes Maso y Martim Rodrigues Selis, 2023), no uso la expresión cuerpo-territorio para referirme a los Círculos de Mujeres.

---

<sup>319</sup> La autora establece paralelismos del buen vivir con otros idiomas, en Kíchwa, *Sumak Kawsay*; en Aymará, *suma qamaña*; en guaraní, *ñandareko* (Svampa, 2019, p. 78).

El agua es menos concreta que la tierra. Aun así, esta liquidez no se asocia a la idea de movedizo o resbaladizo, como en la lectura que califica la modernidad como la falta de fijación y aprisionamiento del tiempo y el espacio<sup>320</sup> (Bauman, 2001). El agua movilizada aquí no es solo una metáfora de plasticidad, mucho menos de ligereza, sino que se expresa en la poesía de Conceição Evaristo (2008, p. 50):

*Não,  
a água não me escorre  
entre os dedos,  
tenho as mãos em concha  
e no côncavo de minhas palmas  
meia gota me basta*<sup>321</sup>.

Conversando con el feminismo negro, sugiero que el *fluir* que se manifiesta a través del agua también es de sangre, de las muchas formas de ser, atravesadas por el dolor<sup>322</sup> (Werneck en Evaristo, 2014). En la literatura de Conceição Evaristo, las aguas de «Mamãe Oxum» eran el color de los ojos de su madre: «Ríos tranquilos, pero profundos y engañosos para quien contempla la vida solo desde la superficie». ¿Qué profundidades escondían aquellas aguas en aquel ritual en la piscina? ¿De qué necesitamos cuando el objetivo es mantenernos vivas? ¿O no sucumbir a la crueldad de la mutilación de los cuerpos? La precariedad te hace vulnerable, pero también te presenta en colectivo (Butler, 2018). Las participantes de los Círculos ocupan posiciones distintas a las de los personajes de Evaristo, no pasan hambre<sup>323</sup>. Aun así, cada una a su modo intenta superar las restricciones deterministas de «una supuesta naturaleza femenina»<sup>324</sup> (Santiago, 2010, p. 150).

---

<sup>320</sup> Un fragmento de Bauman ejemplifica este planteamiento: «La “disolución de los sólidos”, el rasgo permanente de la modernidad, ha adquirido por lo tanto un nuevo significado, y sobre todo ha sido redirigida hacia un nuevo blanco: uno de los efectos más importantes de ese cambio de dirección ha sido la disolución de las fuerzas que podrían mantener el tema del orden y del sistema dentro de la agenda política. Los sólidos que han sido sometidos a la disolución, y que se están derritiendo en este momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivos —las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas—» (p. 10).

<sup>321</sup> Fragmento del poema *Meia Lágrima*, de Conceição Evaristo, del libro *Poemas da recordação e outros movimentos* (2008, p. 50).

<sup>322</sup> La situación que denuncia Evaristo, como mujer racializada, difiere de la de la mayoría de las participantes de los Círculos. Como explica Jurema Werneck: «La mujer negra tiene muchas formas de estar en el mundo (todas las tienen). Pero un contexto desfavorable, un escenario de discriminación, las estadísticas que demuestran la pobreza, la baja escolaridad, los empleos precarios, las violaciones de derechos humanos, traducen una historia de dolor» (en Evaristo, 2014, p. 9).

<sup>323</sup> Véase el epígrafe del capítulo.

<sup>324</sup> Aquí las determinaciones operan en varios órdenes. Por un lado, la cultura androcéntrica sitúa lo femenino como débil y domesticable (Santiago, 2010). Por otro, en el racismo, las figuras de sumisión que se atribuyen a las mujeres negras se asocian al deseo sexual lascivo, como la «mulata», o al trabajo en condiciones análogas a la esclavitud. «La mujer negra, naturalmente, es cocinera, limpiadora, criada, cobradora de autobús o prostituta», explica Lélia Gonzales (en Nascimento et al., 2019, pos 310).

### 8.5 Ancestralidad: la construcción del «hilo de la vida»

Algo que está presente en *Olhos d'água*, de Conceição Evaristo, es la ancestralidad (Santiago da Silva, 2020). Para Martins, los pueblos de las diásporas africanas heredan una «percepción de que el mundo contiene la sacralidad de la existencia y los seres diversos que lo componen, pues en todo vibra la energía vital (...)» (2021, p. 45). Desde esta perspectiva, «[l]a sacralidad de los seres reviste todo el pensamiento establecido por los sistemas cognitivos que imantan la cosmopercepción de la ancestralidad» (ídem, p. 46). Es decir, el sagrado es ancestral, que reconoce la divinidad de las historias que llegaron antes y las reverencia como un modo de obrar en el mundo y de construir futuros (ídem).

Escuché en un Círculo: «Estabas en el vientre de tu abuela» (Cc 2/8/2020). Esta frase repetida en los Círculos puede entenderse desde la perspectiva estética de Martins como un reconocimiento de la sacralidad de los que vinieran antes. Ya he señalado en otros momentos<sup>325</sup> que existen diferencias contundentes entre las vivencias en Círculos y aquellas de pueblos que vivieron la violencia colonial directa y sus descendientes. Los Círculos a los que asistí en Brasil se sirven de sus saberes y prácticas, esto los singulariza respecto a otras manifestaciones de la espiritualidad feminista y femenina de otras partes del globo (ver cap. 5). Por eso, empiezo el apartado con una referencia teórica que me ayuda a poner en perspectiva los Círculos en relación con<sup>326</sup> la «cosmopercepción negroafricana» (Martins, 2021, p. 48), que aquí se utiliza como teoría. Martins enseña una forma de aprehender la vida que se percibe en continuidad no solo de flujos entre los vivientes, como apunté en el apartado anterior, sino también entrelazando otras dimensiones, sensibilidades y sensorialidades.

La ancestralidad es un punto central de las prácticas en los Círculos<sup>327</sup>: «Espiritualidad es ancestralidad»; «Círculo es ancestralidad», afirman algunas participantes (Encuesta, 2020). Para la feminista boliviana Galindo, «la memoria histórica no es una, hay una memoria histórica remota y hay una memoria histórica de continuidad de lo que somos» (en LaVaca, 2019, par

---

<sup>325</sup> En el capítulo 4, comenté la relación de los Círculos con el conocimiento indígena y, en este capítulo, hablo del concepto de cuerpo-territorio. En el Capítulo 5, me referí a las especificidades de los Círculos que surgen de las demandas de las mujeres negras.

<sup>326</sup> Alcantara de Vasconcellos establece un vínculo entre blanquitud y apropiación de conocimientos en las prácticas vinculadas al Sagrado Femenino y la Ginecología Natural (2022 y 2020). Esta investigadora brasileña abre un importante campo de debate sobre la apropiación cultural, en un contexto marcado por el racismo y la desigualdad. Rodney William (2019) explica que hay dominación cuando las relaciones de intercambio no se basan en el «cuidado en la investigación, la comprensión de los significados, el establecimiento de intercambios, la búsqueda de consentimiento» (pos 556).

<sup>327</sup> Le agradezco a la compañera Julia Dias que me llamara la atención acerca de esta cuestión.

27). Este aspecto de la continuidad de lo que somos se transmite en los Círculos a través de la idea de ancestralidad, que acerca condicionamientos estructurales a las vivencias personales y establece conexiones entre las participantes.

Durante el segundo día de la «Gran Espiral Femenina», que también se celebró en Dourados, en Mato Grosso do Sul, vestida de negro<sup>328</sup>, me pidieron que me presentara «honrando a mi linaje femenino» (Cuaderno de campo, 2018):

*Soy Tchella, hija de Luci, nieta de Vitória y Sueli, bisnieta de Carolina, Lídia, Maria Luísa y... Me conmocionó no conocer el nombre de todas mis antepasadas. La verdad es que sabía poco de ellas y pasé a prestar atención a las historias contadas por mi familia. (...) Días después, me puse en contacto con mi familia para conocer quién era la bisabuela cuyo nombre yo ni conocía. (...) Se llamaba Hermínia, lo anoto aquí para no olvidar este que podría ser uno de los «diez mil nombres de la Diosa» (Cc 19/11/2018).*

Este fragmento demuestra cómo la llamada al recuerdo me hizo reflexionar sobre las historias de mi familia, ponerme en contacto e, incluso, jugar imaginando la posibilidad de situar a mis antepasadas como divinidades. En el mismo evento, las organizadoras nos pidieron que construyéramos un símbolo que representase a la abuela materna y otro a la abuela paterna. Que recordásemos quiénes eran esas personas, cómo vivieron y nos «conectásemos» con «su fuerza y su sabiduría» (ídem). Llevé dos pañuelos, uno de color rojo que recordaba a mi abuela paterna y otro de color azul que evocaba a mi abuela materna. Otras personas llevaron fotografías, estatuas de santas, collares y otros objetos. Se colocaron estos símbolos en un altar. En círculo, «rezamos en silencio» por ellas y con ellas (ídem).

---

<sup>328</sup> En aquel momento la organizadora explicó que el negro representaba el contacto con las ancianas y su sabiduría, «que la muerte no entierra» (Cc 19/11/2018).

Figura 26 - La celebración a las ancestras



Fuente: foto cedida por una participante.

En aquella ocasión, se sacralizó al familiar. Madres, abuelas y bisabuelas se convirtieron en entidades. Se podía entrar en contacto con ellas buscando auxilio o retomando los vínculos perdidos para una posible reelaboración de la historia personal. Yebá Beló, de Nova Friburgo, Río de Janeiro, relata su encuentro con su abuela materna y sus «saberes» (S 14/3/2020). Cuenta que fue en los Círculos que rehízo su memoria afectiva de la umbanda, práctica religiosa de su abuela rechazada por el resto de la familia:

*Todas mis expresiones espirituales, mi marca espiritual más antigua, la memoria afectiva más antigua que tengo de la religión, la práctica de la fe, (...) entender lo que es dios, y más tarde la diosa, [todo ello] está vinculado a mi abuela (ídem).*

Ponerse en contacto con la abuela, vincularse a ella, es dotarla de existencia<sup>329</sup>. Ya sea recordando su nombre, su historia o accediendo a un recuerdo corporal. En este proceso, se forja una agencia que manipula el pasado, como si se pudieran deshacer los traumas y otras referencias pudieran señalar el sentido del presente. Nete Beku pasó a convivir con su abuela,

<sup>329</sup> Presento de forma indirecta el debate de Ingold sobre la existencia de dragones, derivada de la capacidad de descripción y la imaginación (2012).

aunque esta estuviera muerta, la buscaba en recuerdos e intentaba alimentar su existencia mediante sus prácticas personales de conexión con lo divino (CR 13/3/2020).

Yushã kuru cuenta que su historia está marcada por el hecho de haber sido «un embarazo no deseado» y según ella su mamá «no quería tener una hija mujer» (CR 11/3/2020). Relata que la relación con su madre fue difícil, aunque durante los encuentros con otras participantes en los Círculos, resignificó la relación.

*Se configuró el grupo que llamábamos el Caldeirão Ressonante, que es justamente ese espacio donde podemos contar nuestra experiencia interna, como si la pusiéramos en un caldero, solemos usar un fuego en el centro. Y aquel caldero va alquimizando y vamos percibiendo las similitudes, las resonancias, las cosas en común y arquetípicas que todas nosotras tenemos. Y ya estamos hace dos años, casi dos años y medio celebrando estos encuentros y me han sucedido cosas muy interesantes, personalmente, dentro de mí, en mi historia, en mi vida, en mi relación con mi madre. Tuve la oportunidad de, viendo sus relatos, resignificar, comprender con más profundidad, tuve la oportunidad, en realidad, de ver a mi madre como mujer (ídem).*

Para Nete Beku, la participación en los Círculos significó un reencuentro con su abuela. Para Yushá Kuru, fue un «perdón» con relación a su madre. Dijo que al escuchar los relatos se dio cuenta de hasta qué punto su madre vivía marcada por la desigualdad de género, por el hecho de tener un marido infiel (ídem):

*Mi madre pasó por todo eso, tuvo que lidiar con todo eso en una época en la que ella no podría haber hecho nada, como hacemos hoy en día, se marcha y ya está (ídem).*

Yushá Kuru dice que fue gracias a las historias compartidas, que yo denomino «resonancias», que experimentó esa «curación», escuchando a las otras participantes en un proceso de «alquimia». Afirma que se sintió «liberada» cuando comprendió a su madre. Su cuerpo se transformó en una experiencia de intimidad. En esa ocasión, cuenta que solo escuchó, no comentó nada de su madre. Fue el acto de escuchar a las demás que abrió «un espacio interno» para conocer otra forma su propia historia. Para Clarissa Pinkola Estés, «las historias pueden enseñar, corregir errores, aliviar el corazón y la oscuridad. Proporcionar abrigo psíquico, auxiliar a la transformación y curar heridas» (Pinkola Estés, 1998, p. 37). Esta explicación parece encajar con el relato de Yushá Kuru.

En la cultura terapéutica (Illouz, 2007), el recurso al pasado se utiliza para reconocer las angustias y como material de «elaboración», tal como explicó una organizadora de los Círculos y psicóloga (Kupeirup, BU 17/10/2019). En estos espacios, se retoman historias familiares para «curar dolores ancestrales» (Cc 16/3/2021). Para Urihi, los recuerdos de dolor se transmiten de

madre a hija (AM/EF 28/3/2018). Viene de una «familia de mujeres fuertes», que quieren ser libres, «pero que no se aceptan». Dice que es una «prisión del patriarcado», mujeres «bonitas», como su madre, que se creen «feas» (ídem). Urihi cuenta que su proceso de «aceptación», de «sentirse bonita», aunque tenga el «pecho caído» empezó con su participación en los Círculos de Mujeres (ídem).

Explica que superar la sensación de ser disfuncional apoya a las «generaciones futuras» y «libera» a su hija para que sea «como quiera» (ídem). Urihi se sintió convocada a transmitir eso a otras personas, el ritual en la piscina forma parte de ese rescate personal y el deseo de estimular a otras mujeres a encontrarse con lo bello «que hay en cada una de ellas» y a «curar a las que vienen después» (ídem). Esto se asocia a una estética de exposición del dolor, la esperanza de vivir mejor y, en algunos casos, las participantes se involucran en relaciones con deidades y espíritus para alcanzar un deseo.

En la celebración, Samhain, en la que participé el 31 de octubre de 2019, organizada por la *Teia de Thea*, en Brasil, nos estimularon a conectar con nuestras familiares muertas. Al entrar en el Círculo, antes de empezar el ritual, una persona susurró al oído una «contraseña», un sentido que solo empecé a entender más tarde, cuando participé con ellas en el ritual a Coatlicue dos meses después. En aquel Halloween, lo que me llamó la atención era ese «contacto con el otro mundo» (Cc 1/11/2019).

*Las mujeres que dirigían el ritual describieron el Samhain, hablaban a través de micrófonos, como en un festival celta de los muertos, celebrado el día en que los velos entre los mundos son más finos y las almas transitan con facilidad. (...) Recibimos una «contraseña» al empezar el ritual: «Nada muere, que no renazca. Nada existe, que no vaya a morir. Llévate mi amor contigo y encuentra en mi caldero la Magia y el Poder para ser la que quieres ser»<sup>330</sup> (Cc 1/11/2019).*

Hacer este ritual de contacto, en la fecha en la que los «velos son más finos» era manipular un poder, que garantizaba a la participante la posibilidad de «creación de sí» (Lugones, 1992), tejiendo el pasado y el futuro, el «hilo de la vida» (Cc 1/11/2019). No lloramos la pérdida de las que fueron, pero invocamos su contacto y pedimos consejo como, si mejorar la vida actual, también beneficiaría a las que ya no están entre nosotras (ídem). Una forma de situar a las participantes en una historia familiar y colectiva, interpretando, por ejemplo, una identificación con las personas perseguidas por la Inquisición, como sugiere la siguiente foto

---

<sup>330</sup> Texto de Jakeline Mendes de Abreu, inspirado en las obras de Mirella Faur. Se facilitó a cada una de las mujeres que participaron en el encuentro, impreso en hoja de papel blanco con el título *La Diosa Oscura*. Parte de mi archivo personal (2019).

de Faur, en uno de los últimos encuentros que celebró, en el que retoma el poder de las sacerdotisas y las curanderas.

*Figura 27 - Samhain con Mirella Faur*



Fuente: imagen cedida por Virginia Sampaio, de la celebración de Samhain, en 2019, en el interior de São Paulo.

Cler Barbieiro, focalizadora de Círculos y autora de algunos libros sobre el tema, comenta que uno de los principales objetivos de los Círculos es despertar la «memoria ancestral», como si esta fuera capaz de mejorar la vida en sociedad (2020). Incluso, esta memoria de épocas anteriores a lo que se considera la era de la opresión patriarcal, sirve como justificación para la creación de los Círculos, según sugiere Uiara:

*Ninguna de nosotras tiene un manual o ha ido a la escuela. Lo que significa solo una cosa: que tenemos una memoria celular que se está despertando, por eso sabemos qué hacer (...). Las mujeres que se reúnen en los Círculos actúan todas de la misma manera, ¿por qué? Porque es algo anterior al patriarcado, es algo que sale directamente del despertar de las memorias celulares, no es algo consciente (Uiara, EF 20/11/2018).*

Este testimonio habla del deseo de constituir algo diferente o que se oponga a lo que denominan patriarcado. Pero, ¿cuáles son las consecuencias que experimenta el cuerpo que ha de emerger en ese proceso que llaman «despertar»? Y, ¿cómo se vincula esto a la ancestralidad?

*Había una chica bastante joven, como de unos veinte años, más o menos, que después de un rato de haber escuchado a todas estas mujeres que denunciaban abusos y violencia se puso en pie y, con mucha violencia, dijo «a mí, si mi compañero me amenaza, le clavo un cuchillo en la barriga», «solo tiene que probar», muy guerrera esta chica. Y detrás... a su lado, estaba una mujer, (...), mayor, que dijo «hija, tú ahora ya estás en una red de mujeres que te protegen. Cuando yo tenía tu edad, nuestras propias madres nos enseñaban a ser sumisas y nos enseñaban que no teníamos que rebelarnos, que teníamos que aceptar, entonces ninguna de nosotras pensaba en que podía rebelarse porque pensábamos que era justo que nos pegaran, como comer, ir a al baño, dormir, que formaba parte del orden cósmico, ¿no?». Yo estaba escuchando a esta mujer mayor, la pobre con tanta sencillez. Hablando de esto... me he dado cuenta de cuán acostumbradas estamos, en lo más profundo, a ser sumisas. Que ni se nos ocurre que podemos decir que no, porque hasta nuestra madre, nuestras antepasadas nos dicen que tenemos que aceptar (ídem).*

La sensación de Uiara resuena en la de Nete Beku, sobre las antepasadas que no tuvieron el permiso de rebelarse, pero que, gracias a la existencia de grupos, como los Círculos, se puede garantizar a las participantes un futuro menos sumiso. Protección, de nuevo aparece esta palabra en un testimonio, y habla de un cuerpo que se siente protegido por los demás y, por ello, puede comportarse como alguien más autónoma (Mãe de barro, OC 7/10/2019). Se establece una relación de confianza (Capei, RL 9/10/2019), en la que el apoyo es, principalmente, emocional y se da en un espacio de intimidad. La joven se sentía suficientemente a gusto por haber dicho que se enfrentaría al golpe del marido y recibió un consejo de una anciana, de que podía confiar en un tiempo en el que la sumisión ya no era obligatoria.

Para Uiara, uno de los objetivos de los Círculos de Mujeres es denunciar la violencia que sufren y superar su normalización (ver cap. 4), constituida históricamente, aunque la expresión que surge para referirse a las cosas del pasado y desde una perspectiva de cercanía de quien habla, es la ancestralidad. Por ello, madres y abuelas figuran como quienes sufrieron diversas formas de opresión, que muchas veces no tuvieron manera de romper y, por ello, se las recuerda y valoriza, en el sentido de Martins de reconocer la divinidad de las historias que llegaron antes (2021). A algunas de ellas también se las rememora, como es el caso de la abuela de Yebá Beló, como la «sabia», a quien no se le reconocieron sus «poderes».

Hay un aspecto mágico en este proceso de constitución de memoria. Desde la perspectiva de que «la curación de una es la curación de todas» o «la historia de una es la

historia de todas» (Cc 9/2/2021), surge en los Círculos la identificación de sobra conocida: «Somos las nietas de las brujas que quemaron». Con esto hay una sensación de reconocimiento de una historia, valoración de un linaje familiar o grupo social.

Rago escribe sobre el papel que desempeña la memoria<sup>331</sup>, entre militantes durante la dictadura militar en Brasil (2003). Sugiere que el acceso a la memoria es un camino expresivo y subjetivo que garantiza la «supervivencia psíquica frente a lo insoportable»: «De hecho, traer a escena los relatos del pasado (...) es un modo de pensar en futuros» (Jelin y Kaufman citados en Rago, 2013, p. 61). Si bien, a diferencia de las militantes, las participantes de los Círculos manejan una memoria que también es «intuición», «despertar» y «memoria celular», por lo que se asocian a las brujas, las hechiceras y las sacerdotisas, como en la imagen de Faur en la figura 30.

Como memoria<sup>332</sup>, la ancestralidad se refiere a un sistema de opresión que moldea los cuerpos. La violencia no se percibe como un problema individual, sino sistémico, que traspasa a la familia y la sociedad y corroe no solo los cuerpos de mujeres, sino de hombres también. En la imagen, puede verse a Iemanjá, una bruja, piedras y plumas, pero también la foto de una pareja. También se llevan fotos de hombres al centro del Círculo vinculados a afectos, como el perdón o la rabia.

---

<sup>331</sup> Del Valle, en el artículo *Procesos de la memoria: cronotopos genéricos*, trabaja con la perspectiva de una memoria corporal (2012).

<sup>332</sup> Hay una reverberación entre esta perspectiva y la que defiende el Feminismo Comunitario de Abya Yala, que, para Tamikua Txihí, guaraní de la tierra Pindorama, es «la lucha de nuestra gente desde la memoria ancestral de nuestros antepasados, (...) una palabra de hermana a hermana» (en Paredes, 2020, p. 11). Entre las activistas que participan en los movimientos indígenas, aparece la expresión «somos todas parientes», que resuena esa perspectiva de relación e integralidad de todos los seres, que en los Círculos se expresa como «todos somos uno» (Kianumaka, 2019).

Figura 28 - Altar de las ancestras



Fuente: foto cedida por una de las participantes.

En el centro del altar, hecho en el segundo día de la *Espiral Feminina*, hay un gran recipiente con agua. Para Uiara, «el agua tiene el poder de activar los recuerdos» (EF 28/11/2018). Cuenta que viajó a muchos lugares de América Latina, donde introdujo sus pies en cuerpos de agua buscando recuerdos de tiempos en los que las mujeres eran las encargadas de crear una forma social «sostenible» y centrada en la «comunidad»:

*El hecho de que estemos hechas de agua en un 80 % es muy importante porque esto significa que la memoria del Neolítico, de las comunidades matrifocales del Neolítico, está grabada en nuestras células, es la llamada. Cuando actúas por instinto, cuando haces una cosa y no sabes por qué la estás haciendo, esto es un despertar de la memoria, del agua que sale del agua, porque en el agua de nuestras células, que están llenas de agua, de suero acuoso, está el archivo, se encuentra todo lo que hacemos como humanidad, como familia humana, desde el principio de la vida humana aquí. Tuve esta visión y solo vi a mujeres que estaban compartiendo sus historias (ídem).*

Por tanto, se tiene la percepción de que hay que «activar la memoria» para saber cómo organizar una sociedad más amigable con las mujeres. Por ello, en aquel ritual de la piscina, cantamos para «recordar». La memoria que aparece en las aguas de Evaristo es la que tiene el

efecto de sacar el dolor y superar el silencio. En el caso de la búsqueda de Uiara, el agua es un medio de convocar otro tiempo en el que los cuerpos de mujeres gozan del prestigio social y político, en una perspectiva que el futuro se confunde con un pasado mítico (ver cap. 5). Y, para Urihi, había que superar el recuerdo del desprecio remanente en su linaje femenino. Todas tratan de una herencia, que ya no se circunscribe a recuerdos sueltos del individuo, sino que dan forma al presente.

Utilizar el agua como rescate forma parte del deseo de construir otras relaciones sociales y políticas que no se centren en la sumisión. En esta narrativa, el acto de «regresar al vientre de la madre», como lo entonamos en el ritual de la piscina, implica encontrarse en un espacio seguro, similar al del «feto antes de nacer», como si el mundo fuese impuro. También puede representar una «energía» conectada con el «origen de todas las cosas», como si en ese lugar no hubiera espacio para la opresión. Son estrategias para lidiar con lo insoportable, encarnadas y con algún grado de concordancia, de prácticas proyectadas en lo colectivo (Butler, 2018), puntadas que buscan los «hilos de la vida» o formas de vivir que son contingentes.

### **8.6 «Volver a casa»: la reinención de la intimidad**

Las lágrimas que se mezclaban en aquel cuerpo de agua no eran de tristeza aparente, al menos aquella noche de desnudez. Los llantos del cuento de Conceição Evaristo son de la periferia, de la madre negra, de muchos hijos y poca comida. Una realidad que no era la de mis amigas en la piscina. Aun así, convergencias: invocar la memoria y apelar a la reinención de la vida en un contexto de algunas ausencias y carencias.

¿Qué genera esa manifestación compartida de «algo más» y, para algunas, de regreso al hogar? Las historias y propósitos de cada participante reverberan unas en las otras, justamente por el carácter subjetivo que asumen. Tras participar en un Círculo virtual, hice la siguiente anotación en mi cuaderno de campo:

*No conocía a muchas de las mujeres que allí estaban, era mi cuarto encuentro, de los que dos fueron virtuales (...) Sentía cercanía, empatía y respeto por aquellas mujeres (...). De algún modo me sentía amiga, pero una amistad diferente, desde un lugar distinto (Cc 4/2020).*

Esa sensación de amistad, que no necesariamente se traducía en relaciones más allá de los encuentros en el Círculo, señala la construcción de un acontecimiento que, para existir, necesita que se tejan las trayectorias personales. No es necesario contar esta manifestación, basta con la presencia física de la persona que decide participar en la actividad, como el caso

de Yushã kuru, cuando reconsideró la historia de su madre. Hay una sensación de que algo genera un acercamiento entre las participantes, una resonancia capaz de generar un efecto perturbador, o revelador, que invita a la persona a seguir participando o a alejarse de los Círculos<sup>333</sup>.

Ramírez Morales, en su investigación sobre Círculos de Mujeres en Guadalajara, México, afirma: «Los Círculos de mujeres hacen patente un modelo de organización de tipo emocional, en la cual, parte fundamental de la cohesión de los grupos descansa en las experiencias compartidas tanto en lo individual como en lo colectivo» (2018, p. 262). Esta percepción integra las trayectorias personales en el ejercicio colectivo de realizar algo juntas y la creatividad que la relación entre esos cuerpos celebra.

Escribe Gomes e Souza Peirano: «Los rituales son buenos para transmitir valores y conocimientos y adecuados para resolver conflictos y reproducir las relaciones sociales» (2003, p. 8). Los Círculos existen en continuidad con las realidades sociales de las participantes y ellas inventan conocimientos y prácticas para gestionar las desigualdades de género. Invocan recuerdos, ancestras y diosas en busca de otras sensibilidades, diferentes de aquellas que experimentan en sus contextos, para mí, quieren huir, por algunas horas, del neoliberalismo agobiante (de la Torre, 2012). Para esto se construye una sensibilidad a la interdependencia corpórea, una existencia afectiva en colectivo. Según Butler: «La reunión significa más allá de lo que se ha dicho y, ese modo de significación, es una representación corpórea concertada, una forma plural de performatividad» (2018, p. 14). Esta concertación la definen las participantes con las metáforas de manada, bando y árboles juntos en un bosque y yo la percibo como agua.

Del agua como elemento, al despertar de la memoria, se refleja un cuerpo en contacto entre mundos y se llevan a cabo prácticas que pretenden relajar las normas sociales y hacer que un cuerpo de mujer sea una extensión de las aguas de una cascada y del bosque ribereño que la rodea. Esta elaboración deja entrever «deseos y aspiraciones» personales, marcados por regímenes de poder (Mahmood, 2011 y 2017; McLaren, 2016), como el caso de las antepasadas confinadas a la sumisión. Por tanto, despertar la memoria forma parte de un activismo mágico (ver cap. 5), en el sentido de desarrollar un poder corporal capaz de emprender cambios sociales como la generación de una sociedad más igualitaria.

---

<sup>333</sup> Sobre la salida del Círculo, en los capítulos anteriores, cité los casos de Icambiabá y Nete Beku.

En los Círculos se cuentan historias específicas de los lugares sociales de las participantes: historias de diosas, amigas, abuelas e historias personales, cuentos que validan el dolor que provoca el sexismo. Jaci comenta que «el gran imán del Círculo» es la validación del dolor de las mujeres, dolor generado por el sistema patriarcal en el que nos encontramos:

*Que te llamen puta, zorra, golfa duele y ello se relaciona con una construcción social del patriarcado, que ha autorizado a ese hombre, que tiene que trabajarse ese hombre y la mujer también, porque a veces la mujer replica esos valores. Así, creo que, para mí, el gran imán del grupo es cuando este verifica que ese dolor es un dolor en común y, como tal, ya no es un dolor de una persona, no es un dolor individual, es un dolor colectivo también relacionado con nuestra ancestralidad (OC 6/5/2020).*

Evaristo escribió que tenemos que «seguir vivas» y «escribir es una manera de sangrar» (2014, p. 68). Algo que se asemeja al ejercicio de descubrir «pactos infelices que destrazan el alma» y realizar un recorrido con el objetivo de volver a tener las manos que amputaron, como hicimos en la *Roda das Lobas* durante once meses de conversaciones. Una participante de esta rueda en línea afirmó: «Parece que conozco a estas mujeres desde hace mucho tiempo, son hermanas del alma», hablando de la profunda identificación que sentía con los relatos que surgían (Cc 30/11/2021). En otras ruedas surgen comentarios como «estoy forjando un lazo de hermandad con vosotras» y «qué bien que no estoy sola en este día» (Cc 6/12/2020).

Kianumaka llama integración y pertenencia a la forma de relación que Starhawk denominó justicia (1993):

*Creo que (...) es una cosa de integración porque ahí ya no hay más separación de «¡ah! porque tú eres de la iglesia, tú eres de la mezquita, tú eres de la universidad, tú tienes dinero, tú no lo tienes, tú eres hombre, tú eres mujer», somos todos uno, así surge esa integración y ella me genera una relación de pertenencia, como si de ahí yo también pudiera formar parte, no me excluyen y también me genera una enorme relajación y cuanto más tiempo pasa y más estudio, medito y deconstruyo esto, más siento una enorme tranquilidad respecto a la vida (OC 26/2/2020).*

Esta práctica del sagrado como forma de vivir se relaciona con el ideal de que los Círculos se construyen como «hermandades» (Balieiro y del Picchia, 2019). Es decir, crear espacios de vínculo entre mujeres, incluso superar «rivalidades» entre las participantes (Cc 20/3/2020). Este deseo de los Círculos de constituirse como formas de relación liberadoras y acogedoras entre las participantes implica construir una sensación de compañía y vínculos. Según Kupeirup, en los Círculos «las mujeres puedan mirarse», «expresarse», «estar juntas» y

«sentir la pertenencia a un lugar» (BU 17/10/2019). La cuestión que se plantea es conocer las condiciones sociales que permiten participar en los Círculos y crear conexiones entre ellas<sup>334</sup>.

En los Círculos, se realiza la autenticación del sufrimiento (ver cap. 4) por medio de esa sensación de «estar juntas», palabras, miradas que validan lo que la otra sintió. Según Jaci, el sentido del Círculo para ella era la percepción de un «dolor común» que conecta, como el agua, los cuerpos de mujeres.

Piedade explica que la sororidad no es un concepto suficiente para cuerpos negros y marcados por la violencia y propone hablar de doloridad:

Doloridad, por tanto, contiene las sombras, el vacío, la ausencia, el habla silenciada, el dolor que causa el Racismo. Y ese dolor es Negro. (...) Me refiero a este lugar como Mujer Negra. Activista. Feminista. Pero, también hablo del lugar de mis ancestras. Un lugar marcado por la ausencia histórica. Lugar-ausencia designado por el Racismo. Es de este lugar que digo No. La sororidad une, hermana, pero No es suficiente para Nosotras, Mujeres Negras, Jóvenes Negras. Hablo de un lugar marcado por la ausencia. Por el silencio histórico. Por el no lugar. Por la invisibilidad del No Ser, siendo (2017, pos 126-130).

La mayoría de las participantes de los Círculos a los que asistí no se declara negra (ver cap. 4). Aun así, se encuentran en existencias que duelen, no los mismos dolores, estas también tienen sus lugares de enunciación. Sin embargo, me permito referirme a partir del concepto creado por Piedade (2017) como al «imán del Círculo», la validación del dolor. Esto es legitimar la existencia del dolor, identificarse con él y responder frente a él en esa manifestación corpórea que genera vínculos y una sensación de tiempo-lugar seguro, como la anciana que ayuda a la más joven a entender que podía abandonar la sumisión. Las participantes se encuentran y se perciben en conjunto, en un grupo de confianza, como explican Capei y Kianumaka cuando comparten testimonios, recuerdan a sus antepasadas y buscan formas de transgresión y las constituyen en lo que denominé (ver cap. 7) «estado Coatlicue» (Anzaldúa, 2021).

En este proceso de encontrarse desde el dolor común y desear actuar de otro modo, más allá de una cotidianidad que agrede, se forja una intimidad. Una relación que acerca a las participantes en un sentido de complicidad (Ingo Lenz Dunker, 2018). «Volver a casa», como una sensación compartida en los Círculos, es, desde mi perspectiva, construir un lazo entre las participantes y, al menos durante el ritual, una sensación de libertad colectiva. O, como dijo

---

<sup>334</sup> Por ejemplo, el precio que se paga, el horario de las actividades o los temas debatidos son aspectos que han de tenerse en cuenta para garantizar la diversidad y el sentido de justicia. Además de las redes de autoridad y referencia que legitiman ciertas prácticas en detrimento de otras.

Urihi, una «curación colectiva» y una «bendición compartida», que implica la construcción de un tiempo-espacio que interconecta, como el agua, diferentes momentos históricos, vivencias personales, rutinas sofocantes y la sensación placentera de que otra persona te bañe, como describió Kupeirup (BU 17/10/2019).

*Figura 29 - Cuerpos de agua*



Fuente: foto cedida por una participante.

Un cuerpo desnudo, un cuerpo vivo, un cuerpo de agua. Los Círculos son nacientes sobre los que Evaristo escribe poéticamente: «Habría siempre de humedecer sus sueños para que florecieran y se cumplieran vivos y reales» (Evaristo, 2014, p. 36). De este modo, el agua es la semilla. Media gota basta, escribió Evaristo.



## Reflexiones finales: el círculo se abre sin cerrarse

*Quem és? Perguntei ao desejo.  
Respondeu: lava. Depois pó. Depois nada.  
Hilda Hilst<sup>335</sup>*

Las palabras de la canción, «que el Círculo se abra sin cerrarse», resuenan como un eco del camino serpentino que he recorrido en esta tesis. En mi pensar con los Círculos de Mujeres en Brasil, he descubierto que no existen rupturas completas ni tradiciones absolutas. Lo que he resaltado son las continuidades que subyacen en los Círculos: creatividad, agenciamiento y repetición de normas. Sus sentidos están hechos de trayectorias personales y sociales que cruzan los ámbitos religioso, secular y político. Las participantes realizan una multiplicidad de prácticas, de orígenes diversos, motivadas por el deseo de vivir una espiritualidad que se ajuste a sus necesidades.

En un viaje sin inicio ni final, no hay conclusiones definitivas. A pesar de mis esfuerzos por relacionarme con significados y expresar situaciones, llevando a cabo mi chamanismo antropológico, como menciona Wagner, la tarea sigue siendo radicalmente parcial y llena de lagunas. En esta era de inteligencia artificial, reconocer la humanidad de un texto es afirmar su precariedad. Debo concluir, como señala Haraway, que «somos permanentemente mortales, es decir, no tenemos el control “final”. En última instancia, no tenemos ideas claras y precisas» (1995, p. 41).

Comencé escribiendo esta tesis de atrás hacia adelante, tratando de dar espacio a los afectos que me invadían. El agua se convirtió en expresión de una corporalidad colectiva y maleable. Me sumergí en la experiencia, intenté construir puentes de significado y activar otras posibilidades: un útero que golpea, diosas que existen, un país que se digiere, lo sagrado que se reclama, un cuerpo que se vuelve divino, una sangre que es dolor en un mundo de ambigüedades. Me anclé en la posibilidad de reactivar conceptos, en la búsqueda por desestabilizar sentidos, y no puedo medir todos los efectos de este enfoque.

Esta tesis está hecha para cuestionar los cánones académicos más que para explicar los Círculos. Está centrada en la sinceridad de mi búsqueda por expresar mi voz, motivada por la ampliación de las realidades feministas e impulsada por el deseo de descolonizar la política,

---

<sup>335</sup> Hilda Hilst, n.d.

aunque, lamentablemente, se instrumentaliza en su búsqueda de soluciones y alternativas ante estructuras que matan.

Sigo viva, escribiendo, presenciando una serie de atrocidades que no caben en mis interlocutoras de la tesis ni en estas páginas. Mi compromiso ético y político reside en la denuncia y superación de las estructuras que desigualan y aniquilan cuerpos. Esto me llevó a estudiar las sensibilidades políticas, las reacciones ante las violencias de género y algunas movilizaciones que actúan en múltiples dimensiones de la realidad: ¿Es posible transformar el tabú en tótem? ¿Y fabricar el futuro?

No tengo respuestas precisas a estas preguntas que me mueven. Sin conclusiones precisas, presento las consideraciones finales en tres partes. Retomo la estructura de los capítulos para luego profundizar en algunas reflexiones que surgen de la investigación. Entre ellas destaco el tema de los rituales, sus sentidos; la relación entre los Círculos y el feminismo en la actualidad; y el tema del cuerpo y de los afectos. Por último, presento algunos puntos sueltos, temas por trabajar y líneas de investigación futuras que se derivan de la tesis.

### **A. Circundar los capítulos**

En el primer capítulo intento mantener una actitud crítica sobre las instituciones del conocimiento científico y académico. En busca de respuestas a mi malestar, he recurrido a epistemologías feministas, descoloniales y postestructuralistas para generar planteamientos éticos para la investigación doctoral, los cuales responden a una forma específica de relacionarse con las personas y los seres, poniendo énfasis en las relaciones que constituyen el conocimiento. Enuncié los principios de igualdad activa, cultura como creatividad y parcialidad radical. Estos sitúan a las participantes en la investigación como teóricas y a la tesis como un efecto de mi encuentro con ellas. Una elaboración que no pretende presentar hechos sociales totales, solo conexiones intensamente precarias.

La forma en que se ha desarrollado la investigación es una expresión de las intensidades que atravesaron mi cuerpo. He compartido a través de las descripciones de algunos rituales y conversaciones en los Círculos mi estado de afectación. La participación en los Círculos, las conversaciones con las participantes y la lectura de sus respuestas a un cuestionario me acercaron a ellas. La Coatlicue me asustó, la Espiral me hizo recordar y el agua me desnudó.

En el segundo capítulo, presenté el itinerario sentimental de mi investigación. Nombré mis actitudes en campo en términos de participar, sentir y hacer registros de las experiencias. Considero adecuadas las opciones metodológicas y los procedimientos de investigación. Siguiendo el enfoque de Carvalho Hansen (2016) de construir piezas a partir de lo observado, quise diversificar mis métodos de entrada en el campo y las formas de interactuar con los participantes en los Círculos. La inmersión en el trabajo de campo, combinada con entrevistas y cuestionarios, me ayudó a crear un mosaico de piezas que me permitió acceder a los sentidos compartidos. No pretendo presentar una imagen completa, única o unificada, pero desde un enfoque parcial, creo que he logrado establecer conexiones que permiten a la lectora adentrarse en este modelo organizativo contemporáneo que son los Círculos. Mi cuerpo se convirtió en una herramienta metodológica y, con él, experimenté teorías. Un campo multisituado es la expresión de un cuerpo que se descomponía y estaba sediento, curioso y en continua transformación.

En este proceso de descomposición, me enfrenté a mí misma, cuestionando mi identidad feminista y mi participación en los Círculos. La pregunta «¿Qué cabe en un útero?» fue la elección que hice para dimensionar los conflictos conceptuales que me atormentaban. En el capítulo tres, busqué enfoques feministas atentos a la crítica postsecular. Agudicé mis sentidos para acceder a la agencia que no encaja en la lógica de la resistencia contra el Estado o el Mercado. Presenté algunos estudios sobre las identidades sexo-genéricas, los que hacen hincapié en la reproducción de las normas y los que se centran en la singularidad. He optado por la agentividad que implica formas específicas de corporear las normas de género.

Corporear es un concepto que exige ser tratado con detenimiento. Este término lo tomé prestado de González Abristeka y García Grados (2018, p.214) y lo hice mío para combinar las teorías de *embodiment* con la perspectiva antropológica de Viveiros de Castro y Goldman. Teorías y perspectivas releídas para una investigación feminista hecha con mujeres que no se conformaban con la naturalización, o más bien divinización, de la opresión. Fue precisamente por no someterse a la lógica "Dios te hizo mujer, soporta la carga" por lo que algunas mujeres inventaron los Círculos. En busca de otras manifestaciones menos amargas del cuerpo femenino, crearon prácticas para cultivar la sangre, la maternidad y la vejez. Podría haber empleado la noción de performance (Butler, 2017), pero opté por destacar que esta política se desarrolla en el cuerpo, con el cuerpo y, por eso, lo *transforma*. Así, mi interés radica en resaltar

la maleabilidad de lo que se percibe social y científicamente como cuerpo, incluyendo su ficcionalidad, que aún pesa en muchos vientres.

Mi investigación, centrada en el deseo según lo destacado en la última parte del tercer capítulo, indaga en el impulso que lleva a las mujeres a unirse en Círculos y lo que generan juntas. En este espacio, exploran relaciones menos patriarcales, adoptan el pronombre femenino, permiten el crecimiento del cabello y aúllan a la luna como expresión de deseo de conexión con elementos ocultos por la vida urbana y las responsabilidades diarias. Este acto micropolítico, arraigado en el cuerpo, tiene sutiles implicaciones para alterar las estructuras de poder, no logra extenderse más allá de los límites del Círculo para brindar apoyo financiero y ayuda mutua en la vida cotidiana de las participantes.

Presenté en el cuarto capítulo que, en Brasil, los Círculos son espacios donde se hacen visibles las denuncias de violencias de género. El espacio elegido es del encuentro en los Círculos de cuidados, en el lugar de las confidencias. La violencia de género atraviesa las clases sociales, pero la interseccionalidad de las opresiones no está muy desarrollada en los Círculos. Allí habitan las contradicciones entre quienes ocupan lugares sociales de privilegio, quienes se mueven en el campo holístico de las espiritualidades, quienes buscan curar algunos males sociales, mientras otros permanecen innombrables. En los Círculos se denuncian la violación, el acoso sexual y moral, la violencia psicológica y patrimonial, entre otras; actos de violencia que perpetran parejas, pastores, médicos o familiares cercanos.

Al estudiar a qué grupos sociales pertenecen las participantes de los Círculos, encontré personas que se identifican como mujeres. Tienen entre 18 y 70 años. Algunas están más abiertas a debatir la presencia de mujeres trans y travestís, y las agendas del movimiento LGBTIQ+. A pesar de la marcada presencia de la cisgeneridad en los Círculos, esta no va necesariamente acompañada de la heteronormatividad, justo por el postulado de una sexualidad flexible y la relación amistosa con el cuerpo jubiloso. Otra característica es que los Círculos son un fenómeno urbano, integrado por ciudadinas. Están presentes en ciudades grandes y pequeñas, y se adaptan a las especificidades de cada lugar. Tienen en común la presencia de mujeres con títulos universitarios y autonomía financiera, algo inaccesible para muchas brasileñas.

Confirmé parcialmente mi hipótesis de que los Círculos están integrados por mujeres que se identifican como blancas, pues el cuestionario también mostró un alto índice de personas

que se identifican como *morenas*. En la investigación de campo, conocí a algunas mujeres que se identificaban como negras y que hablaban de los desafíos de participar en espacios en los que la corporalidad y subjetividad negra es minoritaria. Problematicé los retos que presenta asumir una identidad racial al margen en Brasil y pregunté hasta qué punto los Círculos perpetúan esas dificultades.

En el quinto capítulo, expuse que los Círculos son una rama de las espiritualidades feministas que se difundieron a partir de 1970 en los países del Norte Global, como la wicca. Estas llegaron por la línea ecuatorial en la década de 1990, a través de traducciones de libros y viajes. Aquí, esta espiritualidad se traduce como femenina, en un contexto de antifeminismo arraigado en la sociedad. Los Círculos tienen características similares a la wicca, de las que destaco la imaginación ecológica, la reverencia a las deidades femeninas y la ritualidad de los círculos, percibidos como una geometría sacra. También comparten características con la "new age latinoamericana", destacándose por su enfoque «grupalizado» que otorga un papel central al cuerpo en la «reactivación de rituales» y una apertura a la convivencia e interacción (de la Torre et al., 2020, p. 245). Además, los Círculos incorporan referencias indígenas, afrodescendientes y del catolicismo popular.

En los Círculos contemporáneos, en Brasil, existe una «amalgama de retazos de distintas tradiciones» (de la Torre, 2012, p. 216), que se elabora en un juego creativo entre el significado personal y el construido intersubjetivamente, capaz de generar prácticas reconocidas en su continuidad (Trullson, 2013). Estas se amoldan y resignifican en cada nueva combinación, transvaloran: no hay una ruptura completa ni con las religiones judeocristianas, ni con el feminismo, tampoco un acercamiento fiel a las espiritualidades feministas. He contado las historias de una pastora metodista y una ex-novicia que participaban en los Círculos y también el caso de una mujer negra que fue al encuentro de umbanda para rescatar su historia. Junto a eso, hablo de los desafíos relacionados con la búsqueda de la diosa y la (re)construcción del yo como reflexión sobre los regímenes de poder.

Sugiero que las participantes otorgan carácter sagrado tanto a demandas seculares, como el fin de la dominación masculina, como a prácticas religiosas, dotando a los rituales de una dimensión terapéutica, efectiva y de contenido psicológico. Siguiendo las ideas de Stengers, sostengo que esta operación de reivindicación de lo sagrado singulariza a los Círculos en comparación con otros movimientos de mujeres. Para las activistas mágicas el ritual es vivido como una forma de alquimia, término que utilizan para describir una transformación y fusión

que involucra elementos materiales y esotéricos, produciendo algo diferente al estado anterior (Cc 22/6/2021).

En el sexto capítulo afirmó que la identidad femenina es central en los Círculos, se percibe como una energía que actúa en complementariedad con el polo masculino. Es menos una cuestión de carne y hueso y más de reverberación de un cierto flujo cósmico. Argumenté que, en los Círculos, corporear lo divino es vivir una búsqueda para convertirse en sagrada. En este proceso, se tambalean los significados y las prácticas convencionalmente relacionadas con lo femenino. Aun así, se resaltan características socialmente atribuidas a lo femenino: la maternidad se valora como creación y nuevos proyectos, la menstruación como tiempo de reflexión. Las etiquetas peyorativas hacia la mujer o hacia una fase de su vida son alquimizadas para «rescatar» lo femenino como potencia. Volviendo a algunos de los testimonios: la vieja se convierte en anciana, portadora de conocimiento y poder sobre el grupo. A pesar de la violación, un cuerpo puede ser celebrado, y la maternidad ya no es obligatoria, dejando de considerarse la ausencia de descendencia como un defecto.

Sugiero que, en los Círculos, la mujer es un devenir que no genera el rechazo de todos los modelos, ya que algunas rupturas se convierten en la nueva norma. Entre las participantes hay críticas sobre los límites de sacralizar lo femenino, al olvidarse de las desigualdades de clase y raza o reforzar el binarismo de género. Sin embargo, mi análisis se centra menos en el desajuste entre lo que dicen las interlocutoras y lo que realmente hacen, y más en la inventividad. En la reflexión que se genera cuando la separación occidental de cuerpo y alma no es operativa. En mi enfoque, la relación de mis interlocutoras con lo divino deja de ser del orden de la racionalidad, la imaginación o la creencia para convertirse en una capacidad de enunciación sobre una forma de conexión con el(los) mundo(s) y sus seres. Mi pregunta pasó de la existencia de diosas a cómo mis interlocutoras se convierten en diosas, el devenir.

En el capítulo siete expliqué que los Círculos se articulan a partir de la idea de inmanencia. Se adopta la perspectiva de conexión entre cuerpo, espíritu y naturaleza, atravesados por una «energía» que actúa de forma cíclica. La preocupación por tener un cuerpo sano resuena con el intento de vivir de forma sostenible en el planeta, que se ejemplifica en el uso de compresas de tela. La idea de fluir no puede confundirse con la volatilidad, ya que algunos Círculos invitan a «escrudiñar el dolor». Por tanto, la ciclicidad puede leerse como un juego de «vida-muerte-vida», un estado de cruce y movimiento enfatizado en la analogía de la

espiral. Vuelvo a Anzaldúa para sugerir que las participantes experimentan un «estado de Coatlicue» que implica autodescubrimiento y angustia ante el cambio.

La diosa se vivifica en la mujer, pero convertirse en diosa es un proceso muy difícil cuando su entorno sigue reproduciendo crueldad. Realizarse como diosa es entrar en contacto con la propia monstruosidad y la del mundo. Hay un fracaso inevitable en el ideal que motiva la creación de los Círculos. La noción evolutiva de los Círculos, de construcción de un tiempo postpatriarcal, convive en cada participante con las contradicciones de formar parte de una sociedad autoritaria, de reproducir en los cuerpos de cada participante el deseo de libertad junto con la reproducción de prácticas de dominación. Por ejemplo, la falta de cuestionamiento de la blanquitud y la adhesión a la lógica del Mercado, dos dimensiones que denuncian algunas de las participantes. Junto a estas, destaco el dimorfismo sexual, la cisgeneridad y el binarismo de género.

En el capítulo ocho el agua materializa una comunión, que aproxima los cuerpos en su deseo de cambio. No coincido con las interpretaciones que afirman el carácter comunitario de las espiritualidades feministas/femeninas. En el caso de los Círculos, el vínculo, la validación del dolor, es siempre colectiva porque el dolor expresa una estructura social desigual hacia las mujeres. «Doloridad» (Piedade, 2017) es la manifestación de algo común entre las participantes, pero no genera una comunidad. Los encuentros son puntuales y reverberan en la vida cotidiana de las participantes, algunas cambian de trabajo, otras, de pareja, pero no se traducen en una relación duradera y de consecuencias materiales para el conjunto y más allá del momento del Círculo. En los Círculos, la comunidad sigue siendo un ideal y lo que se manifiesta es un colectivo que actúa en resonancia y con una plasticidad que permite la inclusión de múltiples tiempos, demandas y sentidos.

La ancestralidad es un elemento central en los Círculos, tanto como memoria, renovación de las relaciones de parentesco y percepción de una existencia que perdura a pesar del tiempo y la muerte, un hilo de vida. He concluido hablando sobre el circuito de intimidad que se forma en los Círculos y que acerca los cuerpos, tema que he desarrollado a continuación al hablar de los rituales.

## **B. Dibujar espirales: rituales, feminismos y afectos**

En los Círculos, el poder reside en el cambio personal vivido en colectivo, expresado a través de la reunión y la articulación de experiencias corpóreas compartidas. La idea predominante es que las mujeres forman un grupo donde la vitalidad surge de compartir vivencias comunes. Los rituales desempeñan un papel crucial al construir significados y prácticas que difuminan las fronteras de los cuerpos individualmente subyugados. Estos rituales proporcionan espacios para valorar la libido, expresar el duelo y aprender a resignificar los dolores. En última instancia, los Círculos se presentan como un laboratorio de creación de realidades, adoptando la ritualización como un acto estratégico de diferenciación en relación con contextos sociales específicos (Bell, 1992).

En las descripciones de los Círculos se observa que las prácticas rituales son momentáneas, transitorias pero, por lo general, no son ritos de paso, de transición. Las participantes vuelven a sus espacios y funciones sociales; intentan actuar de forma diferente, pero no siempre es posible. El camino de nombrar a la diosa, con la palabra en femenino, es tortuoso y está lleno de culpa. El intento de construir espacios igualitarios está marcado por el autoritarismo, las disputas y la sensación de no ser bienvenida. Por eso, el «estado de creación» que se estimula en los Círculos también es un estado de crisis, un lugar de encrucijada. Precisamente porque los mecanismos de desestabilización del orden proyectado en los Círculos son más personales y menos estructurales, los cambios que provoca la participación se perciben en foros íntimos, en el entorno más cercano, pero no se incluyen en las estadísticas.

En el marco ritual de los Círculos, se generan símbolos con el propósito de recordar a las participantes que su modelo de sociedad no es el único posible. Estos símbolos, que van desde la invocación de un pasado matriarcal hasta la valorización del linaje femenino y la proyección del fin del patriarcado, buscan desactivar el estado de cosas existente. La particularidad es la volatilidad de estos símbolos, que adquieren significado en cada reunión o práctica personal. Por esta razón, utilizo menos la noción de símbolo y más la de significado para enfatizar, como en el estudio de Trulsson (2013), los significados construidos intersubjetivamente entre las participantes, significados corporales, afectivos y colectivos.

Insisto en que los rituales en los Círculos son performances del deseo, crean un espacio-tiempo para dar salida a demandas personales identificadas por las participantes como propias de lo femenino. Las participantes afrontan sentimientos de soledad e inadaptación y en los

Círculos crean una complicidad que manifiesta el deseo de expresar procesos subjetivos, psicológicos o afectivos. Demandas que no tienen espacio en otros lugares de sus vidas cotidianas, sino en los Círculos.

No es casual que muchas participantes utilicen la metáfora de "volver a casa" para describir su experiencia en los rituales de los Círculos. Al llegar a este espacio, sienten que ingresan a un lugar familiar, de confianza y bienestar, donde la noción de casa trasciende el ámbito doméstico y de sumisión para convertirse en un espacio de relajación, confort y confianza entre amigas. La dinámica de compartir en un entorno circular crea un "circuito de afecto" basado en el cuidado y fomenta el apoyo mutuo. Sentirse en casa facilita la apertura para hablar sobre el sufrimiento con otras mujeres, percibiéndolo como un afecto compartido originado en desigualdades de género. Este hogar, construido en una arquitectura de la intimidad, se fundamenta en un acto político de compartir y "testimoniar", transformando a cada participante en un ser social que performa a un régimen de poder (Butler, 2009; Dunker 2018).

Interpreto que los Círculos tienen ese carácter íntimo debido al tipo de demandas y deseos que guían la participación. Son cuestiones propias de los procesos terapéuticos, guiados o no por un profesional de la salud, pero que las participantes entienden que deben abordarse en un colectivo con una identidad común. Sienten que sus entornos sociales limitan su expresividad y, por ello, construyen espacios donde poder expresarse. Desde la intimidad, pueden acceder a necesidades que la cultura de los Círculos denomina «primitivas», «salvajes» o «esenciales». Esas demandas son corporales y alteran la relación con los propios cuerpos, transformándolos en entidades vivas. En un espacio seguro, al reinventar el cuerpo, se reinventan las identidades sexo-genéricas.

En los Círculos se perpetúa la identidad femenina, a partir de una lógica de cisgeneridad. En los Círculos a los que asistí, las mujeres se masajearon los pechos, hablaban de placer vaginal y espiritual, criticaban las masculinidades hegemónicas y la centralidad del falo. Las técnicas de ocupación corporal no respondían a las demandas de los cuerpos no binarios, travestís, trans o intersexo. Las participantes inventan una existencia ontológica y epistemológica para sí mismas, basada en una identidad femenina que se proclama «natural».

A través de los Círculos, se inventa una forma de «ser mujer» que acerca la encarnación a lo divino y utiliza la espiritualidad y la magia como medios para realizar demandas. He hablado de activismo mágico, de rituales como recursos de poder, porque en cada una de las

descripciones de los Círculos presentadas hay una valorización de la historia y los sentimientos de las participantes; un intento de empoderarlas, ya sea a través de una conversación o de la disposición de cuerpos paridos en espiral; y manifestaciones de cuestiones tabú en la sociedad, como la desnudez o la sangre menstrual, que se convierten en marcas identitarias de ese femenino poderoso.

La noción de activismo mágico se combina con la de sanación ritual. Sanar lo femenino es una de las tareas de los Círculos, lo que implica «deshacerse del patriarcado interno», «limpiarse de esa suciedad» y despertar una forma diferente de vivir consigo misma y los demás seres. Por lo tanto, movilizarse por algo implica involucrarse en procesos terapéuticos, favorecidos por el rito, por medio del cual se maneja lo «imponderable», una apuesta por las «fuerzas ocultas», el poder mágico del círculo. Estos elementos son un alivio y una esperanza para las participantes. Acceder a estas dimensiones las ayuda a vivir, afrontar el dolor y canalizar su deseo de cambio. Así, la espiritualidad aquí no es sobrenatural, sino una parte integrante de la vida cotidiana, un aspecto cultural en el sentido de las diferenciaciones que operan en relación con una convención específica, como discuten Goldman y Wagner, ya mencionados.

\*\*\*\*

Desde mi indagación sobre la política en los Círculos, los he presentado como un movimiento social, una propuesta arriesgada pero movilizadora. Este enfoque cuestiona la ausencia de marcadores de género en los estudios religiosos y la interpretación unívoca del laicismo en el feminismo. Un desarrollo de esta propuesta implica explorar la conexión entre los Círculos y el feminismo contemporáneo, y entender cómo cada uno puede hacer aportaciones al otro.

Entiendo la tesis como expresión de una década efervescente y devastadora en Brasil, de renovación del feminismo y propagación del neoconservadurismo. Me pregunto cómo los movimientos sociales pueden organizarse en un tiempo en que la crisis se vuelve habitual. Los Círculos no surgieron como consecuencia de este contexto, sino que se extendieron dentro de él. Hay un número creciente de mujeres interesadas en construir una espiritualidad alternativa, que puede coexistir o no con los espacios institucionales de religiosidad. La cuestión es que, junto a «la contraofensiva conservadora: el fantasma del feminismo», como la llama Gago

(2020, p. 216), un grupo de mujeres mantiene espacios de organización propia orientados a la construcción de un ser femenino potente, menos dual y más complementario.

Las participantes reconocen el lenguaje de los Círculos más como espiritual o terapéutico y menos como feminista. Es decir, utilizan un lenguaje que también utiliza la contraofensiva conservadora, la religiosa, aunque con fines diferentes. Esto me parece interesante porque este lenguaje puede resultar atractivo para sectores sociales que hoy están tomados por el neopentecostalismo. Como presenta Cardoso (2019 y 2020), el problema no es la espiritualidad, sino en qué medida esta perpetúa prácticas de dominación y control, y cómo puede configurarse en una práctica emancipadora.

Esta teóloga feminista afirma: «Las mujeres son mayoría en las iglesias. De alguna manera, lo que las iglesias ofrecen funciona para las mujeres: vida comunitaria, poder tener un espacio común para hablar de sus dolores y preocupaciones» (Cardoso, 2020, párr. 5). Si hay necesidad de espacios de acogida, los Círculos responden a esta demanda e intentan hacerlo cuestionando algunas lógicas de dominación de los cuerpos.

Durante las reuniones o en sus hogares, las participantes buscan atribuir un significado positivo y terapéutico al sangrado menstrual, exploran la vulva como un espacio de placer y brindan apoyo a víctimas de violencia. Estas prácticas representan nuevas formas de conexión con el cuerpo como respuesta a situaciones de dolor, opresión o violación. Destaco estas prácticas como políticas corporales enmarcadas por la erótica, no solo como un redescubrimiento de la sexualidad, sino también como una respuesta creativa ante experiencias desagradables o dolorosas.

Cardoso afirma que hay un «despertar erótico» en las iglesias (2020), cuando las mujeres identificadas con un colectivo viven experiencias de éxtasis y goce. Esto también aparece en los Círculos en los momentos de danza, elección de ropas y preparación de los rituales y otras performances específicas, como tocar un tambor. En los Círculos, no se gestionan esas experiencias que se sienten como liberadoras a partir de una institución centralizada, una liturgia predeterminada o un libro sagrado —en los Círculos actúan micropoderes, que se expresan a través de sus organizadores o la mercantilización de las prácticas—. Aun así, los Círculos no movilizan lo erótico con fines de control social, en términos de definición de un modelo de familia convencional, práctica habitual de la contraofensiva feminista.

En los Círculos, hay un intento de superar el autoritarismo, «el mando patriarcal» que está ligado a las nociones de la nueva era latinoamericana que mencioné antes. Si, por un lado, esto empodera a quien participa, por otro, atribuye una responsabilidad y genera una angustia cercana a los efectos de la lógica liberal, que ve a las personas como individuos que buscan maximizar su bienestar. Junto con la libertad de movilizar símbolos y la necesidad de dejarlos abiertos a nuevos significados, existe un proceso de superación personal que parece no tener fin. Este es quizás uno de los aspectos que limita la participación de otros grupos sociales en los Círculos: la dimensión de disfrute y analgesia va acompañada de una constante (de)construcción del ser.

Los Círculos se acercan a procesos terapéuticos, que requieren un tiempo y una dedicación que no son accesibles a la totalidad de la población. En contextos de profunda vulnerabilidad, el tiempo es un lujo y la analgesia que ofrecen los Círculos puede no satisfacer demandas más urgentes, porque no responde de forma concreta al hambre, a la falta de vivienda, de saneamiento básico y de derecho a la tierra. Acercar los Círculos a las periferias significa que han de atender y responder a las demandas específicas de los cuerpos en situación de precariedad.

Por lo tanto, el lenguaje de los Círculos, centrado en el autocuidado, me parece una forma interesante de acceder a diversos grupos sociales y responder al «pánico moral» movilizado por la contraofensiva conservadora. Creo que los Círculos ofrecen la posibilidad de ampliar la propuesta de grupos de autocuidado, centrados en el cuerpo, más allá de los espacios de las clínicas psicológicas, en diálogo con los movimientos sociales y las necesidades de las activistas.

Sin embargo, hay que reconocer que algunas participantes de los Círculos reproducen un antifeminismo típico de sectores de la sociedad brasileña. Considero que esta reproducción es perversa. Si los Círculos son espacios en los que es posible utilizar lecturas y libros como herramientas de formación y debate, la inclusión de lecturas y análisis feministas de la coyuntura puede favorecer una mayor vinculación del movimiento con las demandas sociales, con otras formas de entender la sociedad y de dimensionar la violencia y las desigualdades que viven las mujeres en su diversidad. Como dice Leticia Nascimento, es urgente «hablar de mujeres en plural, de feminidades» (2021, p. 15). Autoras accesibles como bell hooks y los libros de la colección «feminismos plurales», que coordina Djamila Ribeiro, pueden apoyar esta expansión del devenir femenino en los Círculos.

El origen de los Círculos se inscribe en la difusión del feminismo a partir de los años setenta del siglo XX, su adaptación a los intereses espirituales y su masificación en la contemporaneidad. Pese a ello, los vínculos entre ambos movimientos no se estrechan. Al contrario, las participantes con frecuencia se sitúan en bandos opuestos. Utilizar el adjetivo «femenino» en lugar de «feminista» para caracterizar la espiritualidad que se practica en los Círculos es, a mi juicio, una forma de distanciar los movimientos. Cabe añadir que, a algunas feministas, la organización de mujeres de clase media en torno a prácticas espirituales les genera incomodidad. Tal vez la falta de un lenguaje marxista o más abiertamente crítico en los Círculos sea una de las limitaciones para acercarlos a otros movimientos de mujeres. El ateísmo científico que ocupa a sectores feministas y de izquierda brasileños puede ser otro factor que incide en la distancia entre los movimientos.

Durante la escritura de esta tesis, mi tema de investigación se recibió mejor en conferencias o mesas académicas sobre Antropología y Sociología de las Religiones y Espiritualidades, que en eventos y espacios feministas. En ellos, se cuestionó el intento de presentar la agencia de las participantes de los Círculos por las condiciones de privilegio de las que estas gozan. Considero que la importancia de las alianzas políticas (Nicholson, 2000) va en detrimento de estos prejuicios cruzados. Necesitamos confrontar las normas de género en todos los sectores sociales y, antes de excluir el estudio de los Círculos, creo que es más apropiado dialogar con ellos desde una perspectiva crítica, feminista y respetuosa.

Mi análisis ha sido respetuoso con el imaginario conceptual de mis interlocutoras, sin perder de vista la coyuntura social en la que nos encontramos. Por lo tanto, no asumo que los Círculos sean el único medio para superar las desigualdades de género, sino que un grupo de mujeres está empeñado en hacerlo y, por tanto, no debe ignorarse. Las participantes en los Círculos son un grupo de personas que desean revitalizar sus vidas, constituir momentos especiales a través de referencias religiosas, que a menudo prefieren las salas con aire acondicionado a las calles. La estética de los Círculos no satisface las necesidades de todas las personas. Aun así, en un contexto de contraofensivas, me parece importante para la expansión de la lucha política situar los Círculos más allá de una mera distracción de las élites.

\*\*\*\*

Comencé cuestionándome sobre el carácter feminista de los Círculos, con el interés de comprender cómo este movimiento genera alternativas frente a las desigualdades. Terminé

inmersa en la corporeidad de la espiritualidad. Fue en los Círculos donde percibí la agencia de los cuerpos, que traduje en la tesis como inventividades, señalando el doble movimiento entre estructura y acción. A partir de esta agencia, noté la resonancia, el efecto de unos cuerpos sobre otros, los afectos. Estos son expresión de una corporalidad conectada a otras. En este sentido, el deseo es el efecto de un movimiento que surge de los cuerpos, ya sean vivos o no, divinos o bestiales, animales o humanos. Estos seres afectivos adquieren existencia en el encuentro, y si este genera movimiento, hay deseo.

A lo largo de la tesis, he argumentado que en los Círculos existe una sensibilidad política, entendida como una forma de movilización contra ciertas desigualdades que afectan a las mujeres. Los Círculos trabajan en la transformación de la manera en que se vive el cuerpo y en cómo se establecen relaciones con otras participantes, así como en la interacción con la naturaleza y el entorno social, espiritual, cultural e histórico. La alquimia de los Círculos tiene lugar en el cuerpo: la lengua, el útero, la vagina, las células que almacenan recuerdos, la piel que lava la mano de otra. Un cuerpo que piensa, siente y desea. Un cuerpo que se transforma en contacto con otros cuerpos en transformación. ¿Qué puede un Círculo? Si la potencia es deseo (Gago, 2020), si el deseo construye la realidad, el Círculo alberga una capacidad cognitiva, una voluntad de gozar, de vivir de otra manera las relaciones de género y con la naturaleza.

He llamado a esta *transformación* «corporear» (González Abrisketa y García Grados, 2018), porque este concepto hace reverberar la materialidad del cuerpo, pero también su plasticidad. Se trata, en particular, de una dimensión relacional, resonante e interactiva. No es una mujer sola la que hace de su sangre menstrual una forma de resignificar la historia familiar. Es una mujer la que —actuando en el campo de las espiritualidades feministas y femeninas, en un espacio de reorientación y prácticas y en contacto con otras mujeres— realiza un conjunto de técnicas de sí misma (McLaren, 2016).

Estas técnicas se acercan a la «reapropiación colectiva» del poder de lo común: «El campo inmanente del pulso vital de un cuerpo social cuando lo toma en sus manos, para dirigirlo a la creación de modos de existencia para lo que pide paso» (Rolnik, 2019, p. 33). He etiquetado estos tipos de activaciones de lo posible en los Círculos de sensibilidad política, porque la política ocurre en el campo de las sutilezas, no genera necesariamente políticas públicas ni ganancias materiales para las personas participantes. Sin embargo, existe, tiene materialidad y efectos, puede ampliar las formas de hacer política y actuar en el mundo.

Las palabras de Hilda Hilst permiten presentar la fuerza del deseo, la erótica de la producción de realidades de Rolnik. Sin embargo, la poetisa destaca la voracidad que se deshace, se desmorona y no se materializa, expresando la fluidez, los encuentros y las despedidas que caracterizan las prácticas de mis interlocutoras. En mi análisis sobre el deseo en los Círculos, hay cuerpos que se dan a conocer, que participan, se hacen carne al hablar de su vulnerabilidad y se regeneran después de ser agredidos. La búsqueda por el cambio recrea la divinidad-monstrua en la propia piel de las mujeres.

He elegido el caldero como tropo para esta tesis e incluso para su título. En las bendiciones a las que asistí, el útero está simbolizado como un caldero, es en él donde nace la potencia. Yushã kuru (CR 11/3/2020) dijo que un caldero es donde se experimenta la alquimia. En él, se depositan historias personales y familiares, dudas, angustias y sueños. En él, las cosas se combinan, se mezclan, ganan sentido y reverberan en cada persona que prueba la poción. Los Círculos responden al hambre de encuentro y expresión, de manifestación subjetiva del ser, en la que arte y rito se atraen. También hechizan el mundo de las participantes con un cierto encanto, las cautivan con un aire de misterio, cargado de potencia. En un caldero se hacen muchas cosas, así como en los cuerpos.

### **C. Seguir caminando**

En los Círculos, se produce una sinergia que depende de las trayectorias y los contextos. Juntas las participantes diseñan una red de múltiples referencias e implicaciones, que no siempre se pueden rastrear dado el carácter descentralizado, no institucionalizado y personal de los Círculos. Como he señalado en los párrafos anteriores, hago un recorrido histórico y analítico de los Círculos, conducido en las relaciones que establecí y orientado por mis preguntas. El carácter abierto del movimiento requiere cuestionar mi marco analítico desde estudios etnográficos, otras realidades y enunciaciones. A continuación, formularé algunas recomendaciones que emergen de mi trabajo.

La creciente adhesión de las mujeres a los Círculos es una respuesta a la crisis medioambiental y climática. La sensación de cataclismo, las referencias a la Amazonia en los medios de comunicación, sugieren un grupo social involucrado en una vuelta a la naturaleza, basada en ideas de sostenibilidad e inspirada en un regreso a Gaia. Este propósito conecta con los Círculos a través de la noción de espiritualidad ecológica, cuyo análisis podrá profundizarse en otros trabajos.

La dimensión afectiva de los Círculos y el creciente interés de las mujeres por las técnicas terapéuticas pueden analizarse desde el «capitalismo emocional» (Illouz, 2007). Estas técnicas y modos de subjetivación se pueden interpretar como nuevas normas sociales que ahondan en el neoliberalismo y la centralidad del individuo. Hace poco, dos organizadoras, que contaban con quince años o más de experiencia, me dijeron que las mujeres acuden a los Círculos «con menos densidad» y más «dispersas», menos predispuestas a emprender un trabajo duradero y profundo. Su opinión confirmaría que hay una inestabilidad en la constitución de los Círculos que cambia a la par que la sociedad de la que forman parte; por eso, podría ser interesante un estudio sobre el uso mercantilizado de las emociones, vinculado a estructuras de dominación y explotación, sobre todo si se debaten las especificidades del contexto latinoamericano. Podría incluir el estudio de los Círculos y su reducida capacidad para generar cohesión comunitaria.

Los comentarios de mis interlocutoras me alertaron sobre las limitaciones de actualizar los datos presentados en la tesis. La mayor parte de la investigación de campo tuvo lugar entre 2018 y 2020. En 2021, inicié la transición del campo a la escritura. Durante estos dos años, de la pandemia y la persistencia de las depresiones, se mantiene el proceso de duelo en la reintegración de las actividades presenciales, en un contexto de crisis económica en el país. Estos son algunos de los factores que, en la tesis, no se analizan en profundidad y que pueden explicar por qué, en la actualidad, se están cerrando Círculos o se está reduciendo el número de participantes.

Otro límite del análisis es no examinar las redes sociales. Por elección personal, política y de estilo de vida no tengo cuenta de Facebook ni Instagram, redes populares en Brasil. Por lo tanto, desconozco lo que sucede en los perfiles de las personas o los grupos que escriben sobre la sacralización de lo femenino y celebran actividades virtuales de Círculos de mujeres. La mayoría de las investigadoras de Círculos en Brasil analizan el espacio virtual, lo que abre interesantes posibilidades de comparación de nuestros estudios.

Me gustaría destacar que una de las características de mi investigación es el intenso trabajo de campo que realicé de forma presencial en siete ciudades brasileñas y que trasladé al entorno virtual, manteniendo los vínculos antes establecidos. Otra particularidad es que entrevisté y participé en Círculos que comenzaron su historia a principios de la década de 2000 y otros en la década de 2010. Algunas de las primeras facilitadoras en Brasil proceden de una

época en la que no existía la formación en línea ni las redes sociales digitales. Esto contribuye al registro del movimiento y a la formulación de análisis comparativos.

Los Círculos los integran profesionales del cuidado y tienen como objetivo atender y rehabilitar a las mujeres. Por tanto, la clave del cuidado desde una perspectiva de género puede generar un interesante estudio de los Círculos. Karina Batthyány comentó, en un curso internacional vinculado a CLACSO, que en los estudios sobre cuidados es necesario profundizar en la dimensión de las emociones y los afectos (información verbal, 2020). También mencionó los retos de analizar el autocuidado y las relaciones de poder que surgen en los grupos (ídem). Estas son reflexiones interesantes no sólo para el estudio de los Círculos, sino también para las aportaciones que este movimiento hace a las reflexiones sobre el cuidado.

La difusión a través de las redes sociales de iniciativas de mujeres negras que hablan de la sacralización de lo femenino señala un campo de estudios en la interfaz del género, de la raza y la espiritualidad. Estas iniciativas señalan que los Círculos están siendo ocupados y reinventados por cuerpos que cuestionan los privilegios. Los Círculos no pueden analizarse como un modo de movilización exclusivo de las mujeres blancas de clase media. Hay espacio para futuras investigaciones sobre cómo otros cuerpos ocupan los espacios de la espiritualidad feminista y femenina, reinventando las prácticas y los significados experimentados. Algunas preguntas a esta interacción son qué violencia se comunica, qué estética se valora, cómo las participantes viven sus cuerpos y, con ello, afrontan el racismo.

Otro tema que deberá desarrollarse teóricamente y analizarse más a fondo en el trabajo de campo es el vínculo entre deseo y política. Me parece que esta clave de comprensión puede profundizar centrándose en una erótica de la movilización vital en la cual el deseo no se limita al acto sexual ni está vinculado a un falo. Percibir la movilización social, las demandas y la construcción de alternativas como algo en potencia es una aportación feminista a la teoría política contemporánea (véanse los trabajos de Gago, 2020). Rolnik desarrolla unas ideas sobre la maquinaria capitalista y colonial que expropia la fuerza vital, el impulso de transformación de la gente (2019). Reclamar el deseo es efectivizar la posibilidad de una política de la creación y de la inventividad.

Escribió Franz Fanon que el cambio es hacer invención con la existencia: es necesario recrear el acontecer, ocupar vientres, resonar voces, desnudar pieles, hacer del tabú tótem y del agua semilla.

\*\*\*\*

Experimentar los Círculos y compartir el viaje con sus participantes ha sido un regalo en sí mismo: un viaje de autodescubrimiento que me ha permitido apreciar el cuerpo como teoría feminista, experimentar la antropología como un acto chamánico y ver la política como un juego erótico. En compañía de curanderas, diosas y brujas, cuyo propósito es aliviar el dolor y sanar las heridas de la vida, me he convertido en una investigadora de mundos posibles, en una alquimista en el caldero de las palabras. Ahora, repleta de posibilidades y experiencias, agradezco el camino recorrido y me despido de esta tesis.

### **Considerações finais: o círculo se abre sem se fechar**

*Quem és? Perguntei ao desejo.*

*Respondeu: lava. Depois pó. Depois nada.*

*Hilda Hilst*

A letra da música, "que o Círculo se abra sem se fechar", ecoa o caminho espiralado que percorri nesta tese sobre os Círculos de Mulheres no Brasil. Em minha jornada, descobri que não há rupturas completas nem tradições absolutas. O que destaquei foram as continuidades subjacentes aos Círculos: criatividade, agência e repetição de normas. Seus significados são compostos de trajetórias pessoais e sociais que atravessam as esferas religiosa, secular e política. As participantes realizam uma multiplicidade de práticas, de origens diversas, motivados pelo desejo de viver uma espiritualidade que atenda às suas necessidades pessoais e sociais.

Em uma jornada sem começo nem fim, não há conclusões definitivas. Apesar de meus esforços para me relacionar com significados e expressar situações, realizando meu xamanismo antropológico, como menciona Wagner, a tarefa permanece radicalmente parcial e cheia de lacunas. Nesta era de inteligência artificial, reconhecer a humanidade de um texto é afirmar sua precariedade. Devo concluir, como aponta Haraway, que "somos permanentemente mortais, ou seja, não temos o controle 'final'. Em última análise, não temos ideias claras e precisas" (1995, p. 41).

Comecei a escrever esta tese de trás para frente, tentando dar espaço aos afetos que me tomavam. A água tornou-se a expressão de uma corporeidade coletiva e maleável. Mergulhei na experiência, tentei construir pontes de significado e ativar outras possibilidades: um útero que golpeia, deusas que existem, um país que é digerido, o sagrado que é reivindicado, um corpo que se torna divino, um sangue que é dor em um mundo de ambiguidades. Ancorei-me na possibilidade de reativar conceitos, na busca por desestabilizar significados, e não consigo medir todos os efeitos dessa abordagem.

Esta tese foi elaborada para questionar os cânones acadêmicos, mais do que para explicar os Círculos. Ela está centrada na sinceridade de minha busca para expressar minha voz, motivada pela ampliação das realidades feministas e impulsionada pelo desejo de descolonizar a política, ainda que lamentavelmente seja instrumentalizada em sua busca por soluções e alternativas diante de políticas que matam.

Continuo viva, escrevendo, testemunhando uma série de atrocidades que não cabem em minhas interlocutoras da tese ou nestas páginas. Meu compromisso ético e político está em denunciar e superar as estruturas que desigalam e aniquilam corpos. Isso me levou a estudar as sensibilidades políticas, as reações à violência de gênero que manipulam diferentes dimensões da realidade. É possível transformar o tabu em totem? E fabricar o futuro?

Não tenho respostas precisas para essas perguntas que me movem. Sem conclusões, apresento as considerações finais em três partes. Retomo a estrutura dos capítulos para em seguida aprofundar algumas reflexões que emergem da pesquisa. Entre elas, destaco o tema dos rituais e seus significados; a relação entre os Círculos e o feminismo na atualidade; e o tema do corpo e dos afetos. Por fim, apresento alguns pontos soltos, temas a serem trabalhados e linhas de pesquisa futuras que derivam da tese.

#### **A. Circundar os capítulos**

No primeiro capítulo, tento manter uma atitude crítica em relação às instituições do conhecimento científico e acadêmico. Em busca de respostas para minha inquietação, busquei epistemologias feministas, descoloniais e pós-estruturalistas para gerar procedimentos éticos para a pesquisa, que respondam a uma maneira específica de se relacionar com pessoas e seres, enfatizando as relações que constituem o conhecimento. Enunciei os princípios de igualdade ativa, cultura como criatividade e parcialidade radical. Esses princípios situam as participantes da pesquisa como teóricas e a tese como um efeito do meu encontro com elas. Uma elaboração que não tem a pretensão de apresentar fatos sociais totais, apenas conexões intensamente precárias.

O modo como a pesquisa se desenvolveu é uma expressão das intensidades que atravessaram meu corpo. Compartilhei, por meio das descrições de alguns rituais e conversas nos Círculos, meu estado de afetação. A participação nos Círculos, as conversas com as participantes e a leitura de suas respostas a um questionário me aproximaram delas. Coatlicue me assustou, a Espiral me fez recordar e a água me despiu.

No segundo capítulo, apresentei o itinerário sentimental de minha pesquisa. Nomeei minhas atitudes no campo em termos de participação, sentimento e registro de experiências. Considero adequadas as escolhas metodológicas e os procedimentos de pesquisa. Seguindo a abordagem de Carvalho Hansen (2016) de construir peças a partir do que é observado, eu quis

diversificar meus métodos de entrada em campo e as formas de interação com as participantes dos Círculos. A imersão no trabalho de campo, combinada com entrevistas e questionários, me ajudou a criar um mosaico de peças que permitiu o acesso a significados compartilhados. Não tenho a pretensão de apresentar um quadro completo, único ou unificado, mas, a partir de uma abordagem parcial, acredito que consegui estabelecer conexões que permitem à leitora entrar nessa mobilização contemporânea que são os Círculos. Meu corpo se tornou uma ferramenta metodológica e, com ele, experimentei teorias. Um campo multissituado é a expressão de um corpo que se decompunha e estava sedento, curioso e em contínua transformação.

Nesse processo de decomposição, confrontei-me comigo mesma, questionando ao mesmo tempo minha identidade feminista e minha participação nos Círculos. A pergunta "O que cabe em um útero?" foi a escolha que fiz para dimensionar os conflitos conceituais que me atormentavam. No capítulo três, busquei abordagens feministas que estivessem atentas à crítica pós-secular. Agucei meus sentidos para acessar a agência que não se encaixa na lógica da resistência contra o Estado ou o Mercado. Apresentei alguns estudos sobre identidades de sexo e gênero, tanto os que enfatizam a reprodução de normas quanto os que enfocam a singularidade. Optei pela agentividade, que implica formas específicas de corporear as normas de gênero.

Corporear é um conceito que exige uma pausa. Tomei esse termo emprestado de González Abristeka e García Grados (2018, p.214) e me apropriei dele para combinar as teorias de *embodiment* com a perspectiva antropológica de Viveiros de Castro e Goldman. Teorias e perspectivas relidas para uma pesquisa feminista feita com mulheres que não se conformavam com a naturalização, ou melhor, a divinização, da opressão. Foi justamente por não se submeterem à lógica "Deus te fez mulher, carregue o fardo" que algumas mulheres inventaram os Círculos. Em busca de outras manifestações menos amargas do corpo feminino, elas criaram práticas para cultivar o sangue, a maternidade e a velhice. Poderia ter utilizado a noção de performance (Butler, 2017), mas optei por destacar que essa política se desenvolve no corpo, com o corpo e, por isso, o *transforma*. Assim, meu interesse está em evidenciar a maleabilidade do que é percebido social e cientificamente como corpo, incluindo sua ficcionalidade, que ainda pesa em muitos ventres.

Minha pesquisa, centrada no desejo, conforme destacado na última parte do terceiro capítulo, investiga o impulso que leva as mulheres a participarem dos Círculos e o que elas geram juntas. Nesse espaço, elas exploram relacionamentos menos patriarcais, adotam o

pronome feminino, deixam o cabelo crescer e uivam para a lua como uma expressão do desejo de conexão com elementos ocultados pela vida urbana e pelas responsabilidades diárias. Esse ato micropolítico, enraizado no corpo, tem implicações sutis para alterar as estruturas de poder, não se estende além dos limites do Círculo para fornecer apoio financeiro e ajuda mútua entre as participantes.

No quarto capítulo, apresentei que os Círculos, no Brasil, são espaços onde as denúncias de violência de gênero se fazem visíveis. O local escolhido é a reunião nos Círculos e estem se tornam momentos de confidências. A violência de gênero atravessa as classes sociais, mas a interseccionalidade das opressões não é muito bem desenvolvida nos Círculos. Habitam os Círculos as contradições entre aquelas que ocupam lugares sociais de privilégio, aquelas que se movem no campo holístico das espiritualidades, aquelas que buscam curar alguns males sociais (enquanto outros permanecem inomináveis). Nos Círculos, são denunciados o estupro, o assédio sexual e moral, a violência psicológica e patrimonial, entre outras; atos de violência perpetrados por parceiros, pastores, médicos ou parentes próximos.

Quando analisei a quais grupos sociais as participantes dos Círculos pertencem, encontrei pessoas que se identificam como mulheres. Elas têm entre 18 e 70 anos de idade. Algumas são mais abertas a discutir a presença de mulheres trans e travestis e as pautas do movimento LGBTQIA+. Apesar da forte presença da cisgeneridade nos Círculos, ela não é necessariamente acompanhada da heteronormatividade, justamente pelo postulado de uma sexualidade flexível e da relação amistosa com o corpo. Outra característica é que os Círculos são um fenômeno urbano, formado por moradoras da cidade. Eles estão presentes em cidades grandes e pequenas e se adaptam às especificidades de cada lugar. Têm em comum a presença de mulheres com formação universitária e autonomia financeira, algo inacessível para muitas brasileiras.

Confirmei parcialmente minha hipótese de que os Círculos são formados por mulheres que se identificam como brancas, pois o questionário também mostrou um índice de pessoas que se identificam como *pardas*. Na pesquisa de campo, conheci algumas mulheres que se identificavam como negras e que falaram sobre os desafios de participar de espaços onde a corporeidade e a subjetividade negras são minoria. Problematizei os desafios de assumir uma identidade racial marginalizada no Brasil e indaguei até que ponto os Círculos perpetuam essas dificuldades.

No quinto capítulo, argumentei que os Círculos são um ramo das espiritualidades feministas que se difundiram a partir da década de 1970 nos países do Norte Global, como a Wicca. Essas espiritualidades atravessaram a linha do Equador na década de 1990, por meio de traduções de livros e viagens. Aqui, essa espiritualidade é traduzida como feminina, em um contexto de antifeminismo arraigado na sociedade. Os Círculos têm características semelhantes às da Wicca, das quais destaco a imaginação ecológica, a reverência às divindades femininas e a ritualidade dos círculos, percebidos como “geometria sagrada”. Eles também compartilham características com a “*new age* latino-americana”, destacando-se por sua abordagem “grupalizada” que dá um papel central ao corpo na “reativação de rituais” e uma abertura para a convivência e a interação (de la Torre et al., 2020, p. 245). Além disso, os Círculos incorporam referências indígenas, afrodescendentes e do catolicismo popular.

Nos Círculos contemporâneos, no Brasil, há um “amalgama de retalhos de diferentes tradições” (de la Torre, 2012, p. 216), que se elabora em um jogo criativo entre o significado pessoal e o significado intersubjetivamente construído, capaz de gerar práticas que são reconhecidas em sua continuidade (Trullson, 2013). Essas práticas são moldadas e ressignificadas em cada nova combinação, são transvaloradas: não há ruptura completa nem com as religiões judaico-cristãs nem com o feminismo, nem há uma vinculação fiel às espiritualidades feministas. Conteí as histórias de uma pastora metodista e de uma ex-noviça que participam de Círculos, e também o caso de uma mulher negra que foi à reunião de umbanda para resgatar sua história. Paralelamente a isso, falo sobre os desafios relacionados à busca da deusa e à (re)construção do eu como reflexo dos regimes de poder.

Sugiro que as participantes conferem caráter sagrado tanto às demandas seculares, como o fim da dominação masculina, quanto às práticas religiosas, dotando os rituais de uma dimensão terapêutica, efetiva e de cunho psicológico. Seguindo as ideias de Stengers, argumento que essa operação de reivindicação do sagrado singulariza os Círculos na comparação com outros movimentos de mulheres. Para as ativistas mágicas, o ritual é vivenciado como uma forma de alquimia, termo que elas usam para descrever uma transformação e fusão que envolve elementos materiais e esotéricos, produzindo algo diferente do estado anterior (Cc 22/6/2021).

No sexto capítulo, afirmo que a identidade feminina é fundamental para os Círculos, sendo percebida como uma energia que atua em complementaridade com o polo masculino. É menos uma questão de carne e osso e mais uma reverberação de um certo “fluxo cósmico”.

Argumentei que, nos Círculos, incorporar o divino é viver uma busca para se tornar sagrada. Nesse processo, os significados e as práticas convencionalmente associados ao feminino são abalados. Mesmo assim, as características socialmente atribuídas ao feminino são destacadas: a maternidade é valorizada como criação e gestação de novos projetos, a menstruação como um momento de reflexão. Rótulos pejorativos em relação às mulheres ou a uma fase de suas vidas são alquimizados para "resgatar" o feminino como potência. Voltando a alguns testemunhos: a velha se converte em anciã, portadora de conhecimento e poder sobre o grupo. Apesar do estupro, um corpo pode ser celebrado, e a maternidade não é mais obrigatória, nem a ausência de filhos é considerada um defeito.

Sugeri que, nos Círculos, a mulher é um devir que não gera a rejeição de todos os modelos, já que algumas rupturas se tornam a nova norma. Entre as participantes, há críticas sobre os limites da sacralização do feminino, quando essa operação perpetua as desigualdades de classe e raça ou reforça o binarismo de gênero. No entanto, minha análise se concentra menos no descompasso entre o que as interlocutoras dizem e o que eles realmente fazem, e mais na inventividade. Na reflexão que é gerada quando a separação ocidental de corpo e alma deixa de ser operativa. Em minha abordagem, a relação de minhas interlocutoras com o divino deixa de ser da ordem da racionalidade, da imaginação ou da crença e se torna uma capacidade de enunciação sobre uma forma de conexão com o(s) mundo(s) e seus seres. Minha pergunta passou da existência de deusas para como minhas interlocutoras se convertem em deusas, o devir.

No capítulo sete, expliquei que os Círculos se articulam a partir da ideia de imanência. Adotam a perspectiva de conexão entre corpo, espírito e natureza, atravessados por uma "energia" que atua de forma cíclica. A preocupação com um corpo saudável ressoa com a tentativa de viver de forma sustentável no planeta, exemplificada pelo uso de absorventes de pano. A ideia de fluir não pode ser confundida com volatilidade, pois alguns Círculos convidam a "ir ao encontro da dor". A ciclicidade pode, portanto, ser lida como um jogo de "vida-morte-vida", um estado de quase encruzilhada e movimento enfatizado na analogia da espiral. Menciono a Anzaldúa para sugerir que as participantes vivenciam um "estar Coatlicue" que implica autodescoberta e angústia diante da mudança.

A deusa é vivida na mulher, mas tornar-se deusa é um processo muito difícil quando seu ambiente continua a reproduzir a crueldade. Realizar-se como uma deusa é entrar em contato com a própria monstruosidade e a do mundo. Há um fracasso inevitável no ideal que motiva a

criação dos Círculos. A noção evolutiva dos Círculos, de construir um tempo pós-patriarcal, convive em cada participante com as contradições de fazer parte de uma sociedade autoritária, de reproduzir nos corpos de cada participante o desejo de liberdade ao lado da reprodução de práticas de dominação. Por exemplo, a falta de questionamento da branquitude e a adesão à lógica do Mercado, duas dimensões denunciadas por algumas das participantes. Junto a estas, destaco o dimorfismo sexual, a cisgeneridade e o binarismo de gênero.

No capítulo oito, a água materializa uma comunhão que aproxima os corpos em seu desejo de mudança. Não concordo com as interpretações que afirmam o caráter comunitário das espiritualidades feministas/femininas. No caso dos Círculos, o vínculo, a validação da dor, é sempre coletiva porque a dor expressa uma estrutura social desigual em relação às mulheres. A "dororidade" (Piedade, 2017) é a manifestação de algo comum entre as participantes, mas não gera uma comunidade. Os encontros são pontuais e reverberam no cotidiano das participantes - algumas mudam de emprego, outras de parceiro - mas não se traduzem em uma relação duradoura com consequências materiais para o conjunto do tecido social e para além do momento do Círculo. Nos Círculos, a comunidade permanece como um ideal e o que se manifesta é um coletivo que atua em ressonância e com uma plasticidade que permite a inclusão de múltiplos tempos, demandas e significados.

A ancestralidade é um elemento central nos Círculos, tanto como memória, renovação das relações de parentesco, quanto percepção de uma existência que perdura apesar do tempo e da morte, um fio de vida. Concluí falando sobre o circuito de intimidade que se forma nos Círculos e aproxima os corpos, tema que desenvolvo mais adiante ao discutir os rituais.

### **B. Desenhar espirais: rituais, feminismos e afetos**

Nos Círculos, o poder está na mudança pessoal vivida coletivamente, expressa por meio da reunião e articulação de experiências corporais compartilhadas. A ideia predominante é que as mulheres formam um grupo no qual a vitalidade surge do compartilhamento de experiências comuns. Os rituais desempenham um papel fundamental na construção de significados e práticas que diluem as fronteiras dos corpos subjugados individualmente. Esses rituais proporcionam espaços para valorizar a libido, expressar o luto e aprender a ressignificar as dores. Em última instância, os Círculos se apresentam como um laboratório para a criação de realidades, adotando a ritualização como um ato estratégico de diferenciação em relação a contextos sociais específicos (Bell, 1992).

Nas descrições dos Círculos se observa que as práticas rituais são momentâneas, transitórias, mas geralmente não são ritos de passagem, ritos de transição. As participantes retornam aos seus espaços e funções sociais; tentam agir de forma diferente, mas isso nem sempre é possível. O caminho de nomear a deusa, com a palavra no feminino, é tortuoso e repleto de culpa. A tentativa de construir espaços igualitários é marcada pelo autoritarismo, pelas disputas e pela sensação de não ser bem-vinda. Por isso, o "estado de criação" que se estimula nos Círculos é também um estado de crise, um lugar de encruzilhada. Justamente porque os mecanismos de desestabilização da ordem projetados nos Círculos são mais pessoais e menos estruturais, as mudanças provocadas pela participação são percebidas em foros íntimos, no ambiente mais próximo, mas não aparecem nas estatísticas.

Nos procedimentos rituais dos Círculos, geram-se símbolos para lembrar às participantes que seu modelo de sociedade não é o único possível. Esses símbolos, que vão desde a invocação de um passado matriarcal até a valorização da linhagem feminina e a projeção do fim do patriarcado, buscam desativar o estado de coisas existente. A particularidade é a volatilidade desses símbolos, que adquirem significado em cada reunião ou prática pessoal. Por esse motivo, uso menos a noção de símbolo e mais a de significado para enfatizar, como no estudo de Trulsson (2013), os significados construídos intersubjetivamente entre as participantes, significados corporais, afetivos e coletivos.

Insisto que os rituais nos Círculos são performances de desejo, eles criam um espaço-tempo para dar vazão às demandas pessoais identificadas pelas participantes como próprias do feminino. As participantes enfrentam sentimentos de solidão e desajuste e, nos Círculos, criam uma cumplicidade que manifesta o desejo de expressar processos subjetivos, psicológicos ou afetivos. Demandas que não têm lugar em nenhum outro lugar de suas vidas diárias, a não ser nos Círculos.

Não é por acaso que muitas participantes usam a metáfora de "voltar para casa" para descrever sua experiência com os rituais, nos Círculos. Quando chegam a esse espaço, elas sentem que estão entrando em um lugar familiar de confiança e bem-estar, onde a noção de lar transcende o âmbito doméstico e submisso para se tornar um espaço de relaxamento, conforto e confiança entre amigas. A dinâmica do compartilhamento em um ambiente circular cria um "circuito de afeto" baseado no cuidado e incentiva o apoio mútuo. Sentir-se em casa facilita a abertura para falar sobre o sofrimento com outras mulheres, percebendo-o como um afeto compartilhado, enraizado nas desigualdades de gênero. Esse lar, construído em uma arquitetura

de intimidade, é fundamentado em um ato político de compartilhamento e "testemunho", transformando cada participante em um ser social que molda performativamente um regime de poder (Butler, 2009; Dunker 2018).

Interpreto os Círculos como tendo esse caráter íntimo devido ao tipo de demandas e desejos que orientam a participação. São questões típicas de processos terapêuticos, sejam eles orientados ou não por um profissional de saúde, mas que as participantes entendem que devem ser abordadas em um coletivo com uma identidade comum. Elas sentem que seus ambientes sociais limitam sua expressividade e, por isso, constroem espaços onde podem se expressar. A partir da intimidade, elas podem acessar necessidades que a cultura dos Círculos chama de "primitivas", "selvagens" ou "essenciais". Essas demandas são corporais e alteram a relação com seus próprios corpos, transformando-as em entidades vivas. Em um espaço seguro, ao reinventar o corpo, as identidades de sexo e gênero são reinventadas.

Nos Círculos, a identidade feminina é perpetuada, com base em uma lógica de cisgeneridade. Nos Círculos de que participei, as mulheres massageavam os seios, falavam sobre prazer vaginal e espiritual, criticavam as masculinidades hegemônicas e a centralidade do falo. As técnicas de ocupação corporal não respondiam às demandas de corpos não binários, travestis, trans ou intersexuais. As participantes inventam uma existência ontológica e epistemológica para si mesmas, com base em uma identidade feminina que se proclama como "natural".

Nos Círculos inventa-se uma forma de "ser mulher" que aproxima a encarnação ao divino e usa a espiritualidade e a magia como um meio de fazer reivindicações. Falei de ativismo mágico, de rituais como recursos de poder, porque em cada uma das descrições dos Círculos apresentadas há uma valorização da história e dos sentimentos das participantes; uma tentativa de empoderá-las, seja por meio de conversas ou da disposição dos corpos em espiral; e manifestações de assuntos tabus na sociedade, como nudez ou sangue menstrual, que se tornam marcas identitárias desse feminino poderoso.

A noção de ativismo mágico é combinada com a de cura ritual. Curar o feminino é uma das tarefas dos Círculos, o que implica "livrar-se do patriarcado interior", "limpar-se dessa sujeira" e despertar uma forma diferente de viver consigo mesma e com os outros seres. Mobilizar-se para algo implica, portanto, engajar-se em processos terapêuticos, favorecidos pelo ritual, por meio dos quais se lida com o "imponderável", uma aposta nas "forças ocultas",

no poder mágico do círculo. Esses elementos são um alívio e uma esperança para as participantes. O acesso a essas dimensões as ajuda a viver, a lidar com a dor e a canalizar seu desejo de mudança. Assim, a espiritualidade aqui não é sobrenatural, mas uma parte integrante da vida cotidiana, um aspecto cultural no sentido das diferenciações que operam em relação a uma convenção específica, conforme discutido por Goldman e Wagner, mencionados acima.

\*\*\*\*

A partir da minha pesquisa sobre a política nos Círculos, eu os apresentei como um movimento social, uma proposta arriscada, mas mobilizadora. Essa abordagem desafia a ausência de marcadores de gênero nos estudos religiosos e a interpretação unívoca do laicismo no feminismo. Um desenvolvimento dessa proposta envolve explorar a conexão entre os Círculos e o feminismo contemporâneo, e entender como um pode contribuir com o outro.

Entendo a tese como uma expressão de uma década efervescente e devastadora no Brasil, de renovação do feminismo e propagação do neoconservadorismo. Pergunto-me como os movimentos sociais podem se organizar em um tempo em que a crise se torna comum. Indago como os movimentos sociais podem se organizar em um tempo em que a crise se torna habitual. Os Círculos não surgiram como consequência desse contexto, mas se disseminaram nesse mesmo momento. Há um número crescente de mulheres interessadas em construir uma espiritualidade alternativa, que pode ou não coexistir com os espaços institucionais da religiosidade. A questão é que, ao lado da "contraofensiva conservadora: o fantasma do feminismo", como chama Gago (2020, p. 216), um grupo de mulheres mantém seus próprios movimentos, orientados para a construção de um ser feminino poderoso, menos dual e mais complementar.

As participantes reconhecem a linguagem dos Círculos mais como espiritual ou terapêutica e menos como feminista. Em outras palavras, elas usam uma linguagem que também é usada pela contraofensiva conservadora e religiosa, embora com objetivos diferentes. Acho isso interessante porque essa linguagem pode ser atraente para setores sociais que hoje são tomados pelo neopentecostalismo. Como Cardoso (2019 e 2020) apresenta, o problema não é a espiritualidade, mas a medida em que ela perpetua práticas de dominação e controle, e como ela pode ser configurada em uma prática emancipatória.

Essa teóloga feminista afirma: "As mulheres são a maioria nas igrejas. De certa forma, o que as igrejas oferecem funciona para as mulheres: vida comunitária, poder ter um espaço comum para falar sobre suas dores e preocupações" (Cardoso, 2020, par. 5). Se há uma necessidade de espaços acolhedores, os Círculos respondem a essa demanda e tentam fazê-lo questionando certas lógicas de dominação dos corpos.

Durante as reuniões ou em suas casas, as participantes procuram atribuir um significado positivo e terapêutico ao sangramento menstrual, explorar a vulva como um espaço de prazer e oferecer apoio às vítimas de violência. Essas práticas representam novas maneiras de se conectar com o corpo em resposta a situações de dor, opressão ou violação. Destaco essas práticas como políticas corporais emolduradas pela erótica, não apenas como uma redescoberta da sexualidade, mas também como uma resposta criativa a experiências desagradáveis ou dolorosas.

Cardoso afirma que há um "despertar erótico" nas igrejas (2020), quando as mulheres identificadas com um coletivo vivem experiências de êxtase e prazer. Isso também aparece nos Círculos nos momentos de dança, escolha de roupas e preparação para rituais e outras performances específicas, como tocar um tambor. Nos Círculos, essas experiências que são sentidas como libertadoras não são gerenciadas por uma instituição centralizada, uma liturgia predeterminada ou um livro sagrado - micro-poderes estão em ação nos Círculos, expressos por meio de suas organizadoras ou da mercantilização das práticas. Mesmo assim, os Círculos não mobilizam o erótico para fins de controle social, em termos de definição de um modelo familiar convencional, uma prática comum da contraofensiva feminista.

Nos Círculos, há uma tentativa de superar o autoritarismo, o "jugo patriarcal", uma característica também presente em outras manifestações da *nova era* latino-americana que mencionei anteriormente. Se, por um lado, isso dá poder à participante, por outro, atribui uma responsabilidade e gera uma angústia próxima aos efeitos da lógica liberal, que vê as pessoas como indivíduos que buscam maximizar seu bem-estar. Junto com a liberdade de mobilizar símbolos e a necessidade de deixá-los abertos a novos significados, há um processo de autoaperfeiçoamento que parece não ter fim. Esse talvez seja um dos aspectos que limita a participação de outros grupos sociais nos Círculos: a dimensão do prazer e da analgesia é acompanhada por uma constante (des)construção do eu.

Os Círculos se aproximam de processos terapêuticos, que exigem tempo e dedicação, e que não são acessíveis a toda a população. Em contextos de profunda vulnerabilidade, o tempo é um luxo e a analgesia oferecida pelos Círculos pode não satisfazer as demandas mais urgentes, pois não responde concretamente à fome, à falta de moradia, ao saneamento básico e ao direito à terra. Aproximar os Círculos das periferias significa que eles devem atender e responder às demandas específicas dos corpos em situações precárias.

Portanto, a linguagem dos Círculos, centrada no autocuidado, parece-me uma forma interessante de acessar diversos grupos sociais e responder ao "pânico moral" mobilizado pela contraofensiva conservadora. Acredito que os Círculos oferecem a possibilidade de expandir a proposta dos grupos de autocuidado, centrados no corpo, para além dos espaços das clínicas psicológicas, em diálogo com os movimentos sociais e as necessidades das ativistas.

Entretanto, é preciso reconhecer que algumas participantes dos Círculos reproduzem um antifeminismo típico de setores da sociedade brasileira. Considero perversa essa reprodução. Se os Círculos são espaços em que é possível utilizar leituras e livros como ferramentas de formação e debate, a inclusão de leituras e análises feministas da conjuntura atual pode favorecer um maior vínculo entre o movimento e as demandas sociais, como outras formas de entender a sociedade e de compreender a violência e as desigualdades vividas pelas mulheres em sua diversidade. Como diz Letícia Nascimento, é urgente "falar de mulheres no plural, de feminilidades" (2021, p. 15). Autoras acessíveis como bell hooks e os livros da coleção "feminismos plurais", coordenada por Djamila Ribeiro, podem apoiar essa ampliação do devir feminista nos Círculos.

A origem dos Círculos remonta à disseminação do feminismo a partir da década de 1970, sua adaptação aos interesses espirituais e sua massificação na contemporaneidade. Apesar disso, os vínculos entre os dois movimentos não se estreitam no Brasil. Pelo contrário, as participantes são frequentemente colocadas em lados opostos. Usar o adjetivo "feminino" em vez de "feminista" para caracterizar a espiritualidade praticada nos Círculos é, em minha opinião, uma forma de distanciar os movimentos. Deve-se acrescentar que, para algumas feministas, a organização de mulheres de classe média em torno de práticas espirituais as deixa desconfortáveis. Talvez a falta de uma linguagem marxista ou mais abertamente crítica nos Círculos seja uma das limitações para aproximá-los de outros movimentos de mulheres. O ateísmo científico que ocupa certos setores feministas e de esquerda brasileiros pode ser outro fator de distanciamento entre os movimentos.

Durante a elaboração desta tese, meu tema de pesquisa foi mais bem recebido em conferências acadêmicas ou mesas-redondas sobre Antropologia e Sociologia das Religiões e Espiritualidades do que em eventos e espaços feministas. Nesses, a tentativa de apresentar a agência das participantes do Círculo foi questionada devido às condições privilegiadas de que elas desfrutam. Diante da importância das alianças políticas (Nicholson, 2000), vejo como prejudiciais esses preconceitos que se cruzam. Precisamos confrontar as normas de gênero em todos os setores sociais e, antes de excluir o estudo dos Círculos, acredito que seja mais apropriado dialogar com este movimento a partir de uma perspectiva crítica, feminista, mas também respeitosa.

\*\*\*\*

Comecei questionando o caráter feminista dos Círculos, com interesse em entender como esse movimento gera alternativas diante das desigualdades. Acabei imersa na corporeidade da espiritualidade. Foi nos Círculos que percebi a agência dos corpos, que traduzi na tese como inventividades, apontando o duplo movimento entre estrutura e ação. A partir dessa agência, notei a ressonância, o efeito de alguns corpos sobre outros, os afetos. Esses são a expressão de uma corporeidade conectada a outras. Nesse sentido, o desejo é o efeito de um movimento que surge dos corpos, sejam eles vivos ou não, divinos ou bestiais, animais ou humanos. Esses seres afetivos passam a existir no encontro, e se isso gera movimento, há desejo.

Ao longo da tese, argumentei que nos Círculos há uma sensibilidade política, entendida como uma forma de mobilização contra certas desigualdades que afetam as mulheres. Os Círculos trabalham para transformar a maneira como o corpo é vivenciado e como as relações são estabelecidas com outros participantes, bem como a interação com a natureza e o ambiente social, espiritual, cultural e histórico. A alquimia dos Círculos acontece no corpo: a língua, o útero, a vagina, as células que armazenam memórias, a pele que lava a mão da outra. Um corpo que pensa, sente e deseja. Um corpo que se transforma em contato com outros corpos em transformação. O que pode um Círculo? Se a potência é desejo (Gago, 2020), se o desejo constrói a realidade, o Círculo abriga uma capacidade cognitiva, uma vontade de gozar, de viver de outra forma as relações de gênero e as relações com a natureza e o ambiente social.

Chamei essa transformação de "corporear" (González Abrisketa e García Grados, 2018), porque esse conceito reverbera a materialidade do corpo, mas também expressa sua

plasticidade. Trata-se, em particular, de tratar o corpo desde sua dimensão mobilizadora, relacional, ressonante e interativa. Não é uma mulher sozinha que faz de seu sangue menstrual uma forma de ressignificar a história familiar. É uma mulher que - atuando no campo das espiritualidades feministas e femininas, em um espaço de reorientação e práticas e em contato com outras mulheres - realiza um conjunto de “técnicas de si” (McLaren, 2016).

Essas técnicas se aproximam da "reapropriação coletiva" do poder do comum: "o campo imanente do pulso vital de um corpo social quando o toma em suas mãos, para direcioná-lo à criação de modos de existência que pede passagem" (Rolnik, 2019, p. 33). Rotulei esses tipos de ativações do possível em Círculos de sensibilidade política, porque a política ocorre no reino das sutilezas, não gera necessariamente políticas públicas ou ganhos materiais para as pessoas envolvidas. Entretanto, ela existe, tem materialidade e efeitos, pode expandir as formas de fazer de reivindicação, transformação e agência no mundo.

As palavras de Hilda Hilst permitem apresentar a força do desejo, a erótica da produção de realidades de Rolnik. No entanto, a poetisa destaca a voracidade que se desmancha, se desfaz e não se materializa, expressando a fluidez, os encontros e as despedidas que caracterizam as práticas de minhas interlocutoras. Em minha análise do desejo nos Círculos, há corpos que se dão a conhecer, que participam, que se tornam carne ao falar de sua vulnerabilidade e que se regeneram após serem agredidos. A busca pela mudança recria a divindade-monstro na própria pele das mulheres.

Escolhi o caldeirão como um tropo para esta tese e até para seu título. Nas bênçãos a que assisti, o útero é simbolizado por um caldeirão. É nele que nasce a potência. Yushã Kuru (CR 11/3/2020) disse que um caldeirão é onde se experimenta a alquimia. Nele, são depositadas histórias pessoais e familiares, dúvidas, ansiedades e sonhos. Nele, as coisas se combinam, se misturam, fazem sentido e reverberam em cada pessoa que prova a poção. Os Círculos respondem à fome de encontro e expressão, de manifestação subjetiva do eu, em que arte e ritual se atraem mutuamente. Eles também encantam o mundo das participantes com um certo charme, cativando-as com um ar de mistério, carregado de erótica. Muitas coisas são feitas em um caldeirão, assim como nos corpos.

### C. Continuar caminhando

Nos Círculos, produz-se uma sinergia que depende das trajetórias e dos contextos. Juntas, as participantes criam uma rede de múltiplas referências e implicações, que nem sempre podem ser rastreadas, dado o caráter descentralizado, não institucionalizado e pessoal dos Círculos. Como já afirmei nos parágrafos anteriores, faço um apanhado histórico e analítico dos Círculos, impulsionado pelas relações que estabeleci e guiado por minhas perguntas. O caráter aberto do movimento exige o questionamento de minha estrutura analítica a partir de estudos etnográficos, outras realidades e enunciações. A seguir, formularei algumas recomendações que emergem do meu trabalho.

A crescente adesão de mulheres aos Círculos é uma resposta à crise ambiental e climática. A sensação de cataclisma, as referências à Amazônia nos meios de comunicação, sugerem um grupo social envolvido em um retorno à natureza, baseado em ideias de sustentabilidade e inspirado por um retorno à Gaia. Esse propósito se conecta com os Círculos por meio da noção de espiritualidade ecológica, cuja análise pode ser mais explorada em outros trabalhos.

A dimensão afetiva dos Círculos e o crescente interesse das mulheres pelas técnicas terapêuticas pode ser analisados em termos do "capitalismo emocional" (Illouz, 2007). Essas técnicas e modos de subjetivação podem ser interpretados como novas normas sociais que aprofundam o neoliberalismo e a centralidade do indivíduo. Recentemente, duas organizadoras com quinze anos ou mais de experiência me disseram que as mulheres chegam aos Círculos "com menos densidade" e mais "dispersas", menos predispostas a realizar um trabalho duradouro e profundo. Sua opinião confirmaria que há uma instabilidade na constituição dos Círculos que muda junto com a sociedade da qual fazem parte; portanto, um estudo sobre o uso mercantilizado das emoções, ligado a estruturas de dominação e exploração, poderia ser interessante, especialmente se as especificidades do contexto latino-americano forem discutidas. Isso poderia incluir o estudo dos Círculos e sua capacidade reduzida de gerar coesão comunitária.

Os comentários de minhas interlocutoras me alertaram sobre as limitações de atualizar os dados apresentados na tese. A maior parte da pesquisa de campo foi realizada entre 2018 e 2020. Em 2021, comecei a transição do campo para a escrita. Durante esses dois anos, 2022-2023, a partir da pandemia e da persistência das depressões, mantém-se o processo de luto na

reintegração das atividades presenciais, em um contexto de crise econômica no país. Esses são alguns dos fatores que, na tese, não são analisados em profundidade e que podem explicar por que, na atualidade, os Círculos estão fechando ou o número de participantes está diminuindo.

Outro limite da análise é não examinar as redes sociais. Por opção pessoal, política e de estilo de vida, não tenho conta no Facebook ou no Instagram, redes populares no Brasil. Portanto, não sei o que acontece nos perfis de pessoas ou grupos que escrevem sobre a sacralização do feminino e celebram Círculos de Mulheres em atividades virtuais. A maioria das pesquisadoras de Círculos no Brasil analisa o espaço virtual, o que abre possibilidades interessantes para a comparação de nossos estudos.

Gostaria de destacar que uma das características de minha pesquisa é o intenso trabalho de campo que realizei de forma presencial em sete cidades brasileiras e que transferi para o ambiente virtual, mantendo os vínculos estabelecidos anteriormente. Outra particularidade é que fiz entrevistas e participei em Círculos cuja história começou no início dos anos 2000 e outros nos anos 2010. Algumas das primeiras facilitadoras no Brasil são de uma época em que não existiam formação on-line nem redes sociais digitais. Portanto, minha pesquisa contribui para o registro do movimento e a formulação de análises comparativas.

Os Círculos são formados por profissionais de saúde e têm como objetivo cuidar e reabilitar mulheres. Portanto, a chave conceitual do cuidado a partir de uma perspectiva de gênero pode gerar um estudo interessante sobre os Círculos. Karina Batthyány comentou, em um curso internacional ligado à CLACSO, que nos estudos sobre cuidados é necessário aprofundar a dimensão das emoções e dos afetos (informação verbal, 2020). Ela também mencionou os desafios de analisar o autocuidado e as relações de poder que surgem nos grupos (idem). Essas são reflexões interessantes não só para o estudo dos Círculos, mas também para os aportes que esse movimento traz para as reflexões sobre o cuidado.

A difusão através das mídias sociais de iniciativas de mulheres negras que falam da sacralização do feminino sugere um campo de estudos na interface entre gênero, raça e espiritualidade. Essas iniciativas apontam para o fato de que os Círculos estão sendo ocupados e reinventados por corpos que questionam o privilégio. Os Círculos não podem ser analisados como um modo de mobilização exclusivo de mulheres brancas de classe média. Há espaço para pesquisas futuras sobre como outros corpos ocupam os espaços da espiritualidade feminista e feminina, reinventando as práticas e os significados vivenciados. Nessa interação, pode-se fazer

perguntas como quais violências são comunicadas, quais estéticas valorizadas, como as participantes vivem seus corpos e, ao fazê-lo, como confrontam o racismo.

Outro tema a ser desenvolvido teoricamente e analisado mais a fundo no trabalho de campo é o vínculo entre desejo e política. Parece-me que essa chave analítica pode ser aprofundada com o foco em uma erótica da mobilização vital na qual o desejo não se limita ao ato sexual nem está ligado ao falo. Perceber a mobilização social, as demandas e a construção de alternativas como algo em potencial é uma contribuição feminista à teoria política contemporânea (veja o trabalho de Gago, 2020). Rolnik desenvolve insights sobre a maquinaria capitalista e colonial que expropria a força vital, o impulso transformador das pessoas (2019). Reivindicar o desejo é tornar efetiva a possibilidade de uma política da criação e da inventividade.

Franz Fanon escreveu que mudar significa inventar a existência: é necessário recriar o acontecer, ocupar úteros, fazer ressoar vozes, despir peles, transformar tabu em totem e água em semente.

\*\*\*\*

Vivenciar os Círculos e compartilhar a jornada com suas participantes foi um presente em si: uma jornada de autodescoberta que me permitiu apreciar o corpo como teoria feminista, vivenciar a antropologia como um ato xamânico e sentir a política como um jogo erótico. Na companhia de curandeiras, deusas e bruxas, cujo propósito é aliviar a dor e curar as feridas da vida, tornei-me uma pesquisadora de mundos possíveis, uma alquimista no caldeirão das palavras. Agora, repleta de possibilidades e experiências, agradeço pelo caminho percorrido e me despeço desta tese.



## Referencias

Abalos Irazabal, M. (2021). Activismos online/offline: Las redes sociodigitales y los grupos políticos afroreligiosos en el conurbano bonaerense. *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), 124–149.

Abu-Lughod, L. (2018). A Escrita Contra a Cultura. *Equatorial*, 5(8), 193–226. <https://doi.org/10.21680/2446-5674.2018v5n8ID15615>

Abu-Lughod, L. (2019). ¿Puede haber una etnografía feminista? In A. Caicedo, L. Abu-Lughod, M. Viveros Vigoya, D. G. Correal, y D. Ojeda (Eds.), *Antropología y feminismo* (pp. 15–48). Samava Ediciones.

Agirre Larreta, A., Bullen, M. L., del Pino Molina, M., Fernandes Maso, T., Galán Silvo, I., Gomez Mendoza, N., Pertkiewicz, J., Santamaria Viveros, Y. y Sergidou, K. (2020). Ez Donk Oraindik y Corps-Exquis: una comunidad feminista en tiempos de virus. *Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 3, 95–115.

Agirre, R., Batthyány, K., Genta, N., y Perrotta, V. (2014). Los cuidados en la agenda de investigación y en las políticas públicas en Uruguay. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*, 50, 43-60.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género.

Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad: una crítica al imperativo de la alegría*. Caja Negra.

Ahmed, S. (2020). *Vivir una vida feminista* (1st ed.). Caja Negra.

Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. Pólen/Sueli Carneiro.

Alcantara de Vasconcellos, H. L. (2020). *A revolução pela vagina: impressões iniciais de um campo em sexualidade feminina no Rio de Janeiro*. Retrieved from <https://www.32rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSZPIjtzOjQ6IjM0MzgiO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiMjMNTNhYjVkoGY5N2ZjMmNhZWY1MjIjMTRhMzdY2EiO30%3D>

Alcantara de Vasconcellos, H. L. (2022). *Observar o sagrado entre mulheres na cidade*. Retrieved from <https://www.33rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSZPIjtzOjQ6IjIzOTMiO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiYmI2ZmMwNWU3NDZjMmNhZWY1MjIjMTRhMzdY2EiO30%3D>

Almeida, S. (2019). *Racismo Estrutural*. Pólen/Sueli Carneiro.

Alt, F. (2020). Da margem no centro: deslocamentos do sujeito no feminismo. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 8(2), 36–50. <https://doi.org/10.12957/ek.2019.48370>

Alvarenga, D. (2022, March 8). *Mulheres ganham em média 20,5% menos que homens no Brasil*. G1. <https://g1.globo.com/dia-das-mulheres/noticia/2022/03/08/mulheres-ganham-em-media-205percent-menos-que-homens-no-brasil.ghtml>

Álvarez Veinguer, A., y Sebastiani, L. (2020). Inhabiting research in the neoliberal and eurocentral university: Collaborative ethnography as a bet for the common and political subjectivation. *AIBR Revista de Antropologia Iberoamericana*, 15(2), 247–271. <https://doi.org/10.11156/aibr.150204>

Alvarez, S. E. (2014). Beyond Civil Society: Reflections from the Feminist Field. *Cadernos Pagu*, 43, 13–56. <https://doi.org/10.1590/0104-8333201400430013>

Álvarez, S.E. y de Lima Costa, C. (2021) El giro hacia los feminismos. De los estudios culturales al pensamiento decolonial: intervenciones feministas en los debates sobre cultura, poder y política en América Latina. En: Juan Poblete (ed.) *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos: Cultura y poder*. (pp. 281-312). Clacso Retrieved from <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20211006114458/Nuevos-acercamientos.pdf>

Amantino, M. (2011). E eram todos pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. In M. Amantino y M. del Priore (Eds.), *História do corpo no Brasil* (pp. 15–44). Editora Unesp.

Amaral, L. (1999). Sincretismo em Movimento: o estilo Nova Era de lidar com o Sagrado. In M. J. Carozzi (Ed.). *A nova era no Mercosul* (pp. 47-79). Vozes.

Amaral, L. (2003). Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão Nova Era da religiosidade contemporânea. In O. G. Velho (Ed.), *Circuitos Infinitos: Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. Attar.

Andersen Sarti, C. A. (2001). Feminismo e contexto: lições do caso brasileiro. *Cadernos Pagu*, 16, 31–48. <https://doi.org/10.1590/s0104-83332001000100003>

Anderson, P., et al. (2016). Golpe en Brasil: Genealogía de una farsa. In P. Gentili (Ed.), *Entornos* (1st ed., Issue 2). Clacso.

Andrade, O. de. (1972). *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias* (2nd ed., Vol. 7). Civilização Brasileira.

Antivilo, J. (2016). “Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldías.” *Journal of Theatricalities and Visual Culture*, 17. Retrieved from: <http://www.calstatela.edu/al/karpa/julia-antivilo>

Anzaldúa, G. (2021). *Borderlands/La Frontera: La nueva mestiza*. Capitán Swing Libros, S.L.

Apple, C. (2022, November 21). “Preciso curar meu feminino”: Sagrado Feminino despolitizado e ‘esbranquecido’ exclui mulheres racializadas e reforça estereótipos. Claudia.

Araiza Díaz, A. (2012). De la política de la localización a los conocimientos situados: notas para la creación de una ciencia feminista. In M. L. Franco y M. D. Mora (Eds.), *Subjetivación femenina: investigación, estrategias y dispositivos críticos* (pp. 163–194). Universidad Autónoma de Nuevo León.

Araújo, O. (2021). *Eu não corro com lobos*. Portal Geledés. <https://www.geledes.org.br/eu-nao-corro-com-lobos/>

Arêas Peixoto, F., Pereira, E., Vilaça Goyatá, J., Giumbelli, E., Sobral, L. F., Ruiz Chiesa, G., Lins Oliveira, P., y Toniol, R. (2017). Comentários. *Debates Do NER*, 18(31). [www.ufrgs.br/ner](http://www.ufrgs.br/ner)

Arrazola, I., y Dourado, C. (2021). Agua, identidades y defensa del territorio Un recorrido histórico a lo largo del río Utinga. In J. Díaz Lozano, D. T. Cruz Hernández, L. Magalhães, y V. Pasero (Eds.), *Fronteras y Cuerpos contra el Capital: Insurgencias Feministas y Populares en Abya Yala* (pp. 109–138). Editorial El Colectivo/Bajo Tierra Ediciones.

Arribas Lozano, A., Álvarez Veinguer, A., y Dietz, G. (Eds.). (2020). *Investigaciones en movimiento (III)*. CLACSO.

Arruda, A., Bandeira, L. M., Rago, M., Heliborn, M. L., y Leite da Silva Dias, M. O. (2020). *Em busca de novos caminhos críticos (Pensamento feminista brasileiro)*. Bazar do Tempo.

Arruzza, C., Bhattacharya, T., y Fraser, N. (2019). *Feminismo para os 99%: Um manifesto*. Boitempo.

Asad, T. (2009). Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism. In T. Asad, W. Brown, J. Butler, y S. Mahmood (Eds.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*.

Asad, T. (2010). A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 263–284.

Asad, T. (2011). Thinking About the Secular Body, Pain, and Liberal Politics. *Cultural Anthropology*, 26(4), 657–675. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01118.x>

Assmann, S. J. (2007). Condição humana contra “natureza”: Diálogo entre Adriana Cavarero e Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*, 15(3), 647–649. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300008>

Azevedo, B. (2018, May 25). No “Manifesto antropófago”, Oswald de Andrade ataca a lógica patriarcal. Retrieved from <https://www.em.com.br/app/noticia/cultura/62,355,59,45/2018/05/25/noticias-artes-e-livros,227873/no-manifesto-antropofago-oswald-de-andrade-ataca-a-logica-patriarcal.shtml>

Bacellar Sardenberg, C. M. (2007). Da Crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista? *X Encontro Da REDOR*, 1–35. Retrieved from <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/6875>

Balieiro, C., y del Picchia, B. (2014). *O feminino e o sagrado: Mulheres na jornada do herói*. Ágora.

Balieiro, C., y del Picchia, B. (2019). *Círculos de mulheres: As novas irmandades*. Ágora.

Bamberger, J. (1974). The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society. In M. Rosaldo y L. Lamphere (Eds.), *Woman, Culture and Society* (pp. 263-281). Stanford.

Bandeira, L. (2008). A contribuição da crítica feminista à ciência. *Revista Estudos Feministas*, 16(1), 207–228. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000100020>

Baptista Cardoso, B., Morena dos Santos Barbeiro Vieira, F., y Saraceni, V. (2020). Aborto no Brasil: o que dizem os dados oficiais? *Cadernos de Saúde Pública*, 36(Suppl 1). <https://doi.org/10.1590/01002-311x00188718>

Barbiero, C. (2020, July 4). *Círculo de mulheres – invocando a memória ancestral*. Blog Cler Barbiero.

Barboza Fernandes, V., y Cortez Christiano de Souza, M. C. (2016). Identidade Negra entre exclusão e liberdade. *Revista Do Instituto de Estudos Brasileiros*, 63, 103-120. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i63p103-120>

Barros Loureiro Lima, S. L. (2021). *Uma netnografia sobre violência conjugal contra mulheres na pandemia de covid-19: registros do facebook*. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Curso de Mestrado Acadêmico em Antropologia.

Barros, A. (2020, May 6). *Homens ganharam quase 30% a mais que as mulheres em 2019*. Agência IBGE Notícias. [https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/27598-homens-ganharam-quase-30-a-mais-que-as-mulheres-em-2019#:~:text=Os%20homens%20tiveram%20rendimento%20m%C3%A9dio,hoje%20\(6\)%20pelo%20IBGE.](https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/27598-homens-ganharam-quase-30-a-mais-que-as-mulheres-em-2019#:~:text=Os%20homens%20tiveram%20rendimento%20m%C3%A9dio,hoje%20(6)%20pelo%20IBGE.)

Batthyány, K. (2021). *Políticas del cuidado*. CLACSO

Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida* (Plínio Dentzien, Trans.). Zahar.

Bautista Segales, R. (2014). *La descolonización de la política: introducción a una política comunitaria* (1st ed.). Plural editores.

Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.

Benevides, B. G. (2022). *Assassinatos de violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. Retrieved from <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2022/01/dossieantra2022-web.pdf>

Berlant, L. G. (2021). *Deseo/Amor*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Berth, J. (2019). *Empoderamento*. Sueli Carneiro/Polén.

Biglia, B. (2014). Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social. In I. Mendia Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, y J. Azpiazu Carballo (Eds.), *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 21-45). Universidad del País Vasco.

Biroli, F. (Ed.). (2020). *Gênero, neoconservadorismo e democracia* (1st ed.). Boitempo.

- Biroli, F. Mulheres e Democracia. (2021) En: D. Prado, C. Pavese, y L. Martim Rodrigues Selis (Eds.), *Manual da Internacionalista Recatada* (pp. 105–118). Sibipiruna.
- Blazquez Graf, T., Palacios, F., Everardo, R., Graf, B., S. G., Rius, F., Ayala, C., P., D. H., M., Ballesteros, D., G., ... México F Lugar, A. D. (n.d.). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Retrieved from [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf\\_1307.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf)
- Bolen, J. (2003). *O Milionésimo Círculo: Como transformar a nós mesmas e ao mundo*. TRIOM.
- Bolen, J. (2012). *Viaje a Avalon* (1st ed.). Editorial Kairós.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas* (2nd ed.). Editorial Gedisa.
- Braidotti, R. (2008). In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism. *Theory, Culture y Society*, 25(6), 1–24. <https://doi.org/10.1177/0263276408095542>
- Brinton Perera, S. (1985). *Caminho para a Iniciação Feminina*. Edições Paulinas.
- Brown, W., Butler, J., y Mahmood, S. (2009). Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech. In T. Asad (Ed.), *Anthropology and the Secular: Sacred and the Political* (pp. 51–78). Columbia University Press.
- Buarque de Hollanda, H. (2019). *Pensamento feminista brasileiro*. Bazar do Tempo.
- Buarque de Hollanda, H. (2020). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Bazar do Tempo.
- Buarque de Hollanda, H. (Ed.). (2019). *Pensamento feminista brasileiro*. Bazar do Tempo.
- Bubandt, N., y Schwarz Wentzer, T. (2022). Philosophy on Fieldwork: Case Studies in Anthropological Analysis. In N. Bubandt y T. Schwarz Wentzer (Eds.), *Philosophy on Fieldwork: An Encounter with the Ethnography of G. H. von Wright* (pp. 1–20). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003086253-1>
- Bull, P. (2014). Contra-Antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Revista Habitus*, 12(2), 146–163. <https://revistas.ufrj.br/index.php/habitus/article/download/11445/8395>
- Bullen, M. (2003). *Basque Gender Studies*. Center for Basque Studies University of Nevada.
- Bullen, M. L. (2003). Transformaciones socio-culturales y la recreación de una fiesta. *Zainak: Cuadernos de Antropología-Etnografía*, (24-25), 937–953.
- Bullen, M. L.; Benito, A.; Elias, N.; Rodriguez, A.; Ruano, A. R. (2011). El entorno en que se produce la violencia de género y sus causas en Gipuzkoa. *Dirección General de Prestaciones e Inserción Social y Empleo*, Diputación Foral de Gipuzkoa. Retrieved from [https://www.bizkaia.eus/gizartekintza/genero\\_indarkeria/blt28/documentos/gipuzkoa\\_c.pdf?h\\_ash=91c8ac3d7e9deaaa9221edbd3699b92c/](https://www.bizkaia.eus/gizartekintza/genero_indarkeria/blt28/documentos/gipuzkoa_c.pdf?h_ash=91c8ac3d7e9deaaa9221edbd3699b92c/)

- Bullen, M. L. (2012). Antropología feminista, antropología aplicada: Encuentros y desencuentros. *Revista de Antropología Experimental*, 12, 91–102. <http://revista.ujaen.es/rae>
- Bullen, M. L. (2017). La antropología feminista: Aportaciones conceptuales para una epistemología participativa. In Jone Martínez Palacios (Ed.), *Participar desde los feminismos: Ausencias, expulsiones y resistencias* (pp. 29-63). Barcelona: Icaria.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu Editores.
- Butler, J. (2017). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Civilização Brasileira.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR.
- Cabrera, M., y Ramírez Arcos, F. (2015). Tránsitos hacia una antropología feminista: entrevista a Adriana Piscitelli. *Maguaré*, 29(2), 269–284.
- Cantón-Delgado, M. (2017). Etnografía simétrica y espiritualidad: Aproximación ontológica al laicismo. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(2), 335–358. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2017.02.002>
- Cantor Magnani, J. G. C. (2005). Xamãs na cidade. *Revista USP*, 0(67), 218–227. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p218-227>
- Cardoso, N. (2019, August 01). "A América Latina feminista que queremos não será possível sem as mulheres pobres, que hoje encontram refúgio na religião", avalia a teóloga Nancy Cardoso. *Revista IHU On-Line*. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/591255-a-america-latina-feminista-que-queremos-nao-sera-possivel-sem-as-mulheres-pobres-que-hoje-encontram-refugio-na-religiao-avalia-a-teologa-nancy-cardoso>
- Cardoso, N. (2020, December 14). Teologia e feminismo: “uma espiritualidade libertadora e não de disciplina e controle.” *Revista IHU On-Line*. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/605494-teologia-e-feminismo-uma-espiritualidade-libertadora-e-nao-de-disciplina-e-controle-entrevista-com-nancy-cardoso>
- Carneiro, J. L., y Jorge Carneiro, É. (2017). Umbanda Esotérica não é Esoterismo na Umbanda. *Revista Brasileira de História das Religiões*, X (28), 113–124. <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.36937>
- Carneiro, S. (2003). Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, 17(49), 117–132. <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948>
- Carneiro, S. (2020). *Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. Neabi - Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas. [http://www.unicap.br/neabi/?page\\_id=137](http://www.unicap.br/neabi/?page_id=137)
- Carozzi, M. J. (1999). *A nova era no Mercosul*. Vozes.

- Carreira, D. (2018). O Lugar Dos Sujeitos Brancos Na Luta Antirracista. *Sur* 28, 127–137. <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2019/05/sur-28-portugues-denise-carreira.pdf>
- Carvalho, J. J. de. (2000). A religião como sistema simbólico: uma atualização teórica. *Série Antropologia*, 285, 1–16.
- Castañeda Salgado, M. P. (2012). Etnografía feminista. In N. B. Graf, F. F. Palacios, y M. R. Everardo (Eds.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). UNAM. Retrieved from [www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)
- Castañeda Salgado, M. P. (2019). Perspectivas y aportes de la investigación feminista a la emancipación. En: *Otras formas de (des)aprender: investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad*. (pp. 19–40). Hegoa/SIMReF. [https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/409/metodologia\\_feminista.pdf?155774490](https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/409/metodologia_feminista.pdf?155774490)  
1
- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Cava, P., de Almeida Trindade Braga, P., Mascarenhas Neto, R., y Zanoli, V. (2022). Cisgênero e cissexual. *Revista Nanduty*, 10(16), 153–159. <https://doi.org/10.30612/nty.v10i16.16771>
- Cavarero, A. (2000). *Relating Narratives*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315824574>
- Cavarero, A. (2011). *Voices plurais - Filosofia da Expressão vocal*. Editora UFMG.
- CEPAL. (2021). *La pandemia en la sombra: femicidios o feminicidios ocurridos en 2020 en América Latina y el Caribe*. <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/>
- Cervio, A. L. (Ed.). (2012). *Las tramas del sentir: Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones* (1st ed.). Estudios Sociológicos.
- Cesarino, L. (2014). Antropologia multissituada e a questão da escala: Reflexões com base no estudo da cooperação sul-sul brasileira. *Horizontes Antropológicos*, 20(41), 19-50. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000100002>
- Chauí, M. (2013, August 8). Nova classe trabalhadora: enigmas? *Política*. Retrieved from <https://fpabramo.org.br/2013/08/08/nova-classe-trabalhadora-enigmas/>
- Citro, S., y Gómez, M. (2013). Perspectivismo, Fenomenología Cultural y Etnografías Poscoloniales: Intervenciones en un Diálogo sobre las Corporalidades. *Espaço Ameríndio*, 7(1), 253–286. [www.antropologiadelcuerpo.com](http://www.antropologiadelcuerpo.com)
- Clifford, J., y Marcus, G. E. (1991). *Retóricas de la Antropología*. University of California Press.
- Colares da Mota Neto, J. (2020). Espiritualidade, sensibilidades e produção do conhecimento em tempos de coronavírus: uma escrevivência sobre o sagrado e as ecopedagogias decolonias. *Religare*, 17(1), 41–78.

- Comissão Pró-Índio de São Paulo. (2023, May 23). Quilombolas no Brasil. *Observatório de Terras Quilombolas*. <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/quilombolas-brasil/>
- Conceição da Silva, C. G. (2020). Replantando saberes através da relação interespecífica entre plantas e mulheres: Um estudo de caso em um círculo de mulheres em Salvador, Bahia, Brasil. In P. Bollettin y C. N. El-Hani (Eds.), *Teorias da Natureza: Etnografias da Bahia* (Vol. 1, pp. 31–48). Cleup.
- Connell, R. W., y Messerschmidt, J. W. (2013). Masculinidade hegemônica: Repensando o conceito. *Estudos Feministas*, 21(1), 241–282.
- Connell, R., y Maia, J. (2012). A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27(80), 09–20. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300001>
- Consciência Próspera. (2022). Wicca: Tradição da Deusa? – Mirella Faur [O Legado da Deusa #05]. Retrieved from [https://www.youtube.com/watch?v=DIwvaN\\_sjp0](https://www.youtube.com/watch?v=DIwvaN_sjp0)
- Contreras, J. M., Bott, S., Guedes, A., y Dartnall, E. (2010). *Violência sexual na América Latina e no Caribe: uma análise de dados secundários*.
- Cordovil, D. (2015). O poder feminino nas práticas da Wicca: Uma análise dos "Círculos de Mulheres." *Revista Estudos Feministas*, 23(2), 431–449. <https://doi.org/10.1590/0104-026x2015v23n2p431>
- Cordovil, D. (2016). Espiritualidades feministas: Relações de gênero e padrões de família entre adeptos da wicca e do candomblé no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 110, 117–140. <https://doi.org/10.4000/rccs.6410>
- Cornejo Valle, M., y Blázquez-Rodríguez, M. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del "ambiente holístico." *Revista de Antropología Experimental*, Texto 2(no 13), 11–30.
- Cornejo-Valle, M., y Grier, M. (2022). Moral projects and new religious subjectivities in the public space. Introduction. *International Journal on Collective Identity Research*, 1–12.
- Corona Berkin, S. (2019). *Producción horizontal del conocimiento*. Bielefeld University Press.
- Corrêa, S. (2018). A "política do gênero": um comentário genealógico. *Cadernos Pagu*, 53. <https://doi.org/10.1590/18094449201800530001>
- Cortes Neri, M. (2010). *A Nova Classe Média: O Lado Brilhante dos Pobres*.
- Cortes Neri, M. (2012). *De volta ao país do futuro: projeções, crise europeia e a nova classe média*.
- Cowart Dawsey, J. (2007). Sismologia da performance: Ritual, drama e *play* na teoria antropológica. *Revista de Antropologia*, 50(2), 527–570. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012007000200002>
- Cruz Hernández, D. T. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana*, 12–1(12).

Curiel, O. (2019). Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. In P. Balduino de Melo, J. Coêlho, L. Ferreira, y D. E. T. Silva (Eds.), *Descolonizar o feminismo [recurso eletrônico]: VII Sernegra* (pp. 32–51). Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília.

da Matta e Silva, W. W. (1967). *Doutrina Secreta da Umbanda*. Freitas Bastos.

da Matta e Silva, W. W. (1967). *Doutrina Secreta da Umbanda*. Freitas Bastos.

da Poian, C. (2011). Do Ódio à Violência. In *Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro*. Retrieved from [http://cprj.com.br/download/artigo\\_da\\_poian\\_do\\_odio\\_a\\_violencia.pdf](http://cprj.com.br/download/artigo_da_poian_do_odio_a_violencia.pdf)

Danza Medicina. (2022). Retrieved from <https://www.danzamedicina.net/>

Das, V. (2020). *Vida e Palavras: A Violência e sua Descida ao Ordinário*. Editora da Unifesp.

Davies, P. (2015). Matriarchy/Patriarchy. In R. Segal y K. von Stuckrad (Eds.), *Vocabulary for the Study of Religion* (1st ed., pp. xx-xx). Leiden: Brill.

de Almeida Teles, M. A. (2018). *Breve História do Feminismo no Brasil e outros ensaios*. Alameda Casa Editorial.

de Carvalho Hansen, J. (2015). Seiva, Veneno ou Fruto. *Chão da Feira*. Retrieved from <https://chaodafeira.com/catalogo/seiva-veneno-ou-fruto/>

de Franco, C., Meinberg De Albuquerque, E., y Fo, M. (2019). *Sagrado Não-Binário? O Conceito de Psique Andrógina na Reformulação do Debate de Gênero no Sagrado Feminino*, 25(2).

de la Cadena, M., y Blaser, M. (2018). *A world of many words*. Duke University Press.

de la Torre, R. (2012). *Religiosidades Nómadas: Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. In News. Ge. Publicaciones de la Casa Chata.

de la Torre, R. (2012). *Religiosidades Nómadas: Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. News.Ge. Publicaciones de la Casa Chata.

de la Torre, R. (2014). Los newagers: El efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião y Sociedade*, 34(2), 36–64. <https://doi.org/10.1590/s1984-04382014000200003>

de la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C., y Juárez Huet, N. (2020). *Variaciones y apropiaciones latino-americanas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Jalisco.

de Lima Costa, C., y Ávila, E. (2005). Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença". *Revista Estudos Feministas*, 13(3), 691-703. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300014>

de Medeiros, S. (s.d.). *Sobre meu trabalho*. aSabida. Recuperado de <https://asabida.wordpress.com/atendimentos/>

de Oliveira Costa, A., Barroso, C., y Andersen Sarti, C. (2019). Pesquisa sobre mulher no Brasil: do limbo ao gueto? In H. Buarque Hollanda (Ed.), *Algumas histórias sobre o feminismo no Brasil (Pensamento feminista brasileiro)*. Bazar do tempo.

del Rosario, M., y Morales, R. (2019). Espiritualidades Femeninas: El caso de los círculos de mujeres. *Encartes*, 144–162. Retrieved from <http://www.encartesantropologicos.mx>

del Valle Murga, T. (ed.) (1993). *Gendered anthropology*. Routledge.

del Valle Murga, T. (2000). *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Editorial Ariel.

del Valle Murga, T. (2012). Procesos de la memoria: cronotopos genéricos. *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 19, 211–225. <https://revistas.um.es/areas/article/view/144861>

del Valle Murga, T. (2012). Un ensayo metodológico sobre la mirada en la Antropología Social. *Gazeta de Antropología*, 28(3). <http://hdl.handle.net/10481/22979>

Deleuze, G., y Guattari, F. (2000). *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 1*. Editora 34

Deleuze, G., y Guattari, F. (2010). *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*. Editora 34.

Descontexto. (2013, June). *Perdonando Dios de Clarice Lispector* [Blog post]. Retrieved from <https://descontexto.blogspot.com/2013/06/perdonando-dios-de-clarice-lispector.html>

Diamant, A. (2009) *A tenda vermelha*. Record

Dias Duarte, L. F. (2005). Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In M. L. Heilborn, L. F. Dias Duarte, C. Peixoto, y M. Lins de Barros (Eds.), *Sexualidade, Família e ethos religioso* (pp. 137–176). Garamond.

Díez Mintegui, C., y Bullen, M. (2012). Fiestas, Tradiciones e Igualdad. *Serie Antropología Cultural*, (16), 13-34.

Díez Mintegui, C. (2021). Mari matriarca, Mari transgresora, Mari Queer. Relecturas de un símbolo de la cultura vasca. In P. Tomé Martín, M. Valdés Gázquez, y C. Álvarez Plaza (Eds.), *Símbolos en la ciudad, símbolos de la ciudad: ensayos en homenaje a María Catédra* (pp. 297-322).

dos Santos Duarte, T. (2018). *Sobre persistências históricas ou sobre insistentes rebeldias feministas no movimento ecumênico brasileiro* [Doctoral dissertation, Universidade de Brasília].

Douglas, M. (2010). *Pureza e perigo* (2nd ed.). Perspectiva.

Duarte, J. (2013). *Reinventando Tradições: Representações e Identidades da Bruxaria Neopagã no Brasil* [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília].

Dussel, E. (1977). *Filosofia da Libertação na América Latina*. Edições Loyola.

- Eiroa, C. (2019). Poder pelo feminino. *Revista Trip*. Recuperado de <https://revistatrip.uol.com.br/tpm/poder-pelo-feminino-morena-cardoso-criadora-do-danzamedicina-buscofem> (Consultado el 19 de noviembre de 2022).
- Eisler, R. (1998). A Deusa da natureza e da espiritualidade. In A. K. C. Moura (Ed.), *Todos os nomes da Deusa* (pp. 11–34). Record: Rosa dos Tempos.
- Eller, C. (1991). Relativizing the Patriarchy: The Sacred History of the Feminist Spirituality Movement. *History of Religions*, 30(3), 279–295. <http://www.jstor.org/stable/1062958>
- Eller, C. (2000). *The Myth of Matriarchal Prehistory*. Beacon.
- Espinosa, Y., Gómez, D., Lugones, M., y Ochoa, K. (2013). Reflexiones Pedagógicas en torno al Feminismo Decolonial: Una conversa en cuatro voces. In C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*: Vol. Tomo I (pp. 403–442). Ediciones Abya-Yala.
- Esteban, M. L. (2011). Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo. In C. Villalba y N. Álvarez (Eds.), *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad* (Vol. 1, pp. 45-84). Universidad de Granada. <http://www.silviapalumbo.com.ar/proyLBB.htm>
- Esteban, M. L. (2011b). *Crítica del Pensamento Amoroso*. Edicions Bellaterra.
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo: Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Edicions Bellaterra.
- Esteban, M. L. (2020). La antropología y el poder de lo erótico. *AIBR Revista de Antropologia Iberoamericana*, 15(3), 557–581. <https://doi.org/10.11156/aibr.150307>
- Esteban, M. L. (Ed.) (2020b). *Tejiendo comunidades desde iniciativas populares*. Bilbao: Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Esteban, M. L., y Hernández García, J. M. (2018). *Etnografías feministas: Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca*. Bellaterra.
- Eusébio Gomes, L. F. (2019). Ser Pardo O limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade. *Cadernos de Género e Diversidade*, 05(01).
- Evaristo, C. (2008). *Poemas da recordação e outros movimentos*. Nandyala.
- Ez Donk Oraindik, K., Sergidou, K., Pertkiewicz, J., Fernandes Maso, T., Gomez Mendoza, N., Galán Silvo, I., Fernández-Centeno, I., Del Pino Molina, M., Bullen, M., y Agirre Larreta, A. (2023). *Manifiesto para una universidad feminista*. UPMS, EMAUS, UPV-EHU.
- Fagundes Telles, L. (2010). *A Disciplina do Amor: Memória e Ficção*. Companhia das Letras.
- Faur, M. (2001). *O Anuário da Grande Mãe: Guia Prático de Rituais para Celebrar a Deusa* (2nd ed.). Gaia.
- Faur, M. (2011). *Círculos sagrados para mulheres contemporâneas*. Pensamento.

- Faur, M. (2011b). *O legado da Deusa - Ritos de passagem para mulheres*. Editora Alfabeto.
- Faur, M. (2016). *As Faces Escuras da Grande Mãe*. Editora Alfabeto. Edição do Kindle.
- Favret-Saada, J. (2005). "Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada. *Cadernos de Campo*, 13, 155–161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>
- Fedele, A. (2006). Learning to Honour Their Body and Blood: Pilgrims on the Path of Mary Magdalene. *Perifèria: Revista de Recerca i Investigació En Antropologia*, 5, 1–19.
- Fedele, A. (2009). From Christian religion to feminist spirituality: Mary Magdalene pilgrimages to La Sainte-Baume, France. *Culture and Religion*, 10(3), 243–261. <https://doi.org/10.1080/14755610903279663>
- Fedele, A. (2014). Reversing Eve's curse: Mary Magdalene Pilgrims and the Creative Ritualization of Menstruation. *Journal of Ritual Studies*, 28(2), 23–35.
- Fedele, A., y Knibbe, K. E. (2013). Introduction: Gender and power in contemporary spirituality. In A. Fedele y K. E. Knibbe (Eds.), *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches* (pp. 1–17). Routledge.
- Fedele, A., y Knibbe, K. E. (2020). Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity, and Spirituality. In A. Fedele y K. E. Knibbe (Eds.), *Secular Societies, Spiritual Selves?* (pp. 1–20). Routledge.
- Federici, S. (2004). *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Elefante.
- Federici, S. (2019). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. PM Press.
- Felitti, K. (2011). Parirás sin dolor. Poder médico, género y política en las nuevas formas de atención del parto en la Argentina (1960-1980). *História, Ciências, Saúde*, 18 (3), 113-129. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702011000500007>
- Felitti, K. (2016). El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino. *Sexualidad, Salud Y Sociedad*, (22), 175–208. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2016.22.08.a>
- Felitti, K. y Abdala, L. (2018). El parto humanizado en Argentina: activismos, espiritualidades y derechos. En G. Sánchez Ramírez y H. Laako. *Parterías de Latinoamérica. Diferentes territorios, mismas batallas*. México: Editorial del Colegio de la Frontera (ECOSUR).
- Félix de Souza, N. M. (2019). When the Body Speaks (to) the Political: Feminist Activism in Latin America and the Quest for Alternative Democratic Futures. *Contexto Internacional*, 41(1), 89–112. <https://doi.org/10.1590/s0102-8529.2019410100005>
- Fernandes Maso, T.; Fernandes Clemente, M. y Riter de Faria, T. (2019). Judith Butler encontra a Deusa: uma conversa entre Bruxas. In L. A. Tedeschi y K. Bidaseca (org.), *Fronteiras de Gênero: corpos, feminismos e História das Mulheres* (Vol. 1, pp. 197–218). Editora EEPG.

Fernandes Maso, T. La tercera orilla del río: el tránsito como investigación. En: González Marín, A. B., et al. (2022). *Etnografías Afectivas y Autoetnografía - "Tejiendo Nuestras Historias desde el Sur"*. *Investigación y Diálogo para la Autogestión Social*. (pp.73-93)

Fernandes Maso, T., y Fernandes Maso, T. (2020). Onde estão nossos direitos? O campo feminista de gênero bordado pelas mulheres atingidas por barragens. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, 10(2). <https://doi.org/10.5102/rbpp.v10i2.6822>

Fernandes Maso, T., y Martim Rodrigues Selis, L. (2023). Feminismos Otros en América Latina: las perspectivas indígenas y comunitarias. En N. M. Félix de Souza, F. Barth Barasuol, y C. Koehler Zanella (Eds.), *Feminismo, Género y Relaciones Internacionales* (pp. 79-106). Traço Fino.

Fernandes Maso, T., Terena, L., Veron, V., y Urt, J. N. (2022). Decolonial portraits: news from the frontline, Mato Grosso do Sul, Brazil. *International Feminist Journal of Politics*, 24(1), 156–173. <https://doi.org/10.1080/14616742.2021.1981143>

Fernández Tabernilla, A. (2017). Brujas, diosas, ocultistas y feministas: las mujeres que marcaron el camino en las nuevas religiones. In H. G. Franco y C. G. Herrero (Eds.), *Autoridad, poder e influencia: Mujeres que hacen historia* (Vol. 2, pp. 527–539). Icaria.

Ferrari, F., Dulley, I., Pinheiro, J., Valentini, L., Sztutman, R., y Marras, S. (2012). "O Apache era o meu reverso": Entrevista com Roy Wagner. *Revista de Antropologia*, 54(2), 955–978. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39652>

Figueiredo, A. (2020). Carta de uma ex-mulata a Judith Butler. In H. Buarque de Hollanda (Ed.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais* (pp. 240–259). Bazar do Tempo.

Fraser, N. (2018). Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler. In S. Benhabib, J. Butler, y D. Cornell (Eds.), *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Editora Unesp.

Fraser, N. (2019). Feminismo, capitalismo e a astúcia da história. In H. Buarque de Hollanda (Ed.), *Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais*. Bazar do tempo.

Freitas, A. (2013). *Um útero é do tamanho de um punho* [Ebook]. Cosac Naify.

Fundação Carlos Chagas. (2010). *Banco de dados sobre o trabalho das mulheres*. Retrieved from <https://www.fcc.org.br/bdmulheres/>

Gago, V. (2020). *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*. Editora Elefante.

Gago, V., y Gutiérrez Aguilar, R. (2022). Apresentação al dossier sobre Economías populares y alternativas y reproducción social. *Tramas y Redes*, 2, 17–22. <https://doi.org/10.54871/cl4c200a>

Galceran Hugué, M. (2017). ¿Qué se reconoce en las políticas de reconocimiento? Una introducción al debate entre Nancy Fraser y Judith Butler. In S. Watkins (Ed.), *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo* (pp. 7–32). New Left Review; Traficantes de sueños.

- Galindo, M. (2019, March 6). Diez claves para repensar y sacudir el feminismo hoy. *Lavaca*. Retrieved from <https://lavaca.org/notas/diez-claves-para-repensar-y-sacudir-el-feminismo-hoy-maria-galindo-en-mu/>
- Gandarias Goikoetxea, I., Leal, K. F., y Cabrera, D. O. (2021). Hilar fino: Reflexiones, debates y dilemas metodológicos en investigaciones feministas. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 50, 15–20.
- Gandhi, L. (1998). *Postcolonial theory*. Allen y Unwin.
- García Grados, C. (2017). La percepción participante como una herramienta metodológica feminista: Una aplicación a los estudios de género. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(2), 125–146. <https://doi.org/10.11156/aibr.120203>
- Garcia, L. (2017). Água em três movimentos: sobre mitos, imaginário e o papel da mulher no manejo das águas. *Gaia Scientia*, 1(1), 17–23.
- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección.
- Geertz, C. (2010). *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial.
- Giacomini, S. M., y Hirsch, O. N. (2020). Parto ‘natural’ e/ou ‘humanizado’? Uma reflexão a partir da classe. *Revista Estudos Feministas*, 28(1), 1-14. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n157704>
- Gilberto Gil. (1972). *Oriente*. En Expresso 2222 [CD]. Philips Records.
- Gilligan, C. (2003). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (3rd ed.). Harvard University Press.
- Giumbelli, E., y Toniol, R. (2020). Espiritualidade em perspectiva: debates e aproximações do tema pelas ciências sociais. *Religião y Sociedade*, 40(3), 11–19. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3editorial>
- Gohn, M. da G. (1997). *Teoria dos Movimentos Sociais e Paradigmas Clássicos e Contemporâneos*. Edições Loyola.
- Gohn, M. da G. (2008). Mulheres - Atrizes dos movimentos sociais: Relações político-culturais e debate teórico no processo democrático. *Política y Sociedade*, 6(11), 41–70.
- Goldenberg, M. (2011). *A arte de pesquisar* (12a ed.). Editora Record.
- Goldenberg, M. (Ed.). (2014). *Corpo, envelhecimento e felicidade* (2nd ed.). Civilização Brasileira.
- Goldman, M. (1984). *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- Goldman, M. (1999). *Alguma antropologia*. Relume Dumará.

- Goldman, M. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. *Revista de Antropologia*, 46(2). <https://doi.org/10.1590/s0034-77012003000200012>
- Goldman, M. (2006). *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. 7Letras.
- Goldman, M. (2010). O fim da Antropologia: a invenção da Cultura (crítica). *Novos Estudos CEBRAP*, 253(89), 95–211. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012>
- Goldman, M. (2014). Existência dos bruxos (ou como funciona a Antropologia). *Revista de Antropologia da UFSCar*, 6(1), 7–24. <https://doi.org/10.52426/rau.v6i1.108>
- Gomes e Souza Peirano, M. (1995). *A favor da etnografia*. Dumará.
- Gomes e Souza Peirano, M. (2003). *Rituais Ontem e Hoje*. Zahar.
- Gomes e Souza Peirano, M. (Ed.). (2001). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Relume Dumará.
- Gomes Pereira, P. P. (2012). Queer nos trópicos. *Contemporânea*, 2(2), 371–394. <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/88>
- Gomes Tavares, F. (1999). Holismo terapêutico no âmbito do movimento: Nova Era no Rio de Janeiro. In M. J. Carozzi (Ed.), *A nova era do Mercosul* (pp. 106–126). Vozes.
- Gomes Tavares, F. (2012). *Alquimistas da Cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos*. Edufba.
- Gomes Tavares, F. R. G. (2010). Hybridismes spirituels: Autonomie et globalisation du mouvement new age. *Social Compass*, 57(1), 100–109. <https://doi.org/10.1177/0037768609355543>
- Gomes, E. (2022, September 15). Campo religioso brasileiro. *Religião e Poder*. Retrieved from <https://religioepoder.org.br/artigo/campo-religioso-brasileiro/>
- Gómez Grijalva, D. (2012). *Mi cuerpo es un territorio político*. Brecha Lésbica.
- Gonçalves, R. (2009). Sem pão e sem rosas: do feminismo marxista impulsionado pelo maio de 1968 ao academicismo de gênero. *Lutas Sociais*, 21/22, 98–110. <https://doi.org/10.23925/ls.v0i21/22.18620>
- González Abrisketa, O., y Carro Ripalda, S. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 71(1), 101–128. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>
- González Abrisketa, O., y García Grados, C. (2018). Incorporar, encarnar, encorpar y/o corporear? Un ejercicio de traducción para pensar la agentividad de los cuerpos. In M. L. Esteban y J. Miren Hernández (Eds.), *Etnografías Feministas: una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca* (pp. 231–249). Bellaterra.

- Gonzalez Abrisketa, O. (2019). Roy Wagner (1938-2018): el Espejo Humeante de la Antropología. *Disparidades. Revista de Antropología*, 74(2), 1–10. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.02.016>
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Revista Tempo Brasileiro*, 92/93, 76. (Original work published in 1988). Retrieved from [URL]
- Gray, M. (2017). *A lua Vermelha*. Editora Pensamento.
- Gray, M. (2019). *O despertar da energia feminina*. Editora Gaia.
- Gregorio Gil, C. (2014). Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3), 297–322. <https://doi.org/10.11156/aibr.090305>
- Gregorio Gil, C. (2014). Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3), 297–322. <https://doi.org/10.11156/aibr.090305>
- Gregorio Gil, C. (2019). Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista. *Disparidades. Revista de Antropología*, 74(1), 002. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>
- Greiner, C. (2013). *O corpo: pistas para estudos indisciplinados*. Annablume.
- Grossi, M. (2004). A dor da tese. *Ilha Revista de Antropologia*, 6(1, 2), 221-228. <https://doi.org/10.5007/%25x>
- Guber, R. (2011). La entrevista etnográfica o el arte de la «no directividad». In *La etnografía. Método, campo y reflexividad* (pp. 69-91). Siglo XXI Editores.
- Guerrero Arias, P. (2010). *Corazonar. Una Antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Ediciones Abya Yala.
- Guerriero, S. (2006). *Novos movimentos religiosos - O quadro brasileiro*. Editora Paulinas.
- Guilló Arakistain, M. (2018). Habitar lo imponderable. Espiritualidades contemporáneas y lecturas alternativas de la menstruación. In M. L. Esteban y J. Miren Hernández García (Eds.), *Etnografías feministas: Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca* (pp. 183–208). Bellaterra Edicions.
- Guilló Arakistain, M. (2020). Una aproximación etnográfica a las relaciones entre espiritualidad, género y salud. *Quaderns de l'institut Català d'antropologia*, 36(1), 21–36. <https://publicacions.antropologia.cat/quaderns>
- Guilló Arakistain, M. (2020b). Challenging Menstrual Normativity: Nonessentialist Body Politics and Feminist Epistemologies of Health. In C. Bobel, I. Winkler, B. Fahs, y E. Kissling (Eds.), *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies* (pp. 869–883). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-981-15-0614-7>
- Guilló Arakistain, M. (2023). *Sangre y Resistencia: Políticas y Culturas Alternativas de la Menstruación*. Bellaterra Edicions.

Guimarães Guerra, L. (2021). Pequeno histórico do "Matriarcado" como hipótese para a interpretação da pré-História. *Mare Nostrum*, 12(1), 1–25.

Guimarães Rosa (2008). *Ave, palavra*. Nova Fronteira.

Gutiérrez Aguilar, R. (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Revista Heterotopías del Área de Estudios del Discurso de FFyH*, 1(1), 1-15.

Guzmán Arroyo, A. (2019). *Descolonizar la Memoria, Descolonizar los Feminismos* (2nd ed.). Tarpuna Muya.

Guzzo, M. (2019). *Corpos e Campos Plurais: os Feminismos das Marchas das Vadias no Brasil* [PhD Dissertation, Universidade Federal de Santa Catarina]. Retrieved from <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/198991>

Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia y nación*. Harvard University Press.

Han, Byung-Chul. (2020) *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*. Herder Editorial. Edição do Kindle.

Hanegraaff, W. J. (2017). Espiritualidades da Nova Era como uma religião secular: Perspectiva de um historiador. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, 14(2), 403–424. <https://doi.org/10.22478/ufpb.1982-6605.2017v14n2.37587>

Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, 07–41.

Heelas, P. (1996). *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Blackwell.

Heelas, P. (2005). The spiritual revolution: From 'religion' to 'spirituality.' In L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, y D. Smith (Eds.), *Religions in the Modern World* (2nd ed., Vol. 1, pp. 412–436). Routledge.

Hernández García, J. M. (2018). ¿Acaso tiene género la sangre? O por qué los cuerpos femeninos no sirven como habitáculo para los versos. In M. L. Esteban y J. Miren Hernández García (Eds.), *Etnografías feministas: Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca* (pp. 105–132). Bellaterra Edicions.

Hervieu-Léger, D. (2008). *O peregrino e o convertido: A religião em movimento*. Vozes.

Hill Collins, P., y Bilge, S. (2020). *Interseccionalidade*. Boitempo Editorial. [Kindle Edition].

Hilst, H. (n.d.). *Do Desejo*. Recuperado de <http://www.hildahilst.com.br/portfolio/do-desejo>

Hobsbawm, E., y Ranger, T. (1997). *A invenção das tradições* (6th ed.). Paz e Terra.

Hohendorff, J. von, Habigzang, L. F., y Koller, S. H. (2012). Violência sexual contra meninos: dados epidemiológicos, características e consequências. *Psicologia USP*, 23(2), 395–416. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642012005000007>

hooks, b. (2022). *Pertencimento: Una Cultura del Lugar*. Editora Elefante.

hooks, bell, Brah, A., Sandoval, C., y Anzaldúa, G. (2004). *Otras inapropiables*. Traficantes de Sueños.

hooks, bell. (2017). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Editora WMF Martins Fontes.

hooks, bell. (2018). *O feminismo é para todo mundo: Políticas arrebatadoras* (1st ed.). Rosa dos Tempos.

hooks, bell. (2020). *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Retrieved from <http://marefateadyan.nashriyat.ir/node/150>

Iamarino Caravita, R. (2011). Ecovilas, Meio Ambiente, Cosmologias e Espiritualidade(s). *Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades - ANPUH*, 1–14. <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

Iamarino Caravita, R. (2022). Roy Wagner. In *Enciclopédia de Antropologia*. Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. <https://ea.fflch.usp.br/autor/roy-wagner>

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). *Censo Demográfico*. Retrieved from <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/9662-censo-demografico-2010.html?=&t=destaques>

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2019). *Uso de internet, televisão e celular no Brasil*. Retrieved from <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/20787-uso-de-internet-televisao-e-celular-no-brasil.html>

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2021). *Informativo Estatísticas de Gênero. Estudos e Pesquisas • Informação Demográfica e Socioeconômica*, 38. Retrieved from [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101784\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101784_informativo.pdf)

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2022a, December 7). Cidades e Estados (Brasília). *Portal Cidades*. Retrieved from <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados>

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2022b, December 8). População Rural e Urbana. *Educa Jovens*. Retrieved from <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18313-populacao-rural-e-urbana.html>

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2023, June 24). *Cor ou raça (Brasil - 2015)*. Retrieved from <https://cnae.ibge.gov.br/en/component/content/article.html?catid=0&id=18319&Itemid=6160>

Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas: Las emociones en el capitalismo* (1st ed.). Katz Editores.

- Ingo Lenz Dunker, C. (2009). A Lógica do Condomínio ou: o Síndico e seus Descontentes. *Leitura Flutuante. Revista Do Centro de Estudos Em Semiótica e Psicanálise*, 1(0), 1–8.
- Ingo Lenz Dunker, C. (2018). *Reinvenção da Intimidade: políticas do sofrimento cotidiano*. Ubu Editora. (Kindle edition).
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.
- Ingold, T. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. En: Steil, C. A., y Moura Carvalho, I. C. (2012). *Cultura, Percepção e Ambiente: diálogos com Tim Ingold*. Terceiro Nome.
- Ingold, T. (2012b). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 25–44. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 383–395. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.021>
- Ingold, T., (2017). ¡Suficiente con la etnografía!. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 143-159.
- Ingold, T. (2020). *Antropología. Por qué importa*. Alianza Editorial.
- Instituto Marielle Franco. (2022). *Quem é Marielle Franco?* Retrieved from <https://www.institutomariellefranco.org/quem-e-marielle>
- Instituto Patrícia Galvão. (2015). *Dossiê Violência contra as Mulheres*. Retrieved from <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/>
- IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. (2011). *Sistema de Indicadores de Percepção Social: tolerância social à violência contra as mulheres*.
- Irigaray, L. (2017). *Este sexo que não é só um sexo - Sexualidade e status social da mulher*. Editora Senac.
- ISA Socioambiental. (2022). *Povos Indígenas no Brasil: Quantos são?.* Retrieved from [https://pib.socioambiental.org/pt/Quantos\\_s%C3%A3o%3F](https://pib.socioambiental.org/pt/Quantos_s%C3%A3o%3F)
- Juliano Corregido, M.D. (1992). *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y Horas, 1992.
- Julião Pankararu, C.; Procópio da Silva, S. y Fernandes Maso, T. (2021) Nosso Corpo, Nosso Espírito. En: D. Prado, C. Pavese, y L. Martim Rodrigues Selis (Eds.), *Manual da Internacionalista Recatada* (pp-138-163). Sibipiruna.
- Kareemi. (2023). Útero: o centro energético do feminino. *Vida Simples*. Retrieved from <https://vidasimples.co/colunista/utero-o-centro-energetico-do-feminino/>
- Kehl, M. R. (2009). *O tempo e o cão: A atualidade das depressões*. Boitempo Editorial.
- Kopenawa Yanomami, D., y Albert, B. (2015). *A queda do céu*. Companhia das Letras.

- Kopenawa Yanomami, D., y Albert, B. (2023). *O espírito da floresta*. Companhia das Letras.
- Korol, C. (2016). Feminismos populares. *Nueva Sociedad*, 265, 142–152. Retrieved from <https://nuso.org/articulo/feminismos-populares/>
- Kozinets, R. V. (2014). *Netnografia: Realizando pesquisa etnográfica online*. Penso.
- Kramer, H., y Sprenger, J. (1998). *Martelo das Feiticeiras*. Editora Rosa Dos Tempos.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- La Scuola delle Donne®. (2017). La Scuola delle Donne® [YouTube channel]. Retrieved from <https://www.youtube.com/@lascuoladelledonne>
- Latour, B. (2013). *Jamais fomos modernos* (3rd ed.; C. I. da Costa, Trans.). Editora 34.
- Le Breton, D. (2016). *Antropologia dos sentidos*. Vozes.
- Le Breton, D. (2019). *Antropologia das emoções*. Vozes.
- Leite, I., y de Castro, L. (Directors). (2019). *O silêncio dos homens* [Documentary]. PapodeHomem e Instituto PdH. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=NRom49UVXCE>
- Leminski, P. (2014). *O bicho alfabeto*. Companhia das Letrinhas.
- Lightfoot, S. (2016). *Global Indigenous Politics: A subtle revolution (Worlding Beyond the West)*. Taylor and Francis. Edição do Kindle.
- Lima Duarte, C. (2019). Feminismo: Uma história a ser contada. In H. Buarque de Hollanda (Ed.), *Algumas histórias sobre o feminismo no Brasil (Pensamento feminista brasileiro)*. Bazar do tempo.
- Limulja, H. (2022). *O desejo dos Outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami*. Ubu Editora.
- Linhares, J. (2016). Marcela Temer: bela, recatada e "do lar". *Veja*. Retrieved from <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>
- Lispector, C. (2004). *Aprendendo a viver*. Rocco.
- López Pardo, C., y Gutiérrez Aguilar, R. (2019). Producir lo Común para Sustener la Vida. In Gabbert, K. y Lang, M. (eds.) *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempo de oscuridad* (pp. 424). Retrieved from <https://www.opsur.org.ar/blog/wp-content/uploads/2019/07/como-se-sostiene-la-vida-en-america-latina.pdf>
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Editorial Horas y Horas.
- Lowenhaupt Tsing, A. (2005). *Friction: An ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.

- Lowenhaupt Tsing, A. (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. IEB Mil Folhas.
- Lugones, M. (1992). On Borderlands/La Frontera: An Interpretive Essay. *Hypatia*, 7(4), 31–37. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1992.tb00715.x>
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. In M. W. Mignolo, M. Lugones, I. Jiménez-Lucena, y M. Tlostanova (Eds.), *Genero y descolonialidad* (pp. 13–54). Ediciones del signo.
- Macón, C.; Solano, M., y Vacarezza, N. L. (Eds.). (2021). *Affect, Gender and Sexuality in Latin America*. Palgrave Macmillan. <http://www.palgrave.com/gp/series/14999>
- Mãe Hilsa Mukalê, y Goldman, M. (2011). *Do lado do tempo: o terreiro de Matamba Tombenci Neto* (1st ed., Vol. 1). 7Letras.
- Magalhães, R. (2021). Por que “Mulheres que Correm com os Lobos” voltou às listas dos mais lidos? *Veja Rio*. Retrieved from <https://vejario.abril.com.br/cidade/cariocas-correm-com-lobos-livro/>
- Magliocco, S. (2014). Introduction: Ritual Creativity, Emotions and the Body. *Journal of Ritual Studies*, 28(2), 1–8. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/44368901>
- Mahmood, S. (2004). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2009). Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? In T. Asad, W. Brown, J. Butler, y S. Mahmood (Eds.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (pp. 64–100). The Townsend Center for the Humanities.
- Mahmood, S. (2010). *El sujeto de la libertad*. *Alcores*, 10, 65–114.
- Mahmood, S. (2011). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202–236. <http://www.jstor.org/stable/656537>
- Mahmood, S. (2017). Women's Agency within Feminist Historiography (Responses). *The Journal of Religion*, 84(4), 573–579. <https://doi.org/10.1086/422481>
- Mahmood, S. (2019). Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnografica - Revista Do Centro Em Rede de Investigação Em Antropologia*, 23(1), 135–175. <https://doi.org/10.4000/etnografica.6431>
- Malpique, C. (1986). Menarca como trauma. *Psicologia*, 1, 45–51.
- Marashinsky, A. S. (2007). *O oráculo da Deusa: Um novo método de adivinhação*. Pensamento.
- Marcha das Vadias Sampa. (2013, May 27). *Nem santas, nem putas*.
- Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.

- Marino, S., y Macedo, R. M. S. (2018). A constelação familiar é sistêmica?. *Nova Perspectiva Sistêmica*, 62, 24–33. <https://doi.org/10.21452/2594-43632018v27n62a02>
- Marshall Beier, J. (2005). *International Relations in Uncommon Places: Indigeneity, Cosmology, and the Limits of International Theory*. Palgrave MacMillan.
- Martim Rodrigues Selis, L. (2019). *At the edge of language: Rereading Subalternity through misrecognition and sinthome* [Doctoral dissertation, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]. Retrieved from <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/49055/49055.PDF>
- Martin, E. (2006). *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*. Garamond.
- Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela* (1st ed.). Editora Cobogó. (Kindle edition).
- Matos, M. (2010). Movimento e teoria feminista: É Possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul Global. *Revista de Sociologia e Política*, 18(36), 67–92. <https://doi.org/10.1590/S0104-44782010000200006>
- Mazzini Marcondes, M., Pinheiro, L., Queiroz, C., Querino, A. C., y Valverde, D. (2013). *Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*.
- McClintock, A. (2010). *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Editora Unicamp.
- McLaren, M. A. (2016). *Foucault, Feminismo e Subjetividade*. Intermeios.
- Medeiros, S. de. (2017, July 12). *A Sábia: traços da mulher impulsionada pelo elemento Água*. ASabida.
- Memmi, A. (1977). *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Paz e Terra.
- Méndez, G. (2018). *El fin de la ventriloquia: estrategias políticas y organizativas de mujeres indígenas en Ecuador, Guatemala y México* (Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas). Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify.
- Mesquita, R. G., y Paiva, A. C. S. (2022). *Movimentações em torno de um feminino sagrado: Os Círculos de Mulheres em Fortaleza (Ceará) e as novas espiritualidades*. Retrieved from <https://www.33rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSzVZPljtzOjQ6IjI2NDliO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiYTc3MGFhMWVkyZBkZWE0NGNhM2JhYzliYzI2OGU0MGMiO30%3D>
- Mies, M. (2022). *Patriarcado y Acumulação em Escala Mundial: Mulheres na divisão internacional do trabalho*. Ema Livros; Editora Timo.
- Miguel, L. F. (2021). O mito da "ideologia de gênero" no discurso da extrema direita brasileira. *Cadernos Pagu*, 62. <https://doi.org/10.1590/18094449202100620016>
- Millán, M. (2014). *Des-ordenando el género/¿Descentrando la Nación? El Zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; Instituto de

Investigaciones Antropológicas; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Ediciones del Lirio S.A. de C.V.

Millán, M. (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Red de Feminismos Descoloniales.

Millán, M. (2020). Interseccionalidad, descolonización y la transcrítica antisistémica: sujeto político de los feminismos y "las mujeres que luchan." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(240), 207–232. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.240.76628>

Mirolava, A. Presentación. En: González Marín, A. B., et al. (2022). *Etnografías Afectivas y Autoetnografía - "Tejiendo Nuestras Historias desde el Sur"*. *Investigación y Diálogo para la Autogestión Social*. (pp.4-8)

Miskolci, R., y Campana, M. (2017). "Ideología de gênero": notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Sociedade e Estado*, 32(3), 725–748. <https://doi.org/10.1590/s0102-69922017.3203008>

Mohanty, C. T. (2008). De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. In Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (Ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Ediciones Cátedra.

Molinié, A. (2020). La invención del new age andino. In Z. Cr. G. R. de la Torre y N. J. Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latino-americanas* (pp. 178–193). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Jalisco.

Moncau, G. (2018). Sistema sexo-gênero - Gayle Rubin. In *Enciclopédia de Antropologia. Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia*. Retrieved from <https://ea.fflch.usp.br/conceito/sistema-sexo-genero-gayle-rubin>

Montesinos, L., y Bullen, M. (2022). A Vindication of the Rights of Women. Equal Participation in Rituals in a Festival Context. In R. Márquez Porras, R. Mazzola, y I. Terradas Saborit (Eds.), *Vindictory Justice. Beyond Law and Revenge* (pp. 265–283). Springer.

Montoya Uriarte, U. (2012). O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe*, 11. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.300>

Mukalê, M. H., y Goldman, M. (2011). *Do lado do tempo: o terreiro de Matamba Tombenci Neto* (Vol. 1). 7Letras.

Muraro, R. M. (n.d.). *O Martelo das Feiticeiras - Breve Introdução Histórica*.

Nascimento, B., Gonzalez, L., y Carneiro, S. (2019). *Interseccionalidades: pioneiras do feminismo brasileiro*. Bazar do Tempo.

Nascimento, L. C. P. do. (2021). *Transfeminismo*. Jandaíra.

Nascimento, S. de S. (2019). O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. *Revista de Antropologia*, 62(2), 459-484. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161080>

- Navarro Casillas, A. M. (2016). *Análisis de la reflexividad de las comunidades ecosociales de mujeres como agentes de cambio cultural* [Doctoral thesis, Universidad Autónoma de Aguascalientes].
- Navarro Swain, T. (2003). "Velha? eu? Auto-retrato de uma feminista". *Labrys: Estudos Feministas*, 4.
- Navarro Swain, T. (2007). Meu corpo é um útero? Reflexões sobre a procriação e a maternidade. In C. Stevens (Ed.), *Feminismo e Maternidade: Diálogos Interdisciplinares*. Ed. Mulheres/Edunisc.
- Navarro Swain, T. (2012). A invenção do corpo feminino ou "a hora e a vez do nomadismo identitário?" *T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB*, 8(1–2), 47–87.
- Navarro Swain, T. (n.d.). *Corpos construídos, superfícies de significação, processos de subjetivação*. Retrieved April 7, 2023, from <http://www.tanianavarrowswain.com.br/chapitres/bresil/corpos%20construidos.htm>
- Navarro Swain, T. N. (2012). A invenção do corpo feminino ou "a hora e a vez do nomadismo identitário"? *T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A. Revista Do Programa De Pós-Graduação Em História Da UnB*, 8(1–2), 47–87. <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27803>
- Navarro Trujillo, M. L., y Linsalata, L. (2021). Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina. *Relaciones Internacionales*, 46, 81–98. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2021.46.005>
- Neilson, B., y Cavanagh, I. (1990). She of Many Names. In P. Jones y C. Matthews (Eds.), *Voices from the Circle: The Heritage of Western Paganism*. The Aquarian Press.
- Neto, A. B., Ramos, D., Bühler, M. S., Sztutman, R., Marras, S., y Macedo, V. (2006). Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. Entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro. *Cadernos de Campo*, 14/15, 177–190.
- Newlands Borges, Z., Perurena, F. C. V., Rodrigues Passamani, G., y Bulsing, M. (2013). Patriarcado, heteronormatividade e misoginia em debate: pontos e contrapontos para o combate à homofobia nas escolas. *Latitude*, 7(1), 61–76.
- Newsom, J. S. (Director). (2015). *The Mask You Live In* [Documentary]. The Representation Project. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=nNX6-a9ai4k>
- Nicholson, L. (2000). Interpretando o gênero. *Revista Estudos Feministas*, 8(2), 9–41.
- Niranjana, T. (1992). Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context. *Social Scientist*, 20(9/10), 3–23. <https://doi.org/10.2307/3517723>
- Nogueira, L. (2008). Formação histórica do campo religioso brasileiro: do monopólio católico colonial ao pluralismo laico republicano. *Sociedade e Estado*, 23(2), 261–279.
- Nogueira, S. (2020). *Intolerância Religiosa*. Pólen.

- Nonato, M. (2020). *Vivências Afeminadas: Pensando corpos, gêneros e sexualidades dissidentes*. Editora Devires.
- Novaes Frighetto, G. (2016). Um útero é do tamanho de um punho, ou sobre as interdições do feminino. *Estudos Linguísticos*, 44(3), 1303–1317. <https://revistas.gel.org.br/estudos-linguisticos/article/view/1058>
- Oliveira, A. (2011). Nova Era e New Age Popular: as transformações nas religiões brasileiras. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar Em Ciências Humanas*, 12(100), 65–85. <https://doi.org/10.5007/1984-8951.2011v12n100p65>
- Oliveira, F. (2004). Ser negro no Brasil: alcances e limites. *Estudos Avançados*, 18(50), 57-60. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000100006>
- Oliveira, J. D. S. C. de. (2019). Repensando a fronteira entre Oriente e Ocidente: encontros culturais, narrativa e transgressão nos escritos de Fatema Mernissi. *Monções: Revista de Relações Internacionais Da UFGD*, 8(15), 278–307. <https://doi.org/10.30612/rmufgd.v8i15.11547>
- Oliveira, R. (2005). Em nome da Mãe: o arquétipo da Deusa e sua manifestação nos dias atuais. *Revista Ártemis*, 0(3), 1–17.
- Ortega, F. A. (2008). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* [Master's thesis, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES)].
- Ortner, S. (2006). Entonces, ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura? *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 12–21. <https://doi.org/10.11156/aibr.010103>
- Oyèwùmí, O. (2005). Visualizing the Body Western Theories and African Subjects. In O. Oyewumi (Ed.), *African Gender Studies: A Reader* (pp. 3–21). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-09009-6>
- Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do tempo.
- Paredes, J. (2020). *Para Descolonizar el feminismo: 1492-Entronque patriarcal y Feminismo Comunitario de Abya Yala*. Feminismo Comunitario de Abya Yala.
- Paredes, J., y Comunidad Mujeres Creando. (2010). Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario. *Mujeres Creando Comunidad*. Retrieved from <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>
- Pateman, C. (1993). *O Contrato Sexual*. Paz e Terra.
- Pedrero Nieto, M. (2012). Metodología cuantitativa para reforzar estudios cualitativos. In Blazquez Graf, N., Flores Palacios, F., y Ríos Everardo, M. (Eds.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 239-270). UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias: Facultad de Psicología.

- Pelúcio, L. (2012). Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea*, 2(2), 395–418.
- Pequeno de Araújo, K. (2020). *Wicca, Religião e Natureza: bruxaria e espaços sagrados no Brasil* [Tesis de Maestria, Universidade Federal do Rio Grande do Norte].
- Pereira Ribeiro Coutinho, D., de Campos Maciel, J., y Benites, P. (2019). Um exercício de descolonização da hipótese do Matriarcado na utopia Oswaldiana. *Revista Investigações*, 32(1), 68-83. <https://doi.org/10.51359/2175-294x.2019.240806>
- Pérez San Martín, P. (2020). *Manual de introdução à ginecologia natural*. Ginecosofia.
- Pessoa, S., y Andrade, P. (2020). Espiritualidade e Natureza o Festival Ilumina, Alto Paraíso, Goiás. *Interações*, 15(2). Retrieved from <https://www.redalyc.org/journal/3130/313064967006/html/#:~:text=O%20Ilumina%20se%20constitui%20ent%C3%A3o,%2C%20cultural%2C%20ecol%C3%B3gica%2C%20espiritual.>
- Piedade, V. (2017). *Dororidade*. NOZ.
- Pilar Aquino, M., Rodríguez, J., y Machado, D. L. (2002). *A Reader in Latina Feminist Theology: Religion and Justice* (Vol. 1). University of Texas Press.
- Pinheiro, A. M. B. (2015). *Rose Marie Muraro: Pensamento, subjetividade e ação* (No. 2015).
- Pinheiro, J. (2016). Conversações com Isabelle Stengers. *Revista Antropologia*, 59(2), 155–186.
- Pinkola Estés, C. (1994). *Mulheres que correm com os Lobos*. Rocco.
- Pinto, C. (2003). Uma história do feminismo no Brasil. *Revista de Estudos Feministas*, Fundação Perseu Abramo.
- Pires, B. (2021, March 23). Homens e meninos também sofrem abuso sexual. Eles estão aprendendo a pedir ajuda. *El País*. Retrieved from <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-03-23/homens-e-meninos-tambem-sofrem-abuso-sexual-eles-estao-aprendendo-a-pedir-ajuda.html>.
- Piscitelli, A. (1998). Nas Fronteiras do Natural: gênero e parentesco. *Revista Estudos Feministas*, 6(2), 1–18.
- Piscitelli, A. (2002). Re-criando a (Categoria) Mulher? In L. Mezan Algranti, (org.). *A prática feminista e o conceito de gênero*. Textos didáticos. Campinas, IFCH, 2002, 7–42.
- Piscitelli, A. (2013). *Trânsitos: Brasileiras nos Mercados Transnacionais do Sexo*. EdUERJ.
- Piscitelli, A. (2015). Corpos reconfigurados. *Cadernos Pagu*, 0(14), 45-86.
- Pochmann, M. (2015). *O mito da grande classe média: capitalismo e estrutura social* (1st ed.). Boitempo.

Pons Rabasa, A., y Guerrero, S. (2018). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Autónoma de México.

Porroche Escudero, A. (2007). (Re)Construyendo Mitos: Crítica Feminista sobre la Construcción Social de la Sexualidad Femenina y sus Repercusiones en la Violencia Sexual. *Clepsydra*, 6, 139–157. <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/14914>

Povo: Guarani\_Kaiowá. (n.d.). In *Povos Indígenas no Brasil*. Retrieved June 17, 2023, from [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani\\_Kaiow%C3%A1](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Kaiow%C3%A1)

Preciado, P. (2019a). Multidões queer: notas para uma política dos "anormais." In H. Buarque de Hollanda (Ed.), *Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais* (pp. 421–430). Bazar do Tempo.

Preciado, P. B. (2019b). *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Editorial Anagrama.

Prieto, C. (2015). *Wicca: a Religião da Deusa*. Alfabeto.

Prikladnicki, F. (2018, April 11). "O papel do homem no feminismo é se desconstruir", diz Heloisa Buarque de Hollanda.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Vol. 13, Issue 29, pp. 201–246). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Retrieved from <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

Rago, L. M. (2013). *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Editora da Unicamp. <https://doi.org/10.7476/9788526814691>

Rambo Ronai, C. (2019). Múltiples reflexiones sobre el abuso sexual infantil: Un argumento para una narración en capas. In S. M. B. Calva (Ed.), *Autoetnografía: Una metodología cualitativa* (1st ed., pp. 123–154). Universidad Autónoma de Aguascalientes/El Colegio de San Luis.

Ramírez Morales, M. del R. (2015). Cuerpos sagrados, cuerpos (re)significados: Círculos de mujeres y nuevas espiritualidades. In C. G. Navarro y M. Ramírez Morales (Eds.), *Comprendiendo a los creyentes: La religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 127–144). Universidad Autónoma Metropolitana.

Ramírez Morales, M del R. (2016). Círculos de mujeres. El cuerpo femenino como espacio de significación espiritual. In *Meridiano Cero: Globalización, Prácticas Culturales y Nuevas Territorializaciones Simbólicas* (pp. 145–166). Universidad Autónoma de México.

Ramírez Morales, M. del R. (2018). Expresiones femeninas de la Nueva Era. Los círculos de mujeres en México. In R. de la Torre, C. A. Steil, y R. Toniol (Eds.), *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil* (pp. 243–260). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Ramos, A. R. (2023, December 06). Viveiros de Castro e os limites de sua antropologia. *Outras palavras*. Descolonizações. Retrieved from <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/viveiros-de-castro-e-os-limites-de-sua-antropologia/>
- Rapp, R. (2000). *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*. Routledge.
- Reclaiming Brasil. (2020, January 5). *O Labirinto da Rosa*. Retrieved from <https://reclaimingbrasil.com/2020/01/05/o-labirinto-da-rosa/#more-197>
- Reis, T., y Eggert, E. (2017). Ideologia de gênero: uma falácia construída sobre os planos de educação brasileiros. *Educação y Sociedade*, 38(138), 9–26. <https://doi.org/10.1590/es0101-73302017165522>
- Reis, T., y Somos Gay. (2018). *Manual de Comunicação LGBTI+*. Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros - Universidade Federal do Paraná/SOMOSGAY
- Religión Digital, UNISINOS, y Langer, A. (2018, January 15). *América Latina. Catolicismo em queda livre?*. Inisinós/Adital.
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Restrepo, E., y Rojas, A. (2010). Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.
- Ribeiro, D. (2018). Lugar de enunciação. *Relaciones Internacionales*. <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/download/10012/10311/24214>
- Ribeiro, D. (2019). *Lugar de Fala (Feminismos Plurais)* [Kindle version]. Polen Livros.
- Ribeiro, D. (2022, December 1). Nós, mulheres, não somos apenas "pessoas que menstruam." *Folha de São Paulo*. Retrieved from <https://leiaisso.net/yw7qz/>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rodrigues, C. (2018, January 8). 2017, o ano das bruxas em ação. *A Revolução Será Feminista*. Retrieved from <https://diplomatique.org.br/2017-o-ano-das-bruxas-em-acao/>
- Rohden, F. (1996). Feminismo do Sagrado: uma reencenação romântica da diferença. *Estudos Feministas*, 4(1), 96–117. <http://www.jstor.org/stable/43903927>
- Rohden, F. (2001). *Uma Ciência da Diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Editora FIOCRUZ. Edição do Kindle. <https://doi.org/10.7476/9788575413999>
- Rolnik, S. (2011). *Cartografia Sentimental: Transformações contemporâneas do desejo*. Sulina; Editora da UFRGS.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. N-1 Edições.

- Romano Cunha, R. (2020). *O emaranhamento de destinos no tratamento de conflitos: A Constelação Familiar no Judiciário brasileiro* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília].
- Romero Leal, K. L., Suaza Correa, D., y Kuiru Castro, F. (2022). Mapeo de organizaciones de mujeres indígenas ligadas a la defensa del territorio y el buen vivir en la Amazonía colombiana. In *Feminismo y ambiente: un campo emergente en los estudios feministas de América Latina y el Caribe* (pp. 13–86). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2v88dqz.3>
- Rosado, M. J. (2001). O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, 16, 79–96. <https://doi.org/10.1590/s0104-83332001000100005>
- Rosado, M. J. (2015). *Gênero, Feminismo e Religião*. Garamond.
- Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P., y Kuhnen, T. A. (2019). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Ape'Ku.
- Rossi, M. (2019, June 17). Debora Diniz: "Não sou desterrada. Não sou refugiada. Qual é a minha condição?" *El País*. Retrieved from [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/22/politica/1550871025\\_250666.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/22/politica/1550871025_250666.html)
- Rostagnol, S. (2011). Trabajo de Campo en entornos diversos. Reflexiones sobre las estrategias de conocimiento. *Apuntes: Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural*, 27(1), 99–108. <http://hdl.handle.net/10481/15685>
- Rostagnol, S. (2019). La relación etnográfica en el campo y en el escritorio. *Disparidades. Revista de Antropología*, 74(1), 81–96. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.06>
- Rufino, E. (2009). Eu não escrevo teses [Recorded by E. Rufino]. Album: Diz. Retrieved from YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=npNAJFQOCpU>
- Ruiz, B. (2006). *¿Para qué repensar América Latina? En América Latina y los desafíos del pensamiento crítico*. UNAM.
- Safatle, V. (2016). *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Autêntica Editora. Edição do Kindle.
- Saffioti, H. (2015). *Gênero, Patriarcado e Violência*. Expressão Popular.
- Salomonsen, J. (2002). Enchanted feminism: Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 14(4). Routledge. <https://doi.org/10.18261/issn1504-2898-2003-04-06>
- Santana de Rose, I., y Langdon, E. J. (2014). Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*, 18, 83-113.
- Santana, T. (2020). *Oxalá um Dia...* [Song]. Fabiana Cozza. The Orchard Enterprises. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=kAoaFt5wkwU>
- Santiago da Silva, A. R. (2012). *Vozes literárias de escritoras negras baianas: identidades, escrita, cuidado e memórias de si em cena*. UFBA.

- Santiago da Silva, A. R. (2020). *ÁGUAS Moradas de Memórias*. Editora UFRB.
- Santos Machado, P. (2017). Processos comunicacionais nos círculos de mulheres e suas relações com a teologia ecofeminista. *Mandrágora*, 23(1), 33–48.
- Santos Souza, N. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Edições Graal.
- Sautchuk, C. E., y Sautchuk, J. M. M. (2014). Enfrentando poetas, perseguindo peixes: sobre etnografias e engajamentos. *Mana*, 20(3), 575-602. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000300006>
- Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36(3), 409–440. <https://doi.org/10.1086/204355>
- Segato, R. L. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.
- Segato, R. L. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Tinta Limón; Pez en el árbol.
- Segato, R. L. (2016). Una paradoja del Relativismo: el Discurso Racional de la Antropología frente a lo Sagrado. In F. Gorbach y M. Rufer (Eds.), *(In)disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura* (Vol. 1, pp. 25–62). Siglo XXI Editores: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Segato, R. L. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- Segato, R.L. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Tinta Limón; Pez en el árbol.
- Serbena, C. A. (2010). Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. *Rev. abordagem gestalt*, 16(1), 76-82. Retrieved from [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672010000100010&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672010000100010&lng=pt&nrm=iso)
- Silva Bento, M. A. (2002). *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* [Tesis de Doctorado, Universidade de São Paulo].
- Silva Corrêa, D., y Baltar, P. (2020). O antinarciso no século XXI – A questão ontológica na filosofia e na antropologia. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 123, 143–166. <https://doi.org/10.4000/rccs.11227>
- Silva De Lima, V. (2010). O teatro ritual de Artaud e a cura xamânica. *Boitatá - Revista Do GT de Literatura Oral e Popular Da ANPOLL*, 9, 52–64.
- Silva, P. E. da. (2017). O conceito de branquitude: Reflexões para o campo de estudo. In C. Muller (Ed.), *Branquitude: Estudos sobre a Identidade Branca no Brasil*. Appris.
- Simont, J. (2021). Gilles Deleuze, ao encontro da intensidade. *Revista Trágica: Estudos de Filosofia Da Imanência*, 14(1), 179–197.

- Spivak, G. C. y Danius, S., Jonsson, S. (1993). "An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak". *Boundary 2*, 20(2), 24–50. <https://doi.org/10.2307/303357>
- Spivak, G. C. (2012). "An aesthetic education in the era of globalization". *Tamkang Review*, 42(1), 15–34. <https://doi.org/10.6184/TKR201412-4>
- Spivak, G. C. (2014). "Pode o subalterno falar?" *Revista Odisseia*, 5(1), 89–106. <https://doi.org/10.21680/1983-2435.2020v5n1id20573>
- Soares Ribeiro, T. (2020). Do espaço "holístico" ao espaço "virtual": As experiências das mulheres no Instagram sobre ginecologia natural e autônoma. In P. Bollettin, G. Vega Sanabria, y F. Regina Gomes Tavares (Eds.), *Etnografando na pandemia* (Vol. 3, pp. 133–152). CLEUP.
- Solana, M., y Vacarezza, N. L. (2020). Relecturas feministas del giro afectivo. *Revista Estudos Feministas*, 28(2), 1–6. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n272448>
- Soto, R. (2016). *Todos son mis hijos*. Asociación Madres de Plaza de Mayo.
- Starhawk. (1979). *A dança cósmica das feiticeiras: O renascimento da consciência espiritual feminista e da religião da grande deusa*.
- Steil, C. A. y de Moura Carvalho, I. C. (2012). *Cultura, Percepção e Ambiente: diálogos com Tim Ingold*. Terceiro Nome.
- Steil, C. A. y de Moura Carvalho, I. C. (2013). Natureza e imaginação: o deus da ecologia no horizonte moral do ambientalismo. *Ambiente y Sociedade*, 16(4), 103–118. <https://doi.org/10.1590/s1414-753x2013000400007>
- Steil, C.A. y Toniol, R. (2011). Ecologia, Corpo e Espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas. *Caderno CRH*, 24(61), 29–49. <https://doi.org/https://doi.org/10.1590/S0103-49792011000100003>
- Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes resistir à barbárie que se aproxima*. Cosac y Naify.
- Stengers, I. (2017). Reativar o animismo. *Chão Da Feira - Caderno de Leituras*, 62, 1–15. Retrieved from <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>
- Stengers, I. (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista Do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 442-464. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>
- Stengers, I. (2023). *Gaia: a urgência de pensar (e de sentir)*. Circuito Ubu. Retrieved from <https://circuito.ubueditora.com.br/gaia-a-urgencia/>
- Stern, F. L. (2018). Maria como Deusa Pagã: O culto mariano entre os Wiccanos. *Último Andar*, 31, 134–149. <https://doi.org/10.23925/1980-8305.2018v1i1p134-149>
- Stoller, P. (1989). *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press.

- Stolze Lima, T. (2018). A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 118–136. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i69p118-136>
- Stone, M. (2022). *Quando Deus era Mulher*. ALEPH.
- Strathern, M. (1999). No limite de uma certa linguagem. *Mana*, 5(2), 157–175. <https://doi.org/10.1590/s0104-93131999000200007>
- Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. Rowman Altamira.
- Strathern, M. (2009). Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. *Mediações*, 14(2), 83–104.
- Strathern, M. (2014). *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Cosac Naify.
- Stuart Hall. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia y nación*. Harvard University Press.
- Svampa, M. (2019). *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina*. Elefante.
- Sztutman, R. (2018). Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 338–360. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i69p338-360>
- Tapia, L. (2008). Política salvaje. In *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*. <http://www.jornada.unam.mx/2009/03/03/luis.html>
- Tarducci, M. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos Pagu*, 16, 97–114. <https://doi.org/10.1590/s0104-83332001000100006>
- Teia de Thea. (2019). *Jornal A Deusa Viva*.
- Teia de Thea. (2022). Ritual para a deusa Coatlicue [Audio podcast episode]. *Spotify*. Retrieved from <https://open.spotify.com/episode/3UJ79q8nNleA43Om5wI1Pp>
- Teia de Thea. (2022, September 22). *Quem somos*. Teia de Thea. Retrieved from <https://www.teiadethea.org/quem-somos/>
- Teia de Thea. (2023). *Mirella Faur*. Retrieved from <https://www.teiadethea.org/mirella-faur/>
- Teles, E., y Safatle, V. (2010). O que resta da ditadura: a exceção brasileira. In *Em Debate*, 0(4). Boitempo. <https://doi.org/10.5007/1980-3532.2010n4p142>
- Telles, N. (2021). *Ronda das Feiticeiras*. Editora Luas.
- Tenda Vermelha. (2021). Tendas Vermelhas em cada bairro. *Tenda Vermelha e Lua Roxa*. Retrieved from <http://www.tendavermelha.com.br/p/o-blog.html>
- Tenda Vermelha. (n.d.). Retrieved October 9, 2022, from <http://www.tendavermelha.com.br/p/o-blog.html>

Terzetti Filho, C. L. (2016). *A Deusa não conhece fronteiras e fala todas as línguas: Um estudo sobre a religião Wicca nos Estados Unidos e no Brasil* [Doctoral dissertation, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].

The Intercept Brasil. (2019, October 9). *Silvia Federici e a "nova" caça às bruxas*. Retrieved from <https://outraspalavras.net/outrasmidias>

Think Olga. (n.d.). *Chega de Fiu Fiu. Think Olga*. Retrieved from <https://thinkolga.com/projetos/cheга-de-fiu-fiu/>

Tible, J. (2020). *Marx selvagem*. Autonomia Literária.

Tiburi, M. (2013, May 12). Um Útero é do Tamanho de um Punho de Angélica Freitas. *Cult*. Retrieved from <https://revistacult.uol.com.br/home/um-utero-e-do-tamanho-de-um-punho-de-angelica-freitas/>

Todd, Z. (2015, December 22). Uma interpelação feminista indígena à "Virada Ontológica": "ontologia" é só outro nome para colonialismo. *Máquina Crítica - Antropologia Crítica*. <https://maquinacrisica.org/2015/12/22/uma-interpelacao-feminista-indigena-a-virada-ontologica-ontologia-e-so-outro-nome-para-colonialismo/>

Torres Galarza, R. (2018). *El sentido de lo común: pensamiento latinoamericano*. CLACSO.

Trulsson, Å. (2013). Cultivating the Sacred: Gender, Power and Ritualization in Goddess-Oriented Groups. In A. Fedele y K. E. Knibbe (Eds.), *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches* (pp. 28–46). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203074657>

Tuhiwai Smith, L. (2018). *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Ed. UFPR.

Turner, V. (2015). *Do Ritual ao Teatro: a Seriedade Humana de Brincar*. Editora UFRJ.

Vainer, L. (2014). *Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo* [Kindle version]. Veneta.

Valdés Padilla, G. (2015). Mujeres en círculo: Reconectando y sanando el cuerpo/ser femenino. In A. V. Galarza (Ed.), *El Gran Giro: Despertando al Florecer de la Tierra* (pp. 119–124). CreateSpace Independent Publishing Platform.

Valdés Padilla, G. (2017). *Mujeres en círculos ecofeministas en Guadalajara: cuerpo, experiencia y sanación* [Doctoral dissertation, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].

Valdés Padilla, G. (2017b). Descolonizar y despatriarcalizar en colectivo. In G. Valdés Padilla (Ed.), *Descolonizar y despatriarcalizar en colectivo. Mujeres En Círculos Ecofeministas En Guadalajara: Cuerpo, Experiencia y Sanación* (pp. 1-5). Mujer Círculo. <http://www.yesmagazine.org/issues/life>

Valdés Padilla, G. (2019). Círculos de espiritualidades ecofeministas en Guadalajara: Reapropiaciones, ritualidades y performances terapéuticos. In *Performances culturales en América Latina: Estudios de lo popular, género y arte* (Vol. 1, pp. 127–151). Purmamarka

Ediciones. Retrieved from <https://baileschinos.cl/wp-content/uploads/2019/12/Performances-culturales.pdf>

Vega, C., Martínez-Buján, R. M., y Paredes, M. (2018). Introducción. Experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida. In C. Vega, R. Martínez-Buján, y M. Paredes (Eds.), *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida* (pp. 15–50). Traficantes de sueños.

Veloso, C. (2012). *Antropofagia* (1st ed.). São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

Victora, C. (2011). Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. *Reciis – R. Eletr. de Com. Inf. Inov.*, 5(4), 3–13. <https://doi.org/10.3395/reciis.v5i4.552>

Vieira Junior, I. (2019). *Torto Arado*. Todavía.

Viri, N. (2018). As lições da antropóloga que traduz a classe C. *Brazil Journal*. Retrieved from <https://braziljournal.com/as-lico-es-da-antropologa-que-traduz-a-classe-c/>

Viveiros de Castro Cavalcanti, M. L. (2013). Drama, ritual e performance em Victor Turner. *Sociologia y Antropologia*, 3(6), 411–440. <https://doi.org/10.1590/2238-38752013v363>

Viveiros de Castro, E. (2002). O nativo relativo. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 8(1), 113–148. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-06019-4\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-319-06019-4_4)

Viveiros de Castro, E. (2002b). *A inconstância da alma selvagem*. CosacNaify.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O Que Nos Faz Pensar*, 18, 226–254.

Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (1st ed.). Cosac Naify.

Viveiros de Castro, E. (2015b). O Recado da Mata - Prefácio. In D. Kopenawa Yanomami y B. Albert (Eds.), *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (1st ed., pp. 11–42). Companhia das Letras.

Viveiros de Castro, E. (2016). Que temos nós com isso? In B. Azevedo (Ed.), *Antropofagia Palimpsesto Selvagem* (Vol. 1). Cosac Naify.

Viveiros de Castro, E. (2018). A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. *Aceno – Revista de Antropologia Do Centro-Oeste*, 5(10), 247–264.

Vulva Negra. (n.d.). Retrieved June 24, 2023, from <https://vulvanegra.org/>

Wadie Said, E. (1996). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. (T. R. Bueno, Trans.). Companhia das Letras.

Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura* (Vol. 1). CosacNaify

Walsh, C. (2015). Sobre el género y su modo-muy-otro. In Quintero, Pablo. *Alternativas Descoloniales Al Capitalismo Colonial*. Waldhuter.

Weidner Maluf, S. (2005). Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era.” *Mana*, 11(2), 499–528. <https://doi.org/10.1590/s0104-93132005000200007>

White, M. K. (2007). *Mapas de la práctica narrativa*. W. W. Norton.

William, R. (2019). *Apropriação cultural* [D. Ribeiro, Ed.]. Pólen/Sueli Carneiro. Retrieved from [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/1154/o/Apropria%C3%A7%C3%A3o\\_cultural\\_%28Feminismos\\_Plurais%29\\_-\\_Rodney\\_William.pdf?1599239025](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/1154/o/Apropria%C3%A7%C3%A3o_cultural_%28Feminismos_Plurais%29_-_Rodney_William.pdf?1599239025)

Willis, K. D., y Saw Ai Yeoh, B. (2000). Gender and Transnational Household Strategies: Singaporean Migration to China. *Regional Studies*, 34(3).

Wittig, M. (2019). Não se nasce mulher. In H. Buarque de Hollanda (Ed.), *Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais*. Bazar do Tempo.

Womb Blessing. (n.d.). Retrieved from <https://wombblessing.com/>

Woodhead, L. (2013). As diferenças de gênero na prática e no significado da religião. *Revista Gênero y Direito*, 2(2), 77–100.

Woodhead, L. (2020). Afterword: to the vagina triangle and beyond! En: A. Fedele y K. E. Knibbe (Eds.), *Secular Societies, Spiritual Selves?* (pp.233-238). Routledge.

Yaccoub, H. (2011). A chamada “nova classe média”: cultura material, inclusão e distinção social. *Horizontes Antropológicos*, 17, 197–231. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000200009>

Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, María Lugones, y Karina Ochoa. (2013). Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo decolonial: Una conversa en cuatro voces. In Catherine Walsh (Ed.), *Convergencias y divergencias: hacia educaciones y desarrollo "otros"* (pp. 403–442).

Zapata Hidalgo, M. (2018). Un caso de etnografía encarnada: Las prácticas corporales como herramienta metodológica y de análisis. In M. L. Esteban y J. M. Hernández (Eds.), *Etnografías feministas: Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca* (pp. 251–272). Bellaterra Edicions.

Zaragocin, S. (2020). La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. In D. T. C. Hernández y M. B. Jiménez (Eds.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 81–97). Ediciones Abya Yala/ Bajo Tierra Ediciones/ Libertad Bajo Palabra.

Zsuzsanna. (2023). *Zsuzsanna Budapest*. Retrieved from <https://www.zbudapest.com/>

Zwissler, L. (2018). In the Study of the Witch: Women, Shadows, and the Academic Study of Religions. *Religions*, 9(4), 105. <https://doi.org/10.3390/rel9040105>

Zwissler, L. (2018b). *Religious, Feminist, Activist*. University of Nebraska Press Lincoln and London.



## Anexo: Resultados da Pesquisa Quantitativa

Neste anexo apresento cada uma das perguntas do questionário submetido entre os meses de março e maio de 2020, por meio da plataforma digital Google. A intenção não é analisar os resultados do questionário, mas apresentar à leitura o instrumento que permitiu à análise incorporada no texto da tese. Como é possível verificar na imagem a seguir, o questionário foi enviado em português e continha seis sessões. A primeira pergunta era sobre a participação em Círculos para confirmar se a participante pertencia ao universo da análise.

Figura 1 – Anexo: Imagem de Abertura do Formulário Online

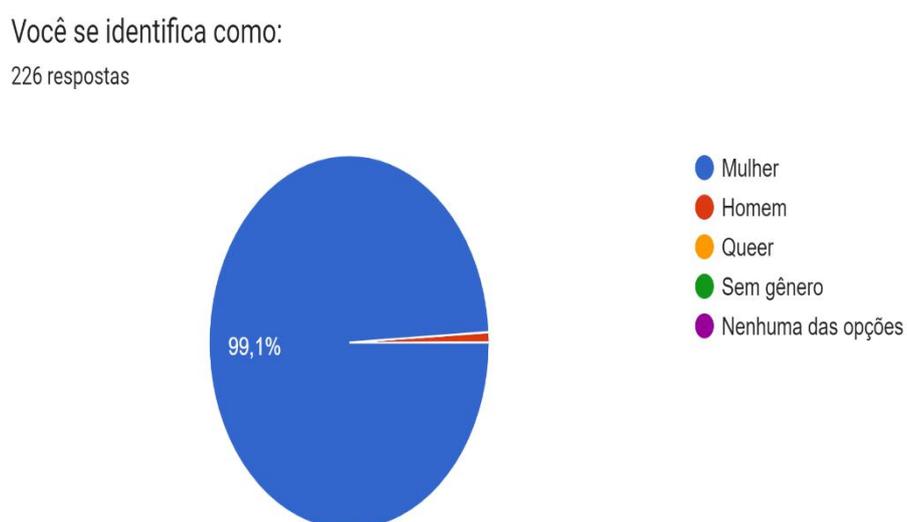


Fonte: cópia da tela inicial realizada pela autora.

A primeira seção, composta por nove questões, tinha o objetivo de acessar as identificações e relações de pertencimento das participantes. É possível verificar no gráfico abaixo que a maioria se identifica como mulher. Apenas em 2 respostas, optou-se pela identificação “homem”. Por algum erro do sistema, trata-se de uma resposta duplicada, ambas as respostas pertencem à mesma pessoa, já que todas as informações estão repetidas. Isso fez

com que essa e outra resposta duplicada fossem desconsideradas da análise. Abaixo apresento um gráfico produzido automaticamente pela plataforma utilizada e, na sequência, meus próprios gráficos e tabelas, estes elaborados já excluindo as respostas repetidas. Na segunda seção volto a trazer gráficos produzidos automaticamente pelo sistema, quando as respostas duplicadas não afetam a compreensão do tema abordado.

*Figura 2 – Anexo: Identificação*



Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A segunda questão perguntou sobre a década de nascimento da participante: “Você nasceu em qual das décadas abaixo?”. As opções a serem selecionadas variavam entre 1930 e 2010 e foram compiladas na tabela a seguir:

Figura 3 – Anexo: Geração

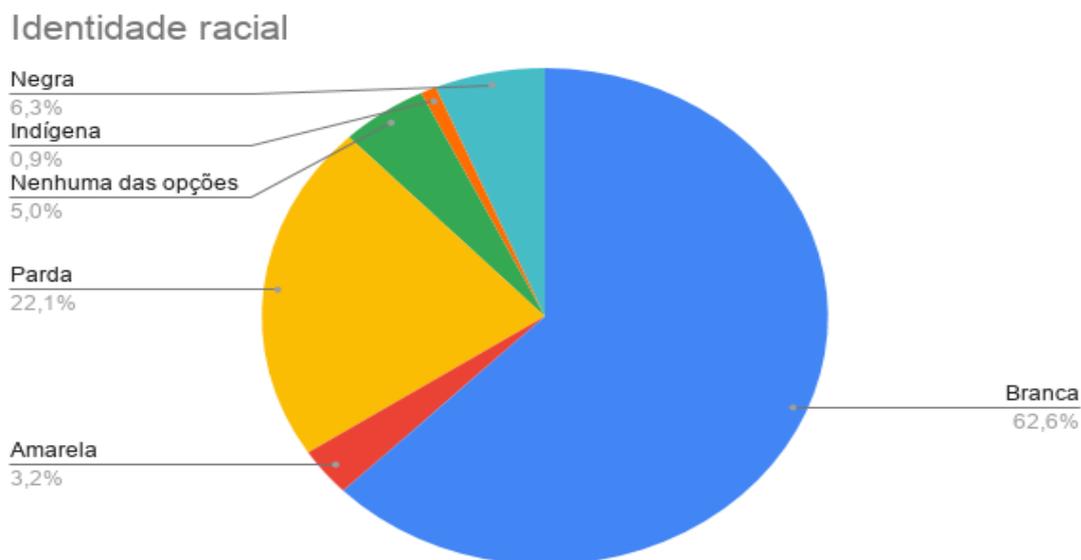
Década de nascimento		
	1940	1
	1950	9
	1960	29
	1970	61
	1980	92
	1990	28
	2000	2

Fonte: elaboração própria.

A terceira questão perguntava sobre o país de origem das participantes a fim de verificar se migrantes tinham acesso aos Círculos. Das respostas hábeis para análise somente quatro se identificavam como não-brasileiras: uma argentina, uma espanhola, uma “brasiguiaia”, expressão usada para os corpos nascidos na fronteira entre Brasil e Paraguai, principalmente no estado do Mato Grosso do Sul; e uma do Timor Leste. Apesar de não figurar no questionário, encontrei estrangeiras nas experiências de campo: uma francesa, uma canadense, uma estadunidense, uma italiana e uma venezuelana.

A quarta questão era sobre identificação étnico-racial a partir da pergunta “Você se identifica como:” seguida das opções: “Parda, Amarela, Indígena, Negra, Branca, Nenhuma das opções”. Esta nomenclatura seguiu os padrões do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas a fim de conseguir comparar as respostas com as características nacionais catalogadas por esse mesmo instituto. Há um conjunto de crítica feitas a este padrão de classificação, algumas das quais discute na tese. Insisto que apesar de ter uma perspectiva crítica acerca do colorismo, da pigmentocracia e do racismo estrutural me pareceu importante dimensionar quem são as participantes dos Círculos com os quais convive em relação à matriz social brasileira. Abaixo apresento um gráfico com a identidade racial das participantes.

Figura 4 – Anexo: Identidade Racial



Fonte: elaboração própria.

A quinta questão era aberta “Qual sua religião ou credo?” e as respostas foram as mais variadas possíveis. Elaborei uma nuvem de palavras presente na tese que permite ver que as identificações que mais se destacaram. Apresento novamente aqui:

Figura 5 – Anexo: Identificação religiosa



Fonte: elaboração própria.

A sexta pergunta era sobre o estado civil das participantes. Ainda que eu tivesse apresentado algumas opções, essa foi uma das questões em que as participantes mais utilizaram o campo “nenhuma das opções” para descrever como se classificavam em seus relacionamentos, vinculando-os ou não há uma instituição de reconhecimento estatal. Apresento abaixo o gráfico gerado pela plataforma digital, ainda com as respostas duplicadas, para que a leitora observe a presença das respostas particulares; e na sequência, o meu tratamento das informações, dando ênfase às respostas que mais se repetiram e utilizando apenas as repostas válidas para a análise.

Figura 6 – Anexo: Estado Civil I

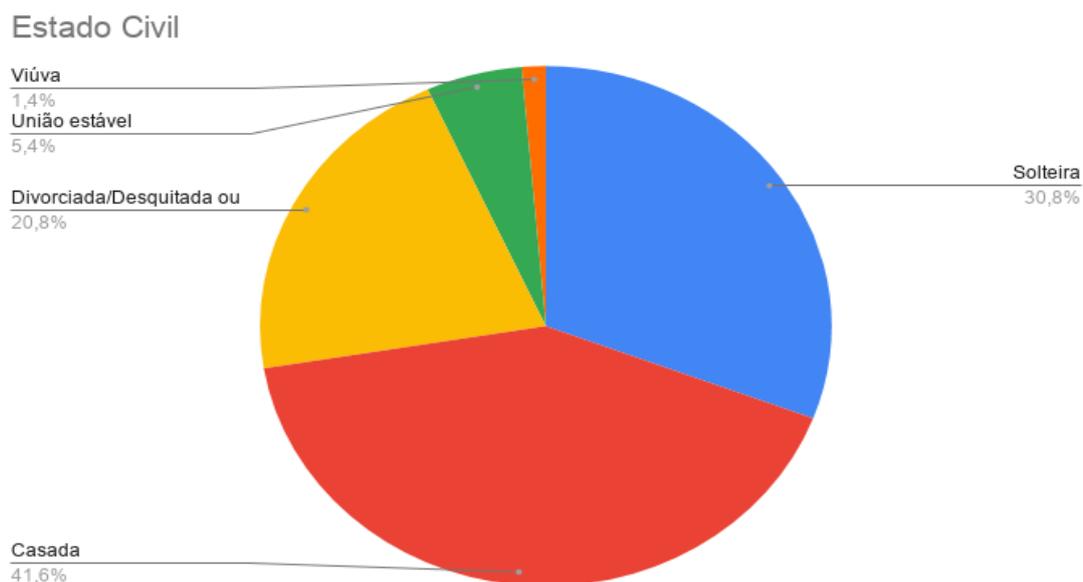
Qual seu estado civil?

226 respostas



Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

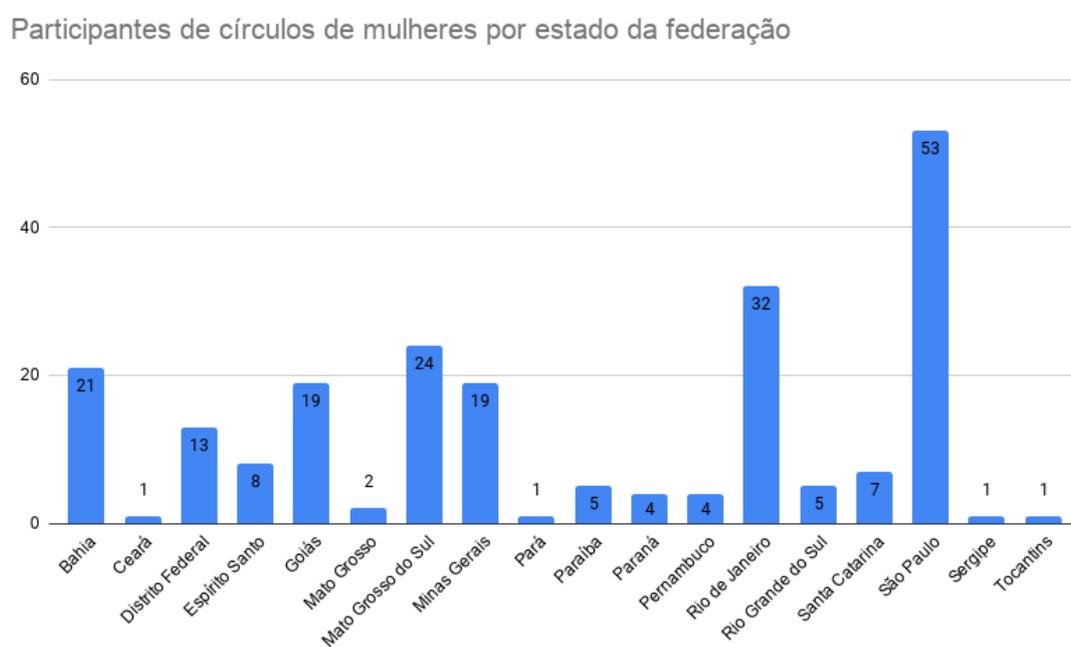
Figura 7 – Anexo: Estado Civil 2



Fonte: elaboração própria.

A sétima questão perguntou sobre o estado no qual mora a participante a fim de mapear as localidades na qual há Círculos de Mulheres. Destaco que a pergunta não foi em relação ao local de nascimento, mas residência, por considerar a grande mobilidade interna do Brasil, principalmente na região centro-oeste que foi palco de várias entradas em campo nos estados de Goiás e Mato Grosso do Sul. Na sequência apresento um gráfico das respostas:

Figura 8 – Anexo: estados da federação onde moram as participantes



Fonte: elaboração própria.

A pergunta seguinte, oitava, era mais específica. Uma questão aberta que objetivava listar as cidades das participantes. A partir dessa informação organizei uma tabela contendo todas as cidades que apareciam nas respostas, levando em consideração o tamanho da população de cada uma delas. Na sequência produzi um gráfico organizando os municípios que aparecem na pesquisa por tamanho da população e número de mulheres nesses municípios.

*Tabela 1 – Anexo: População total dos municípios que aparecem na pesquisa e número de mulheres nesses municípios*

<b>Cidade</b>	<b>Estado</b>	<b>População</b>	<b>Número de mulheres</b>
Afonso Cláudio	Espírito Santo	30455	1
Alto Paraíso de Goiás	Goiás	21847	4
Aracaju	Sergipe	6649088	1
Aracruz	Espírito Santo	103101	5
Araranguá	Santa Catarina	68867	1
Artur Nogueira	São Paulo	55340	1
Avaré	São Paulo	91232	1
Belém	Pará	1499641	1
Belo Horizonte	Minas Gerais	2521564	6
Birigui	São Paulo	124883	1
Bonito	Mato Grosso do Sul	22190	1

Brasília	Distrito Federal	3055149	12
Armação dos Búzios	Rio de Janeiro	34477	1
Cabedelo	Paraíba	68767	1
Cabo de Santo Agostinho	Pernambuco	208944	1
Cáceres	Mato Grosso	94861	1
Campinas	São Paulo	1213792	14
Campo Grande	Mato Grosso do Sul	906092	6
Caraguatatuba	São Paulo	123389	1
Caruaru	Pernambuco	365278	1
Chapada dos Guimarães	Mato Grosso	19453	1
Concórdia	Santa Catarina	75167	1
Corumbá	Mato Grosso do Sul	112058	1
Cosmópolis	São Paulo	73474	1
Cotia	São Paulo	253608	1

Cruzeiro	São Paulo	82571	2
Curitiba	Paraná	1948626	4
Dourados	Mato Grosso do Sul	225495	15
Feira de Santana	Bahia	619609	1
Florianópolis	Santa Catarina	508826	1
Garopaba	Santa Catarina	23579	1
Goiânia	Goiás	1536097	11
Guararema	São Paulo	30136	1
Guaratinguetá	São Paulo	122505	1
Guarulhos	São Paulo	1392121	2
Ibicaí	Bahia	21378	1
Igrejinha	Rio Grande do Sul	37340	1
Ilhabela	São Paulo	35591	1
Indaiatuba	São Paulo	256223	1
Itabuna	Bahia	213685	1

Itapetinga	Bahia	76795	1
Itaporã	Mato Grosso do Sul	25162	1
Itororó	Bahia	20388	1
Itu	São Paulo	175568	1
Itumbiara	Goiás	105809	1
João Pessoa	Paraíba	817511	4
Joinville	Santa Catarina	597658	1
Jundiaí	São Paulo	423006	1
Lages	Santa Catarina	157349	1
Lavras	Minas Gerais	104783	1
Macaé	Rio de Janeiro	261501	3
Miguel Pereira	Rio de Janeiro	25581	2
Mogi Mirim	São Paulo	93650	1
Monte Carmelo	Minas Gerais	47931	1
Montes Claros	Minas Gerais	413487	1
Niterói	Rio de Janeiro	515317	2

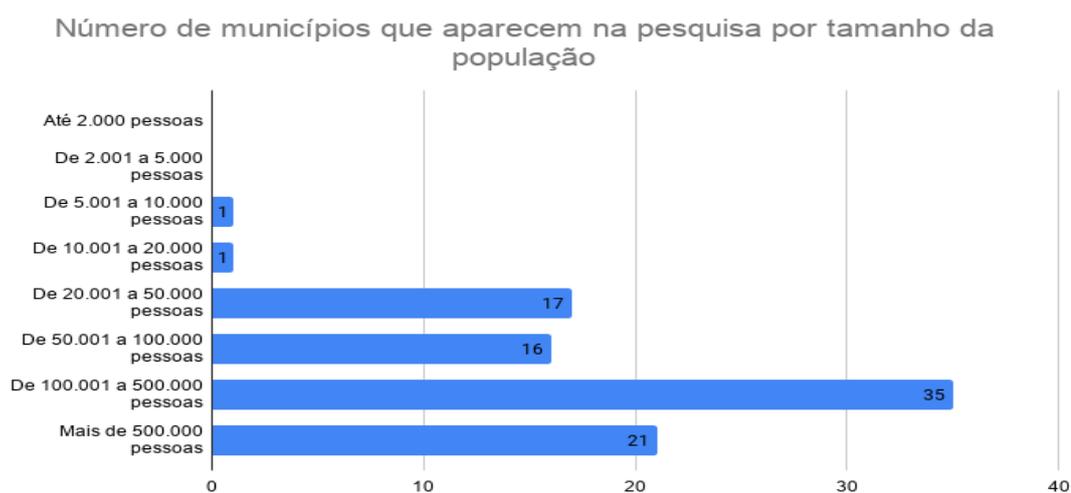
Nova Friburgo	Rio de Janeiro	191158	2
Palmas	Tocantins	306296	1
Pará de Minas	Minas Gerais	94808	1
Paulínia	São Paulo	112003	2
Paulo Lopes	Santa Catarina	7569	1
Pedro Leopoldo	Minas Gerais	64712	3
Pirenópolis	Goiás	25064	1
Porto Alegre	Rio Grande do Sul	1488252	1
Porto Seguro	Bahia	150658	1
Recife	Pernambuco	1653461	2
Resende	Rio de Janeiro	132312	1
Rio de Janeiro	Rio de Janeiro	6747815	18
Sabará	Minas Gerais	137125	1
Salvador	Bahia	2886698	10
Santana de Parnaíba	São Paulo	142301	1

Santo Antônio de Jesus	Bahia	102380	1
Santos	São Paulo	433656	1
São Gonçalo do Amarante	Ceará	48869	1
São José dos Campos	São Paulo	729737	1
São Paulo	São Paulo	12325232	14
Saquarema	Rio de Janeiro	90583	1
Senador Canedo	Goiás	118451	2
Suzano	São Paulo	300559	1
Tatuí	São Paulo	122967	1
Teutônia	Rio Grande do Sul	33766	1
Três Pontas	Minas Gerais	56940	1
Uberaba	Minas Gerais	337092	1
Uberlândia	Minas Gerais	699097	1
Valença	Bahia	97233	3

Valença	Rio de Janeiro	76869	1
Valparaíso de Goiás	Goiás	172135	1
Vazante	Minas Gerais	20642	1
Viamão	Rio Grande do Sul	256302	1
Vitória	Espírito Santo	365855	2
Volta Redonda	Rio de Janeiro	273988	1
Total			216 <sup>336</sup>

Fonte: elaboração própria.

Figura 9 – Anexo: municípios por tamanho da população

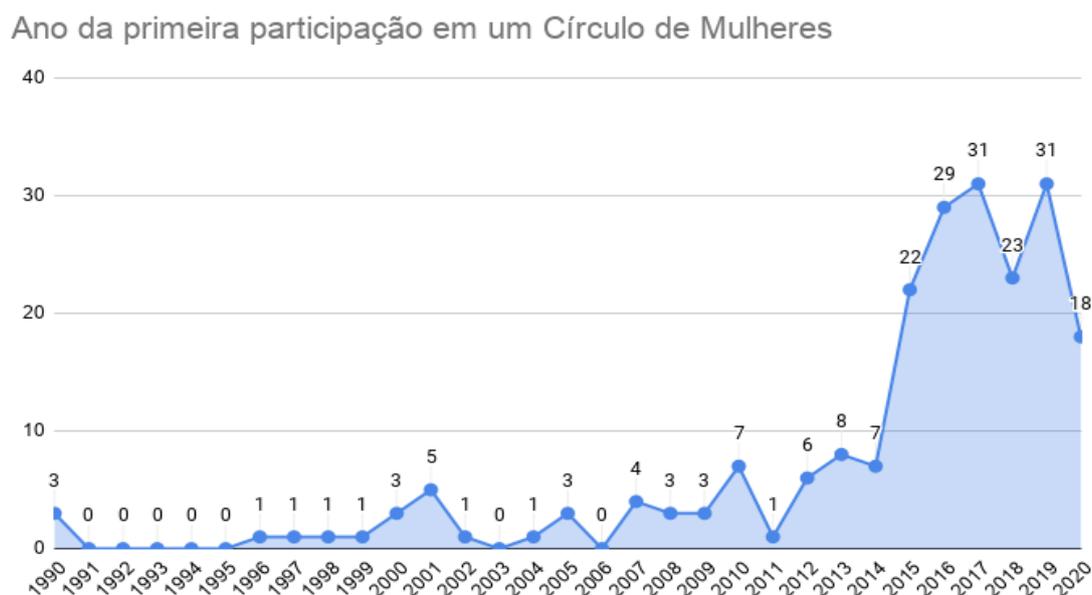


Fonte: elaboração própria.

<sup>336</sup> Os dados não somam o total da amostra (222) porque duas mulheres moram fora do Brasil e quatro não responderam essa pergunta.

A nona questão era sobre o ano da primeira participação em Círculos de Mulheres. Seu objetivo era apreender sobre o surgimento desses eventos-grupos-encontros no Brasil, mas também sobre seu crescimento exponencial na segunda década do século XXI. A compilação das respostas segue abaixo:

Figura 10 – Anexo: ano da primeira participação em Círculos

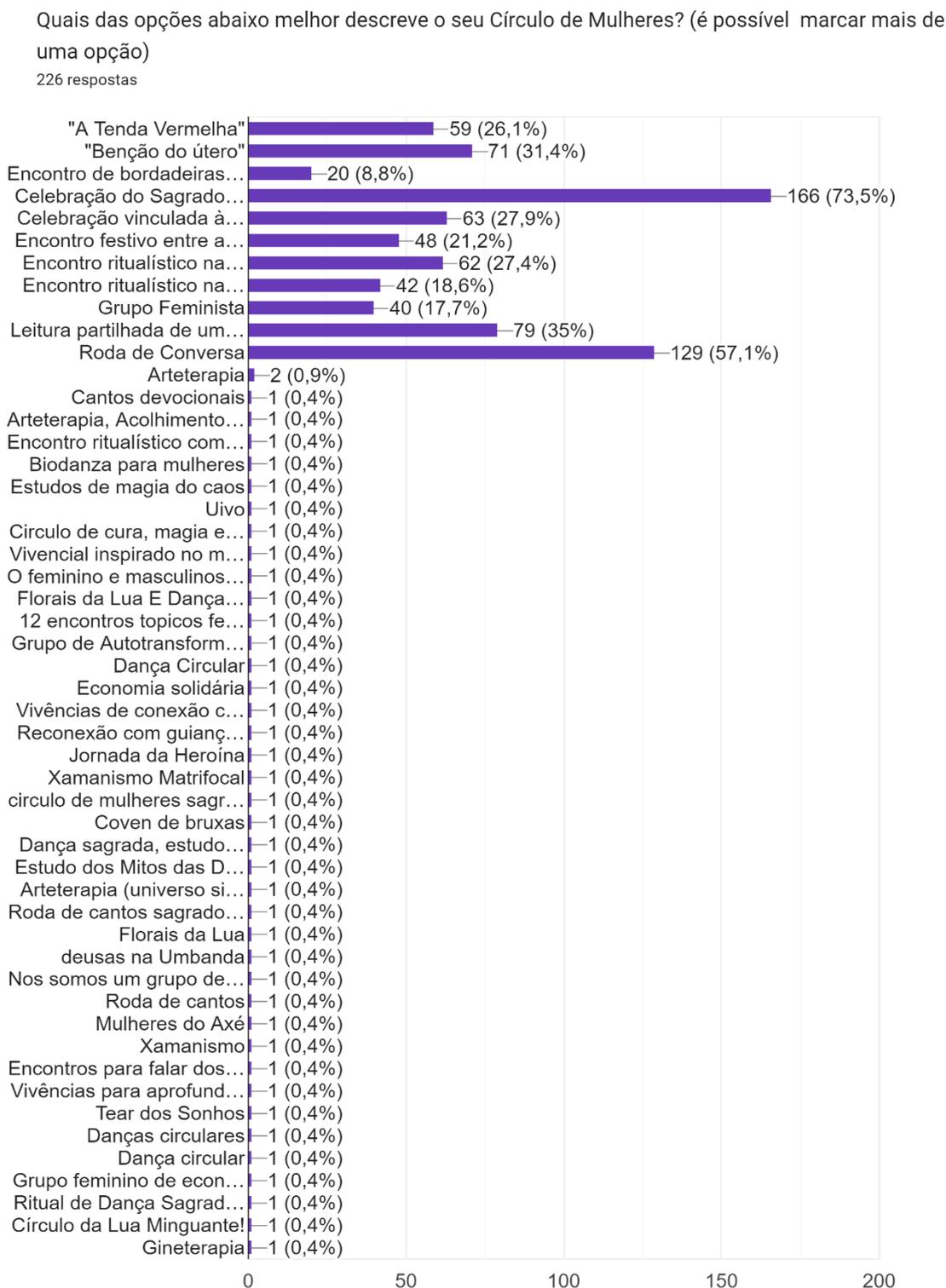


Fonte: elaboração própria.

A questão anterior já anuncia o tema da segunda sessão do questionário: a relação das participantes com os Círculos de Mulheres e os sentidos atribuídos a suas práticas nesses espaços. A pergunta dez era de múltipla escolha e pedia para as participantes identificarem qual das respostas melhor descrevia os seus Círculos. Copio abaixo o gráfico produzido de forma automática pela plataforma Google, com o objetivo de compartilhar o quadro de identificação das autoras. Nesse gráfico constam as quatro respostas duplicadas, concentradas nos itens “Tendas Vermelhas” e “Benção do útero”. As outras opções listadas são: “Encontro de bordadeiras/arpilleras (ou outras técnicas manuais e/ou artesãs)”, “Celebração do Sagrado Feminino”, “Celebração vinculada à ‘Tradição da Deusa’”, “Encontro festivo entre amigas”, “Encontro ritualístico na Lua Cheia”, “Encontro ritualístico na Lua Nova”, “Grupo Feminista”, “Leitura partilhada de um livro (ou partes dele)”, “Roda de Conversa” e “Outros”. No gráfico

a seguir é possível verificar que a última opção foi explorada por 41 participantes que apresentaram diferentes tipos de Círculos.

Figura 10 – Anexo: Tipos de Círculos de Mulheres



Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A questão onze era aberta: “O que é um Círculo de Mulheres para você?” e as respostas foram as mais variadas possíveis, algumas delas utilizadas na tese. A pergunta doze, também aberta, era: “Qual o sentido de participar de um Círculo de Mulheres? Quais benefícios essa participação trouxe para sua vida? E quais dificuldades?”. O conjunto das respostas de ambas as questões serviam de base, em diálogo com o trabalho de campo, para compor a tese.

A pergunta treze era semifechada: “Com qual periodicidade você participa de um Círculo de Mulheres?”. Ela tinha por objetivo compreender a frequência de participação. Como é possível verificar no gráfico abaixo que a maioria participa uma vez ao mês, destas duas respostas são duplicadas. O segundo maior quantitativo é de rituais específicos que acontecem a cada mudança de estação ou seguindo as datas das “Bençãos do Útero”, aí também aparecem duas respostas duplicadas. Os 25% do gráfico de pizza representam respostas individuais de pessoas que participam semanalmente, acompanham atividades nas redes sociais ou não estão ativas no movimento por motivos variados.

Figura 11 – Anexo: Periodicidade da participação

Com qual periodicidade você participa de um Círculo de Mulheres?  
226 respostas



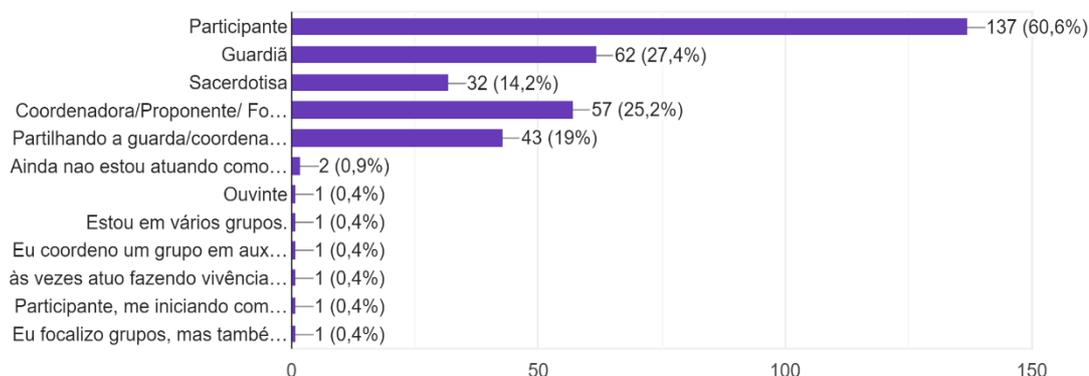
Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A pergunta quatorze tinha por objetivo coletar o tipo de participação de acordo com a função exercida no grupo. Importava para minha pesquisa perceber o discurso daquelas que tinham a função de organizar os Círculos e se estas se identificavam como “guardiãs”, “sacerdotisas” e /ou “coordenadoras”. Cada uma dessas identificações conta sobre um tipo específico de condução e atividades realizadas em círculo. As informações duplicadas estão nos itens “guardiã”, participante (2) e sacerdotisa.

Figura 12 – Anexo: Tipos de participação

Nesse espaço você se identifica como:

226 respostas



Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A pergunta quinze também semifechada era sobre o funcionamento do Círculo em relação à chegada de novas integrantes. A maioria listou que seu Círculo é aberto a novas integrantes a cada encontro, em azul, com 3 respostas duplicadas. Em laranja estão listados aqueles grupos fechados, que a entrada de novas integrantes acontece em momentos específicos. Em vermelho, a porcentagem dos grupos que podem receber novas integrantes a cada encontro, mas essa entrada é avaliada previamente pelas participantes. As pequenas listras coloridas são respostas individuais, em sua maioria de participantes de mais de um Círculo, alguns abertos outros fechados.

Figura 13 – Anexo: Características sobre a entrada de novas participantes

O Círculo que você participa é:

226 respostas



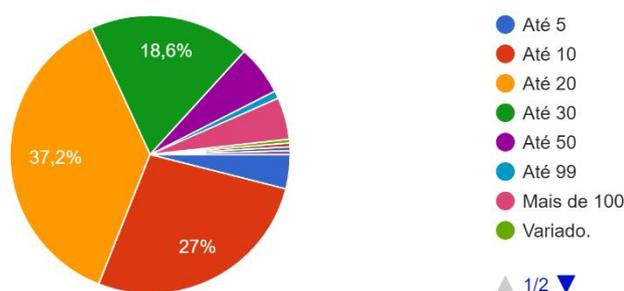
Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A pergunta dezesseis era sobre a quantidade de participantes nos Círculos. Mais de 75% das respostas listaram que os grupos são compostos entre 10 e 30 pessoas, como demonstra o gráfico a seguir:

Figura 14 – Anexo: Número de participantes por encontro

Quantas mulheres, em média, participam com você no Círculo?

226 respostas



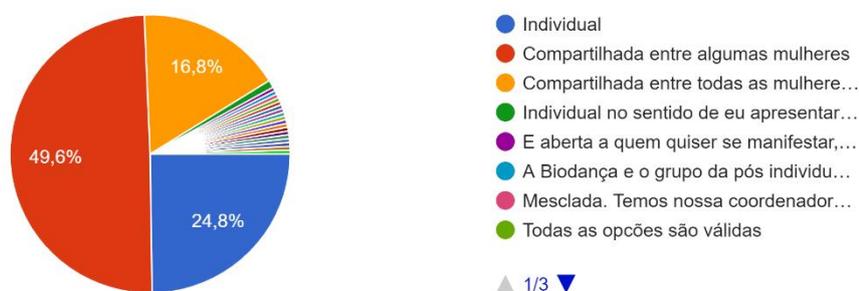
Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A pergunta dezessete era sobre como o trabalho de organização de um Círculo é realizado pelo grupo. O gráfico a seguir demonstra que essa coordenação não é individual, mas celebrada por algumas mulheres.

Figura 15 – Anexo: Tipo de Organização

No Círculo que você participa, a organização/ guarda/ coordenação é:

226 respostas

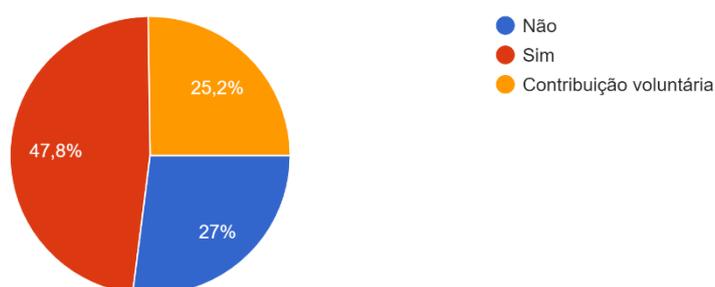


Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A questão dezoito é sobre o custo financeiro de participação. O gráfico sinaliza que a maioria dos Círculos das participantes do questionário possuem o que elas chamam “valor de troca”, ou seja, uma mensalidade ou valor previamente acordado. As respostas duplicadas estão no item “sim” (2), “não” e “contribuição voluntária”.

Figura 16 – Anexo: Custo Financeiro

Você paga/contribui financeiramente para participar do Círculo de Mulheres?  
226 respostas

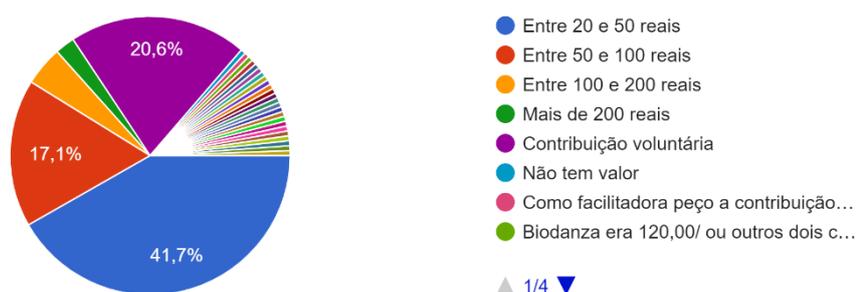


Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A pergunta seguinte, dezenove, pedia para a participante especificar a faixa de valores de participação. Essa foi umas das questões com menos respostas, em particular, as que se identificavam como organizadoras dos Círculos preferiram não responder à questão, enquanto outras voltaram a mencionar que a contribuição era voluntária e variável, ou “de acordo com as possibilidades”. As respostas duplicadas estão na faixa azul (2), vermelha e roxa.

Figura 17 – Anexo: Valores Mensais

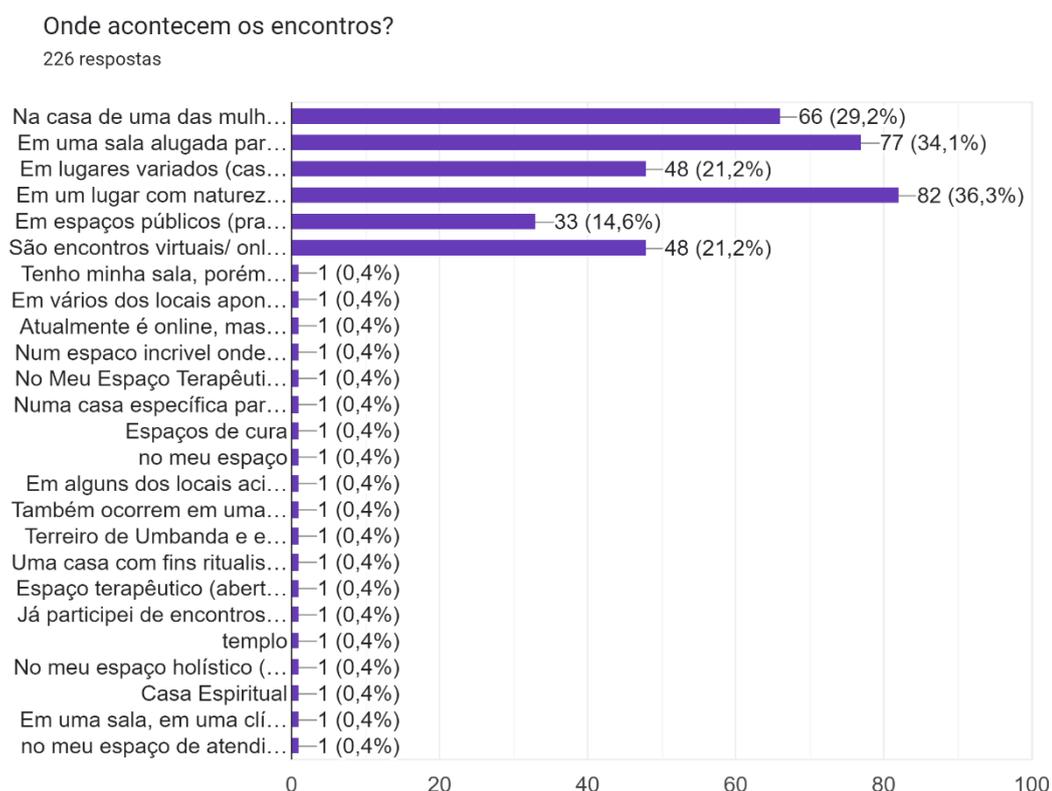
Se, sim, qual o valor mensal da sua contribuição ?  
175 respostas



Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A pergunta vinte era sobre os lugares onde acontecem os encontros. As respostas se dividiram entre as opções que listei: a casa de uma das participantes, salas alugadas, locais variados, incluindo espaços de trabalho, na natureza ou no ambiente virtual. Em geral as respostas particulares reincidentem sobre uma dessas opções, com exceção dos Círculo que acontecem em um “Terreiro de Umbanda” e uma “Casa Espiritual”.

Figura 18 – Anexo: Locais dos Círculos



Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A última pergunta da segunda sessão, sobre os Círculos das participantes, era aberta: “É terapêutico para você participar de um Círculo de Mulheres? Por quê?”. Esta questão foi construída com base em algumas respostas de entrevistas e do livro “O Milionésimo Círculo” de Bolen, já citado na tese. Apesar dessa autora mencionar que os Círculos não são terapêuticos, no sentido adotado pela clínica médica, muitas participantes afirmam perceber os benefícios e “curas” gerados nesses espaços. Parte das respostas a essa questão foram utilizadas na análise apresentada na tese.



Figura 20 – Anexo: Profissionalização dos Círculos

Você é remunerada para participar/organizar Círculos?

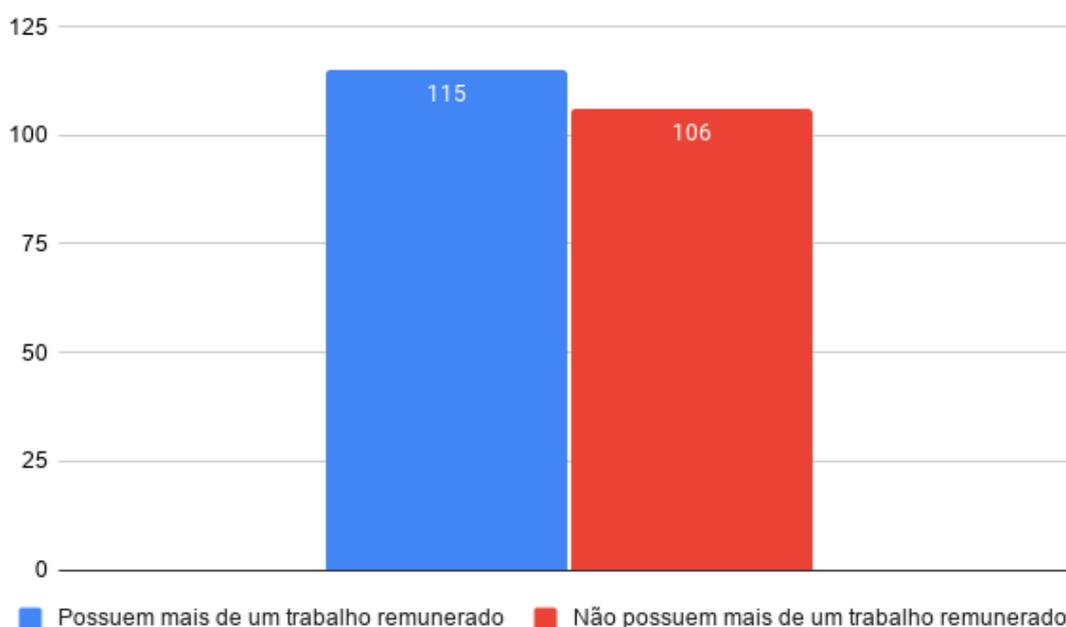
226 respostas



Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A questão vinte e quatro foi construída para verificar a situação de trabalho e emprego das participantes de Círculos, se viviam o acúmulo de mais de um trabalho para compor a renda mensal. Os resultados apresentaram dois grandes grupos as que possuíam mais de um trabalho remunerado e as que não.

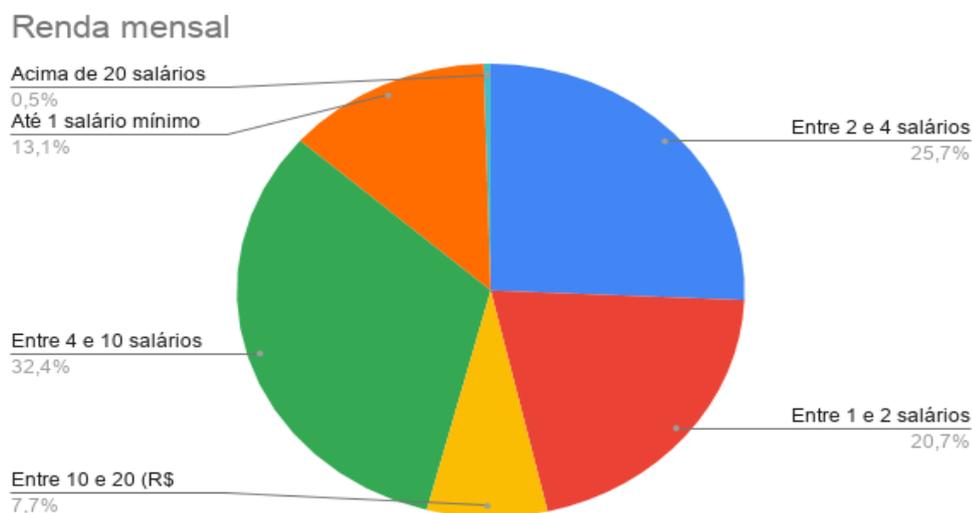
Figura 21 – Anexo: Trabalho Remunerado



Fonte: elaboração própria.

A pergunta vinte e cinco focava na renda mensal declarada pelas participantes. Uma pergunta semifechada baseada nas faixas de renda do IBGE. As faixas salariais diziam respeito ao valor nacional no ano de 2020, um salário mínimo de R\$ 1.045,00.

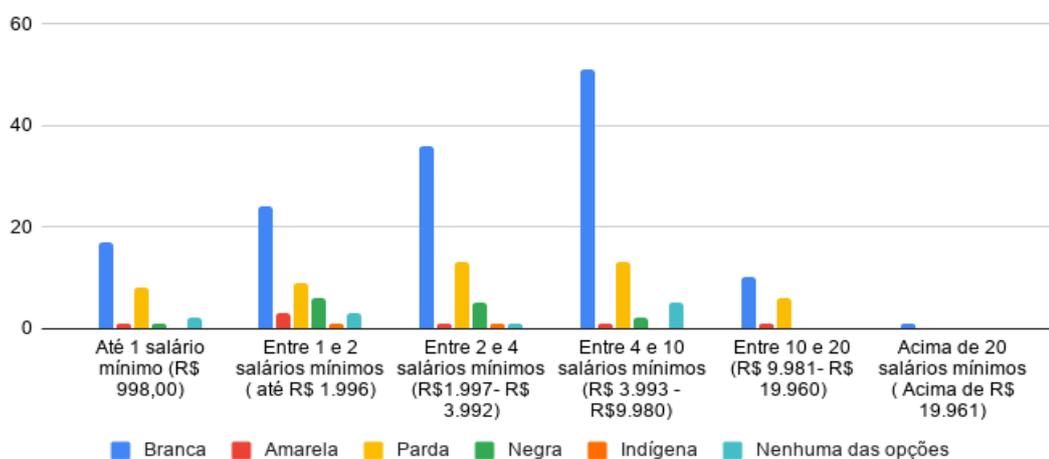
Figura 22 – Anexo: Renda mensal



Fonte: elaboração própria.

Se esses dados forem desmembrados é possível conhecer a renda mensal das mulheres que se identificam como brancas e daquelas que se identificam como negras a fim de compreender se há uma desigualdade racial de renda.

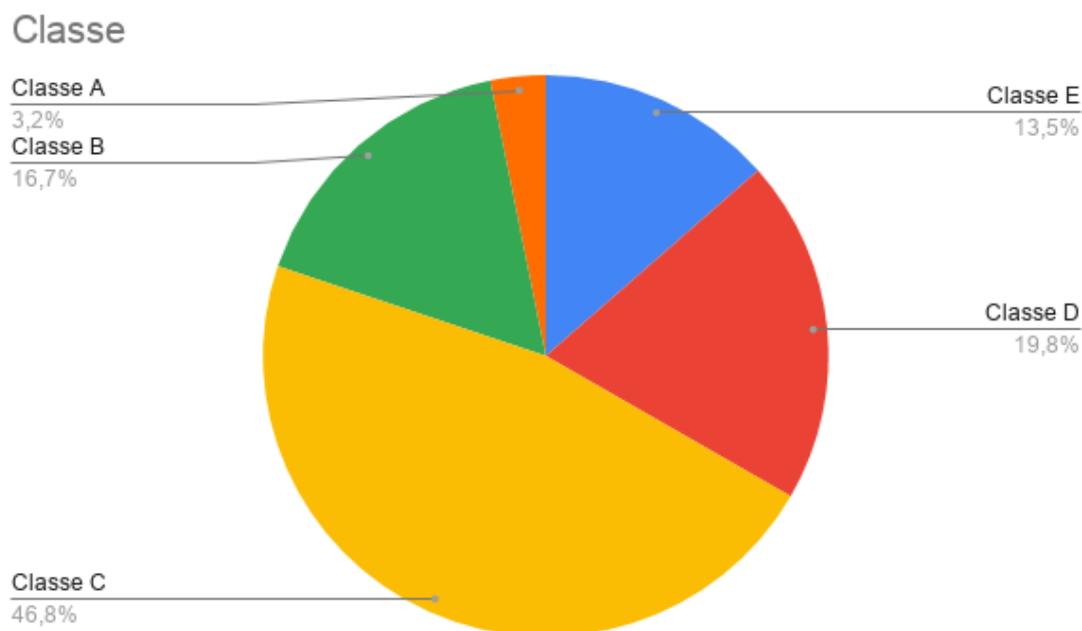
Figura 23 – Anexo: Renda mensal de acordo com a identificação racial



Fonte: elaboração própria.

A questão vinte e seis questiona sobre a renda familiar, o somatório dos salários de quem vive em um mesmo domicílio. A informação sobre a renda familiar gera o que o IBGE classifica como classe econômica: até 2 salários mínimos classe E; entre 2 e 4, D; entre 4 e 10, C; entre 10 e 20, B e acima de 20 salários mínimos classe A. A partir das informações fornecidas pelas participantes e classificação mencionada<sup>337</sup> construí o seguinte gráfico, já comentado na tese.

Figura 24 – Anexo: Classes



Fonte: elaboração própria.

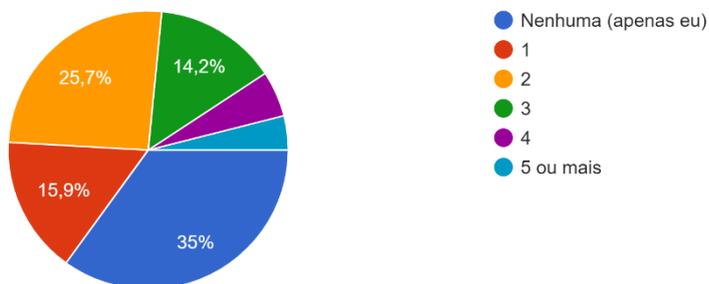
A questão vinte e sete era fechada: “Quantas pessoas dependem do seu salário para sobreviver?” e tinha por objetivo identificar o número de dependentes. Essa questão apoiou na compreensão da situação econômica e social das participantes já que a maioria delas possui uma ou mais pessoas que necessitam de sua renda.

<sup>337</sup> Existem outros métodos de definição de classes sociais que levam em consideração renda familiar, escolaridade, renda per capita, regionalização e composição familiar. Mas não foram aprofundados nesse estudo.

Figura 25 – Anexo: Dependentes

Quantas pessoas dependem do seu salário para sobreviver?

226 respostas

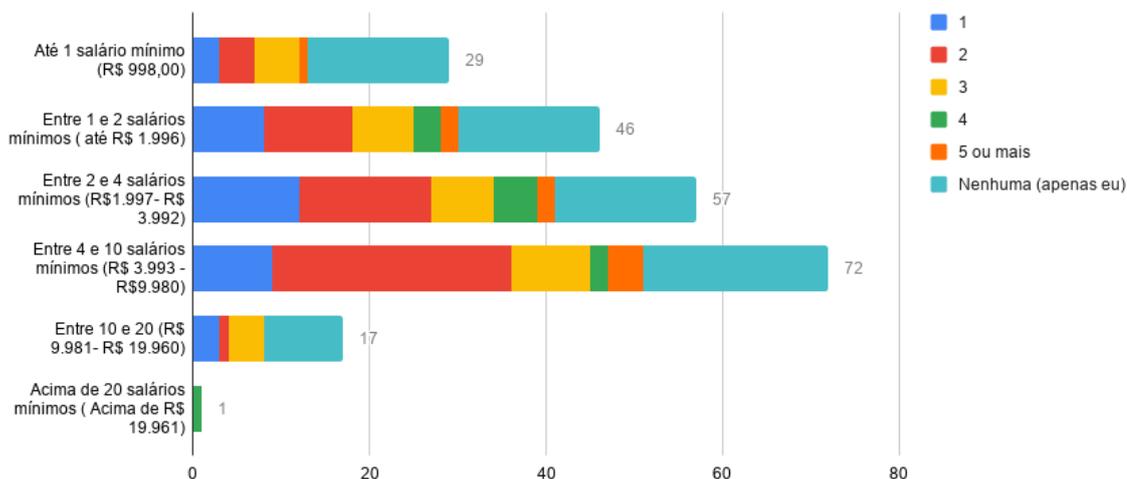


Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

Ao vincular renda mensal das participantes e número de dependentes, surge o seguinte quadro:

Figura 25 – Anexo: Dependentes de acordo com a renda mensal

Dependentes por renda mensal



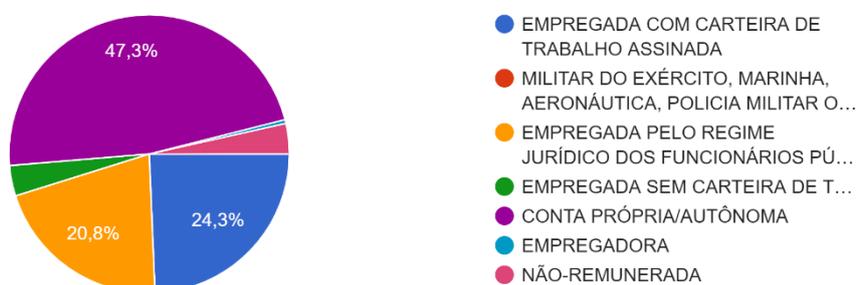
Fonte: elaboração própria.

A pergunta vinte e oito era sobre a relação de trabalho vivida pelas participantes no que elas consideravam seu principal emprego. Pouco mais de 50% das participantes não tem acesso a direitos trabalhistas, já que atuam como autônomas ou sem carteira de trabalho.

Figura 25 – Anexo: Vínculo de emprego

No que você considera ser sua principal fonte de renda, qual é sua situação?

226 respostas



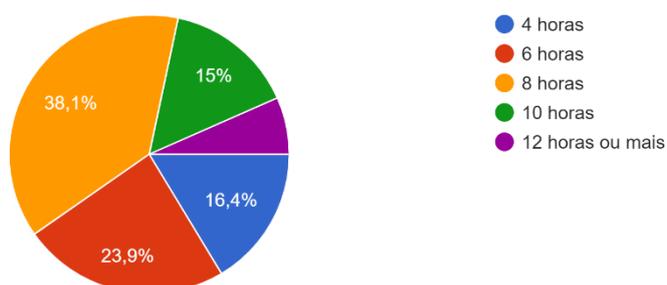
Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora.

A questão vinte nove, última da sessão três, era sobre horas de dedicação ao trabalho remunerado, já que é comum a sobrecarga de trabalho não remunerado entre mulheres. Os dados apresentam que quase 60% das participantes trabalham de forma remunerada 8 horas ou mais.

Figura 26 – Anexo: Horas de trabalho remunerado

Quantas horas se dedica ao trabalho remunerado por dia?

226 respostas



Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora

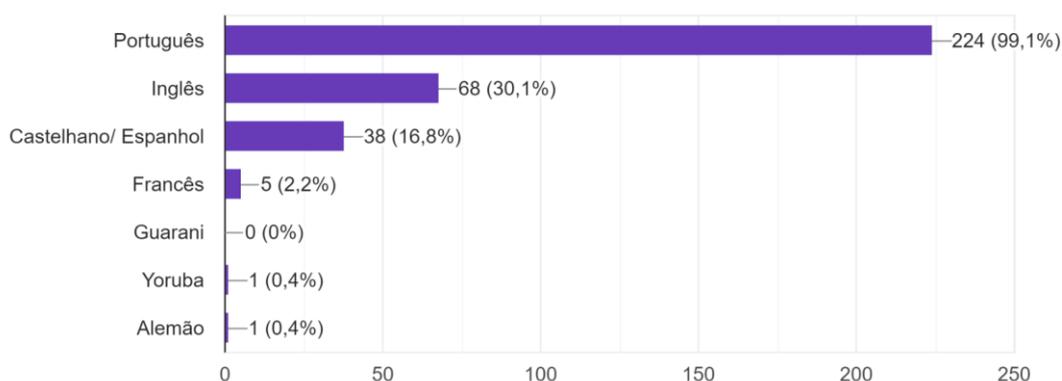
A sessão quatro tinha como título “formação”. Um de seus objetivos era conhecer o grau de escolaridade das participantes, bem como acesso a publicações acadêmicas e em outros idiomas. O segundo objetivo da sessão era verificar se a participação em Círculos envolvia uma formação específica, por meio de livros compartilhados, oficinas e outras atividades. A questão trinta perguntou sobre os idiomas falados pelas participantes a fim de compreender o acesso

delas à literatura estrangeira, já que algumas das referências dos Círculos não possuem tradução ao português. Como demonstra o gráfico, os dados isolados contam que até 30% delas conhece outro idioma imperial. Apesar de um contingente significativo de quem respondeu ao questionário viver em território guarani, nenhuma delas fala a língua, o que também conta sobre os grupos sociais que pertencem.

Figura 27 – Anexo: Idiomas falados pelas participantes

Na sua casa ou trabalho, quais os idiomas falados?

226 respostas



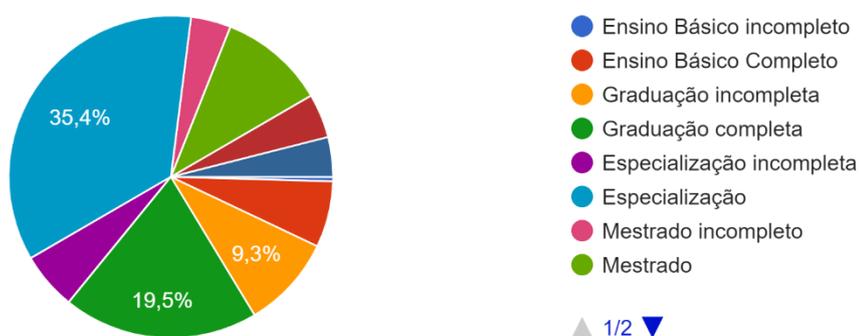
Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora

A pergunta trinta e um foi determinate para a pesquisa. A partir dela me dei conta que mais de 75% das participantes possui nível superior, algo que não representa a totalidade das pessoas que se identificam como mulheres no Brasil.

Figura 28 – Anexo: Escolaridade

Qual sua escolaridade?

226 respostas

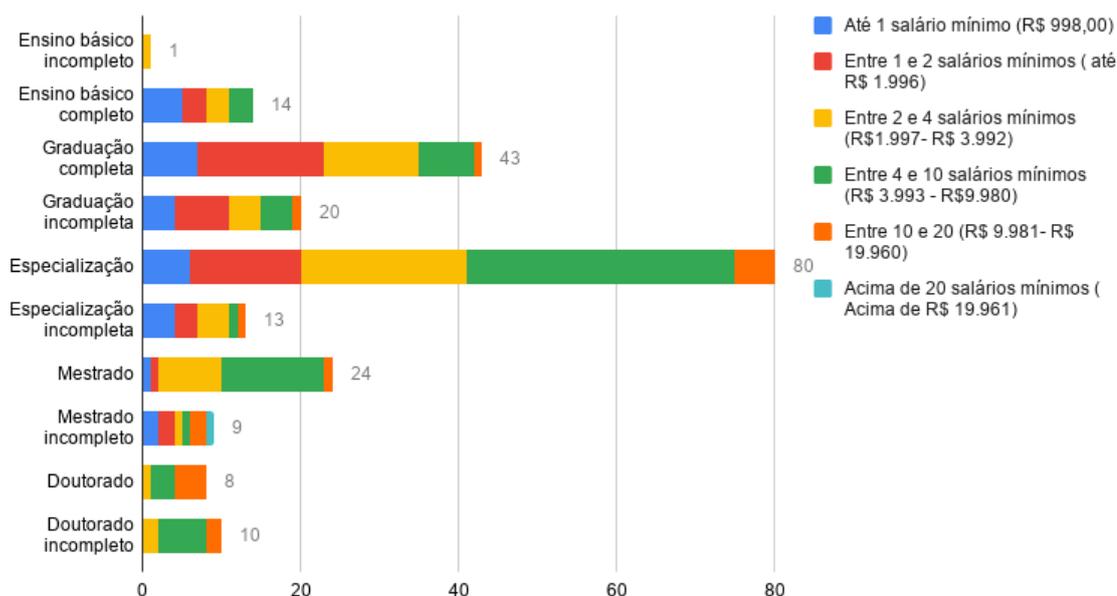


Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora

Se os dados anteriores forem combinados com outros já apresentados, é possível verificar que a renda mensal das participantes segue a tendência nacional de quanto mais escolaridade, mais chances de receber um salário maior que a média nacional.

Figura 29 – Anexo: Renda Mensal de acordo com a escolaridade

### Renda mensal por escolaridade

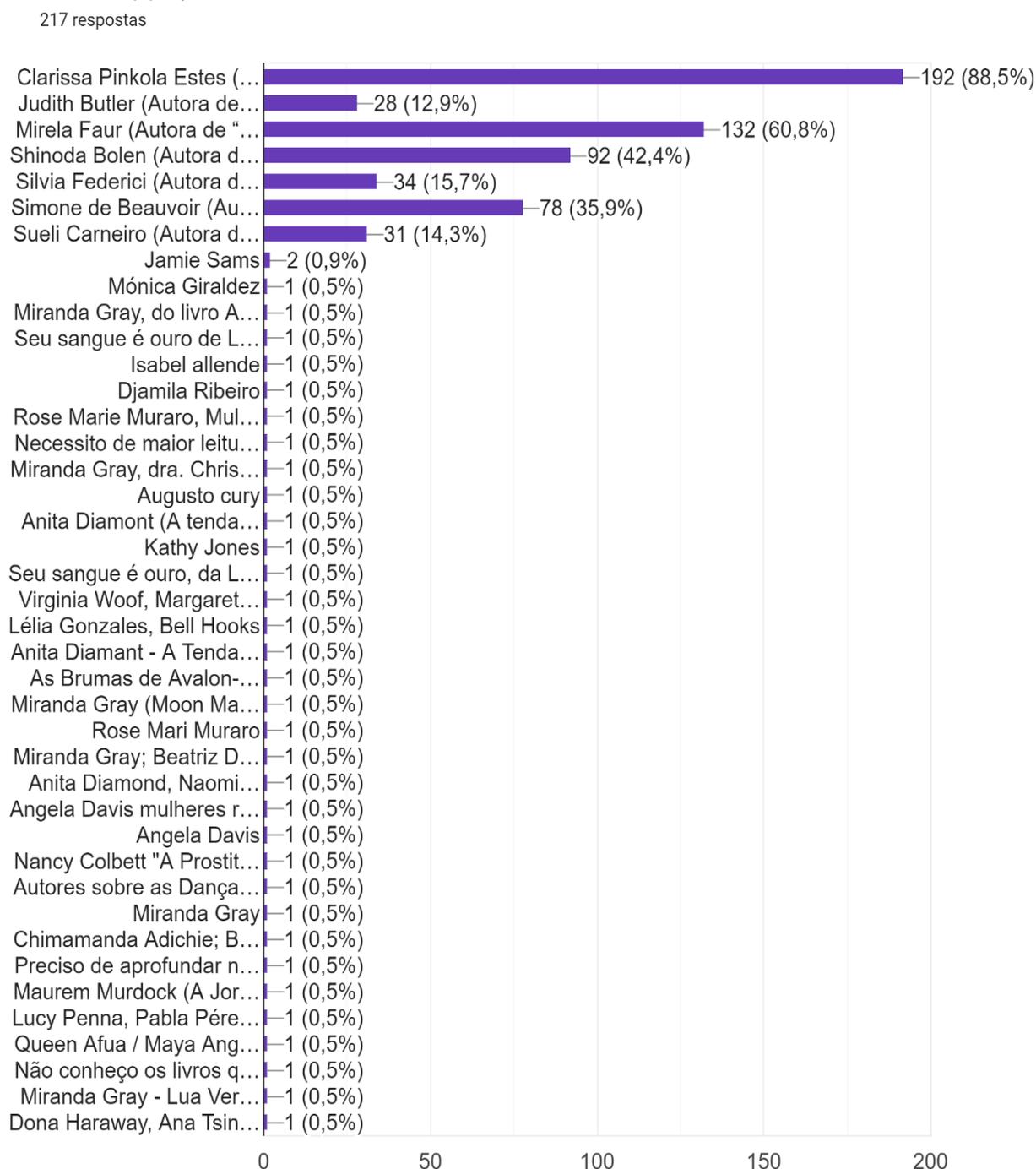


Fonte: elaboração própria

A questão trinta e dois era aberta: “Realizou cursos de formação com temas próximos aos trabalhos em Círculos de Mulheres? Quais e com quem?”. As respostas foram as mais variadas, desde “não sou independente” a listas de cursos realizados e suas proponentes, os quais em sua maioria estavam vinculados ao “mercado espiritual”.

A pergunta trinta e três tinha por objetivo compreender quais autoras eram lidas pelas participantes, como demonstra o quadro a seguir. Grande parte das referências são de autoras que pertencem às fileiras de esoterismo nas livrarias, o acesso a autoras feministas brasileiras ou internacionais não passa de 15% em termos absolutos.

Figura 30 – Anexo: Leituras Compartilhadas



Fonte: cópia do formulário online realizada pela autora

A questão trinta e quatro era aberta e sua intenção era acessar outras vozes, não necessariamente bibliográficas, presentes na formação das participantes. Como as outras perguntas abertas, as respostas foram variadas e em número muito menor, somente 121

responderam. Apareceram entre as respostas quase todas as organizadoras de Círculos que deram entrevistas para a pesquisa, mostrando a asendencia dessas sobre as demais participantes.

A última sessão do questionário tinha por objetivo vincular-se ao que eu percebi como importante nas rodas, dialogar com as participantes em termos de seus vínculos com as linhagens maternas e, especificamente, a melhora dos relacionamentos. Além disso, em termos amostrais, ainda que precários, visava verificar se havia uma prevalência de mulheres casadas e/ou com filhas/filhos. E por fim, se estas se identificam com outros movimentos e coletivos sociais.

A pergunta trinta e cinco era se as mulheres tinham filhas/filhos, e em caso afirmativo a questão seguinte perguntava quantos. Aproximadamente 60% disse ter filhas/filhos e 70% dessas afirmou ter entre uma/um ou duas/dois. Na sequência, indaguei sobre quantas pessoas viviam no mesmo domicílio das participantes, para verificar a situação familiar em termos prescritos pelo IBGE, já que moradias com maior número de pessoas, são em geral vinculadas a situação de vulnerabilidade social se cruzadas as informações com a renda mensal e domiciliar.

As quatro questões seguintes (38-41), fechadas, sugeriam uma classificação sobre a qualidade do parto das participantes, de suas relações com mães e avós e outras mulheres. A maioria optou por “bom” ou “excelente”.

Por fim, a pergunta quarenta e dois: “Participa de algum coletivo de caráter político e/ou comunitário? Qual?”. As respostas múltiplas mencionaram nenhum movimento, a organizações de bairro, conselhos municipais e partidos políticos de esquerda. Poucas mencionaram atividades espirituais entre as respostas.

No fechamento do questionário, havia um espaço para acrescentar comentários, reflexões e sugestões. Mencionei no capítulo dois da tese, algumas dessas interlocuções.