

**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Lo femenino resignificado:  
Discursos y concepciones de lo femenino desde los círculos de mujeres**

MARÍA DEL ROSARIO RAMÍREZ MORALES

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Carlos Garma Navarro

Asesores: Dra. Renée de la Torre Castellanos  
Dra. Lina Rosa Berrio Palomo

Ciudad de México,

Febrero, 2017

**DEDICATORIA**

*A Rosario, Estrella, Ricarda, Elvira y Sandra  
Las mujeres de mi linaje, por sangre y por elección.*

## AGRADECIMIENTOS

Hacer una investigación implica no sólo establecer un tema, objetivos y un marco metodológico para el abordaje del objeto de estudio, implica también una serie de relaciones sociales que de muchas maneras cruzan el proceso de una investigación de larga duración. Este trabajo se ha tejido gracias al apoyo de muchas personas, cada una a su modo y en su tiempo ha dejado en este escrito algo para pensar, algo para escribir pero, sobre todo, algo de sí mismos y de su conocimiento. Me han permitido ver, sentir y vivir lo tremendamente importante que resultan las redes que uno va tejiendo en su andar a pesar de que la escritura y el trabajo de investigación es muchas veces un trabajo solitario. Así, agradezco aquí a aquellas personas que con su compañía, su lectura, su cariño y su apoyo, fueron y son parte de esa red de contención que me ha acompañado durante el proceso de escritura. Por todas aquellas circunstancias que me llevaron a encontrar y reencontrar personas entrañables:

Agradezco la confianza, el cariño, la contención y el acompañamiento de cada una de las mujeres Diosas que compartieron conmigo sus historias, sus rituales, sus experiencias de vida, su crecimiento espiritual y sus personalidades en los círculos de mujeres. A Karenina, Alexandra y Areli, por haber sembrado las preguntas iniciales. A la abuela Margarita, la abuela Laura, Anaité, Laura, Nay, Lupita, Roxana, Isabel, Nancy, Jacke, Claudia, Karla, Berenice, Viridiana, Marina, Pao, Alicia, Adriana, Arely, Xanatl, Belinda, Padme, Edu, Jennifer y todas las mujeres que me fui encontrando en mi tránsito por los círculos femeninos y sus circuitos. Sus conocimientos e historias son parte de este trabajo, pero también de mi vida y de mi corazón. Me mostraron otra forma de creer, una manera amorosa de sentir(me) y una forma de transitar en este plano desde un cuerpo de mujer. Gracias a cada una por las experiencias compartidas.

A Carlos Garma por su infinita paciencia, por sus críticas y las incontables aportaciones para este trabajo, por confiar en mi desde el primer momento y por la amistad que con el tiempo construimos más allá de los espacios escolares.

A Renée de la Torre y Lina Berrio, por su amistad, por su cariño, por su sincero acompañamiento, por su lectura y por siempre aportar elementos que me confrontan y me ponen retos para seguir creciendo en mi vida personal y en mi vida académica.

A Maru Patiño, Alejandro Gutiérrez, Hugo Suárez, Nahayeilli Juárez y Cristina Gutiérrez, por los años de amistad, por los comentarios siempre pertinentes, por las charlas enriquecedoras y por la confianza en mi y en mi trabajo.

A Luis Reygadas por alimentar esas reflexiones que estaban en el plano subcutáneo de esta tesis y por seguir este trabajo.

Agradezco a los integrantes del departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa, a Toño, Ángela, Soco, Irma, Norma, Viri, Blaca, Fer † por hacerme sentir en casa y por acompañar de cerca mi proceso de conversión como antropóloga. A cada uno de mis compañeros y compañeras de la generación de maestría y doctorado en Ciencias Antropológicas de la UAM-I y a mis colegas del CIESAS México por recibirme, escucharme y leerme con atención, cariño y con una mirada crítica, por alimentar reflexiones colectivas que se ven reflejadas en diversos momentos de este trabajo.

A los miembros de la RIFREM, por construir un espacio donde siempre me sentí bienvenida y por animarme a seguir investigando y aportando elementos para el estudio del fenómeno religioso en México.

A Nelson por su infinita paciencia y apoyo, por impulsarme a crecer, por su “ética protestante” que me enseña de constancia y de posibilidades, por las risas, los abrazos y el cariño. A mi perrhijo Jasson, compañero no humano que a su modo siempre me mostró su amor y estuvo conmigo al pie del escritorio en las largas horas de escritura.

A Mariana, por reavivar mis ganas de tejer en el sentido literal y metafórico del término, por la confianza, por los vínculos desde el corazón, la empatía y la amistad. Por mostrarme esa parte poética, creativa y de resistencia desde la experiencia vivida y desde la antropología.

A Daniel y a Steph, por contenerme en momentos complicados y alimentar muchos otros llenos de libertad y alegría. ¡Larga vida a Zipolite!

A Karina Felitti, porque de cerca y de lejos el cariño nos une y nos hace crear y creer. A Orión y Aldo, colegas y amigos que siguen acompañándome y poniendo color a momentos vitales de ida y vuelta, ¡Que la risa nunca se nos acabe!

A mis amigos, amigas y colegas: Carlos, Sara, Pamela, Karina, Daniel, Edgar y Alex por las charlas, las risas, las comunicaciones a distancia y el cariño a través de los encuentros, de las afinidades temáticas y de los años.

A Gema, Magda, Isela, Ale y Maribel, por estar y compartir momentos divertidos en los tiempos más apresurados.

A Diane por las valiosas lecturas iniciales, las charlas largas, los cafés y todo lo compartido. A Betza, Gio, Cris, Nan, Joselin y Paco, por la cercanía, la confianza, por las horas interminables donde deshacemos y recreamos el mundo, por lo compartido desde el campo, desde la antropología, desde la vida y desde la amistad. A Manu, por el cariño sincero, el apoyo y los múltiples aprendizajes que ha dejado en mi vida.

A Laura por ser mi bruja preferida, por enseñarme de posibilidades y que en algún lado del universo alguien nos escucha, nos abre los caminos y nos vincula de manera perfecta. A María Elena y todo el equipo de IPAS México, que me mostraron otra forma de comprender a las mujeres desde la autonomía y las decisiones.

A Vanessa y Alba por impulsarme a aceptar mi vena feminista.

A Estrella y Sandra, mis hermanas, mis compañeras entrañables en esta vida y mi núcleo principal de sororidad. A Elvira, Sebastián y Alfonso, mi familia, mi red y mis principales apoyos. A mis abuelas Ricarda y Elvira, mujeres de mi linaje, pilares familiares y ejemplos de contención y de amor.

Y a todas y todos a quienes no nombré, pero están aquí.

Gracias.

## **INTRODUCCIÓN**

1. INQUIETUDES Y PERSPECTIVA DE ABORDAJE.	6
A OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	10
B. HIPÓTESIS	11
C. RELEVANCIA	13
2. LA RUTA	16

## **CAPÍTULO I**

### **DE CÓMO ACERCARSE A LOS CÍRCULOS DE MUJERES : PROPUESTA METODOLÓGICA**

1. EL CAMINO RECORRIDO...	24
2. CAMINOS, DESTINOS Y ESTRATEGIAS DE ACERCAMIENTO: LOS PRIMEROS CONTACTOS.	25
3. SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO: LA OBSERVACIÓN Y SUS DETALLES	28
4. SOBRE LOS RELATOS DE LAS MUJERES	35
A. ¿QUIÉNES CUENTAN LOS RELATOS?	37
5. ALGUNOS APUNTES SOBRE EL ANÁLISIS DE LOS CÍRCULOS EN LA RED	39

## **CAPÍTULO II**

### **ESPIRITUALIDAD, MODERNIDAD Y CONTEXTOS DE REFERENCIA**

1. EL PANORAMA RELIGIOSO EN LA MODERNIDAD	46
A. MOVILIDAD RELIGIOSA, NUEVAS AGRUPACIONES Y CONVERSIONES ESPIRITUALES. EL MODELO DE IDENTIFICACIÓN E INDIVIDUACIÓN DE LAS CREENCIAS.	50
2. EL MOVIMIENTO DE NEOMEXICANIDAD Y LA ESPIRITUALIDAD NEW AGE.	55
A. LA ESPIRITUALIDAD NEW AGE	56
I. NEW AGE EN AMÉRICA LATINA	63
B. MEXICANIDAD Y NEOMEXICANIDAD. MANIFESTACIONES ESPIRITUALES CON RAÍCES ÉTNICAS	66
3. LA NUEVA ERA ¿FEMENINA?	71

## **CAPÍTULO III**

### **LOS CÍRCULOS DE MUJERES**

1. APROXIMACIONES Y DEFINICIONES	77
2. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS CÍRCULOS DE MUJERES	83
3. CÍRCULOS DE MUJERES COMO DRAMA SOCIAL. PROPUESTA ANALÍTICA	93

## **CAPÍTULO IV**

### **REDES Y VIVENCIAS:**

#### **EL SALTO DE LOS CÍRCULOS VIRTUALES A LOS CÍRCULOS PRESENCIALES.**

1. CÍRCULOS FEMENINOS CON RAÍZ NEO-TRADICIONAL	104
--	-----

A. <i>“RECORDAR CON LA ABUELA MARGARITA”</i>	104
B. <i>“TALLER DEL PODER DE LAS 13 LUNAS”</i>	111
2. CÍRCULOS FEMENINOS DE MATRIZ NEW AGE.	119
A. <i>CÍRCULO MUJER LUNA MÉXICO</i>	119
B. <i>CÍRCULO DE BENDICIÓN DE ÚTERO</i>	125
C. <i>CÍRCULO “SANANDO TU DONCELLA”</i>	133
D. <i>CÍRCULO DE LA GRAN DIOSA</i>	137
3. CÍRCULO DE MUJERES CON PERSPECTIVA “FEMINISTA”	147
A. <i>TALLER DE AUTOCONOCIMIENTO DEL CICLO MENSTRUAL</i>	147
4. MÁS ALLÁ DE LAS CLASIFICACIONES...	155

## **CAPÍTULO V**

### **DE CONVOCAR Y SER PARTE DEL CÍRCULO:**

#### **TRAYECTORIAS RELIGIOSAS Y PRÁCTICAS ESPIRITUALES FEMENINAS**

1. CONSTRUIR CÍRCULOS DE CO-CREACIÓN FEMENINA: CONVOCANTES	160
A. SOY UNA MUJER QUE SE DEDICA A LA SANACIÓN DE LO FEMENINO	160
B. (SOY) UNA MUJER QUE INTENTA VER LA VIDA DE LA FORMA MÁS ARMÓNICA POSIBLE	166
C. LA GUARDIANA DE SITIOS Y TRADICIONES	169
D. EL CONSEJO DE BRUJAS	171
E. DIFERENCIAS Y COINCIDENCIAS EN LOS RELATOS: CONVOCANTES	180
2. SER PARTE DE LOS CÍRCULOS: ASISTENTES	184
A. DEL TALLER DE LA ABUELA MARGARITA AL CÍRCULO LUNA MÉXICO.	184
B. LAS 13 LUNAS QUE TRANSFORMAN.	187
C. MUJERES QUE SE VOLVIERON “GRANDES DIOSAS”	189
D. DIFERENCIAS Y COINCIDENCIAS DE LOS RELATOS: ASISTENTES	193

## **CAPÍTULO VI**

### **LAS MUJERES Y SUS CUERPOS:**

#### **LOS TEJIDOS DE SIGNIFICACIÓN EN TORNO A LO FEMENINO**

1. REPRESENTACIONES DE LO FEMENINO DESDE LA CULTURA.	198
2. CUERPO, SUBJETIVIDAD Y LAS DISTINTAS FORMAS DE ESTAR EN EL MUNDO	210
3. RESIGNIFICANDO A LAS MUJERES: LO FEMENINO SAGRADO Y LA NOCIÓN DE LA MUJER DIOSA	218
A. LAS FACETAS DE LA DIOSA. LOS ARQUETIPOS FEMENINOS DE LA MUJER SAGRADA.	222

## **CAPÍTULO VII**

### **LOS CICLOS HORMONALES Y LA MENSTRUACIÓN ¿CONSCIENTE?**

1. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA MENSTRUACIÓN	229
2. LOS RITOS DE PASO Y LAS TRAYECTORIAS CORPORALES : DE LA MENARCA A LA MENSTRUACIÓN CONSCIENTE	236
3. FORMAS DE CLASIFICACIÓN Y TRATAMIENTO DE LOS FLUIDOS	255

4. LA SANGRE DE LAS DIOSAS	264
----------------------------	-----

### **CAPÍTULO VIII**

#### **ELLOS, LOS OTROS: LOS VARONES Y SUS REPRESENTACIONES.**

1. LOS MODELOS BINARIOS Y LA UNIDAD FEMENINO/MASCULINO	269
2. REPRESENTACIONES DE LO MASCULINO EN LAS PRÁCTICAS Y DISCURSOS	273
3. LAS TAREAS PENDIENTES Y LA INTEGRACIÓN DE LO MASCULINO	278
4. CÍRCULOS MIXTOS Y EL RELATO DEL HOMBRE EN EL CÍRCULO DE MUJERES.	282
5. CONSIDERACIONES GENERALES	286

### **CAPÍTULO IX**

#### **LOS RETOS DEL DISCURSO DEL SAGRADO FEMENINO**

##### **“PORQUE UNO NO PUEDE VIVIR SIEMPRE EN EL OM”**

1. NORMATIVAS CORPORALES Y LA VIDA MÁS ALLÁ DEL CÍRCULO	292
A. MENSTRUACIÓN SÍ, PERO ¿CÓMO?	292
B. SI NO SOMOS MADRES (Y NO QUEREMOS SERLO) ¿SOMOS CREADORAS?: LA MATERNIDAD Y NORMATIVIDAD EN TORNO A LA REPRODUCCIÓN	300
C. LA MENOPAUSIA Y LAS ADAPTACIONES DEL DISCURSO DE LA DIOSA QUE (YA NO) SANGRA.	303
2. LOS LÍMITES DE LA HORIZONTALIDAD	308
A. LIDERAZGOS Y CARISMA	308
B. CRITERIOS DE FORMACIÓN Y VALIDACIÓN DE LOS SABERES	311
3. EL SAGRADO FEMENINO Y LA SORORIDAD CUESTIONADA: “PORQUE NO NECESITO LOS CÍRCULOS DE MUJERES PARA SER FELIZ”	315
4. FEMINISMO Y CÍRCULOS DE MUJERES: ¿APROPIACIONES O RESIGNIFICACIONES?	323

#### **PREGUNTAS Y PUNTOS SUSPENSIVOS:**

<b>A MODO DE CONCLUSIÓN</b>	329
-----------------------------	-----

<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	346
---------------------	-----

<b>ANEXOS</b>	364
---------------	-----

## INTRODUCCIÓN

*Si, después de nacer, no hubiera tomado involuntaria  
y forzadamente el camino que tomé, yo habría sido siempre  
lo que realmente estoy siendo: una campesina que está en  
un campo donde llueve. Sin siquiera dar las gracias a Dios o a  
la naturaleza. La lluvia tampoco da las gracias. No hay nada que agradecer  
por haberse transformado en otra. Soy una mujer, soy una persona,  
soy una atención, soy un cuerpo mirando por la ventana.  
Del mismo modo, la lluvia no está agradecida por no ser una piedra.  
Ella es la lluvia. Tal vez sea eso lo que se podría llamar estar vivo.  
No es más que esto, sólo esto: vivo. Y sólo vivo de una alegría mansa  
Clarice Lispector,  
Tanta Mansedumbre*

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

La diversidad religiosa y espiritual, así como sus respectivas prácticas, han despertado el interés de un número importante de investigadores, los cuales han buscado distintas vías para comprender y explicar los fenómenos sociales vinculados con la creencia a la luz de un abanico amplio y heterogéneo de opciones de pertenencia e identificación por parte de los sujetos. Así, el estudio de la diversidad de formas de creencia y práctica religiosa amerita no sólo su reconocimiento como hecho social, sino como un fenómeno digno de ser estudiado y que ha adquirido cada vez más importancia en las discusiones

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

Con la diversidad de creencias se ha generado una amplia oferta de prácticas religiosas, esto ha permitido la generación de neotradiciones que conectan prácticas, ideologías y nociones que, vistas desde fuera, parecieran inconexas. En este sentido, uno de los retos principales del estudio de las prácticas y creencias religiosas y espirituales es la superación de los límites doctrinales e ideológicos, así como el manejo y comprensión de las aparentes contradicciones que conviven y que adquieren sentido en las prácticas concretas y en las lógicas internas de los grupos y sujetos.

Si bien las opciones temáticas de abordaje de las creencias se vuelven incontables y escurridizas, particularmente las que se vinculan con el new age o aquellas que entran en el ámbito de lo alternativo y no institucional, este trabajo está centrado en una práctica concreta que ha adquirido relevancia en los últimos años y que se encuentra anclada a diversos referentes espirituales; me refiero concretamente a los círculos de mujeres que, como se verá a lo largo de este trabajo, son un ejemplo de las nuevas formas de organización femenina en un contexto de movilidad de las creencias y de adhesiones múltiples en el plano espiritual; pero también son espacios en los cuales la construcción de la subjetividad está conectada con un aparato social y relacional que permite la generación de normatividades genéricas y nociones que colocan a las mujeres en sitios relevantes que se reflejan en acciones concretas en el ámbito social, pero también espiritual.

## I. INQUIETUDES Y PERSPECTIVA DE ABORDAJE.

La presente investigación surge de la inquietud de profundizar, ampliar y problematizar algunos temas que fueron abordados en una investigación previa enfocada en la individuación religiosa de jóvenes en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México<sup>1</sup>. Los resultados que se obtuvieron con este estudio mostraron el impacto del contexto de pluralidad de ofertas religiosas y espirituales en la vida cotidiana y en las creencias de los jóvenes, así como la forma en la que éstos interiorizan y se identifican con un tipo particular de espiritualidad que no responde necesariamente a dogmas institucionales, sino que apela a formas individualizadas de religiosidad y de práctica. Este trabajo resultó un ejemplo de la mezcla, entrecruzamiento y omisión –en algunos casos- de los límites doctrinales católicos por parte de los jóvenes, por ser ésta la religión en la que fueron socializados de inicio; así como evidencia de las formas creativas en las cuales se generan identificaciones religiosas más allá de los aparatos institucionales y más cercanas a las experiencias subjetivas.

En el transcurso del trabajo de campo de esta investigación, particularmente en una ceremonia de temazcal, sucedió un hecho que despertó mi curiosidad: antes de comenzar con la ceremonia, una mujer se acercó al hombre de fuego y a su esposa para preguntar si podía entrar al temazcal. La pregunta llamó mi atención ¿por qué se le negaría el acceso? ¿cuál era la razón de la preocupación de esta mujer y el detonante de su pregunta? La respuesta llegó de inmediato: “lo que pasa es que estoy en mi luna”. Esta expresión la había escuchado antes de la voz de algunas amigas y colegas, así que el enunciado y su significado no me resultó extraño: la mujer en cuestión estaba menstruando. El hombre de fuego así como su esposa le explicaron que era preferible que no entrara al temazcal, ya que una mujer que está en esa condición tiene un poder que puede afectar de alguna manera al resto de los participantes de la ceremonia, particularmente a los hombres. Esta respuesta sí me resultó extraña, yo no comprendía la importancia y el sentido que tenía lo que acababa de escuchar. La mujer aceptó la respuesta y pidió permiso entonces para ayudar a quien

---

<sup>1</sup> La investigación comentada se titula “La conformación de la individuación religiosa en jóvenes tapatíos” que fue presentada como tesis para obtener el grado de Maestría en Ciencias Sociales con especialidad en Comunicación y Cultura en octubre de 2010 en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara. Los grupos analizados formaban parte de una pastoral juvenil católica, grupos de neomexicanidad vinculados con la práctica del temazcal, así como jóvenes practicantes de

estaría encargada de preparar el té y las frutas que se compartirían durante y después del temazcal. Después de consultarlo con la encargada de estas tareas, su propuesta fue aceptada de la mano de una invitación que fue expresada por la esposa del hombre de fuego: “puedes venir el miércoles siguiente, vamos a tener un temazcal de mujeres porque hay luna llena, ahí no hay problema si estás aún en tu luna”. Ella aceptó la propuesta y en seguida se convocó al inicio de la ceremonia.

A partir de ese momento y a propósito de lo sucedido, comencé a poner atención en las actividades que realizaban y convocaban las mujeres de este grupo; ellas proponían la realización de círculos de rezo, canto, así como los llamados temazcales de luna llena y luna nueva, que estaban enfocados y dirigidos hacia las mujeres con el fin de desarrollar su feminidad y su espiritualidad, pero ¿qué significaba esto? Al asistir a algunos temazcales, reuniones y meditaciones de este tipo –incluso algunas de ellas llevadas a cabo en la casa que habitaba en ese tiempo, en la cual, por cierto, la noche en la que me mudé fui recibida por mis compañeras con una meditación de luna llena-, llamó mi atención la relevancia que tienen estas actividades para la generación de una idea particular de lo femenino por parte de las participantes, tomando en cuenta en gran medida dos aspectos fundamentales: la espiritualidad y la corporalidad.

¿Qué tenían de especial esas reuniones entre mujeres? ¿Por qué buscar espacios exclusivamente femeninos? ¿Qué tipo de actividades, ideas, rituales se desarrollan y comparten al interior de estas reuniones de mujeres? ¿Qué lleva a las mujeres a reunirse y qué se genera con ello? ¿Estas reuniones sólo se hacen en estos contextos –relacionados con prácticas como los temazcales- o bajo qué otros marcos se presentan? ¿En qué se inspiran? ¿Qué relación se genera con los varones? Entre muchas otras, estas fueron las preguntas que alimentaron el inicio y propuesta para realizar esta investigación. Aun cuando en ese momento –a mediados de 2009- fui invitada a varios círculos y rituales femeninos por parte de mis compañeras de departamento, así como por parte de las mujeres que participaban en el temazcal al que yo asistía haciendo trabajo de campo, no tuve oportunidad de indagar en estas y otras preguntas que me surgían en cada reunión, al menos no con la profundidad y el interés con el que ahora me acerco al tema; ya que en ese momento mi curiosidad estaba más enfocada en tratar de comprender cuál era mi papel en esos grupos y qué cosas se estaban haciendo en el contexto en el cual, literalmente, yo

habitaba. Aunque todas estas actividades llamaban mi atención y podían vincularse de varias maneras con el trabajo que realizaba en ese momento, no me fue posible integrarlo al trabajo escrito. Los tiempos institucionales y también la delimitación de los temas de estudio implican muchas veces dejar de lado algunos fenómenos que llaman la atención o que causan curiosidad. Respondiendo a esta inquietud que quedó latente es que se plantea este tema como trabajo de investigación doctoral.

Por otro lado, a pesar de los intereses meramente académicos, hay una serie de reflexiones que más que anclarse en los fenómenos externos -en los observables, en esos que se cuestionan, se problematizan y se analizan- están vinculadas con las experiencias, con las emociones y con las intenciones que surgen de la trayectoria de vida de quien decide emprender el camino de la investigación. Alguna vez en un seminario, una profesora y amiga comentó que las tesis suelen ser “una parte de la vida misma que no ha sido resuelta”. Esa frase me dio material para pensar y analizar, además de las experiencias expresadas con anterioridad, cuál sería esa situación no resuelta, las respuestas no encontradas y las emociones que me llevan a trabajar esta vez con las mujeres, sus formas de pertenencia, creencia y sus anclajes espirituales.

Haciendo un recorrido por mis trabajos anteriores, noté que uno de los principales detonantes y preguntas giraban en torno a aquellas cosas que consideraba como incongruencias y a las aparentes contradicciones en personas cercanas a mi, familiares y amigos que pese a identificarse con una religión -casi siempre católica-, tenían una serie de prácticas que no correspondían a esta creencia y que incluso, de la voz de un sacerdote, eran prácticas que no eran bien vistas para aquellos que se consideraban “buenos creyentes”. Con el tiempo, me di cuenta que esas otras prácticas eran tan dadoras de sentido como las creencias derivadas de la pertenencia institucional; por lo tanto, se creaba, según mi perspectiva, una forma muchas veces individualizada de creer y sobre todo de practicar. Así, decidí en aquel momento investigar a los jóvenes, esa población que según algunos datos oficiales es la que más se aleja de las religiones, esa población cautiva que en su búsqueda por la identidad, genera sincretismos y formas innovadoras de creer y pertenecer a múltiples espacios –muchas veces seculares- donde se encontraban esos otros sentidos y espiritualidades. Quise darles voz, y con ellos, buscar algunas respuestas hacia esas cosas

que para mi resultaban contradictorias, pero que tenían un sentido interno, individual, que movía las creencias religiosas y las pertenencias espirituales.

De ahí salté hacia el interés por las mujeres, las condenadas por la iglesia, las impuras según el arquetipo de Eva, aquellas que, se presume, no pueden estar juntas sin destruirse -¿era esto real?-. En mi historia de vida he estado relacionada con muchas mujeres, comenzando con las mujeres de mi familia y en extenso con amigas que a través de los múltiples vínculos emocionales y de vida compartimos experiencias, crecimos juntas, nos sanábamos juntas, para al final separarnos.

Al ver que había mujeres que se reunían por el simple hecho de celebrar su existencia y eso que ellas denominan “el ser mujer”, no pude más que detenerme y pensar ¿qué es aquello tan trascendente que hace que mujeres desconocidas se junten para compartir experiencias de vida de las cuales las otras resultan ajenas? ¿cómo era posible que las mujeres encontraran tanto sentido en esas reuniones como para procurarse esos espacios de convivencia aún cuando no compartían esos intereses comunes que a mi misma me habían llevado a formar parte de un grupo de amigas? Estas preguntas surgen no desde las incoherencias y contradicciones -como sucedía en el caso de los jóvenes-, sino de mi falta de pertenencia y conocimiento sobre este tipo de colectividades. En resumen, uno de mis intereses al estudiar estos grupos responde a mi no pertenencia de manera permanente y/o duradera a un grupo, ya sea religioso, social e incluso familiar más allá de la familia nuclear. Así, decidí darme voz y darle voz a esos sujetos que estaban culturalmente destinados al silencio, a vivir sus procesos en espacios privados, a las mujeres que en su búsqueda y en su papel como creadoras culturales, estaban generando esas otras formas de creer desde un plano subjetivo, desde sus cuerpos, desde sus sentidos de vida, de pertenencia y de su identificación con las otras.

Estas dos experiencias de trabajo me han permitido ver desde otro lugar las distintas formas de creer y de crearse un sentido de vida anclado con lo religioso; han alimentado mi curiosidad y el agrado de indagar en las múltiples formas posibles de analizar estos fenómenos para así dar espacio y voz a estas otras creencias que surgen en los márgenes de las instituciones y que se anclan con las experiencias individuales y colectivas de los sujetos. Me permitió dar importancia a esas vivencias y acercamientos con lo sagrado que dan sentido a cada persona, a esa parte individual que en su búsqueda por trascender, busca

verificarse en el plano social a través de la implicación con otros sujetos que, igual que él, ella y ellos, está permanentemente reconfigurando sus maneras de estar en el mundo.

Quiero mencionar de manera particular que uno de los motores que impulsaron la realización de este trabajo fueron las mujeres con las cuales compartí espacios y experiencia, mujeres que eran creadoras y asistentes de estos círculos y temazcales en la ciudad de Guadalajara; además de ser mis compañeras de casa, de comidas, de charlas y de vida, ellas sembraron la semilla para la realización de esta investigación y fueron la puerta de entrada y el alimento de mi curiosidad acerca de la espiritualidad femenina construida en colectivo.

#### **A. OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN**

Este proyecto se plantea como *objetivo* principal el análisis de los círculos de mujeres en dos sentidos. Primero, considerándolos como organizaciones femeninas que surgen en los márgenes de las religiones y espiritualidades hegemónicas, teniendo como principal intención la transformación y resignificación de las mujeres y sus roles y, en segundo lugar, analizando las formas específicas creadas en estos espacios acerca de qué es y qué se entiende y encarna como lo femenino desde esta clave espiritual. Por tanto, este trabajo se centra en aquellos elementos que inciden en la forma, desarrollo, construcción y difusión de la idea de lo femenino desde los círculos de mujeres. Para tal efecto se pretende identificar y analizar tanto discursos, prácticas y rituales llevados a cabo en el marco de los círculos, y las implicaciones que estos tienen en la subjetividad y la concepción que las mujeres tienen de sí mismas desde una perspectiva espiritual y corporal.

La *pregunta* principal de este trabajo gira en torno a cuál es la idea de lo femenino que se construye desde los círculos de mujeres y cuáles son los elementos que la sustentan. Para alcanzar estos objetivos y responder la pregunta planteada, este trabajo se plantea como preguntas secundarias:

- ¿Cuáles son las características generales y particulares de los círculos de mujeres? Analizando sus formas de organización, sus nociones centrales, la manera en la que se construyen y difunden los saberes en estos espacios así como la propuesta de cómo analizarlos.

- ¿Cuál es la importancia de estas organizaciones en el marco de las espiritualidades emergentes? Trayendo a cuenta sus principales matrices e influencias, el lugar que ocupan tanto en los estudios como en el panorama espiritual actual y las narrativas construidas en torno a su importancia.
- ¿Cuáles son las trayectorias religiosas e identificaciones espirituales de aquellas mujeres que deciden comenzar un círculo o participar en ellos? Esto con el fin de identificar las influencias que se transmiten en los círculos y las circunstancias que llevan a estas mujeres a comenzar una búsqueda y un camino espiritual enfocado en lo femenino.
- ¿Cuál es el papel del cuerpo y de las mujeres desde la cultura y el análisis social? Y ¿Cómo dialogan o se diferencian estas nociones con respecto a aquellas que se construyen desde los círculos de mujeres? Mostrando así las diferencias, similitudes y tensiones entre el ámbito cultural y lo propuesto desde la espiritualidad femenina en pro de su resignificación.
- ¿Qué papel tiene la menstruación en la construcción de lo femenino desde los círculos de mujeres? Analizando las narrativas y normativas en torno a este proceso biológico y que adquiere relevancia en el marco del desarrollo de la espiritualidad femenina
- ¿Cuál es la relación con los varones? Con el objetivo de mostrar cómo dialogan y se construyen los sujetos en función de sus relaciones sociales y afectivas; y finalmente
- ¿Cuáles son los alcances y límites de la espiritualidad femenina fomentada desde los círculos de mujeres? Con el propósito de delimitar y clasificar estas organizaciones, sus normativas y prácticas a nivel de apropiación subjetiva y experiencial en las relaciones sociales tanto al interior como más allá de los círculos.

## **B. HIPÓTESIS**

La *hipótesis* que guía este trabajo es que los círculos de mujeres se han convertido en los últimos años en una expresión de la espiritualidad femenina que tiene un impacto social e individual en la forma en la cual se entiende y se encarna lo sagrado. Los círculos, sus

narrativas y sus prácticas articulan matrices espirituales universalizantes, locales e inventadas para generar una feminización de los discursos y de las prácticas espirituales, respondiendo así tanto a búsquedas individuales como colectivas de sentido más allá de las religiosidades hegemónicas y colocando en el centro las experiencias, las emociones y el cuerpo como las principales vías para resignificar las experiencias vitales y sagradas de las mujeres.

La feminización de los discursos y prácticas implica, por un lado, la construcción de una forma particular de organización horizontal y emocional, pero también la transformación de lo femenino desde lo narrativo y desde la experiencia como elemento sagrado, el cuerpo como espacio de significación y la mujer como motor para la transformación de la humanidad, tanto a nivel energético y espiritual –vinculado con la nueva era- como a partir nuevas formas de relaciones sociales igualitarias y sororarias. Estos elementos se difunden y se encarnan en los círculos a través de diversas actividades, discursos espirituales y técnicas corporales desarrollando así estrategias de acceso a lo sagrado en espacios seculares y teniendo un impacto en el plano individual y colectivo; siendo la experiencia vivida y socializada el elemento que permite la incorporación de una serie de creencias que dan cabida a esta sacralidad encarnada que es llevada al ámbito de lo subjetivo y cotidiano de las mujeres. Se generan así una serie de valores y normativas en torno a lo que se considera propiamente femenino y las formas en las cuales las mujeres se relacionan consigo mismas y con su contexto.

De este modo, los círculos de mujeres propician una resignificación del ser femenino, así como una concepción particular del papel de las mujeres en el mundo. Sin embargo, es desde lo individual que estas significaciones adquieren sentido al ser llevadas a la vida cotidiana y al ser incorporadas en la subjetividad, permitiendo así un reposicionamiento de las mujeres como sujetos con agencia en el ámbito social, espiritual y corporal, en tanto se desarrollan nuevos tipos de acercamiento con lo sagrado y consigo mismas en relación con su entorno sociocultural; reconociendo que estas perspectivas no están exentas de tensiones y límites en las apropiaciones individuales.

Sostengo que el tránsito que existe entre lo transmitido en los círculos y la vida cotidiana implica la puesta en marcha de una serie de estrategias de negociación con las concepciones propias de sacralidad, de feminidad y la relación que las mujeres tienen con

su propio cuerpo; así como el cuestionamiento de aquellas nociones y roles que se han construido cultural y tradicionalmente acerca de las mujeres en la sociedad mexicana. Entonces, más que considerar a las mujeres como “un Otro negado” y relegado (Irigaray, 2009) o como sujeto dominado, en este trabajo son concebidas y analizadas como creadoras culturales y agentes activas tanto en el plano social, espiritual y subjetivo.

Por otro lado, la conjunción entre espiritualidad femenina y cuerpo, parece estar creando una serie de saberes que se legitiman bajo el discurso del autoconocimiento –que se presume innato y ancestral- acerca del cuerpo y que es (re)aprendido e incorporado a través de las técnicas y pedagogías que diversos actores y guías han desarrollado para estos fines; constituyéndose así una serie de validaciones múltiples de los saberes a partir de la construcción de redes de conocimiento y de expertas en el tema de la sanación, el empoderamiento y la espiritualidad femenina. Es así que no sólo se crea una idea sobre lo femenino, sino sobre el deber ser de las mujeres en un contexto que parece considerarlas como sujetos de cambio, que tienen el poder de modificar tanto la forma en la cual las mujeres se representan a sí mismas como en sus representaciones sociales y sus capacidades y posibilidades de relación con lo sagrado.

### **C. RELEVANCIA**

La *relevancia* de este estudio puede verse en distintos sentidos:

En primer lugar, discute y analiza las organizaciones, relaciones y sentidos que derivan de la difusión de las espiritualidades emergentes en el contexto mexicano, donde el new age, las tradiciones y neotradiciones religiosas y espirituales forman parte de la diversidad de formas de creer, pero también son elementos culturales que circulan por circuitos de prácticas fuera de las matrices religiosas institucionales, en las cuales los referentes espirituales se ven diversificados.

Una segunda aportación tiene que ver con la articulación, circulación y apropiación de narrativas donde se observa la construcción de nuevas espiritualidades e identidades en aquellos que, a través de cierta trayectoria religiosa, se acercan a movimientos donde se generan redes de socialidad y comunidades espirituales a partir de la adopción de discursos innovadores de acceso a lo sagrado. En este sentido, este trabajo abona algunos elementos

reflexivos en torno a las formas en las cuales las mujeres y la clase media reconfigura el panorama religioso y espiritual en el marco de la diversidad; desde donde se advierte que las búsquedas individuales de trascendencia y de acceso a lo sagrado si bien responden a trayectorias vitales y experienciales particulares, tienen una carga colectiva importante al buscar espacios sociales de verificación de las creencias y de estos nuevos referentes de acercamiento y concepción de lo sagrado.

Aporta elementos específicos acerca de los estudios sobre new age y las espiritualidades emergentes, dando cuenta del peso e importancia de la participación de las mujeres en estos movimientos y colectividades (Carozzi, 1999 y 2001), así como el sincretismo, hibridación e incorporación de prácticas y creencias múltiples para el surgimiento de lo que aquí se denomina espiritualidad femenina.

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

Se mostrará cómo las concepciones sobre el cuerpo, sus procesos y significados, alimentan nuevas formas de acceso y creación de conocimientos que adquieren legitimidad a través de su difusión por medios virtuales y grupos con distintas afinidades –en este caso espirituales- que tienen como centro el desarrollo de la feminidad sagrada en ámbitos seculares. Se podrá observar el impacto social que tiene la difusión de las nociones acerca de lo femenino en distintos espacios y la forma de validación de estos saberes que se presumen innatos a través de talleres, cursos y círculos, así como los distintos circuitos y

medios en los cuales se difunden estos conocimientos; dando un peso particular a las redes generadas entre las distintas colectividades y las tensiones internas y externas que se generan en el ejercicio de los saberes, en la difusión de la espiritualidad femenina y en la búsqueda de legitimidad de las prácticas y creencias.

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

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

A nivel metodológico estas temáticas y su abordaje dan también un sello particular a este estudio. En primer lugar, la naturaleza de los círculos de mujeres es móvil, efímera y difusa, no sólo por su carácter emergente, sino por los distintos medios en los cuales se presentan; en este caso, haciendo uso de las redes sociales virtuales y de las convocatorias presenciales y su tiempo definido de existencia en ambos espacios. Por lo tanto, este trabajo incorpora el abordaje de una colectividad desde lo multisituado, pero reconociendo también su carácter efímero, sin que esto signifique la falta de profundidad tanto en campo como en el análisis. En segundo lugar, tomar en cuenta elementos como el cuerpo, la experiencia vivida y las emociones de las interlocutoras, implicó también una forma particular de adentrarme al análisis de los círculos de mujeres desde estos mismos registros<sup>2</sup>. De este modo, este trabajo muestra la importancia y las implicaciones del cuerpo, las experiencias y las emociones no sólo por parte del informante o colaborador en campo, sino del antropólogo en el ejercicio de adentrarse en prácticas espirituales y religiosas como objeto de su investigación. Así, se abonan algunos elementos de reflexión tanto teóricas como metodológicas en torno a las diversas formas de abordaje, comprensión y análisis de los sujetos y sus cuerpos en las prácticas que impactan en las dinámicas culturales, sociales y religiosas, así como las diversas vías desde las cuales pueden analizarse.

## **II. LA RUTA.**

Este trabajo está integrado por nueve capítulos, cada uno con un objetivo particular que permite mostrar las distintas partes desde las cuales se construye y se desarrolla la espiritualidad femenina desde los círculos. El primer capítulo, que lleva por título “De cómo acercarse a los círculos de mujeres”, corresponde a la propuesta metodológica seguida y construida para las intervenciones en campo. La propuesta parte de colocar esta investigación como un estudio multisituado que considera, por un lado, los tránsitos de los propios círculos en diferentes espacios, tomando en cuenta el aspecto virtual. En el capítulo se describe la forma en la cual se dieron los primeros acercamientos en campo, considerando, en una primera instancia, la reflexión de mi papel como investigadora y participante dentro de los círculos de mujeres.

---

<sup>2</sup> Cuestión que será explicada y definida en el apartado metodológico.

El análisis del lugar de enunciación, así como el carácter reflexivo y personal de las inmersiones en campo, colocan a esta investigación en un sitio en el cual la experiencia vivida se vuelve también parte del relato. Se describen, a su vez, las estrategias seguidas para el acercamiento con los círculos y las mujeres que participan en ellos y se plantean los criterios de selección de los sujetos que son parte de este estudio. Finalmente, este apartado plantea algunas reflexiones en torno al análisis de las actividades virtuales que resultan de los círculos presenciales. El análisis de lo virtual resultó fundamental para este estudio ya que desde estos espacios se establecieron los primeros contactos y también se dibujaron las directrices que mostraban los caminos posibles de análisis de las actividades llevadas a cabo en el ámbito presencial; por lo tanto, darle un lugar a las propuestas netnográficas permitió la obtención de herramientas analíticas acerca de los fenómenos y discursos observables también en el espacio virtual.

El capítulo II titulado “Espiritualidad, modernidad y contextos de referencia” comienza con un análisis acerca del panorama religioso contemporáneo desde de los estudios realizados en la disciplina antropológica y sociológica. A partir de estos referentes se apuntan las características que la religión ha adoptado a partir de la pluralidad religiosa y su respectivo impacto en el papel de los sujetos en el ámbito de las creencias y las pertenencias; dando un peso particular a la movilidad religiosa, al surgimiento de nuevas agrupaciones espirituales y a modelos desde los cuales parecen dibujarse estas otras formas de creer más allá de los espacios institucionales.

Por otro lado, este capítulo incorpora la discusión acerca de dos de los contextos que han sido identificados como referentes principales de los círculos de mujeres en el caso mexicano: el movimiento de la neomexicanidad y la matriz new age. Para tales efectos, se describen las propuestas tanto ideológicas como espirituales de cada una, así como las particularidades que adquiere la matriz new age para el caso latinoamericano. Este capítulo termina planteando cuál es el papel de lo femenino desde estas espiritualidades, ya que hay un discurso, aquel que se denomina como “el retorno de la diosa”, que parece no sólo articular ambas propuestas, sino que propone una nueva forma desde la cual las mujeres adquieren un papel relevante en el desarrollo de la espiritualidad contemporánea ¿será que asistimos a la creación de una nueva era femenina?

El capítulo III tiene como objeto describir y enmarcar a los círculos de mujeres, por una parte, como organizaciones femeninas capaces de generar y resignificar los referentes acerca del ser mujer y de su importancia; por otro, como organizaciones que tienen un contenido tanto experiencial como espiritual desde el cual se crea una serie de referentes simbólicos que permiten el surgimiento de una nueva conciencia y una forma innovadora de pertenencia espiritual que tiene un anclaje en las creencias, pero también en los cuerpos de las mujeres y la manera en la cual se habita, se vive y se considera ese cuerpo en tanto vehículo de conexión con lo sagrado. En este capítulo se retoman varias experiencias de campo a partir de las cuales se clasifican las prácticas al interior de los diversos círculos frecuentados. Estas características permiten tener una primer mirada acerca de las actividades llevadas a cabo en los círculos así como los sentidos que adquieren y se reproducen en estos grupos y por las mujeres que deciden adherirse a este tipo de espiritualidad. El capítulo termina con la propuesta analítica de los círculos de mujeres a partir de sus características y las dinámicas que se generan en su interior. Esta propuesta está centrada principalmente en los dramas sociales propuestos por Turner (1988) y se alimenta de las observaciones realizadas en campo. La propuesta de Turner permite enmarcar a los círculos no sólo como organizaciones que posibilitan transiciones espirituales en las mujeres, sino que plantea y considera el tipo de relación social generada a través de las dinámicas propias de los círculos y también de marco para analizar el papel de las mujeres participantes y aquellas razones por las cuales deciden ser parte de este tipo de organizaciones.

El capítulo IV corresponde a la descripción del proceso de entrada a cada uno de los círculos analizados. Este capítulo que lleva por nombre “El salto de los círculos virtuales a los círculos presenciales”, muestra una a una las convocatorias lanzadas por las organizadoras de los círculos de mujeres en las plataformas virtuales, así como una descripción de las actividades llevadas a cabo en los círculos frecuentados. Las descripciones de las actividades permiten dibujar un marco general sobre de los contextos en los cuales se inscriben y se desarrollan las nociones acerca de lo femenino y su importancia, además de mostrar una serie de rituales que resultan fundamentales para la comprensión de las dinámicas internas de cada círculo y los elementos planteados en torno a la feminidad.

El quinto capítulo “De convocar y ser parte del círculo: trayectorias religiosas y prácticas espirituales femeninas” tiene como objetivo presentar los relatos de las mujeres que son parte de este estudio con el fin de dibujar sus trayectorias espirituales y las motivaciones que las llevaron a formar o ser parte de uno o más círculos de mujeres. Este capítulo está dividido en dos partes, la primera de ellas está enfocada en las guías y convocantes de los círculos frecuentados, se describen sus trayectorias, las motivaciones que las llevaron a crear círculos de mujeres así como sus principales influencias formativas en el ámbito de lo femenino. En un segundo momento se presentan aquellas que se acercan por primera vez a un círculo de mujeres con el fin de rastrear los elementos que influyeron en la decisión de formar parte activa en este tipo de organizaciones espirituales, considerando también su trayectoria religiosa y sus prácticas actuales.

El siguiente capítulo “Las mujeres y sus cuerpos: Los tejidos de significación en torno a lo femenino” es un segundo apartado teórico que retoma algunos análisis desarrollados desde los estudios de género y aquellas determinaciones que cruzan y se establecen como normativas en pro del mantenimiento del orden social. Presenta en un primer momento las formas en las cuales las mujeres han sido representadas y consideradas desde la cultura y desde su lugar dentro de las estructuras sociales contemporáneas. A su vez, se incorporan los análisis de los arquetipos femeninos más influyentes en la religión judeocristiana y su impacto en la consideración de las mujeres desde este ámbito.

En un segundo momento, este capítulo tiende una conexión entre aquellas determinaciones culturales sobre las mujeres tomando en cuenta los estudios sobre el cuerpo y el análisis que se ha realizado sobre esta temática, particularmente considerando la noción de corporalidad y *embodiment* como una propuesta y un paradigma que es retomado para el análisis de las formas en las cuales la materialidad del cuerpo incorpora no sólo una materialidad biológica, sino a la cultura, la subjetividad y la experiencia como un entramado que se condensa, que fluye y se representa a través de formas diversas de encarnación.

Frente al panorama cultural, corporal, subjetivo y experiencial, se presentan las propuestas desarrolladas desde los círculos acerca del lugar e importancia de las mujeres desde un contexto espiritual; el cual adquiere verificación a través de la subjetividad, de las emociones y en el plano social a través de una serie de elementos simbólicos -en este caso

la consideración de la mujer sagrada- como eje principal en el cual se basan las nociones de feminidad desde estos grupos. Como se verá, la noción de la mujer sagrada cuestiona y debate muchos de los referentes culturales acerca de lo femenino y brinda algunos elementos innovadores que se retoman –como la relación con la naturaleza- con el fin de tejer un entramado de referentes para las mujeres que deciden ser parte de estos grupos organizativos femeninos.

El capítulo siete está enfocado en describir y analizar la importancia de la menstruación para la construcción del sagrado femenino. Este capítulo comienza con un recorrido por diversas referencias acerca de la menstruación y los ciclos femeninos desde distintas culturas, dando énfasis a las maneras en las cuales ha sido concebida desde su vínculo con lo contaminante y lo misterioso. En un segundo momento se describen las formas en las cuales las mujeres que han adoptado el discurso del sagrado femenino han resignificado sus ciclos hormonales, particularmente la menstruación, a partir de analizar la forma en la cual vivieron su menarquia y la manera en la que hoy viven y observan su ciclo menstrual. Estas modificaciones se analizan tomando en cuenta que su trayecto por los círculos representa una especie de rito de paso desde el cual van construyendo nuevas formas de acercamiento y conocimiento sobre sus cuerpos, pero también proponiendo nuevas formas de clasificación de los fluidos a partir de considerarlos una emanación de una mujer con características sagradas.

El capítulo ocho integra las representaciones que se construyen en torno a los varones y los vínculos que se generan con ellos desde la noción del sagrado femenino, pero también desde la experiencia de vida de las mujeres en su tarea de integrarlos en su desarrollo espiritual. Este capítulo pretende mostrar la importancia de la construcción subjetiva sobre el *otro* masculino que, en muchos sentidos, permite la definición de las mujeres también en un sentido espiritual y genérico. Uno de los puntos difundidos a través de las narrativas new age, es la integración de los seres desde una perspectiva integral, de este modo, se muestran los retos a los cuales se enfrenta la espiritualidad femenina al integrar las experiencias sociales y construir un puente de diálogo con los varones tanto en el plano social, subjetivo, emocional y afectivo.

El último capítulo, que tiene por título “Los retos del discurso del sagrado femenino ‘Porque uno no puede vivir siempre en el Om’” se propone analizar de manera crítica los

planteamientos que surgen desde los círculos de mujeres, teniendo como foco las tensiones y aquellos elementos y prácticas que parecen discordantes y que permiten identificar los límites y alcances de las propuestas de los círculos femeninos. Este capítulo se construye a partir de cuatro ejes: el primero de ellos tiene que ver con los límites del discurso del sagrado femenino en el plano corporal, donde la experiencia juega un papel fundamental en los niveles de apropiación de los planteamientos de la feminidad sagrada y sus formas de ejercicio. En segundo lugar se analizan y cuestionan los círculos desde su estructura, de este modo se hace una revisión crítica en torno a las formas de organización femenina, los liderazgos, así como las estrategias de validación de los conocimientos compartidos en el circuito de conocimientos sobre lo femenino y las tensiones y competencias generadas en su interior. Si bien la perspectiva del sagrado femenino desarrolla otras formas de acceso a lo sagrado, de organización y de la consideración del cuerpo, también genera una serie de normativas que deben ser cumplidas, pero ¿cómo dialogan estas normatividades genéricas - con anclaje espiritual- con la vida cotidiana de las mujeres? ¿hasta qué punto es sostenible la idea de horizontalidad en estos grupos espirituales femeninos? ¿qué importancia tiene la validación de los saberes para las mujeres que han descubierto su potencial creador, creativo y espiritual desde la subjetividad? En tercer lugar se muestra, a través de un ejemplo de disidencia, las formas en las cuales las estrategias de los círculos, así como el papel de las líderes juega un papel fundamental para la adhesión y el sentido de pertenencia hacia estos grupos, pero también la separación no sólo física, sino emocional hacia esta perspectiva espiritual. Finalmente, este capítulo termina planteando las posibles conexiones, separaciones y apropiaciones del discurso feminista en el plano espiritual centrado en el desarrollo de las mujeres.

Este recorrido termina con una síntesis de la propuesta desarrollada a lo largo del texto y se basa en una serie de preguntas que surgieron en el camino de la investigación y que, en muchos sentidos, formulan algunas de las dificultades y cuestiones que resultaron fundamentales en la escritura y análisis de las formas espirituales desarrolladas en el marco de la espiritualidad femenina. Si bien este texto no agota la discusión acerca del papel de las mujeres en los grupos espirituales, sí permite poner en relieve algunos elementos de la conformación de esas otras creencias que se crean en los márgenes de las instituciones religiosas. Considerar a las mujeres como creadoras de cultura y como creadoras de un

nuevo tipo de espiritualidad lleva consigo la generación de pautas no sólo acerca de cómo analizar el proceso de identificación religiosa y espiritual, sino de la circulación y la validación de saberes que resuelven algo más que las posibilidades de accesos a lo sagrado. En este sentido, considerar las emociones, así como las afinidades y rupturas con respecto a las normatividades genéricas para adherirse y/o crear otras, permite el reconocimiento del papel de las mujeres desde un plano subjetivo, pero que no que queda relegado al ámbito privado, sino que se lleva al ámbito social a través de un discurso espiritual capaz de crear nuevos sujetos, nuevas mujeres que crean su sentido de existencia a través de su propio cuerpo, de su experiencia y de sus múltiples opciones de trascendencia.

## CAPÍTULO I

### DE CÓMO ACERCARSE A LOS CÍRCULOS DE MUJERES : PROPUESTA METODOLÓGICA.

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

El análisis de los fenómenos y prácticas religiosas contemporáneas implican no sólo voltear la mirada hacia sucesos que ocurren fuera de nuestros esquemas y hacia aquellos que estamos acostumbrados a ver, sino poder observar un sinnúmero de manifestaciones religiosas, espirituales o de cualquier otra índole desde los distintos sitios y medios en los cuales se presentan. Esto implica posicionamientos múltiples y tomar en consideración diversas estrategias de acercamiento y recopilación de datos que abonen al análisis del tema que quiera desarrollarse. “El antropólogo de la religiosidad contemporánea – y agregaría, de las formas contemporáneas de espiritualidad- requiere convertirse en viajero” decía De la Torre (2011).

Para el caso que aquí ocupa, asumo una postura metodológica multisituada, ya que los círculos de mujeres presentan una dinámica en la cual no sólo se vuelven necesarios los traslados por distintos puntos geográficos tanto en la ciudad como en el país, sino la incursión en espacios virtuales que, en la época actual, resultan fundamentales para la difusión y conocimiento de las actividades llevadas a cabo y que son convocadas por los círculos. Por otro lado, este posicionamiento permite transitar por las distintas redes que los mismos círculos van tejiendo entre sí, tanto para tender un puente entre las diversas actividades de cada uno, como entre los actores nodo que se vuelven formadores y guías dentro de la estructura de los círculos. Es así que el presente apartado pretende hacer mención de las distintas estrategias seguidas en el trabajo con las mujeres que participan y convocan los diferentes círculos que son parte de este estudio.

La metodología planteada en este trabajo es de corte cualitativo, a través de la aplicación de diversas estrategias que van desde la etnografía, la etnografía virtual, la observación participante, entrevistas a profundidad y semi estructuradas, así como los relatos de vida.

## 1. EL CAMINO RECORRIDO...

De manera general, el esquema seguido para el acercamiento y recolección de datos está dividido en 5 etapas:

Etapa 1. Identificación de círculos online y offline: para el caso de los círculos online, se identificaron aquellos círculos de mujeres en México que están presentes como grupos de usuarios en redes sociales, particularmente en el caso de Facebook. En el caso de los círculos presenciales, se trata de círculos en la Ciudad de México y Guadalajara. En este sentido se consideraron dos tipos diferentes de círculos de mujeres: por un lado aquellos que son temáticos y que no implican una secuencia. Este tipo de círculos están planteados en forma de talleres y se trata de convocatorias únicas o de talleres de un día o de fin de semana. Por otro lado están aquellos círculos permanentes que, a pesar de ser temáticos y tener un objetivo particular, implican una secuencia por un tiempo que es establecido a partir de una planeación previa. Para este caso en particular se tomaron en cuenta aquellos círculos que comenzaban actividades con el objetivo de dar seguimiento completo en cada caso.

Etapa 2: Características generales de los círculos.- En el caso tanto de los círculos online y offline se identificó la frecuencia, el número de asistentes y sus características, así como la realización de una primera descripción de las actividades a las cuales se convoca y aquellas que se realizan al interior. En este periodo se hizo un primer rastreo de las redes que existen entre ellos a partir de las mujeres que convocan y que guían las actividades.

Etapa 3: Seguimiento.- A través de la observación participante, se dio seguimiento a los círculos presenciales. Durante esta etapa se llevó a cabo la etnografía y los primeros análisis en torno a las actividades y discursos, así como de la forma en la cual las asistentes participan y se involucran en las prácticas tanto dentro como fuera del círculo. Para los círculos online, esta etapa consistió en el registro de las actividades, algunas publicaciones e interacciones de las usuarias y participantes en los círculos virtuales, así como el registro de la dinámica interna de los grupos. Si bien la dinámica virtual no coincide con la dinámica de los círculos presenciales, el tiempo de esta etapa se plantea a la par de los círculos presenciales.

Etapa 4: Entrevistas y relatos de vida.- La cuarta etapa tuvo como objetivo conocer cuál es la forma en la cual las asistentes a los círculos presenciales han interiorizado, vivido e interpretado los discursos, prácticas y rituales llevados a cabo en los círculos. Si bien se realiza un análisis centrado en el periodo de tiempo de vida de cada uno, también se pretende identificar el itinerario religioso y espiritual de las asistentes y las actividades alternas en el ámbito espiritual, así como otros temas que resultan relevantes para este estudio.

Etapa 5: Recopilación de información y análisis.- Esta última etapa trata de integrar la información obtenida con el fin de poder analizar aquellos elementos que permitan establecer cuáles son las ideas de lo femenino que se transmiten en los círculos, así como la forma en la que estas nociones son recibidas e interpretadas por aquellas mujeres que han decidido ser parte de ellos, tanto en el ámbito presencial como virtual.

Las primeras tres etapas se realizaron en paralelo, considerando los periodos de cada círculo y haciendo un corte temporal que resulta necesario, sobre todo en el caso de los círculos virtuales, ya que estos tienen una actividad constante en la red.

## **2. CAMINOS, DESTINOS Y ESTRATEGIAS DE ACERCAMIENTO: LOS PRIMEROS CONTACTOS.**

Es importante mencionar cuáles han sido los pasos que se han seguido para la identificación de círculos de mujeres y de las ideas que difunden al interior de acuerdo con los objetivos de esta investigación. En primer lugar, una de las estrategias fue la exploración de sitios web, principalmente blogs, grupos y usuarios de redes sociales, particularmente Facebook. Esta red social si bien no es considerada un medio formal de obtención de información, sí es un espacio virtual de dinámica y relación social. Para los fines de esta investigación ha sido uno de los medios más efectivos de identificación de diversos círculos de mujeres, así como de talleres y actividades que llevan a cabo en los mismos. Muchos de ellos tienen una vida virtual activa a través de publicaciones de todo tipo, desde fotografías, links de libros o artículos, imágenes modificadas o “post”, que van modelando una cierta imagen e ideas que son transmitidas en los círculos tanto online como offline. Por otra parte, ha sido la red por la cual se difunden los talleres, meditaciones, rituales, pláticas, a través de invitaciones a los eventos que se realizarán en los círculos.

Como resultado de éstas búsquedas se han localizado diversos grupos no sólo en México sino en toda Latinoamérica y en España, siendo Argentina, Colombia, Brasil y Chile los lugares donde encontré un mayor número de publicaciones sobre grupos, rituales, talleres y pláticas. En el caso mexicano también se localizó una cantidad importante de información sobre círculos en diversos sitios, particularmente en Tepoztlán, Morelos; Morelia, Michoacán; Tijuana, Playa del Carmen, Baja California; diversos puntos del Estado de México, la Ciudad de México y Guadalajara, Jalisco; mostrando así una red amplia de círculos de mujeres, pero también la existencia de un circuito de prácticas enfocadas en la espiritualidad femenina.

La búsqueda a través de medios digitales ha permitido no sólo la identificación de un gran número de círculos establecidos –más de 50 alrededor de Latinoamérica y España–, también ha permitido observar las redes que se tejen entre ellos tanto de forma virtual como de forma personal, entre grupos y guías en diferentes latitudes. Las redes que se tejen al rededor de los círculos de mujeres en el plano virtual no sólo posibilitan la difusión de información entre círculos y actores nodo, sino la vinculación de diversos grupos para la realización de actividades conjuntas. Por otro lado, Facebook y otras plataformas virtuales han permitido la identificación de personajes o actores nodo<sup>3</sup> que podrían resultar clave para el análisis de los círculos y la resignificación de lo femenino.

Fue necesario hacer un corte tanto temporal como de círculos, particularmente en el caso de los círculos virtuales. Se dio seguimiento a once círculos virtuales<sup>4</sup> y siete círculos

---

<sup>3</sup> El término de actor nodo es definido como “el actor o ego central que condensa relaciones, debido a sus múltiples trayectos biográficos va tejiendo relaciones y articulaciones entre distintos circuitos. Los actores nodos pueden ejercer liderazgo múltiple en distintos circuitos que participan de la red”. (De la Torre y Gutiérrez, 2012; 18).

<sup>4</sup> Círculo lunar: <https://www.facebook.com/groups/237458546279491/>  
Camino Rubí <https://www.facebook.com/elcaminorubi> y <http://www.elcaminorubi.com/el-blog/>  
Bendición de útero México <https://www.facebook.com/bendicionuteromexico>  
Mujer esencia de luna: <https://www.facebook.com/groups/432465453465417/>  
Respiración ovárica: <https://www.facebook.com/respiracion.ovarica>  
Flor de Cayena: <https://www.facebook.com/cayenasenflor>  
Mujer cíclica: <https://www.facebook.com/MujerCiclica>  
<http://www.tusfloresdecayena.blogspot.mx/>  
Grupo: Lunas, toallas de tela y copas <https://www.facebook.com/groups/milunatoallasycopas/>  
Redes Lunarias <https://www.facebook.com/RedesLunarias>  
El círculo de la Gran Diosa (grupo secreto en Facebook) <https://www.facebook.com/groups/210581602447205/>  
Mi periodo al natural <https://www.facebook.com/periodoalnatural> y <http://www.miperiodoalnatural.com>

presenciales, dos de ellos en la ciudad de Guadalajara<sup>5</sup> y cinco más en la Ciudad de México<sup>6</sup> en el periodo que comprende de marzo de 2013 a noviembre de 2014.

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

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

---

<sup>5</sup> Taller “recordar con la Abuela Margarita” y Taller de Autoconocimiento del Ciclo menstrual.

<sup>6</sup> Círculo 13 lunas, Círculo Mujer Luna México, Círculo de Bendición de útero, círculo “Sanando tu doncella” (ambos llevados a cabo bajo la convocatoria de B. García y “Mi periodo al natural”), Círculo de la Gran Diosa (convocado por Redes Lunarias). La descripción de cada círculo se hará posteriormente.

este proceso ha dado luces acerca de aquellos temas que son relevantes no sólo para los círculos, sino para el objetivo de este trabajo, donde más que generarse preconcepciones o prenociones acerca de los discursos, rituales y prácticas al interior de los círculos, ha permitido tener un panorama mucho más amplio de las implicaciones que tiene el estudio que aquí se presenta.

### **3. SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO: LA OBSERVACIÓN Y SUS DETALLES**

Parte importante de las tres primeras etapas planteadas para el trabajo de campo tienen que ver con la aplicación de métodos clásicos en el trabajo antropológico, como la etnografía y técnicas como la observación participante. El periodo de trabajo de campo, como menciona Peacock (2005), así como el abordaje del tema aquí tratado ha tenido implicaciones tanto personales como en mi formación académica. Mi formación sociológica había marcado en gran medida la manera en la cual me acercaba a los fenómenos que llamaban mi atención; si bien ambas disciplinas tienen diversos puntos en común, el trabajo de campo realizado para este estudio me ha implicado cambiar de perspectiva y también voltear la mirada hacia otras técnicas y modos de observar y analizar los fenómenos sociales y también a los sujetos de estudio. En este sentido, el trabajo de campo, se vuelve un rito de paso en mi proceso de conversión como antropóloga de las manifestaciones religiosas y espirituales.

Citando a Peacock:

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

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

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

Para este caso, la experiencia ha resultado una fuente primordial para el análisis, acercamiento y seguimiento de los círculos de mujeres y también como una estrategia de conocimiento, “hay que vivir y experimentar para poder aprender”, fue una de las consignas principales escuchadas de la voz de las mujeres; pero se dice algo similar acerca del trabajo de campo y la labor del etnógrafo: se aprende haciendo, y es justamente ese hacer y el carácter experimental y artesanal de la etnografía aquello que da riqueza al conocimiento construido desde la antropología. Sin duda el trabajo antropológico es uno de los métodos más radicales que existen para aprender de los Otros, pero también de experimentar e incorporar conocimiento en la vida propia.

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

Llevar a cabo un estudio desde una perspectiva experiencial y participante implicó un ejercicio constante de evaluación y posicionamiento tanto teórico como metodológico al momento de estar en campo, donde las actitudes de extrañamiento y de empatía se volvieron parte del proceso de conocer los códigos y explicar al Otro que, a su vez, también nos construye dentro de un contexto específico. Así, mi papel como mujer y como participante dentro de los círculos, me permitió aprender ciertos códigos, formas culturales y de lenguaje; aprendizaje que posibilita -o por lo menos intenta- hacer la traducción de estos códigos en relación con la teoría y con los objetivos de este estudio. El conocimiento

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

Por otro lado, ser parte de los círculos de mujeres implicó una manera particular de colocarme en estos espacios también desde la experiencia corporal que, como se verá y como se ha planteado desde inicio, es una de las dimensiones en las cuales las actividades realizadas en los círculos tiene un impacto particular. En este sentido, me adscribo a la propuesta de Wacquant (2008) en tanto la creación del conocimiento desde las experiencias que cruzan al cuerpo proponen formas distintas de escribir las etnografías considerando la naturaleza visceral presente en las dinámicas y en la vida social. De acuerdo con este autor, aún cuando hay quienes plantean que los antropólogos “no nativos” nunca pueden trascender la diferencia, estas diferencias disminuyen en el momento en el cual el investigador al estar presente en los espacios microsociales “provisionalmente suspenden o significativamente atenúan muchas diferencias pertinentes a su investigación, en el camino para construir relaciones extensas e íntimas” (Wacquant, 2008: 16).

Dadas las características efímeras, cambiantes y temporales de los círculos presenciales, el trabajo de campo no implicó “permanecer por largo tiempo en la comunidad”, como se pretende y se sugiere en los trabajos clásicos de la antropología; pero sí permitió analizar un espacio muy particular de la vida y cotidianidad de las mujeres. Esto, sin duda, delimita la verificación de los comportamientos que podrían observarse en inmersiones clásicas de trabajo etnográfico; sin embargo, posibilitó la observación a profundidad y el análisis de espacios sociales concretos. La búsqueda constante de círculos tanto temáticos como permanentes implicó desplazamientos tanto territoriales como personales. Como menciona Castañeda,

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

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

La observación, entendida como método, fue el primer paso, pero no estuvo alejada de la experiencia. La forma de acceder a los círculos de mujeres fue también un ejercicio de pertenencia en el sentido en el que, como estrategia metodológica, se estableció una identidad al interior del grupo ya que tuve que ser miembro activo en cada uno de los círculos frecuentados. Así, la experiencia, el establecimiento de identidad en el nuevo ámbito y la interpretación fueron parte importante de este proceso de acercamiento. En este sentido y bajo esta estrategia se presentó la combinación entre objetividad/subjetividad y afinidad/extrañamiento que tradicionalmente implica el ejercicio de la observación participante.

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

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

Cabe mencionar que una de las características de este tipo de trabajo es justamente la generación de una cierta conciencia de estar dentro del paisaje, pero también de una renegociación de la identidad del etnógrafo en el proceso de ‘cambiar de lugar’, de descolocarse. La distancia como elemento importante en los procesos de investigación estuvo presente; sin embargo, las características de los círculos y la forma en la que se decidió el acercamiento a ellos requerían que esa distancia estuviera apoyada fundamentalmente en el interés antropológico y sin perder los objetivos que esta investigación ha planteado, pero también con un componente autoreflexivo y de autocrítica; proceso que no es fácil hacer directamente en las observaciones y experiencias, sino posteriormente a cada círculo e incluso al cerrar el proceso de trabajo de campo.

El conocimiento del otro y del yo son empresas que, más que limitarse a competir la una con la otra, se impulsan mutuamente. Pensemos en el siguiente gradiente: la mejor manera de profundizar en el yo es a través de la relación con otra persona. (Peacock, 2005: 188)

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

La observación y participación dentro de los círculos, así como el acercamiento con las mujeres fueron fundamentales para la construcción del objeto de estudio. Como toda investigación, se partió de presupuestos que al momento de hacer los primeros acercamientos se vieron modificados, desechados y reajustados para poder establecer un objeto de estudio más claro y también para poner énfasis en aquellos elementos que resulta fundamental traer a cuenta para hacer un análisis lo más completo posible. Sin duda el proceso seguido en este periodo permitió no sólo la obtención de datos y la elaboración de la etnografía de cada espacio; implicó un proceso reflexivo tanto de aquellas personas que han sido parte de esta investigación como de mi papel como sujeto cognoscente: “La mente del antropólogo no es ni un cubo ni una cesta, sino un reflector” (Peacock, 2005: 154). En este sentido, la intersubjetividad que resulta de este tipo de inmersiones en campo implica tanto la elaboración del hecho etnográfico a partir de las observaciones, interacciones y

técnicas de investigación, pero también la construcción de mi lugar como investigadora por parte de las mujeres que fueron parte de este estudio en ese ejercicio de clasificación y (re)conocimiento mutuo en un campo social y cultural concreto.

Considerando los objetivos planteados en este trabajo, resulta importante considerar no sólo esos imponderables de la vida real, como las actividades y discursos que se observan, escriben y describen en la etnografía; sino los relatos de las mujeres que son parte de los círculos. Retomando los desafíos y propuestas de la etnografía feminista de acuerdo con Castañeda (2010: 221), dar voz a las mujeres implica, por un lado, la elaboración de explicaciones e interpretaciones culturales que partan de considerarlas como sujetos colocados en determinados contextos de interacción, pero también problematizar la posición de las mujeres dejando de verlas como meros informantes para considerarlas como creadoras culturales. Así, ese ejercicio de desprivatización del mundo de las mujeres necesariamente implica procedimientos multimetódicos desde los cuales se posibilita la obtención de distintos tipos de información y acercamiento para una mayor comprensión y detalle a partir de las diferentes fuentes que se utilizan como medios de análisis. Plantear de esta manera la participación e inmersión en los círculos de mujeres permitió tanto hacer un mapeo como identificar conexiones, diferencias, afinidades y tensiones diversas entre los distintos grupos considerados y sus participantes; cuestión que resultó fundamental para el ejercicio de clasificación que se desarrollará posteriormente no sólo de sus prácticas, sino de sus afinidades con distintas tradiciones y discursos en el plano espiritual y religioso.

Esto implica no sólo la obtención de relatos directos por parte de las mujeres, como se comentará enseguida, sino un proceso muy similar a la resocialización por parte del investigador:

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

Además de describir, compartir y reflexionar acerca de las estrategias de entrada y de permanencia en los círculos, así como mi rol en cada uno de ellos en función de la investigación, es importante mencionar también cómo fueron las estrategias de salida de cada uno de esos espacios: en primer lugar, conocer desde un sentido corporal, experiencial y emocional los círculos de mujeres y a sus participantes, permitió un abordaje profundo no

sólo del espacio y de las interlocutoras, sino un aprendizaje situado de mi misma, de mis propios límites de conocimiento, de mi tolerancia, de mi propia experiencia corporal y de las estrategias de relación que tengo con los otros. Estar dentro implicó en gran medida neutralizar mis propios prejuicios, pero también sentir un encantamiento por lo compartido al interior de los círculos y por las historias y personalidades de las participantes.

Como en toda relación social, las relaciones establecidas en campo y las experiencias compartidas tuvieron momentos de mucha contención, acompañamiento y amistad, pero no siempre fueron experiencias gratas y armónicas. En estos espacios se tejen, además de relaciones entrañables, relaciones de dependencia y de poder; no dejan de ser espacios de socialidad que llevan consigo tensiones y diferencias en las posturas personales entre las participantes, y eso también fue parte de mis experiencias al interior de los círculos. Mi salida de la mayoría respondió al tiempo determinado por cada uno de los talleres y círculos. En muchos casos, la relación con las participantes se continuó a través de las redes sociales, pero también perdí contacto con muchas de las personas con las cuales compartí experiencias al ver que yo no me sumaba con la misma intensidad que ellas en sus prácticas y en las normativas generadas desde los círculos y la espiritualidad femenina. Ejemplo de ello fue mi negación explícita a usar la copa menstrual, a asistir a los temazcales o a pagar por talleres que implicaban un gasto económico que no me era posible cubrir. Estas experiencias a partir de la separación y del cierre de campo me revelaron también elementos inarmónicos al interior de una colectividad que, reconozco, había idealizado en un principio.

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

El trabajo de campo antropológico no sólo me situó como una mujer en proceso de formación en esta disciplina, me colocó en un lugar donde mi experiencia, mi sentir y mi conocimiento se puso en juego al estar inmersa en una práctica que implicaba desde el

inicio mi compromiso, mi propia historia y mi cuerpo para ser comprendida. La construcción de mí misma reflejada desde mis interlocutoras apoyo y cuestionó muchas de mis certezas personales, me ayudó a comprender experiencialmente la potencia de los discursos del sagrado femenino, de sus implicaciones subjetivas y también las tensiones, peligros y diferencias que tienen en su interior. Sin duda, esto permitió que el trabajo de campo se volviera no sólo un proceso transformador donde más allá de ser receptora de los mensajes, pude adquirir una serie de competencias para tratar de reproducir lo aprendido y lo visto de una forma inteligible para objeto de este estudio, pero también para mi experiencia personal como mujer y como antropóloga.

#### **4. SOBRE LOS RELATOS DE LAS MUJERES**

*“Si el individuo no se agota en sus propias determinaciones,  
es porque puede volver sobre ellas para reconocerlas y transformarlas.”*  
Homero Saltalamacchia  
*La historia de vida: Reflexiones a partir de  
una experiencia de investigación*

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

Como se comentó, las estrategias de obtención de relatos para el caso particular de los círculos presenciales fueron las entrevistas a profundidad, semi estructuradas y los relatos de vida. El estudio de los círculos de mujeres, vinculado con los objetivos que se han planteado para su investigación, requieren no sólo de un seguimiento de forma sistemática a los círculos y actividades que se llevan a cabo al interior de los mismos, sino un acercamiento particular con aquellas mujeres que han decidido ser parte de ellos. En este sentido, los relatos obtenidos a través de diferentes técnicas revelan las yuxtaposiciones de

los distintos grupos mediante las experiencias narradas de forma individual, que pueden ser desconocidas si sólo se diera peso al estudio estructural del espacio.

Como una de las etapas que se ha planteado dentro del trabajo de campo, el recolectar las experiencias y los discursos de las mujeres resultó una tarea fundamental para el entendimiento y el análisis de la idea de lo femenino que ellas han construido y han moldeado en su presente -a través de su vida, sus historias, sus experiencias y sus trayectorias-. Es entonces que una de las técnicas idóneas para acercarse a los discursos y concepciones de las mujeres en torno a sus prácticas, la definición de sí mismas y del papel que juegan en su propio contexto, es la recolección de sus relatos.

De acuerdo con Aceves (1999), La historia de vida forma parte de las conocidas como “fuentes orales”, las cuales consideran a la memoria como una fuente viva y ponen particular interés en el aspecto subjetivo de la experiencia humana. El interés por las fuentes orales ha implicado un ejercicio de interdisciplinariedad, así como una pluralidad de matices desde los cuales las historias de vida han sido consideradas tanto un aspecto metodológico, un instrumento, enfoque o perspectiva de análisis.

Al plantearse la necesidad de abordaje y análisis de las descripciones y acontecimientos más significativos de la vida de las mujeres en sus propias palabras, la vida de las personas y sus testimonios se vuelven la fuente principal de los relatos, cuestión que permite ver al sujeto en sus dos facetas: por un lado como un individuo único que es capaz de reflexionar, reconstruir y verbalizar su historia personal y la realidad social, pero también ser visto como un sujeto histórico. (Sanz, 2005;105). En este sentido, los relatos de vida y las entrevistas permiten la introducción de aspectos subjetivos que evidencian, como dice Pujadas (2000), las distintas posiciones, sensibilidades y experiencias individuales.

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

Por otro lado, utilizar relatos de vida y la recopilación de discursos a través de entrevistas, implica el reconocimiento de factores tales como la memoria y la manera en la que el sujeto construye su propia historia. El sujeto tienen en su historia y en su cotidianidad sucesos,

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

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

Es así que para el caso de estudio de los círculos de mujeres, la relación establecida entre las participantes y el proceso de investigación necesariamente implica un ejercicio donde las voces y vivencias compartidas y narradas se vuelven el material de trabajo y de análisis que da a este tema su particular tono experiencial.

#### **A. ¿QUIÉNES CUENTAN LOS RELATOS?**

Para la obtención de relatos de vida y de entrevistas, las personas que se consideraron idóneas para la aplicación de estos instrumentos son, por un lado, aquellas mujeres que fungen como convocantes y guías de los círculos de mujeres a los que se les ha dado seguimiento de manera presencial. Por otro lado, se considera también a aquellas mujeres que han sido parte de ellos de manera sistemática. Por supuesto, se ha considerado la

disponibilidad y disposición de las participantes que decidan voluntariamente ser parte de esta investigación.

Para el caso del círculo que se generó a partir del taller “Recordar con la abuela Margarita” en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, se contactó a una mujer que estuvo presente en el taller y que ha sido parte de otros círculos realizados posteriormente en la Ciudad de México. Para el círculo de mujeres “taller de 13 lunas” se trata de dos mujeres: la convocante y otra mujer que concluyó el proceso completo del taller. En el caso del círculo “Mujer Luna México”, se consideró a la guía del círculo y dos personas –un hombre<sup>7</sup> y una mujer- que estuvieron presentes en distintas sesiones. Del círculo que se lleva a cabo en el marco de la “Bendición de útero” se entrevistó a la guía. Por parte del círculo de “La gran Diosa” se entrevistó al autodenominado ‘consejo de brujas’ –cinco mujeres- y cuatro más que fueron asistentes regulares. Por otro lado, se entrevistó a una mujer que, de acuerdo con los relatos de varias asistentes y convocantes de los círculos, es una referencia obligada en su trayectoria dentro del trabajo femenino y de la cual ellas han recibido formación<sup>8</sup>.

Las entrevistas y relatos de vida se aplicaron en el periodo de marzo-agosto de 2014, teniendo un total de 3 relatos de vida y 14 entrevistas semi estructuradas. Es necesario decir que estas entrevistas y relatos no cubren el total de círculos que se han frecuentado, quedando fuera los relatos de las asistentes al taller de Autoconocimiento del ciclo menstrual. Para este caso en particular se hará un análisis de algunos videos y

---

<sup>7</sup> Si bien este proyecto está enfocado en el trabajo y participación de las mujeres, se considera relevante recuperar este relato por los puntos de contraste que puede alimentar y enriquecer sobre el análisis que aquí se realiza. Ciertamente la presencia masculina no fue constante en los círculos, ya que muchos de ellos estaban específicamente plateados de y para las mujeres; sin embargo, en uno de los círculos se convocó la presencia masculina, y es desde ahí que se plantea la necesidad de incluir esta mirada sobre los discursos y prácticas de los círculos femeninos. En este caso, quedó delimitado a una entrevista, ya que sólo pudo hacerse contacto con uno de los varones que frecuentaron este círculo en particular.

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

entrevistas difundidos por la convocante<sup>9</sup> vía internet y se recuperarán algunos de los discursos vertidos durante el taller y que fueron registrados en el diario de campo.

Cabe mencionar que estos relatos están acompañados también por una etnografía que se ha realizado para cada caso y cada reunión, así como de algunas experiencias personales que han sido registradas a lo largo del trabajo de campo. El periodo total del trabajo de campo comprende de marzo de 2013 a noviembre de 2014. La razón por la cual tuvo esta duración tiene que ver, en gran medida, con la dinámica propia de los círculos de mujeres, ya que las reuniones a las cuales se convocaba estaban, en la mayoría de los casos, establecidas mensual o quincenalmente, motivo por el cual se decidió ampliar este periodo con el fin de cubrir en su totalidad el periodo de vida de los círculos que se ha decidido analizar. Por otro lado, los nombres que se utilizan al hacer referencia a los relatos obtenidos han sido sugeridos por cada una de las mujeres entrevistadas. En algunos casos se trata de un nombre con el cual tienen alguna afinidad o gusto, en otros más se trata de su nombre espiritual, y algunas otras expresaron el deseo de conservar su nombre para efectos de este trabajo<sup>10</sup>.

## **5. ALGUNOS APUNTES SOBRE EL ANÁLISIS DE LOS CÍRCULOS EN LA RED.**

Una parte que merece un tratamiento especial dadas las características de este trabajo es la forma en la que metodológicamente se ha abordado el estudio de las redes sociales, en particular el caso de Facebook. Facebook es la principal plataforma virtual que utilizan los círculos de mujeres para su difusión y, en algunas ocasiones, para el seguimiento de las mujeres que son parte de alguno de ellos. Es por eso que resulta indispensable considerar algunas metodologías desarrolladas en ambientes virtuales con el objetivo de analizar estos espacios a la par de los encuentros cara a cara.

---

<sup>9</sup> Erika Irusta fue la guía del taller de Autoconocimiento del ciclo menstrual, ella utiliza los medios digitales (Su blog y su canal de Youtube) como uno de los modos de difundir sus reflexiones y posiciones en torno a temas diversos, todos ellos enfocados en el feminismo y estas formas alternativas de concepción de la feminidad y del conocimiento sobre el ciclo menstrual. En gran medida lo transmitido en este taller fue parte de las reflexiones que ella ha transmitido por estos medios, es por eso que se toman también como elementos de análisis.

<sup>10</sup> Al consultar con una de las mujeres entrevistadas el tema del nombre y al explicarle la necesidad de elegir alguno distinto me comentó que para ella era importante conservar su nombre de pila, ya que ella, al estar en un proceso de re-creación de sí misma, necesitaba ser representada con el nombre que le había sido dado por sus padres.

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

En este sentido, acercarse a los espacios virtuales y de mediación tecnológica como espacios de análisis ha implicado la modificación de conceptos como espacio, tiempo y presencia; siendo el término ciberespacio el que más se ha utilizado para dar cuenta de esta relación y nueva configuración espacio-temporal:

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

Como menciona Campechano (2013), “estar” en el ciberespacio implica el uso de la metáfora para la ubicación de las páginas o acciones que existen y se realizan gracias al internet. Las nuevas tecnologías informáticas radicalizan y amplían la noción de no-lugar, a través de cuatro características: En primer lugar, la a-territorialidad: por prescindir del espacio geográfico, de las fronteras nacionales y los espacios físicos. Segundo, la inmaterialidad: las redes son invisibles, así como los datos que circulan por ellas, sólo existen en estado de potencia pudiendo ser actualizados en una computadora en cualquier instante. Tercero, la instantaneidad: en relación a la velocidad vertiginosa con la que estos impulsos electrónicos viajan, inaugurando una nueva percepción del tiempo. Y finalmente, la interactividad: la posibilidad de intercambio y acceso inmediato a cualquier parte del mundo (Galavis, 2003). Pero ¿cómo estudiar estos espacios a través de las herramientas metodológicas de las que disponemos en la antropología?

A este respecto, la comunicación mediada por computadora (CMC) se ha inclinado por integrar los métodos cualitativos a través de la comparación con las metodologías utilizadas para los estudios realizados cara a cara; sin embargo, se ha planteado la necesidad de desarrollar métodos que puedan comprender la complejidad que implica el análisis del ciberespacio, ya que éste se ha convertido en medio, espacio social, una tecnología de comunicación y un motor de las relaciones humanas (Gómez, Arvizu y Galindo, 2005: 167).

Los estudios sobre religión también han volteado la mirada hacia este espacio de interacción social ya que, según Campbell (2013), en las últimas décadas se han tenido cambios significativos en las formas en las que se practica la religión a partir de distintas formas de interacción mediada por la tecnología. Ante la emergencia de este tipo de manifestaciones en la red es que se ha acuñado el término “digital religión” o religión digital, el cual es usado para enmarcar la evolución de las prácticas religiosas online, a partir de la emergencia de ciberiglesias, y donde se visibiliza la articulación simultánea de contextos tanto online como offline en el campo religioso. El término religión digital, no sólo refiere a la religión y la forma en la cual es presentada y representa en la red, sino que apunta hacia cómo los medios y los espacios virtuales están dibujando y son dibujados por la práctica religiosa. Como concepto, la religión digital permite hablar del estado de la religión en relación con artefactos digitales y la cultura en la cual se sitúan y de la cual emergen.

Desde los años noventa, se han utilizado distintos términos para referir estas manifestaciones en la red. En primera instancia se habló de “ciber-religión” que aludía a la importación de religiones en la frontera del ciberespacio o en el “not-so-real world” creado por las tecnologías de realidad virtual. Éste término fue usado para analizar nuevos tipos de comunidades rituales y religiosas; sugería la relación entre la tecnología y la forma en la cual las personas experimentaban y llevaban su vida espiritual en el ciberespacio. Posteriormente Helland (2000 Cfr en Capbell 2013: 2), propuso otro concepto que actualizaba el de ciber-religión, ofreciendo un nuevo marco de análisis a partir de la categoría “religión online”, con el fin de diferenciar el uso religioso del internet sobre la información y rituales que se basan en espacios offline o en las formas que surgen de practicar la religión online. La religión online representa cómo la naturaleza fluida y

flexible del internet permite nuevas formas de religiosidad y prácticas de la vida religiosa en línea, mostrando así cómo el internet ofrece un paisaje para imaginar la espiritualidad en las sociedades contemporáneas. El mismo autor posteriormente afirmó que con el avance tecnológico y el aumento de los usuarios de las tecnologías de la información, las fronteras entre la religión online y offline se vuelven cada vez más difusas.

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

describe el espacio tecnológico y cultural que se evoca al momento de hablar de cómo las esferas religiosas tanto online como offline se han mezclado o integrado. Podemos pensar en la religión digital como un puente que conecta y extiende la práctica religiosa online y espacios al interior de contextos religiosos offline, y viceversa; vinculando así tanto las formas de cultura en línea como las formas tradicionales de religión. (Campbell, 2013: 3)

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

Considerando estos apuntes es que, para este caso en particular, se ha observado y dado seguimiento a las prácticas de los círculos de mujeres tanto online como offline, tomando en cuenta que ambas esferas tiene una relación de complementariedad e implicaciones mutuas a través de las distintas interacciones tanto en la red como cara a cara. Pero, ¿qué particularidades vale la pena traer a cuenta sobre la red social Facebook para el análisis de las interacciones en dicho espacio?

Las redes sociales implican la conjunción y relación entre individuos, pero también entre empresas, instituciones, política, etc., sin duda en los últimos años han impulsado

cambios en las relaciones sociales sobre todo a través de la mediación de la comunicación por medio de plataformas como Facebook; donde la convergencia es real y se vuelve, a su vez, una condición a la que se enfrentan los usuarios de redes sociales. De acuerdo con Trottier (2012)

Nosotros vivimos a través de los ‘social media’ y en los ‘social media’. Más aún, este tipo de espacios se caracteriza por la convergencia social, teniendo ésta distintos efectos en nuestra visibilidad. La convergencia social se refiere al incremento de proximidad en las diferentes esferas de la vida, lo cual provoca cierto descontento ya que mantenemos distintas representaciones de nosotros mismos y éstas pueden chocar o contradecirse una con otra [...] sitios como Facebook se vuelven una extensión de la vida personal, pero lo que esta plataforma nos permite en términos de relaciones sociales se aparta de lo que podemos hacer en el resto de la Internet. (Trottier, 2012: 2)

Siguiendo al mismo autor, los perfiles en las redes sociales funcionan como un concentrado de información personal, marcan la presencia del usuario individual. A través de las estrategias para la generación de redes de personas, hacerte “amigo” de alguien implica compartir una cierta cantidad de información personal con un grupo seleccionado de usuarios conocidos o que se desea conocer. El tipo de información compartida puede ir desde fotografías, datos biográficos, intereses y prácticamente cualquier cosa que el usuario decida compartir, razón por la cual la misma plataforma ha desarrollado diversas estrategias de ajuste de privacidad, dando la impresión de que el usuario tiene el control de la información que genera y que comparte públicamente<sup>11</sup>.

Además de la creación de conexiones con otros usuarios, uno de los usos que se ha dado a esta red social es la creación de movimientos u organizaciones que se generan a partir de tres formas: las “fan pages”, los eventos y los grupos. Las “fan pages” se crean a partir de un personaje, los usuarios que deciden ser “fans” o seguidores de estas páginas reciben los mensajes e información que se difunde pero sin tener, muchas veces, una retroalimentación de la persona a la cual deciden “seguir”; en este sentido, estas páginas proveen información y el usuario se vuelve una especie de receptor y proyector de sus afinidades individuales sobre algún personaje en la red. Por otro lado, los eventos permiten a los usuarios publicitar todo tipo de acciones, desde fiestas, reuniones, congresos, marchas,

---

<sup>11</sup> Desde los estudios de vigilancia el desarrollo de estas plataformas virtuales se vuelve un campo de interés primordial, ya que la red es un espacio propicio para el análisis de los mecanismos de privacidad y del uso, circulación y apropiación de los datos personales que los usuarios van dejando en su paso por la red; información que es utilizada por grandes corporaciones, como Google, para generar patrones de comportamiento y potencial consumo a partir de las navegaciones de los usuarios en la red.

etc. de forma abierta a todos los usuarios de la red social, o muchas veces de forma “secreta” –a través de invitaciones directas de usuario a usuario o entre un grupo determinado. Los grupos, por su parte, permiten la generación de una cierta membresía que se hace explícita a través de los perfiles personales y donde se puede compartir cierto tipo de información referente a una temática en particular desde el cual se genera el grupo. Estos últimos dos casos, son los que se han analizado para este trabajo.

Los círculos de mujeres aprovechan la posibilidad que les da la red social para poder difundir las convocatorias y actividades que se realizarán, muchas veces considerando los grupos que se han formado a partir de usuarias que simpatizan con las actividades relacionadas con los círculos de mujeres. Así, no sólo se genera una red de usuarios, sino que esta red de relaciones puede, en muchos casos, llevarse al ámbito de “lo real” generando redes personales y grupales. Así, sitios como Facebook se vuelven un espacio de relevancia y análisis tanto antropológico como sociológico de las relaciones sociales.

Para el caso que aquí ocupa, la metodología que se ha considerado idónea para el análisis de los círculos de mujeres en el plano virtual es la llamada netnografía. De acuerdo con Caliandro (2014), la netnografía se considera “un método de investigación cualitativa que pertenece a la rama etnográfica que utiliza técnicas de análisis que permiten al investigador entrar en empatía tanto con consumidores como en conversaciones online”. (Caliandro, 2014)<sup>12</sup>. Inicialmente los estudios netnográficos estaban enfocados en los estudios de mercado y consumo a través de comunidades virtuales; sin embargo, esta metodología se ha utilizado en distintos ámbitos académicos y va tomando cada vez más relevancia y reconocimiento como método de análisis social<sup>13</sup>. Actualmente, como menciona Turpo (2008), la netnografía se presenta como un nuevo método investigativo para indagar sobre lo que sucede en las comunidades virtuales, más propiamente, de lo que acontece en Internet.

mientras que la etnografía se basa en el análisis personal sobre el terreno y la interpretación posterior por parte del investigador, la netnografía utiliza sistemas informáticos para rastrear comunidades virtuales y proporcionar después todos los datos sobre la misma a los analistas,

---

<sup>12</sup> Traducción propia

<sup>13</sup> Desde los estudios de religión uno de los estudios más relevantes y recientes es el realizado por Campechano (2008 y 2013) acerca de los circuitos de neomexicanidad en la red y sobre la profecía maya del 2012 desde las industrias culturales.

que son los encargados de dotar de sentido a la información y elaborar las conclusiones. (Redondas, 2003 Cfr. En Turpo, 2008)

Esta netnografía deviene, al igual que la etnografía, de la participación del investigador en los espacios virtuales donde se desarrollan las prácticas, que se vuelven a su vez sus objetos de análisis, tratando de obtener algunas conclusiones en torno al funcionamiento de los colectivos analizados. Algunas de las precisiones en torno a esta metodología son que: 1. Se analizan aquellos grupos o usuarios que se superponen totalmente a las comunidades físicas reales. 2. Se analizan aquellos grupos que se superponen sólo en cierto grado con las comunidades en “la vida real”. 3. Se consideran aquellas comunidades o grupos que están sólo formadas de manera virtual y que no tienen vínculos como comunidades físicas. Para este caso, los círculos analizados tiene un carácter mixto: por una parte se presentan como grupos virtuales, pero que tienen también una red de relaciones directas, cara a cara, que sustenta en gran medida el contacto por la vía virtual.

Cabe destacar que en los entornos virtuales las interacciones sociales que se construyen son a partir de la participación voluntaria de los usuarios en tanto miembros de una comunidad, de cierto modo, están encaminados a partir de motivaciones personales que enriquecen su actividad y por lo cual generan dichas comunidades. En este sentido, la comunidades en la red se vuelven agregaciones sociales a partir de la necesidad y voluntad de las personas para la realización de estas redes en el ámbito tanto persona como virtual. Como se ha mostrado a lo largo de este capítulo, el trabajo de campo en los círculos de mujeres tiene diversos puntos de arranque; en primer lugar los espacios virtuales, considerados como la puerta de entrada y de conocimiento acerca de estos espacios, pero también la verificación social y presencial de las actividades que se llevaron a cabo en cada uno de los círculos elegidos para este estudio.

## **CAPÍTULO II**

### **ESPIRITUALIDAD, MODERNIDAD Y CONTEXTOS DE REFERENCIA**

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

Para comenzar con el abordaje de este tema, el presente capítulo pretende hacer mención de aquellos elementos que constituyen el contexto en el cual se sitúan los círculos de mujeres como elemento de análisis dentro del caleidoscopio de opciones religiosas y espirituales presentes en México. En un primer momento se mencionan algunas características de la religión en la época contemporánea, así como los postulados que sirven de base para el análisis posterior del tema que aquí se desarrolla. En un segundo momento se hará mención de dos de los referentes principales para el análisis de la espiritualidad femenina: el movimiento de neomexicanidad y la espiritualidad new age, bajo la consideración de que ambos movimientos, sin ser excluyentes, forman un antecedente de los círculos de mujeres en el contexto mexicano.

#### **1. EL PANORAMA RELIGIOSO EN LA MODERNIDAD**

Desde el análisis contemporáneo del fenómeno religioso, se ha hecho notar que lejos de generarse un desapego de la religión, la modernidad "...está produciendo sus propias formas religiosas, sin que hubiera un cambio estructural del papel de la religión, pero con un proceso de recomposición de lo religioso" (Bastian, 1997:15). Este proceso y las manifestaciones religiosas presentes en la actualidad permiten dejar de lado los postulados acerca del declive de las religiones en las sociedades modernas, pero también sugiere pensar en una especie de reencantamiento del mundo a partir de referentes múltiples. "La religión es una de esas vías, pero ha cesado de ser la única vía posible de resolución de la

incertidumbre de las sociedades modernas" (Hervieu-Léger, 1978:28 Cfr. En Campiche, 1991:77).

Hervieu-Léger desde su análisis de las religiones en la modernidad pone de manifiesto dos tendencias: por un lado, que las expresiones religiosas están presentes en todas las esferas profanas y seculares; por otro, la existencia de una cultura religiosa que concierne cada vez más al conjunto de aspectos de la vida social y política. Apuntando que lo religioso no se define únicamente a través de objetos sociales como las religiones, sino que

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

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

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

En segundo lugar, la emergencia de los Nuevos Movimientos Religiosos, y lo que Champion (1995) denomina ‘religiosidades paralelas y religiosidades a la carta’. Las primeras, comprendidas desde el contexto occidental, son “...todas las religiones no

cristianas, los diversos esoterismos y todas las creencias y prácticas parareligiosas, antiguas o nuevas” (1995:541). Por su parte, las religiosidades a la carta son consideradas un sistema religioso donde el individuo elige a partir de

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

En tercer lugar se menciona el establecimiento de un catolicismo difuso, “cultural”, fuera de las iglesias, que no se expresa sólo por la permanencia de una identidad manifiesta que parece constituir una especie de identidad por la memoria más que una pertenencia fundamentada en la creencia y en la práctica. En este sentido, la referencia al catolicismo en América Latina resulta fundamental, ya que el campo religioso latinoamericano no se encuentra exento ni ajeno a los procesos de recomposición religiosa a nivel global. Bastian, por ejemplo, sostiene que “el campo religioso latinoamericano no ha pasado de la apatía a la efervescencia diferenciada, sino de una efervescencia diferenciada en situación de monopolio -del catolicismo- a una pluralización efervescente<sup>14</sup>” (Bastian, 2006:66-68). En palabras de Odgers, “A pesar de que América Latina continúa siendo mayoritariamente católica, hay procesos de cambio significativos que comparte un número importante de países en la región” (2011:11). En ese sentido, “el catolicismo se vuelve ‘flotante’”, dice Champion; sin embargo, sigue siendo un elemento importante para la identidad y la cultura, que se manifiesta en un alto número de personas que siguen autodenominándose católicas; constituyendo así una especie de ‘identidad generacional’ de pertenencia religiosa y que representa un punto de apego histórico que sigue siendo transmitido. Esto permite señalar que podemos estar enfrentándonos a lo que esta autora llama “identidades de las memorias<sup>15</sup>” (1995:539)

Finalmente, se puede observar un proceso de individualización de las creencias, en el cual se subraya la autonomía y la centralidad del sujeto como constructor de su

---

<sup>14</sup> Traducción de Hugo Suárez y tomado de Suárez (2009: 3)

<sup>15</sup> El hecho de que los sujetos sigan autodenominándose católicos se relativiza al momento de hablar de prácticas concretas, ya que muchas veces esta autoadscripción religiosa responde a un cierto apego cultural que pareciera permanecer en el tiempo y que está vinculado con elementos tanto generacionales como familiares que determinan esta pertenencia. En México y en estudios como este, se observa que el catolicismo sigue siendo uno de los referentes religiosos, al menos en el caso de la primer socialización religiosa; sin embargo, esa pertenencia e identificación se vuelve porosa al momento de analizar las prácticas concretas de los sujetos.

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

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

La identificación consiste en el proceso de autodefinición en relación a la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instancias productoras de lo religioso. El recurso al concepto de identificación presenta numerosas ventajas; da cuenta de la individuación de la creencia en nuestras sociedades occidentales, permite, por otro lado, ir del sujeto a la organización dejando abiertas las posibilidades de una identificación plural [...] toma en cuenta la interacción que el individuo tiene constantemente con los otros en la sociedad, y corrige así aquello que podría haber de caricaturesco en el término de individuación de la religión (Campiche, 1991:77)

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

Es necesario también reconocer que las tradiciones e instituciones religiosas “no sólo son repertorios ricos en la interpretación de nuestras experiencias de autotranscendencia, sino que nos hacen ser capaces de tener tales experiencias en una primera instancia” (Joas, 2008: 14). El reconocimiento del potencial creativo del sujeto en el tema religioso permite ver que cada persona es capaz de tener y generar experiencias de

autotrascendencia; sin embargo, los creyentes interpretan y articulan estas experiencias a la luz de sus creencias y a partir de la apertura e interacción con distintas tradiciones, instituciones, prácticas, grupos y sujetos. Por lo tanto, esa individuación religiosa está vinculada con lo social al ser este ámbito, como se verá, su espacio primordial de verificación.

#### **A. MOVILIDAD RELIGIOSA, NUEVAS AGRUPACIONES Y CONVERSIONES ESPIRITUALES. EL MODELO DE IDENTIFICACIÓN E INDIVIDUACIÓN DE LAS CREENCIAS.**

Las características anteriormente mencionadas han implicado un reposicionamiento de los análisis de los fenómenos religiosos a la luz de una pluralidad de ofertas de bienes de salvación, pero también de formas diversas en las cuales los creyentes se adhieren, transitan e identifican con una o más tradiciones y prácticas religiosas. En este sentido es que se opta por hablar de “creencias religiosas modernas” con el objetivo de analizar las formas en las cuales “la modernidad va generando múltiples y complejos procesos de recomposición de las creencias en el seno de las sociedades occidentales” (Suárez; 2005: 180).

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

Desde el caso francés, Hervieu-Léger (2004) comenta que el paisaje religioso se encuentra en una profunda evolución, marcada de manera creciente por la individuación, el

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

La generación de grupos y redes en la lógica mencionada, no consiste en volver a una etapa pre individual ni sugiere un proceso de desindividuación; por el contrario, parece alimentar la generación de grupos e identificaciones que parten de una cierta solidaridad empática a partir de objetivos compartidos y afinidades espirituales. Es así que emerge un modelo de identificación e individuación de las creencias que responde a las necesidades tanto individuales como colectivas, donde el papel de la experiencia, así como el contacto y la relación estratégica con lo sagrado resulta fundamental. Este modelo implica considerar, por un lado, las experiencias de los sujetos en los diferentes puntos de su trayectoria religiosa; y por otro, los encuentros individuales y colectivos con lo sagrado más allá de los mandatos “oficiales” de una institución, pero anclados a un grupo social de identificación.

Cabe mencionar que en de este modelo de creencia y de nuevas formas organizativas es la experiencia el factor que marca la permanencia o el tránsito del sujeto por distintos grupos, ya que ésta se vuelve una de las fuentes de sentido en el plano individual. La experiencia, en este caso, es considerada desde tres puntos de vista: por un lado vinculada con lo emocional, como representación de lo vivido; como una actividad cognitiva donde a través de ella lo real se verifica y, finalmente, como motor para la acción y la toma de decisiones<sup>16</sup>.

Por otra parte, el carácter itinerante y cambiante de estos grupos influye en las identificaciones de los sujetos que se acercan a ellos o que transitan entre diversos grupos a partir de sus afinidades y gustos; en este sentido, las experiencias individuales van

---

<sup>16</sup> Como se verá a lo largo del presente trabajo, los círculos de mujeres son un ejemplo del tipo de organizaciones que surgen fuera de los márgenes religiosos institucionales y que cumplen en gran medida con las características que se han mencionado a lo largo de este apartado.

modelando las creencias y en ocasiones pueden presentarse identificaciones múltiples o que sugieren algún tipo de conversión. La movilidad religiosa, término que Garma (2004) utiliza para denominar las manifestaciones y tipos de experiencias místicas, resulta relevante en este caso para dar cuenta no sólo de los distintos itinerarios que puede realizar una persona a través del tránsito entre diferentes grupos, sino las múltiples formas de identificación y las particularidades de estos trayectos.

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

El uso de este término da cuenta tanto de la conversión clásica de tipo paulina<sup>17</sup> como de conversiones más sutiles, como el caso de los conversos activos.

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

Se parte aquí de considerar al converso como un sujeto con agencia en el plano religioso, pero el proceso de búsqueda implica, a su vez, una reinterpretación de su pasado y su sentido del mundo a través de la experimentación y de un proceso de resocialización, en términos de Berger y Luckmann (1986). Trayendo a cuenta el término “carrera de conversión” sugerido por Richardson (1980 Cfr. En Frigerio, 1993), donde se considera que

---

<sup>17</sup> Considerada un cambio repentino y trascendental que modifica la vida del creyente.

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

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

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

sin embargo, se pueden desempeñar roles sin mayores implicaciones o transformaciones de fondo en la personalidad, el comportamiento o en la creencia.

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

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

De acuerdo con, Mason,

La espiritualidad se ha convertido en una parte de la construcción creativa del *self*, ésta puede tomar elementos de las religiones tradicionales, pero permanece independiente de ellas, y puede llegar a definirse a sí misma en oposición a la religión (Mason, 2010: 55).

Este último punto parece ser clave para la autoadscripción y conversión de diversos sujetos que, ante el desencanto de una religión “anterior”, prefieren identificarse con algún tipo de espiritualidad que pudiera estar alejada de lo religioso, pero que, sin embargo, provee de un sentido de existencia y brinda diversas vías de acceso a lo sagrado, como se verá posteriormente<sup>18</sup>.

Si bien hablar de espiritualidad y religiosidad implica concepciones distintas -en tanto la religiosidad se encuentra relacionada con itinerarios religiosos y la forma de rastreo de los soportes simbólicos de los sujetos (De la Torre, 2012:14)-, no siempre se observan de forma separada o como elementos contrapuestos, por el contrario, en este modelo de creencia e identificación ambos aspectos parecen complementarse. Así, es pertinente poner atención en la forma en la cual los desplazamientos son interpretados y experimentados por

---

<sup>18</sup> Este comentario está sustentado en diversas entrevistas que se han realizado como parte del trabajo de campo de esta investigación, en apartados posteriores, sin duda, será un argumento que se retoma y analiza a profundidad.

parte de los sujetos, ya que esto puede representar una toma de postura no sólo en el ámbito religioso, sino una forma particular en la cual los sujetos se sitúan en el mundo a partir de sus interpretaciones y su acercamiento con lo sagrado. A este respecto, es necesario tener en cuenta una perspectiva transversal, y tomar como base la conjunción existente entre prácticas provenientes de religiosidades institucionales y aquellas que pertenecen a religiosidades o espiritualidades alternativas para el análisis de las formas contemporáneas de creencia y de identificación:

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

De acuerdo con esta propuesta, y a manera de síntesis, el modelo de identificación e individuación de las creencias condensa en sí mismo diversos elementos que permiten analizar algunas de las formas de adscripción de los sujetos contemporáneos en materia de creencia; ya que considera, por una parte, el carácter individual de la creencia y sus múltiples aristas a partir de las búsquedas individuales relacionadas con la espiritualidad, pero también incluye el carácter relacional y colectivo que permite la verificación de esas creencias y de los soportes simbólicos de los sujetos –en este caso religiosos- y la transversalidad a partir del sincretismo y la convivencia de referentes institucionales y tradicionales con nuevas narrativas y prácticas. Así, el buscador espiritual, como sujeto prototípico de este modelo, apela tanto a su libertad de elección, como a su agencia en el plano espiritual para crear una lógica interna de relación con lo sagrado que, eventualmente, se ve reflejada en el ámbito colectivo.

## **2. EL MOVIMIENTO DE NEOMEXICANIDAD Y LA ESPIRITUALIDAD NEW AGE.**

Ante este contexto ¿dónde y cómo ubicar a los círculos de mujeres en el panorama espiritual? este apartado se construye tomando como referencia las observaciones de campo, las cuales revelaron dos de los principales referentes de los círculos de mujeres: por un lado la espiritualidad new age y, por otro, el llamado movimiento de neomexicanidad. Esto cobra relevancia pues, a través del trabajo de campo se han podido ubicar estas dos

manifestaciones espirituales como antecedentes que se han tomado como base de varias de las actividades que se realizan al interior de los círculos de mujeres, como veremos posteriormente.

El proceso de globalización y de hiperconexión entre países a través de la tecnología y del tránsito de distintas personas y tradiciones a nivel global, han implicado, entre otras cosas, el surgimiento, reapropiación y generación de espiritualidades que anteriormente eran desconocidas o no se consideraban propias, ampliando el espectro de ofertas religiosas en el país. En México se presentan dos tendencias al respecto: por un lado observamos la permanencia de religiones institucionalizadas, que siguen teniendo un peso cultural, generacional y en la memoria de los sujetos; y por otro lado, se reconoce la aparición y auge de espiritualidades alternativas ligadas con distintas tradiciones religiosas de corte orientalista, nativista o que responden al modelo que, desde mediados del siglo pasado, se ha identificado como la espiritualidad new age. Estas agrupaciones llamadas alternativas, no institucionalizadas y muchas veces reinterpretadas bajo una matriz occidental y local, están presentes y conviven con algunos postulados y a nivel práctico con las religiosidades institucionalizadas -como en el caso del catolicismo y la religiosidad popular- no sin presentarse un ejercicio de reconfiguración tanto de estas creencias como de la forma de apropiación y difusión por parte de los creyentes que simpatizan con esas otras ofertas de espiritualidad.

#### **A. ESPIRITUALIDAD NEW AGE**

El surgimiento de la espiritualidad new age se ha ubicado en el contexto de los movimientos contraculturales que tienen auge principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Si bien coincide en gran medida con la difusión, crecimiento y visibilidad de los Nuevos Movimientos Religiosos, ésta se diferencia de ellos dado su carácter sincrético y esotérico, ya que en ella convergen prácticas de todo tipo, desde religiosas y espirituales, hasta médicas, científicas, adivinatorias e inventadas .

Existen distintos referentes acerca del surgimiento del new age, ya que éste se alimenta de varias fuentes tanto religiosas como ideológicas. No se trata de un movimiento realmente nuevo, y se han identificado diversos orígenes que van desde cuestiones

históricas, sociales y astrológicas, desde donde pueden percibirse y derivarse algunos de sus principales elementos y características. Una de las referencias acerca del origen del new age se localiza a finales del siglo XIX con el surgimiento de la ‘sociedad Teosófica<sup>19</sup>’ fundada en Nueva York por Helena Blavatsky. Sin embargo fue Alice Ann Bailey quien al independizarse de la Teosofía “funda la asociación Buena Voluntad Mundial, donde pretendía preparar el regreso del Instructor Mundial, Cristo, quien establecería una religión universal y, con ayuda y transformación de cada individuo, una nueva humanidad, madura, sabia y libre, en perfecta armonía entre sus miembros y con el universo. Una verdadera Nueva Era” (Mardones,1994:122).

Según la tradición astrológica, “el sol actualmente se encuentra en el signo de piscis, que es el que ha dado signo personal a la época actual, considerando ésta como una época de caos, de guerras y desencanto, marcada por una espiritualidad en crisis” (Gutiérrez,1996:16). El sol pasará, según algunos astrólogos, a la era de Acuario aproximadamente en el año 2160, marcando un cambio de era que se caracterizará por la abundancia tanto de doctrinas esotéricas como de una abundancia material y espiritual. La era acuariana traería consigo un nuevo tipo de religiosidad y espiritualidad mundial donde se reconciliará a todas las religiones para recalcar el amor, la concordia, la luz, la paz y sobre todo la liberalización de los espíritus a través de una modificación de estilos de vida y de socialización entre las personas que habitan el mundo.

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

Definir el New age como un tipo particular de espiritualidad en la época contemporánea, ha resultado una tarea complicada para aquellos investigadores que han puesto la mirada –voluntaria e involuntariamente- en este tipo de expresiones espirituales;

---

<sup>19</sup> Entendiendo por Teosofía aquella creencia o pretensión de tener conocimiento místico de la divinidad, sobre ésta y el mundo, mediante doctrinas y prácticas secretas, esotéricas, ocultistas.

sin embargo, existen ciertas definiciones que dan luces acerca de la forma en la cual puede entenderse<sup>20</sup> la espiritualidad new age. En una primera instancia, Melton y Lewis (1992) definen la nueva era “como una subcultura religiosa descentralizada que tiene su origen en la contracultura de la década de los setenta y cuya inspiración proviene de fuentes diferentes de la tradición judeocristiana” (Cfr. En Carozzi 1995: 20). Gutiérrez, desde México, define la new age como

Una red de movimientos espirituales conformados por pequeños grupos autónomos carentes de liderazgo único, pero con una orientación común: la búsqueda de la transformación individual para colaborar en el advenimiento de una nueva utopía de proporciones cósmicas (Gutiérrez, 1996:11)

Amaral, por su parte, menciona que el new age es

Un campo de discursos variados en cruzamiento, que funciona como un caleidoscopio que recompone pedazos de elementos en formas diferentes, generando constantemente una suerte de “sincretismos en movimiento” (Amaral Cfr. En De la Torre, 2013: 33)

De la Torre, ampliando esta última definición, comenta que quizá el new age no sea un discurso unificado, sino más bien una matriz de sentido o un marco interpretativo que se apoya en el principio holístico:

El new age no es solamente un conjunto de contenidos fragmentarios, sino ante todo una matriz de sentido que permite amalgamar los fragmentos de los discursos bajo ciertos principios de significación. (De la Torre, 2013:33)

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

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

---

<sup>20</sup> De acuerdo con diversos autores, una de las dificultades que los investigadores encuentran al momento de intentar definir el new age, tienen que ver con el carácter ecléctico, amorfo y cambiante del movimiento espiritual; sin embargo, muchas de las definiciones que se han tomado como referencia intentan, a partir de la mención de una serie de características, dibujar un panorama que brinde un marco tanto interpretativo como de guía empírica para aquellos que pretenden hacer un análisis de alguna de las manifestaciones de este tipo de espiritualidades.

No sólo la definición del new age resulta problemática en cuanto a la delimitación de sus márgenes, sino también las formas de considerarla en el aspecto religioso. ¿es una religión o un tipo de espiritualidad? En este caso, tampoco existe una postura clara o definitiva, Mardones (1994), por ejemplo, la define como “una mera sensibilidad de la época”, Amaral como un “sincretismo en movimiento”, y autores como Shimazono (1999) la consideran “como un movimiento espiritual y cultural<sup>21</sup>”. De acuerdo con este último autor, el new age tiene un carácter más espiritual que religioso en tanto “la palabra espiritualidad es usada porque muchas personas en los movimientos consideran que pertenecer a una nueva era de espiritualidad es estar en una era donde la religión está llegando a su fin”. (Shimazono,1999: 121).

Pese a la multiplicidad de miradas acerca de este tipo de manifestaciones, el new age para este trabajo es considerado como una perspectiva espiritual en la cual se dibuja una matriz de sentido que da cabida a una multiplicidad de movimientos, redes y producciones culturales que tienden al sincretismo y a una cosmovisión holística, donde el sujeto y su experiencia resultan clave para la interpretación, asimilación y reproducción de una cierta ideología que tiende a un cambio a nivel individual, social y cósmico.

Los estudios en torno a este tipo de espiritualidad, en un intento por hacer explícitas las características y particularidades de este tipo de expresiones, se habían enfocado principalmente en los sincretismos, mezclas y reconfiguraciones que implicaba el esparcimiento de esta espiritualidad, sobre todo en los grandes centros urbanos en occidente y entre las clases medias y altas. Sin embargo, esa realidad que comenzaron a dibujar los primeros estudios sobre en new age, ha ido cambiando a lo largo de los años y ha ido reconfigurando, incluso, las características propias de este movimiento, diciendo que, ante las características amorfas y cambiantes del movimiento, es difícil definir empíricamente los límites del mismo.

A manera de síntesis y a partir de la literatura vigente, las características<sup>22</sup> que se observan en la espiritualidad new age pueden dividirse en los siguientes rubros: a) Forma

---

<sup>21</sup> Este autor, haciendo un estudio del new age en Japón en los años ochenta, plantea que calificar al new age sólo como movimiento implicaría dejar de lado las producciones culturales derivadas de las actividades de sus practicantes, es por eso que sugiere el uso del término “New spirituality movements and culture”.

<sup>22</sup> Las nociones que aquí se mencionan están basadas en los estudios realizados por Carozzi (1995) y Frigerio (2013), donde se hace una caracterización general del new age a partir de los estudios realizados en Estados Unidos y en el caso particular de América Latina.

de organización, b) intereses e influencias, c) creencias base y cosmovisión, d) Prácticas recurrentes.

En primer lugar, el new age no tiene una iglesia o una organización central ni institucional, no tiene una jerarquía reconocida ni un credo oficial. En su mayoría, se trata de grupos y redes que se tejen, frecuentemente, a nivel internacional y que muchas veces tienen la característica de ser temporales y efímeras. En este sentido, se trata de nuevas formas organizativas en torno a objetivos principalmente espirituales, culturales e ideológicos donde se buscan fines en común y que se fundan a partir de lo que anteriormente se ha denominado solidaridad empática o, en términos de Bozano (2014) haciendo emerger un cierto tipo de comunitarismo efímero. Estos grupos, pese a tener en su mayoría un líder o un gurú, así como una guía en términos ideológicos, tienden a ser organizaciones horizontales que responden al principio de una aparente igualdad.

De acuerdo con Melton y Lewis (1992) los temas de interés de la new age han ido cambiando con el tiempo, en Estado Unidos, por ejemplo, en la década de los setenta la atención se concentraba en los maestros espirituales orientales, en la década de los ochenta estaba enfocado en la canalización de entidades espirituales y en los noventa en el shamanismo y la espiritualidad de los indígenas norteamericanos. Mostrando así la diversidad de intereses y narrativas que han dado cuerpo a esta matriz de sentido.

Entre las características del new age, existe una tendencia hacia la necesidad de una nueva visión del mundo en la cual se neutralizan las dicotomías ciencia/religión, masculino/femenino, pensamiento/sentimiento, materia/conciencia. Se difunde la idea de unidad entre todos los seres, entre el individuo, la naturaleza y el cosmos, que tiende a una cosmovisión holista; así como un optimismo acerca de la transformación individual y social donde la experiencia y el poder personal así como la autotransformación está a menudo asociada a la creencia de que, si se logra una transformación individual, es posible una transformación en la sociedad; y eso propiciaría el advenimiento de una nueva era y una nueva forma de relaciones sociales más armónicas, construyendo así una forma de ética sobre el mundo.

Vinculado con éste último punto, existe también la idea de sacralidad del individuo –*the sacred self*–, donde cada sujeto se realiza a partir de las actividades y estrategias propias en su búsqueda por la trascendencia, donde el desarrollo espiritual en gran medida

se basa en el dominio del ego. En este sentido, se privilegia la experiencia personal frente a la colectiva en tanto el individuo es el legítimo constructor de su propia creencia a partir del acceso a nuevos credos y doctrinas, considerando que el engrandecimiento del espíritu y de la conciencia es un trabajo individual y no de masa<sup>23</sup>. Por otro lado, una de las características fundamentales que tienen este tipo de movimientos es la circulación permanente de sus seguidores en distintos grupos y redes, así, “los buscadores new agers no sólo experimentan rituales y toman prestado retazos de las tradiciones religiosas que visitan para armar sus menús a la carta, sino que sus tránsitos tejen conexiones, circuitos y redes de intercambio cultural” (De la Torre, 2013:38).

En el new age existen diversas prácticas, todas ellas acordes a la idea del desarrollo del potencial individual. Según autores como Höllinger (2004), la participación activa de los new agers puede dividirse en dos grupos: por una parte aquellos que utilizan métodos para el desarrollo espiritual y bienestar psicofísico, que son los que practican métodos espirituales de matriz oriental como el Yoga, Zen, la Meditación, la medicina alternativa, la psicoterapia etc.; y los que usan métodos para predecir el futuro, basados en facultades paranormales o el análisis de procesos psíquicos como la Astrología, el Tarot, la interpretación de sueños, las regresiones etc. Aunque también se puede incluir a esta división una tercera, considerando el uso de métodos para armonizar los espacios y el cuerpo, donde se utilizan algunas técnicas de armonización de chakras o el feng shui etc. Se observa también el auge y la creencia en técnicas de sanación tanto del individuo como del planeta, que muchas veces lleva a un activismo ecológico a partir de la consideración de la tierra como gran ente vivo -Gaia o Pachamama en la versión latinoamericana-, manifestándose así una gran preocupación por la preservación de los recursos naturales.

Este tipo de espiritualidades ha tenido un mayor impacto principalmente en las poblaciones urbanas. Estudios como el de Gutiérrez (1996) realizado en los años noventa, hacían explícito que en los grupos identificados con tendencias new age los militantes

---

<sup>23</sup> Este punto ha sido uno de los más criticados desde los estudios de new age, ya que con frecuencia se habla de un exacerbado individualismo por parte de los new agers; sin embargo, como veremos, en la actualidad ese individualismo al extremo que se presume es característico de este tipo de movimientos, se matiza con el surgimiento de nuevos grupos en los cuales el sujeto individualizado desde sus creencias, busca una referencia social para la verificación y clasificación de sus experiencias de vida en el ámbito espiritual.

activos son sujetos con un nivel económico medio alto<sup>24</sup> y también con cierto grado de estudios universitarios. En algún momento se pensó que dado el contexto de la emergencia de este tipo de movimientos, los jóvenes serían la población más propensa al acercamiento hacia a este tipo de espiritualidades; pero esta hipótesis no se puede sostener, ya que el rango de edad de las personas que simpatizan con las prácticas y discursos new age es muy amplio, se pueden encontrar desde jóvenes hasta personas de la tercera edad llevando a cabo alguna técnica espiritual, asistiendo a talleres y rituales, o recurriendo a algún tipo de terapia alternativa.

Tampoco hay una tendencia específica en cuanto al género de las personas seguidoras de este tipo de espiritualidades, ya que tanto hombres como mujeres se acercan y transitan por distintas redes y grupos. Sin embargo, Carozzi (2009), menciona que son las mujeres aquellas que más han contribuido a la difusión de las espiritualidades emergentes vinculadas con la matriz new age. Hay estudios, que plantean un acercamiento diferenciado hacia ciertas prácticas. Glendinning y Bruce (2006) a partir del análisis de la Scottish Social Attitudes Survey realizado en 2001, sostienen que la mayoría de los varones encuestados se limitan a prácticas que están asociadas al bienestar –más que a prácticas como la adivinación, por ejemplo- y que, a su vez, ésta está delimitada sobre todo entre hombres jóvenes y de mediana edad, de clase media y con un cierto grado de estudios. Por otro lado, el grado educativo resulta relevante en el caso de las mujeres al respecto de su acercamiento hacia prácticas relacionadas con el bienestar y la adivinación, ya que las mujeres de clase media, de mediana edad y quienes tienen un grado alto de estudios, son un grupo que suele usar técnicas y prácticas de bienestar y las consideran importantes; no así las mujeres que tienen un grado menor de estudios, ya que éstas no tienen una relación tan estrecha con prácticas holísticas y tienden a acercarse más a otro tipo de prácticas, como la adivinación, los oráculos, etc.

Los primeros estudios en torno a la espiritualidad new age y sus manifestaciones sociales, habían estado enfocadas principalmente en poblaciones urbanas o centros

---

<sup>24</sup> Existe un mercado plenamente identificado de artículos new age que requieren que los consumidores tengan los medios económicos necesarios para adquirirlos. Muchas de las prácticas y talleres que son impartidos con el objetivo de ampliar el potencial individual y espiritual tienen un costo, en ocasiones elevado, o implican el traslado de las personas a lugares lejos de la ciudad. En cierto sentido, esta dinámica de difusión y acceso a prácticas relacionadas con este tipo de espiritualidad marcan un acceso diferenciado que se establece a partir de los recursos económicos de los sujetos.

cosmopolitas, sobre todo en Europa y Estados Unidos; sin embargo, no es un tipo de espiritualidad que haya quedado solamente dentro de los márgenes de estos sitios. En América Latina el new age ha tenido una presencia importante desde hace varios años, pero las características religiosas y espirituales de esta región del mundo han impreso características propias a este tipo de espiritualidad, como veremos a continuación.

## I. NEW AGE EN AMÉRICA LATINA

Recientemente ante la vorágine de estudios y manifestaciones de la espiritualidad new age en distintas latitudes, ha surgido el interés por analizar las implicaciones y características que adquiere en el contexto latinoamericano y más allá de los centros de producción de conocimiento y concentración poblacional a nivel mundial. Un grupo de investigadores mexicanos y latinoamericanos<sup>25</sup> se han planteado -a partir de distintos estudios empíricos y reflexiones teóricas- analizar las formas, apropiaciones y reapropiaciones que ha tenido el new age en este contexto, donde siguen vigentes muchas tradiciones propias y diversas manifestaciones espirituales relacionadas tanto con el catolicismo como con la religiosidad popular.

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

Partiendo de las reflexiones de Frigerio (2013), el new age en América Latina no necesariamente implica un ejercicio donde todo se mezcla con todo, existe una lógica de apropiación del new age que permite visualizar, entender y distinguir los límites de estas mezclas y diálogos. Pero ¿cómo analizar el new age en un contexto donde históricamente se ha presentado una mezcla de tradiciones de distinta índole? O como dice el autor ¿cuándo estaríamos frente a un sincretismo –digamos cotidiano- latinoamericano y cuándo frente a un sincretismo new age?

---

<sup>25</sup> El análisis del new age en América latina, para este caso, está cristalizado en el libro *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, coordinado por Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez, y surge a partir de un coloquio relazado en 2011 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social que se tituló “Reinterpretaciones new age de las tradiciones sincréticas latinoamericanas”.

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

En un intento por enmarcar las manifestaciones new age en el contexto latinoamericano, se comienza por reconocer que la capacidad de mezcla no es infinita ni por azar, se trata de articulaciones direccionadas y, por lo tanto, también excluyentes. Así, resulta más fructífero identificar aquellas creencias base que hacen posible y que están presentes en las manifestaciones new age para poder diferenciarlas de aquellas que no lo son. Existe entonces una gramática interna donde las prácticas y creencias new age tienen sentido y desde donde es posible utilizarlas, recombinarlas y reconocerlas a partir de ciertos principios rectores de esta reconfiguración espiritual.

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

En primer lugar, la idea del *sacred self* o el sí mismo sagrado -como se había comentado en las características generales del new age-, está presente en la configuración new age en Latinoamérica. El contacto con esa sacralidad personal se vuelve el centro de muchas de las prácticas y rituales new age, pretendiendo no sólo llegar a él -a través del dominio del ego-, sino poder tender un puente y una conexión con la naturaleza y el universo. En gran medida, muchas de las prácticas relacionadas con este punto, son usadas como forma de conocimiento y transformación personal, con el objetivo de alcanzar un nivel de conexión y de conciencia cada vez más profunda consigo mismo, con el universo, las energías, la naturaleza y otros seres.

En segundo lugar, uno de los elementos organizacionales que resultan clave es la circulación permanente de creyentes en distintas prácticas dentro del circuito new age. Bajo el supuesto de autonomía del sujeto en el plano espiritual y religioso, existe una valoración positiva en torno a la circulación permanente de los creyentes o buscadores espirituales, ya que esto resulta indispensable para el crecimiento espiritual y muchas veces permite acceder y compartir conocimientos y prácticas que eventualmente puede reproducir en ámbitos distintos. En este sentido se da énfasis a la subjetividad y multiplicidad de caminos

posibles de crecimiento individual, ya que el sujeto es el árbitro principal de aquellas prácticas que resultan funcionales para él.

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

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

Para los buscadores espirituales o new agers, algunas de las tradiciones indígenas representaban tanto una postura contrareligiosa frente al cristianismo dominante e institucional y una respuesta al secularismo racional como una vía alterna para la recreación de nuevas sensibilidades y formas de acceso a lo sagrado y al crecimiento espiritual. Para el caso mexicano, la reapropiación de tradiciones en clave new age se ha presentado de tal modo que se han generado nuevas identidades neo étnicas, donde se generan híbridos entre la new age y algunas culturas nativas tradicionales. En este sentido, lo nuevo tiende un

puente con la tradición, pero también las tradiciones flexibilizan sus raíces para establecer conexiones con las prácticas nuevas. Desde los análisis académicos, a estas nuevas formas de apropiación y manifestaciones se les ha agregado el prefijo “neo”, para dar cuenta de estas hibridaciones; teniendo como ejemplo al neochamanismo<sup>26</sup>, neoestoterismo<sup>27</sup> y lo que desde hace unos años ha sido denominado como neomexicanidad.

## **B. MEXICANIDAD Y NEOMEXICANIDAD. MANIFESTACIONES ESPIRITUALES CON RAÍCES ÉTNICAS**

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

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

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

es un movimiento cultural, político y espiritual que surge en México en los años 60, protagonizado por intelectuales mestizos que realizan una reinterpretación de los procesos

---

<sup>26</sup> Se trata de prácticas chamánicas que han sido descontextualizadas de las tradiciones que les dieron origen. Anteriormente estaban ligadas con formas de transmisión del saber de las comunidades indígenas, pero al ser integradas al circuito new age se vuelven accesibles a través de cursos o talleres formativos, donde muchas veces se deslocalizan de sus soportes étnicos y son llevadas a cabo por buscadores espirituales que han sido iniciados.

<sup>27</sup> Está relacionado con prácticas populares ligadas a creencias mágicas tradicionales, como el caso de la herbolaria, el curanderismo, el espiritismo, etc.

históricos, reivindicando la riqueza del conocimiento autóctono y su papel histórico en el presente y futuro del país” (2011:187)

El Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac (MRCA) es uno de los grupos que propicia el rescate de la mexicanidad a partir de la idea de la existencia de un consejo de ancianos indígenas que entrega a estos intelectuales mestizos la “consigna de Cuauhtémoc<sup>28</sup>”, según la cual se pedía que se ocultara todo lo que amaban y consideraban un tesoro, conservando así el conocimiento por medio de la transmisión oral. Los ancianos indicaban que al inicio de lo que según el calendario azteca marca el inicio del Sexto sol, habría llegado entonces el momento de la restauración; y fue ahí donde se inicia la promoción del retorno a las costumbres de raíz indígena, el conocimiento de la lengua y filosofía náhuatl, así como la fundación de “Calpullis”, entre otras.

Como menciona De la Torre (2008) la potencia narrativa del legado de Cuauhtémoc contribuye a encadenar el mito de origen de movimientos milenaristas de diversa índole, en especial aquellos que se inscriben en una red iberoamericana que incluye movimientos nativistas de América del Norte y América Latina, así como una extensa red New age<sup>29</sup>, donde la civilización mexicana se considera una de las grandes tradiciones del mundo. De esta forma, el mexicanismo debe interpretarse como un movimiento identitario además de

---

<sup>28</sup> Último Mandato del Venerable Cuauhtémoc:

Nuestra sagrada energía ya tuvo a bien ocultarse, nuestro venerable sol ya ignamente desapareció su rostro, y en total obscuridad se dignó dejarnos. Ciertamente sabemos (que) otra vez se dignará volver, que otra vez tendrá a bien salir y nuevamente vendrá dignamente a iluminarnos.

En tanto que allá entre los muertos tenga a bien permanecer. Muy rápido reunámonos, congreguémonos y en medio de nuestro corazón escondamos todo el nuestro corazón se honra amando y sabemos nuestra riqueza en nosotros como gran esmeralda. Hagamos desaparecer los nuestros lugares sagrados, los nuestros calmecac los nuestros juegos de pelota, los nuestros telpochcalis, las nuestras casas de canto; que solos se queden los nuestros caminos y nuestros hogares que nos preserven. Hasta cuando se digne salir el nuevo nuestro sol, los venerados padres y las veneradas madres que nunca se olviden de decirles a los sus jóvenes y que les enseñen (a) sus hijos mientras se dignen vivir, precisamente cuán buena ha sido hasta ahora nuestra amada ANÁHUAC donde nos cuidan nuestros venerados difuntos, su voluntad y sus deseo, y solo también por causa de nuestro respeto por ellos y nuestra humildad ante ellos que recibieron nuestros venerados antecesores y que los nuestros venerados padres, a un lado y otro en las venas de nuestro corazón, los hicieron conocer en nuestro ser. Ahora nosotros entregamos la tarea (a) los nuestros hijos ¡Que no olviden, que les informen (a) sus hijos intensamente como será la su elevación, como nuevamente se levantará el nuestro venerable sol y precisamente como mostrará dignamente su fuerza precisamente como tendrá a bien completar grandiosamente su digna promesa esta nuestra venerada y amada tierra madre ANÁHUAC!

CUAHTÉMOC

Anáhuac Huei Tlahtohuani

Texto tomado de [http://depa.fquim.unam.mx/amyd/archivero/Historia-ULTIMO\\_MENSAJE\\_DE\\_CUAHTEMOC\\_O\\_CONSIGNA\\_DE\\_ANAHUAC\\_12agosto1521\\_24510.pdf](http://depa.fquim.unam.mx/amyd/archivero/Historia-ULTIMO_MENSAJE_DE_CUAHTEMOC_O_CONSIGNA_DE_ANAHUAC_12agosto1521_24510.pdf),

consultado el día 8 de octubre de 2014.

<sup>29</sup> Dentro de esta red se pueden mencionar a los Guerreros Arcoíris, la red MAIS y la red de Luz ibérica (ver De la Torre, 2008)

religioso y espiritual, que no está exento ni queda al margen de las dinámicas propias del contexto de globalización, de modernidad y movilidad religiosa y de la presencia de la espiritualidad new age.

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

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

La segunda vertiente, la neomexicanidad, se caracteriza por aceptar el sincretismo constitutivo de la religiosidad popular católica (como los danzantes concheros), pero además se inspira en una sensibilidad de tipo new age, ya que busca la integración de diversas tradiciones sagradas a nivel planetario. Si bien reivindica distintas tradiciones autóctonas mexicanas también está en diálogo con otras tradiciones culturales. La doctrina mexicanista se encuentra aquí integrada a un proyecto de unidad cuyo fin es el despertar de la conciencia cósmica entre los hombres como resultado de la espiritualidad india (De la Torre, 2007).

Así, el discurso de la neomexicanidad integra al conjunto de tradiciones consideradas sagradas -así como saberes esotéricos- y permite la conjunción tanto del simbolismo indígena como de las diversas doctrinas espirituales para la ejecución y creación de rituales y métodos que poseen una enorme carga sincrética. Estas características son las que han dado a esta corriente de la mexicanidad un aspecto que le

acerca al New Age. De la Peña comenta sobre la neomexicanidad: “esta eficaz matriz ideológica favorece todo tipo de permutaciones y puede incluir todas las creencias imaginables y todos los cultos, traduciéndolos en clave mexicanista” (De la Peña, 2001:106). Siguiendo los apuntes que se han hecho con anterioridad, el mexicanismo responde a ese modelo que menciona Frigerio acerca de las narrativas dominantes y las “alteridades exotizadas”, en este caso mexicanas, que permiten la asimilación de prácticas de la matriz new age dentro de sus discursos, formas de aparición y difusión.

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

En este movimiento convergen diversos actores nodo, todos ellos con una importancia significativa para la generación y difusión de la neomexicanidad. Entre estos personajes se puede mencionar a José Arguelles, Domingo Díaz Porta, Antonio Velasco Piña y Alberto Ruz (el subcoyote); entre otros<sup>30</sup>. José Arguelles es reconocido como uno de los pioneros de del movimiento new age, fue colaborador de Marilyn Ferguson en “La conspiración de Acuario”, obra principal del movimiento new age, así como el autor de “El Factor Maya” donde pronuncia la necesidad del despertar de la conciencia cósmica y la recuperación del calendario maya. Este movimiento, conocido como de las 13 lunas, busca restaurar el calendario de 13 meses con el fin de reconstruir la paz y fraternidad planetaria. Díaz Porta, es considerado el gurú de la Gran Fraternidad Universal, encabezó la formación de comunidades conocidas como Mancomunidad de la Amerikúa Inicial Solar (MAIS), en

---

<sup>30</sup> Información tomada de De la Torre (2008) “Tensiones entre esencialismo azteca y el universalismo new age a partir del estudio de las danzas conchero-aztecas” en *TRACE* número 54. Pp. 61-76.

las cuales se promueve el nacimiento de comunidades iniciáticas y que algunas de ellas lograron constituirse como comunidades de vida utópica y alternativa, como el caso del Calpulli, comunidad de San Isidro Mazatepec en Jalisco. Antonio Velazco Piña, por su parte, es uno de los exponentes principales del movimiento Regino, el cual, basado en la novela de “Regina, 2 de octubre no se olvida”, ha encabezado diversas prácticas en distintos puntos del país, con el objetivo de despertar o reactivar los centros energéticos (ubicados principalmente en zonas arqueológicas o sitios como la plaza de Tlatelolco en la Ciudad de México) y así crear una nueva conciencia; tomando a las mujeres, y particularmente a la figura de Regina, como un personaje capaz de propiciar cambios a nivel energético y cósmico.

Alberto Ruz, el subcoyote, en su libro “los guerreros del arco iris”, relata su recorrido por el mundo de tribus hippies en busca de las enseñanzas de los maestros orientales, visitando el Tibet y aprendiendo meditación y yoga, además del aprendizaje del temazcal y las danzas en Estados Unidos; es el fundador de la caravana de las tribus arcoiris y de la comunidad ecológica alternativa conocida como Huehucóyotl, ubicada en Tepoztlán, Morelos. En la actualidad, Alberto Ruz es considerado como uno de los actores nodo de la espiritualidad new age, dado el contacto con otros maestros y guías de grupos a nivel internacional. Tlacaelel, por su parte, es uno de los principales promotores del Camino rojo, dice haber recibido de forma oral la consigna de Cuauhtémoc y el permiso del consejo de ancianos para organizar el nacimiento del nuevo sol siguiendo el camino de las cuatro flechas. Se relacionó con distintos pueblos Nativos Americanos en Estados Unidos y Canadá y en los años 80 se convirtió en el gran difusor de la danza del sol en México y del ritual del temazcal Lakota, la vision quest y el uso de la pipa sagrada.

Pero no sólo a nivel práctico y a partir de ciertos actores nodo la neomexicanidad tiene elementos que convergen con los planteamientos new age, ejemplo de esto es la interpretación del advenimiento del Sexto Sol como signo de la llegada de la nueva era regida por la espiritualidad de acuario y que permite transitar la utopía mexicanista del regreso del pasado azteca, con la expansión de una cultura y conciencia de carácter planetario e intercultural como profecía de un nuevo comienzo y de un renacer de la conciencia. Es en este relato y creencia que se constata lo que Frigerio denomina “puente

cognitivo<sup>31</sup>” en la articulación entre los discursos y creencias del new age con algunos de los postulados de la mexicanidad.

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

### **3. LA NUEVA ERA ¿FEMENINA?**

Después de este recuento y presentación de los dos contextos que enmarcan este trabajo en el ámbito espiritual y religioso ¿cuál es la vinculación que existe entre el discurso neomexicanista, el new age y los círculos de mujeres? A partir del acercamiento empírico y de la revisión bibliográfica se identificó un discurso transversal que circula en ambos espacios y que tiene que ver con el papel de las mujeres no sólo en estos movimientos espirituales, sino en la idea del advenimiento de una nueva era donde lo femenino es un elemento primordial para propiciar un cambio de conciencia<sup>32</sup>

Como se comentó, uno de los componentes de la neomexicanidad, así como de la espiritualidad new age, está relacionado con la forma en la cual los sujetos a través de diversas técnicas y posturas ideológicas, van generando una idea de cambio a nivel individual, social y cósmico. Ejemplo de esto es lo que se ha llamado el “despertar femenino”.

Por el lado del new age, este despertar tiene que ver, en una primera instancia, con la neutralización de las dicotomías, particularmente masculino/femenino, a partir de la creencia en la conexión de los seres vivos con la naturaleza y el cosmos y más allá de los roles sociales establecidos, en este caso, para los géneros. Se parte, pues, de la idea de que

---

<sup>31</sup> Los puentes cognitivos en este caso son entendidos como “la situación donde se relacionan dos marcos interpretativos ideológicamente congruentes con respecto a un problema particular pero que estaban estructuralmente desconectados” (Frigerio, 1999: 7)

<sup>32</sup> Cabe señalar que si bien se toma en cuenta este punto como centro, esto no implica dejar fuera muchos de los postulados que se han establecido como los ejes centrales de la matriz new age. Estos puentes entre las diversas ideas, posturas y prácticas, se irán tejiendo a lo largo de este trabajo.

cada persona tiene en sí misma ambas características -una femenina y una masculina-, como parte de la constitución del sujeto. Esto responde a la noción de unidad no sólo holista, sino relacionada con el equilibrio. Sin embargo, las mujeres en este caso tienen -dadas las tareas que se han asignado para ellas dentro de los roles sociales tradicionales- la tarea de “reconectarse” con ellas mismas para poder reconocer tanto su potencial como sujetos como su lugar en el mundo, así como su papel dentro de este cambio de conciencia que haría del mundo un lugar distinto.

En relación al despertar femenino desde la neomexicanidad, uno de los referentes son los mitos impulsados sobre todo por el escritor Velasco Piña con la figura de Regina y de Ayocuán<sup>33</sup>, mujeres divinizadas y con un potencial transformador no sólo a nivel local sino de dimensiones planetarias: Regina y Ayocuán son dos figuras femeninas que surgen de la literatura y que Velasco Piña ha usado como estandarte dentro de esta corriente de la mexicanidad. Ayocuán es una mujer que relata su iniciación a las traiciones sagradas de México y el Tíbet, es a través de ésta que descubre una profecía donde México está llamado a convertirse en uno de los sitios más importantes del despertar de una nueva conciencia sagrada a partir del momento en que la población rebase los 70 millones de habitantes ( el año 1982). Según Ayocuán, la profecía Tibetana de “la mujer dormida debe dar a luz” alude al volcán Iztaccihuatl, por lo tanto la profecía estaría vinculada con el despertar de la cultura prehispánica, cuya esencia está personificada por este volcán. Por otro lado Regina es una joven mexicana iniciada que tiene como cometido restaurar las tradiciones prehispánicas sagradas y reactivar la energía cósmica contenida en los volcanes, acción que dará inicio a la Nueva Era. En la historia, Regina es asesinada en el 68 en la plaza de Tlatelolco y su muerte es vista como un autosacrificio para propiciar el despertar de las energías femeninas del país y que daría pie a una nueva era en el mundo.

La concepción de lo femenino divinizado está presente en diversos grupos dentro de la matriz new age, y en varios sentidos se ha convertido en un discurso que cada vez encuentra más eco en la sociedad actual. Una de las ideas base es que el cambio de Piscis a la era de Acuario implica la transformación en las concepciones del mundo. La era de Piscis, que se ha relacionado con lo masculino, estuvo caracterizada por la destrucción, el

---

<sup>33</sup> Ver: Velasco Piña (1992) *El retorno de lo sagrado*. Punto de lectura. México; (2009) *Regina*. Punto de Lectura. México y Ayocuán (2002) *La mujer dormida debe dar a luz*. Ed. Porrúa. México.

machismo y el dominio de lo masculino sobre lo material y lo espiritual; y la nueva era, la era de Acuario, al reconocer a la mujer un potencial creador y conciliador, considera necesario el equilibrio de las fuerzas “destructivas” que caracterizaron a la era anterior y establecer el amor y la solidaridad como ejes de las relaciones sociales. En este sentido, se produce una idea acerca de que la nueva era está marcada por características femeninas.

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

En este sentido, el discurso del sagrado femenino considera que las mujeres tienen un papel protagónico en la construcción de una nueva era y es a través de retomar los conocimientos que se presumen olvidados –sobre todo los conocimientos sobre la naturaleza- y la sensibilidad que se considera propia de lo femenino, que los cambios se generarían no sólo a nivel de la conciencia y del espíritu individual, sino que tendrían la potencia de una transformación a nivel cósmico. El retorno de la Diosa, entonces, plantea que las mujeres, su sensibilidad, sus conocimientos y sus cuerpos, son los ejes desde los cuales puede comenzar a generarse ese cambio y sanación de las relaciones sociales. Existe incluso la metáfora que dice que la nueva era, la era de la Diosa, necesita un sitio desde el cual gestarse, y es el útero de las mujeres el lugar privilegiado para que esto suceda.

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

conocimientos ancestrales a través de la supuesta conexión innata que tienen con la naturaleza.

En gran medida, muchos de los ejercicios y prácticas de la neomexicanidad vinculadas con el sagrado femenino tienden hacia una feminización de los discursos espirituales, dando a las mujeres espacios, lugares y protagonismos que no tenían en las narrativas y acciones que se vinculan con la matriz de sentido de esta espiritualidad. Ejemplo de ello es la creación de temazcales dirigidos por mujeres y donde es aceptado que las participantes asistan y sean parte de los rituales aún cuando están menstruando – cuestión que desde la tradición estaba prohibida-; la participación de las mujeres en danzas de la luna, haciendo una práctica espejo de la Danza del sol que estaba enfocada en los varones; o la cada vez más creciente presencia femenina en los liderazgos de las comunidades espirituales a través de la presencia de las abuelas, consideradas como mujeres sabias.

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

En este sentido, la espiritualidad femenina también ha ido desarrollando sus propios actores nodo. En el caso mexicano, por ejemplo, se puede citar a la Abuela Margarita. Margarita Núñez García, es una profesora jubilada y psicóloga originaria del Estado de Jalisco, México, y que ha sido desde hace varios años la portadora del mensaje de espiritualidad desde lo femenino, ligado a la tierra y a la transformación de la conciencia femenina. De acuerdo con una página web, “Ella proclama los valores de la Mujer como generadora y transformadora de la sociedad, y lleva con su palabra de tradición y como guardiana del origen, a nuevas miradas del mundo y de la vida”. La abuela Margarita ha sido invitada a varios países como Colombia, Perú, Venezuela, España, etc. llevando su mensaje<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> <http://www.newfield.cl/newsletters-antiguos/abuela-margarita>

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

En la espiritualidad femenina vinculada con estas dos matrices de sentido se ven articuladas distintas narrativas: una de ellas tiene un carácter universalizante, que tiene que ver con las narrativas que circulan en los circuitos New Age acerca del advenimiento de un nuevo tiempo marcado por la transformación de las relaciones sociales y donde las mujeres tienen un papel protagonista al ser las gestoras de esta nueva forma de ser y conectarse con el mundo; una narrativa local, que tiene que ver con la matriz de neomexicanidad, entendida también como un rasgo cultural que feminiza los discursos neotradicionales para dar cabida a las mujeres en las prácticas y en las narrativas de estos grupos; y una inventada, mixta y sincrética, que surge muchas veces de la circulación de bienes culturales –cine y literatura, principalmente- y que se encarna a través de las experiencias particulares para ser difundida y apropiada como parte de los nuevos saberes que apoyan la creación de nuevos sujetos femeninos vinculados con una serie de prácticas en pro del desarrollo de la feminidad sagrada.

### CAPÍTULO III

#### *LOS CÍRCULOS DE MUJERES*

*Escuchando, presenciando, representando un modelo,  
reaccionando, profundizando, haciendo de espejo,  
riendo, llorando, sintiéndose afligidas, inspirándose en  
la experiencia y compartiendo la sabiduría de la experiencia,  
las mujeres del círculo se apoyan mutuamente y  
se descubren a sí mismas a través de las palabras.  
Jean Shinoda Bolen.  
El millonésimo círculo*

Para analizar las narrativas construidas desde los círculos de mujeres, se debe partir de definir estos espacios y ver en lo general y en lo particular aquellos elementos que resultan relevantes en su constitución. El presente capítulo tiene como objetivo hacer una descripción de los círculos de mujeres tomando en cuenta dos fuentes principales: por un lado la literatura en torno al tema, así como datos que circulan a través de los medios virtuales; y, en segundo lugar, considerando las actividades observadas y algunos fragmentos de los relatos de las mujeres que son parte de los círculos que conforman este trabajo.

Para tal efecto, el capítulo está dividido en tres partes. La primera de ellas corresponde a las definiciones que se han construido sobre los círculos de mujeres, tomando en cuenta la literatura sobre estas formas organizativas, así como la manera en la cual estos espacios son definidos por algunas mujeres que han decidido formar un círculo de espiritualidad femenina. En un segundo momento se describen las características generales de los círculos, algunas de las temáticas que toman como base, así como algunas ideas desarrolladas y difundidas en su interior. Finalmente, el capítulo cierra con la propuesta de análisis y que será uno de los marcos desde los cuales se presentará la información acerca de la construcción de lo femenino en los círculos de mujeres.

Hacer este recuento resulta relevante ya que en gran medida, la información que circula en las redes virtuales, así como la literatura que se ha identificado en torno a estas formas organizativas es tomada en cuenta en los círculos de manera presencial, observándose así un entramado de significados que son incorporados como parte de las actividades al interior de los círculos; articulando de esta forma tanto discursos como prácticas que dan a estos

grupos sus características particulares en el plano organizativo y en sus anclajes espirituales.

## 1. APROXIMACIONES Y DEFINICIONES

En la búsqueda por definir y enmarcar las características de los círculos de mujeres como objeto empírico, se encontró que parte de la literatura en torno a ellos se trata en su mayoría de libros catalogados como de autoayuda, literatura que sirve como guía para la creación de círculos, como el caso de Bolen<sup>35</sup> (2004), una de las autoras consideradas referente primario en este tema. Siguiendo a Illouz (2010), el discurso terapéutico, particularmente aquel que se ha difundido a través de la literatura de autoayuda, se ha incorporado dentro de diversos escenarios tanto institucionales como individuales, convirtiéndose en un referente y una propuesta de (re)organización de las relaciones sociales en cada una de estas esferas. En gran medida, el discurso terapéutico ha implicado una forma cualitativamente distinta acerca del lenguaje del yo, cuestión que implica una forma moderna de institucionalizar su importancia y, así, la incorporación de este tipo de discursos “permite poner en relieve la cuestión de la emergencia de nuevos códigos y significados culturales y preguntarnos por las condiciones que hacen posible su difusión y su impacto en la sociedad” (Illouz, 2010:17).

Algunos de los libros que se han vuelto referentes principales dentro de los círculos de mujeres son “The 13 original clan mothers” de Jamie Sams (1993), que ha inspirado la creación de los círculos conocidos como “13 lunas”; “Luna Roja” de Miranda Gray (2010), que es un manual para el conocimiento del ciclo menstrual y que posteriormente inspiró la creación de técnicas como la bendición de útero; “Las mujeres que corren con lobos” de Clarissa Pinkola (2011), que se vuelve un libro iniciático para el trabajo con lo femenino y para “sanar” las heridas emocionales y, finalmente “El millonésimo círculo” y “El Nuevo movimiento global de las mujeres. Construir círculos para transformar el mundo” de Jean

---

<sup>35</sup> Es doctora en medicina, analista junguiana y profesora de psiquiatría en la Universidad de California. El libro que se ha tomado como base o referencia por parte de diversos círculos de mujeres se titula “El millonésimo círculo”. Uno de sus supuestos principales es que los círculos de mujeres pueden acelerar el cambio de la humanidad a una era post-patriarcal, en él se mencionan algunos principios básicos para que las mujeres creen círculos o transformen los que ya han formado en vehículos de cambio social, cultural e individual.

Shinoda Bolen (2004 y 2014), que son el referente principal acerca de la importancia de los círculos de mujeres en el contexto contemporáneo. Estos libros, como se verá en los relatos, han sido la puerta de entrada a círculos de mujeres o el alimento de un trabajo individual que posteriormente se concreta en colectivo a través de círculos de lectura, círculos de discusión y círculos de espiritualidad. Por otro lado, este tipo de literatura ha sido un medio por el cual se conocen diversas técnicas que, en algunos casos, se vuelven metodologías aprendidas que se incorporan a las prácticas de los círculos con el fin de desarrollar formas concretas de trabajo personal. Las mujeres que se acercan a los círculos, así como aquellas que han decidido convocarlos, recurren a esta literatura con el fin de obtener referencias acerca de las formas de trabajo sobre la feminidad en distintas partes del mundo y a través de las técnicas y experiencias individuales que se relatan en ellos.

Desde una perspectiva académica, el estudio de los círculos de mujeres es un campo de análisis relativamente nuevo, ya que, al menos en México, este tipo de aproximaciones que se enfocan en la espiritualidad de las mujeres en los círculos se ha analizado de forma indirecta, -como el caso de De la Torre (2012) y otros investigadores que se han dedicado al estudio de religiosidades y espiritualidades alternativas o vinculadas con la neomexicanidad (De la Torre y Gutiérrez, 2011; De la Peña, 2001)-, siendo Vidal (2005) una de las autoras que ha trabajado el tema de los círculos de mujeres y de hombres en España, Felitti (2015) en el caso Argentino y más recientemente el trabajo de Valdés (2015), desarrollado en la ciudad de Guadalajara, México.

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

De inicio, se establecen algunas afirmaciones que sirven como referentes para el surgimiento de los círculos de mujeres. Desde el planteamiento espiritual, el discurso del retorno de la Diosa es, sin duda, un elemento de anclaje hacia ciertas prácticas y creencias específicas; sin embargo, no es la única fuente acerca del origen y aparente necesidad de los círculos de mujeres en las sociedades contemporáneas. En primer lugar se parte de considerar la ausencia de espacios públicos de convergencia femenina, dado que

culturalmente los problemas y situaciones que conciernen específicamente a las mujeres han quedado relegadas al ámbito doméstico y privado. En segundo lugar, se reconoce el papel diferenciado en la participación de hombres y mujeres en colectividades y en las estructuras sociales. Como menciona Touraine (2007:24) en una relación entre hombres y mujeres siempre existirá una dimensión de desigualdad dada la construcción cultural de la supremacía masculina. En tercer lugar, la dinámica productiva, individualista y de eficiencia como resultado de las dinámicas modernas, ha implicado la separación cada vez mayor entre los individuos, alimentando la competencia y haciendo que las comunidades conformadas en la actualidad dependan de los espacios productivos y no de las afinidades sociales más allá de este ámbito. Por último, considerando los múltiples espacios en los cuales las mujeres han ido ganando injerencia, éstas con mayor frecuencia están siendo consideradas como creadoras culturales y como las grandes generadoras de cambios históricos y sociales. Desde distintos aspectos, las mujeres han impulsado cambios en las formas en las cuales se consideran las relaciones de género y esas otras formas de organización que van más allá de las lógicas masculinas de conformación de colectividades, así como una reconstrucción de los referentes sociales anclados en el sexo o la heteronormatividad, por ejemplo. Así ¿qué papel cumplen los círculos de mujeres ante este panorama social?

Los círculos de mujeres, en una primera instancia, son considerados como centros espirituales destinados a celebrar el proceso de crecimiento y de cambio bajo la idea de que “cuando un número importante de personas cambia su modo de pensar y de comportarse, la cultura lo hace también y una nueva era comienza” (Bolen, 2004: 10). Un círculo de mujeres se construye como un espacio de contención, de aprendizaje, de crecimiento y de conocimiento mutuo. De acuerdo con las referencias obtenidas a través de los relatos en campo, los círculos parten de la idea de que las culturas ancestrales mantenían una conexión con la naturaleza; siendo la mujer una de las representaciones más fieles de sus ciclos<sup>36</sup>: una especie de encarnación de la “Madre Tierra”. Al respecto del uso metafórico del cuerpo, Turner menciona que

---

<sup>36</sup> En este sentido, la relación mujer-naturaleza se manifiesta en términos no sólo cosmológicos, sino en su dimensión espiritual para efectos de la creación de lo que, pareciera, es uno de los mitos fundadores de los círculos de mujeres. Cabe destacar que no existe como tal una discusión en torno a las implicaciones de esta relación, como sí se ha dado en otros espacios, y las implicaciones culturales y de género que esta concepción

Este uso de un aspecto de la fisiología humana como modelo de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos, es una variante de un tema iniciático ampliamente extendido: el de que el cuerpo humano es un microcosmos del universo (Turner, 1980:119).

Desde esta perspectiva, uno de los momentos de máxima expresión del poder femenino se encuentra en el periodo menstrual. Es aquí donde las mujeres se retiraban a las llamadas “Tiendas o carpas Rojas<sup>37</sup>”, “Casas de luna<sup>38</sup>” o “Casas de Menstruación”, que son el espacio donde se compartían los conocimientos y sabiduría femenina por parte de las madres, abuelas y entre pares, particularmente en el momento del primer sangrado menstrual<sup>39</sup>. Este tipo de espacios es tomado como antecedente principal de los círculos de mujeres en la actualidad a modo de mito de origen en su adaptación contemporánea.

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

---

ha traído consigo. La discusión acerca de esta relación y su crítica desde los estudios de género y desde las ciencias sociales se presentará en apartados posteriores.

<sup>37</sup> Esta expresión es tomada en tiempos recientes para denominar sitios donde se llevan a cabo círculos de mujeres y algunos rituales que tienen como centro el ciclo menstrual.

<sup>38</sup> De acuerdo con la etnografía realizada, el periodo menstrual es denominado “luna” o “lunita”, por la similitud que se afirma tiene el ciclo hormonal femenino con el ciclo lunar. Este tema se discutirá a profundidad en apartados posteriores.

<sup>39</sup> Un ejemplo cinematográfico de este tipo de procesos se encuentra en el documental “La eterna noche de las 12 lunas” en la cual se observa el rito de paso de una mujer Wayúu que es encerrada por 12 meses en una casa en el momento de su primera menstruación. En el documental se muestra cómo las mujeres más cercanas a la protagonista le van brindando los conocimientos que una mujer Wayúu debe tener para ser considerada adulta. El trailer de este documental se puede consultar a través de la siguiente liga: [https://www.youtube.com/watch?v=avM\\_Jj45HIs](https://www.youtube.com/watch?v=avM_Jj45HIs)

tanto al interior como más allá del círculo<sup>40</sup>. En este sentido, los círculos de mujeres incorporan las nociones del sagrado femenino en tanto

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

Además de la experiencia compartida, las emociones juegan un papel fundamental en el desarrollo de los círculos de mujeres. Según las propuestas de análisis desde la dimensión afectiva (Calderón; 2014: 18), ésta tiene dos planos fundamentales: lo subjetivo, vinculado con lo individual, y los procesos culturales y públicos que “objetivan” la emoción; y es desde la conjunción de ambas esferas que la dimensión afectiva es susceptible de ser analizada desde la perspectiva antropológica. En esta misma tónica y de acuerdo con Illouz (2005), “las emociones son aspectos profundamente internalizados y reflexivos de la acción, pero no porque no contengan suficiente cultura y sociedad, sino porque de hecho contienen demasiado de ambas.” (Illouz, 2005: 24) La importancia de la emoción para las mujeres en los círculos se encuentra así vinculada con la acción y la reflexión colectiva, ya que compartir y socializar las emociones no sólo permite la expresión de las mismas; lo que se busca es la identificación con la o las otras y sus experiencias, pero también crear una especie de energía colectiva que tenga el poder de transformar al conjunto de asistentes en un nivel subjetivo.

La emoción entonces puede ser definida como el aspecto “cargado de energía” de la acción, donde la energía es entendida como implicando al mismo tiempo cognición, afecto, evaluación, motivación y cuerpo [...] lo que hace que la emoción lleve incrustada esa “energía” es el hecho de que siempre concierne al yo y a la relación del yo con otros situados culturalmente (Illouz, 2005:24)<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> De acuerdo con Lagarde (1997) “La Sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Este término enuncia los principios ético políticos de equivalencia y relación paritaria entre mujeres. Se trata de una alianza entre mujeres, propicia la confianza, el reconocimiento recíproco de la autoridad y el apoyo. Es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer” (Texto tomado de <http://rosacandel.es/diccionario/> consultado el 12 de junio de 2014)

<sup>41</sup> Comillas de la autora

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

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

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

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

Vidal<sup>42</sup>, hablando específicamente de los círculos comenta que, por una parte, éstos cumplen la función de ser un espacio de iniciación que se perdió al dar paso a la mixtificación que buscaba la igualdad de los géneros. A su vez afirma que en los círculos de mujeres lo que se busca es desarrollar la capacidad de reconocer la fuerza de lo femenino, el acceso a la acción y potenciar aquello que tradicionalmente estuvo relegado debido al menosprecio de las mujeres desde un ámbito patriarcal. Por otro lado, desde una perspectiva feminista Esteban (2013) haciendo alusión a los grupos de autoconciencia,

---

<sup>42</sup> Anna María Vidal es consultora especialista en técnicas de comunicación y de desarrollo de competencias humanas. Conduce talleres para restaurar la identidad femenina y el diálogo entre géneros. (información obtenida de <http://www.elblogalternativo.com/2013/06/06/circulos-de-mujeres-circulos-de-hombres/> y <http://www.amariavidal.com/wp-content/themes/default/pdf/Circulos.pdf> consultado el 12 de junio de 2013)

menciona que estas formas de organización han sido la base de distintas propuestas teóricas y prácticas del feminismo

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

De voz de algunas guías de los círculos frecuentados, los círculos son definidos como sigue:

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

*Con el simple hecho de participar en un círculo de mujeres y conocer o escuchar las historias de otras mujeres, eso tiene el poder de sanarte o de abrir ese camino de sanación para explorar qué hay dentro de ti. Entonces por eso fue un gran deseo de hacer lo mismo. (Itzpapalotl)*

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

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

## **2. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS CÍRCULOS DE MUJERES**

Los objetivos de los círculos son diversos, así como su forma de organización interna, actividades, la frecuencia, los lugares en los cuales se realizan y el número de mujeres que

asisten a ellos. Sin embargo, de acuerdo con Bolen, Vidal y algunas páginas consultadas<sup>43</sup> existen ideas clave en las cuales coinciden<sup>44</sup> y que resultan relevantes para la presente investigación:

Los círculos de mujeres se van formando de uno en uno y partiendo de una iniciativa individual o de un grupo, pero conservan la idea de red<sup>45</sup> y de la relación constante entre ellos. Como muchos de los grupos que caracterizan la matriz espiritual New Age, los círculos de mujeres se constituyen como espacios móviles y efímeros, se apoyan en las redes de amistades para conformarse, pero también recurren a las redes sociales virtuales como uno de sus principales medios de difusión y de creación de redes incluso a nivel internacional. El objetivo de esta estrategia es compartir prácticas, metodologías de trabajo, talleres, así como extender la idea del cambio y la necesidad de propiciar el desarrollo de una conciencia femenina que logre impactar a la sociedad más allá del propio círculo y las redes entre ellos.

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

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

---

<sup>43</sup> <http://circulodelasmujeres.blogspot.mx/>, <http://ger-mujeresencirculo.blogspot.mx/>, <http://www.circulomatriztico.blogspot.com/>, <http://www.afloramujerluna.blogspot.com/>, <http://www.fsichile.cl/content/view/248348/Circulo-de-Mujeres-Vientres-de-Luz.html>, [http://www.elcaminodeladiosa.com.ar/circulo\\_de\\_mujeres.htm](http://www.elcaminodeladiosa.com.ar/circulo_de_mujeres.htm), <http://www.renacermujer.blogspot.com/>, <http://www.sosteniendoelrezo.blogspot.com/>, <http://www.facebook.com/pages/C%C3%ADrculo-de-Mujeres/142621855803102?sk=info>, <https://www.facebook.com/pages/Circulos-de-feminidad-Ixchel/280812682028?sk=wall>, páginas consultadas en distintas fechas durante el periodo septiembre de 2012 a junio de 2013.

<sup>44</sup> Los elementos que aquí se mencionan son sólo para dar un marco acerca de los círculos. Corresponden a una caracterización general que se ha reconstruido a través de la información obtenida por diversos medios y a través de las observaciones en cada uno de los círculos frecuentados.

<sup>45</sup> Que consiste en que un círculo puede incitar a la formación de otros para generar cada vez más conciencia, apertura y conocimiento en las mujeres acerca de su potencial femenino, así como para congregarse a cada vez a más mujeres dentro de este movimiento espiritual. Aunque no es propiamente un elemento que se considere proselitismo espiritual, esta idea de red contribuye a la generación de diversos vínculos, tanto por parte de las líderes y guías de los círculos como entre aquellas mujeres que van transitando entre varios de ellos al compartir información por medio de grupos en redes sociales o mediante la comunicación y el contacto cara a cara.

*antecedente en este tipo de servicio. (Rox, entrevista virtual con el “consejo de brujas” del círculo de la Gran Diosa)*

A su vez, se reconoce que los círculos cumplen un ciclo vital, ya que normalmente tienen una duración definida, que puede ser de un día o un fin de semana –en el caso de los círculos conformados como talleres temáticos- o círculos permanentes –que tienen una duración establecida a partir de lunas, meses o algún otro criterio temporal más o menos amplio.

Sin embargo, aún cuando se trata de grupos efímeros, en ellos se crean diversas afinidades y posibilidades de circulación entre los distintos grupos: una mujer puede ser parte de varios círculos con diferentes objetivos, prácticas y tradiciones a partir de sus propios intereses y de las dinámicas de cada uno de los círculos que frecuenta. Esto permite ver la dinámica de las redes que se van construyendo por parte de las guías de los círculos y de las mujeres que deciden ser parte de ellos, ya que muchas veces entre ellas se van recomendando talleres de diversa índole, con el objetivo de seguir aprendiendo o “sanando” algún elemento que consideran importante en su vida presente. Así se crea un circuito especializado en la difusión de esta forma específica de espiritualidad femenina que integra prácticas como los temazcales de luna, talleres sobre sexualidad sagrada, menstruación consciente, bendiciones de útero, respiración ovárica, danzas circulares, danzas de la luna, rituales de iniciación vinculados con la menstruación o la menopausia, círculos de canto, círculos de lectura, círculos de mujeres, etc. Todos ellos aplicando, creando y desarrollando metodologías para la difusión y acercamiento de las mujeres consigo mismas con el fin de generar no sólo una cierta ideología acerca de lo femenino, sino estableciendo directrices para el desarrollo del potencial de las mujeres en pro de relaciones más armónicas entre ellas a partir del reconocimiento de sus potencialidades, de la sororidad y del contacto con sus propios cuerpos y emociones.

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

Un círculo de mujeres puede realizarse en prácticamente cualquier espacio, sea privado o público. Se congregan alrededor de un centro, que puede ser un fuego sagrado, un centro “invisible” o un altar, que es tomado como centro de energía y sabiduría. Normalmente los centros están formados o acompañados por objetos considerados sagrados como las plumas, velas, piedras, hojas, flores, tejidos, semillas y algunas deidades femeninas pertenecientes a diversas tradiciones religiosas o espirituales –tales como Isis, Oshun, Gaia, la Virgen de Guadalupe, Afrodita, etc-. También se recurre a la presencia de elementos como el agua, fuego, tierra y viento. De acuerdo con la etnografía realizada, este centro es considerado como la representación del útero<sup>46</sup> del círculo ya que es aquel que es capaz de concentrar las energías y el trabajo realizado en colectivo por las mujeres participantes, por lo cual, es frecuente que cada una de ellas coloque en el centro algún objeto personal o representativo de la feminidad con el objetivo de que éste se “cargue” de la energía generada durante el círculo.

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

A partir de las afinidades y objetivos de cada círculo, los rituales de apertura y cierre son variables. Los rituales pueden incluir desde mantras, cantos, saludo a los elementos, apertura de puertas energéticas, oraciones, peticiones, rezos, meditaciones y permiso a los guardianes del espacio donde se lleva a cabo o el permiso y la voluntad de las participantes para comenzar con las actividades de cada reunión. En parte, estos rituales ayudan a darle el carácter de sagrado a los círculos, constituyendo así un puente para la manifestación de las afinidades espirituales del grupo; en este sentido, los círculos se

---

<sup>46</sup> Como se mostrará posteriormente, el útero es considerado como el centro creativo femenino por excelencia. Gracias al uso de esta representación es que el centro del círculo adquiere relevancia como el espacio de concentración energética para el grupo.

establecen como espacios y momentos que quedan delimitados gracias a la acción y delimitación del ritual de inicio y término<sup>47</sup>.

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

Una característica esencial del llamado “despertar femenino” parte del reconocimiento y aceptación de la mujer en el aspecto integral; así como sus potencialidades creativas y la presencia de una dualidad –masculina y femenina en cada persona- que busca estar en equilibrio. A partir de esta visión, la mujer es considerada como un ser de luz, como maestra, compañera, mujer medicina y parte fundamental de la naturaleza y como una extensión de la Madre Tierra; es denominada también como un ser creador, conciliador y dador de amor y de vida. Una de las expresiones encontradas con frecuencia en los discursos es el hecho de considerar a la mujer como el agente liberador de la conciencia y la espiritualidad en la actualidad; es vista como el motor del cambio hacia una vida más plena, en equilibrio y desde una perspectiva integral y holística<sup>48</sup>.

Al respecto de la sanación no se considera sólo la sanación física o emocional, también del pasado, de la humanidad, de la tierra y de las relaciones; incluso, en algunos casos, de las heridas que se cree han sido transmitidas a través de las distintas generaciones

---

<sup>47</sup> El ejemplo de este tipo de rituales de apertura y cierre se mostrará más adelante.

<sup>48</sup> Estos elementos se observarán con mayor detenimiento en apartados posteriores, ya que son parte fundamental de la construcción de lo femenino que se genera desde estos espacios.

de mujeres – este proceso es conocido como sanación genealógica<sup>49</sup> -. En este sentido, vale la pena mencionar que desde los círculos de mujeres existe una diferencia entre la curación y la sanación; ya que la sanación tiene que ver con el alma y con la conciencia, no sólo con el cuerpo. Esta concepción se vincula con lo que Garma (2000) menciona acerca de la sanación entre las comunidades pentecostales en tanto “La sanación se alcanza por medio de la fe y la oración” (Garma, 2000: 88). La sanación en estos casos se obtiene a través de compartir experiencias y aprendizajes con las demás mujeres del círculo, apoyadas con prácticas como la palabra viva, las danzas, los temazcales<sup>50</sup>, los rituales, las meditaciones y las dinámicas conjuntas entre las mujeres.

La resignificación de los procesos biológicos y del cuerpo femenino es una de las ideas que más se ha difundido y consolidado en los círculos, particularmente apoyándose en la sacralización de la menstruación. La intención de estas nociones es que las mujeres hagan conciencia de las diferentes etapas de su ciclo menstrual bajo la idea de que cada uno implica la emanación de distintos tipos de energía<sup>51</sup>. Se habla de una menstruación consciente desde la cual el proceso mismo es visto como un ciclo de conexión con la tierra y con el universo. Muchos de los círculos de mujeres promueven el autoconocimiento y sacralización del ciclo, ya que el sangrado menstrual es considerado una ofrenda, un medio de liberación de energía y uno de los modos más efectivos de conexión con la tierra.

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

---

<sup>49</sup> Se cree que una mujer adquiere a través de la sangre las herencias, heridas, conocimientos y carencias que tuvieron sus antecesoras. La sanación genealógica plantea la posibilidad de sanar esas heridas “ancestrales” con el fin de tener un presente libre, consciente y armónico con su entorno social.

<sup>50</sup> Como se explicó en la introducción, los temazcales fueron un espacio que permitió conocer este tipo de colectividades y organizaciones femeninas; sin embargo, a lo largo de esta investigación se pudo notar que este tipo de ceremonias no es considerada central, sino una práctica más dentro del abanico de actividades que son parte del circuito de espiritualidad femenina.

<sup>51</sup> En capítulos posteriores este elemento se discutirá y presentará a profundidad.

Por otro lado, uno de los aspectos en los cuales la mayoría de los círculos coinciden es la rectoría que tienen los ciclos lunares para su realización, así como la influencia que se cree queda impresa en la naturaleza cíclica femenina; en este caso poniendo énfasis en la luna nueva y la luna llena. Las actividades llevadas a cabo en estos dos momentos van desde la danza, temazcales, círculos de rezo, yoga, meditaciones, cantos, siembras de sangre, rituales de silencio, etc. El objetivo de ellos es “conectarse” con la energía lunar, considerada la energía femenina universal. Otro discurso ampliamente difundido al respecto es aquel que vincula los ciclos lunares con el ciclo hormonal femenino, ya que se afirma que una mujer es cíclica y que a partir de esa repetición es que una mujer va creando y conociendo su potencial creativo y también la forma en la cual funciona su propio cuerpo y su propio ritmo. En este sentido, los ciclos lunares son tomados como referentes simbólicos del autoconocimiento femenino.

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

Cabe decir que en los círculos de mujeres existe una noción de separación con respecto a las religiones institucionalizadas<sup>52</sup> ya que, de acuerdo con sus discursos, éstas se han caracterizado por un menosprecio hacia las mujeres, además de haber influido a que las mujeres dejen de lado sus conocimientos sobre la naturaleza en términos generales y de la naturaleza femenina en particular. Sin embargo, esto no significa que estén alejados de elementos sagrados, más bien ven ampliados los límites de la sacralidad y de lo secular dado que uno de sus planteamientos principales tienden hacia la sacralidad de lo femenino anclado en el cuerpo. Bajo el discurso del despertar de la Diosa lo que se intenta es generar

---

<sup>52</sup> Algunos de círculos afirman tener una formación anclada en alguna de las grandes tradiciones étnicas mexicanas como la Maya, Tolteca, Olmeca o Zapoteca. Esta adscripción alude a la neomexicanidad en tanto se trata de reinterpretaciones de estas tradiciones en el contexto contemporáneo. Dicha reinterpretación implica, en la mayoría de los casos, la presencia de diversos rituales con una enorme carga sincrética, sobre todo por el vínculo que se ha visto que existe entre la espiritualidad new age y estas tradiciones en la actualidad.

una creencia en la cual las mujeres poseen en sí mismas todos los conocimientos necesarios para sortear sus retos, satisfacer sus necesidades tanto materiales como emocionales y espirituales. La abuela Margarita, por ejemplo, dice que “si una mujer necesita algo, se lo pide a sí misma”. Los círculos de mujeres, de este modo, brindan herramientas para que éstas recuerden, recuperen y despierten en sí mismas esos conocimientos que se han ido transmitiendo a través de las diversas generaciones.

En este sentido, existe también una consideración especial al papel de las abuelas y de los ancestros, quienes a través de la sangre proveen a las mujeres de una serie de saberes anclados en su linaje, los cuales no necesariamente son positivos para la vida actual; es por eso que también se intenta -a través de meditaciones y ejercicios de recapitulación de vida- sanar las heridas ancestrales que pudieran generar esa falta de (re)conocimiento de las mujeres en su vida presente. Por otro lado, esta noción acerca de las abuelas como mujeres sabias es retomada de los discursos locales y, en este caso de la neomexicanidad a partir, como se ha dicho, de una feminización de los roles directivos y liderazgos morales que se adjudican a las mujeres que adultas mayores o que han pasado ya por la menopausia.

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

De acuerdo con la etnografía realizada, el perfil de las mujeres que comienzan a acercarse a estos grupos responden a una población de clase media urbana, el rango de edades de las mujeres que asistentes es amplio, ya que en un mismo círculo se pueden encontrar desde jóvenes hasta mujeres de la tercera edad, existiendo una concentración mayor de mujeres entre los 35 y 50 años. Acerca de su formación académica, la mayor parte de las mujeres tienen formación universitaria terminada y están insertas en ámbitos productivos tanto públicos como privados. Por otro lado, se observó que la mayoría tienen

solvencia económica suficiente para cubrir sus necesidades básicas y de recreación, gracias al trabajo realizado por ellas mismas y/o apoyadas por su núcleo familiar. El estado civil de las asistentes es variable, la mayor parte de ellas son solteras o viven en pareja, una minoría son casadas y con hijos. Este tipo de perfiles, no sólo responden a los establecidos desde las dinámicas new age (Gutiérrez, 1996), sino que dan pauta para los análisis en torno a cómo este tipo de poblaciones, clases y géneros están reconfigurando las formas religiosas y espirituales en espacios seculares y a través de referentes múltiples.

Pese a que la mayor parte de los círculos se trata de convocatorias abiertas al respecto de la edad de las mujeres que convocan, existen diversas actividades que sí responden a una población diferenciada, ya que hay prácticas que están enfocadas en las adolescentes –particularmente aquellas que recientemente han tenido su primera menstruación- o en mujeres adultas que están cerca, han pasado o están en la etapa de la menopausia. Este tipo de círculos generalmente son temáticos –de corta duración o planteados como talleres y círculos de un solo día-. Más allá de estos ejemplos particulares, no hay un límite mínimo o máximo de edad para asistir a los círculos y sus actividades<sup>53</sup>. Por otro lado, es necesario mencionar que la presencia masculina aunque se presenta, es mínima; no sólo por los temas que se tratan al interior –ya que están centradas en lo femenino-, sino porque, en muchas ocasiones se trata de círculos “cerrados” o planteados específicamente para mujeres. En la caso de los círculos mixtos, se ha visto que la presencia masculina es menor a la femenina, como se comentará más adelante.

Si bien los círculos y las actividades que se convocan en torno a ellos son abiertos al público en general –difundidos a través de correo electrónico, redes sociales como Facebook o a través de contactos cara a cara- las mujeres que desean integrarse a algún círculo tienen que cumplir con el pago, aportación voluntaria o mínima para ser parte de ellos. En ocasiones esta aportación es tomada como “bendición”, “aportación amorosa”, “agradecimiento” o un don. De acuerdo con la etnografía realizada, las cuotas de los círculos dependen tanto de la temática como de la duración de los mismos, y pueden ir desde los 150 hasta los 3500 pesos o más, aumentando en los casos en los cuales los

---

<sup>53</sup> Quizá la única regla para la asistencia a los círculos sea el haber tenido la primera menstruación. En alguna ocasión se presentó una mujer con su hija, una niña de 8 años, y dada la naturaleza del taller, que era del autoconocimiento y aceptación del cuerpo e incluía pláticas sobre el erotismo y la sexualidad, se pidió que la niña no estuviera presente en algunas partes específicas del taller por el tipo de temas y prácticas que se llevarían a cabo.

círculos se tratan de una “formación” o un taller de iniciación para el aprendizaje de alguna técnica concreta. En algunos casos las aportaciones en especie son recibidas, aunque no son siempre consideradas. Para el caso de este trabajo, sólo se encontró un círculo gratuito, siendo este un caso extraordinario.

Un elemento que se observó en el transcurso del trabajo de campo es que para las mujeres que convocan los círculos, este pago simboliza no sólo un don que les es devuelto por los conocimientos y prácticas que comparten y que dirigen; sino que, en algunos casos, representa una parte importante de sus ingresos económicos. En este sentido, lo círculos se han convertido en una práctica que no sólo se establece en términos espirituales, sino en una actividad productiva en tanto es una ocupación que es remunerada. Los círculos que se frecuentaron no son las únicas actividades remuneradas que generan estas mujeres; existen otras prácticas, círculos o proyectos -todos enfocados en lo femenino, como el caso de Redes Lunarias<sup>54</sup>-; así como talleres y rituales de distintos tipos, que permiten a estas mujeres tener un ingreso constante, que varía en función del número de mujeres que asisten a cada convocatoria y del monto establecido para cada actividad. La mayoría tiene una red familiar que las sostiene, principalmente sus parejas y/o familiares; y otras más, combinan el ejercicio de los círculos con alguna actividad o trabajo fijo, ya sea en empresas e instancias privadas y públicas.

Si bien los círculos están planteados como una organización horizontal que carece de líder formal, en cada círculo hay una o varias mujeres que dirigen las actividades que se llevan a cabo. En muchas ocasiones son estas mujeres las que plantean las actividades que se realizan al interior a partir de sus conocimientos y las credenciales que les ha dado la circulación por distintos círculos<sup>55</sup>, así como las certificaciones o formaciones en algún

---

<sup>54</sup> Redes Lunarias es “una organización de emprendimiento social, impulsada por un grupo de mujeres mexicanas. Alimentamos la curiosidad de las mujeres por conocer más de sí mismas, a través de una práctica ancestral conocida como Círculos de Mujeres. A través de los Círculos de Mujeres, Redes Lunarias ha co creado una red donde promovemos contenido e información para sensibilizar y empoderar la conciencia del libre albedrío. Todos los temas tienen el propósito de alimentar la conciencia y la comprensión de lo que significa ser mujer en estos tiempos, desde una perspectiva holística e integral, ya que nos ocupamos en el conocimiento del cuerpo físico, mental, emocional y espiritual” (información compartida a través de correo electrónico a partir de las convocatorias de los círculos). Esta red está a cargo de Rox, a quien conocí gracias a la convocatoria para asistir al círculo de La Gran Diosa. Ella es una de las integrantes de las autodenominadas como “consejo de Brujas”, un grupo de cinco mujeres que se encargaban de guiar este círculo. <https://www.facebook.com/RedesLunarias>

<sup>55</sup> Cabe recordar que desde los análisis de los buscadores espirituales dentro de la matriz new age, la circulación por distintos circuitos rituales o prácticas no sólo implica obtener conocimientos sobre cómo realizarlos, sino que existe un ejercicio de retroalimentación mutua a partir de compartir los conocimientos

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

Los elementos presentados aquí, si bien han sido de manera introductoria al tema, dan pie a dibujar una idea no sólo de aquellas partes que constituyen el entorno en el cual surgen los círculos de mujeres; sino las particularidades de los mismos que, sin duda, se irán haciendo más explícitos y puntuales a lo largo de este trabajo.

### **3. CÍRCULOS DE MUJERES COMO DRAMA SOCIAL. PROPUESTA ANALÍTICA**

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

A manera de propuesta analítica, los círculos de mujeres pueden entenderse en términos de drama social, como espacios que constituyen unidades sociotemporales más o menos cerradas sobre ellas mismas. (Turner Cfr. Segalen, 2005; 29). De acuerdo con Turner (2002), los dramas sociales surgen de fases “inarmónicas” del proceso social y que se presentan cuando los intereses y actitudes de los grupos o individuos se encuentran en oposición obvia. Así, los dramas sociales tienen su origen principalmente en situaciones de conflicto. Al llevar esto a los círculos de mujeres, estas situaciones pueden ser entendidas en dos sentidos distintos pero complementarios: por un lado, los círculos surgen a partir de la ausencia de espacios colectivos propiamente femeninos en los cuales se propicie el diálogo, la convivencia igualitaria y sororaria entre las mujeres, bajo la idea de que estos espacios han quedado relegados al ámbito privado o apelando a una cierta imposibilidad de organización femenina dada la lógica de separación de los sexos y la competencia, incluso

---

adquiridos previamente. En este sentido, elegir y transitar a través “el menú” de ofertas espirituales va creando una cierta legitimidad hacia las personas que poseen conocimientos acerca diversas técnicas y pedagogías de lo femenino.

intra-genérica, que se refleja en frases cotidianas como “mujeres juntas, ni difuntas”, donde se manifiesta esta aparente imposibilidad de organización y convivencia entre mujeres.

En este sentido, buscar y generar espacios propiamente femeninos responde a la necesidad de crear organizaciones que den a las mujeres ese espacio de diálogo y reflexión que no se encuentra presente dentro de las organizaciones sociales más amplias. Por otro lado, en los casos concretos que aquí se analizan, las situaciones de crisis tienen que ver, como se verá, con el ámbito personal e incluso con situaciones vitales; principalmente enfermedades ginecológicas, rupturas o reacomodos con las parejas e incluso la búsqueda de acompañamiento y contención personal ante algún problema o situación que sale de lo cotidiano. En este sentido, las situaciones de crisis que alimentan la generación de los círculos de mujeres tienen una raíz vinculada con la estructura social, pero también surgen de la necesidad individual de (re)creación de alguna parte de la subjetividad y de la reafirmación de lazos sociales y espirituales que tienen que ver con el sujeto mismo.

Los círculos de mujeres remiten a su vez a un espacio liminal en tanto son espacios delimitados de relación social y estratégica con lo espiritual y lo sagrado, y que implican un cierto retiro del individuo de una matriz de estructura social (Turner, 2002;63) para insertarse en una dinámica en la cual -si bien hay una o más guías-, la comunión igualitaria de todas las asistentes y la búsqueda del contacto consigo mismas es el objetivo principal. De acuerdo con Turner, “los dramas revelan planos “subcutáneos”<sup>56</sup> de la estructura social, ya que cada sistema, desde la tribu hasta la nación y los campos de las relaciones internacionales, está compuesto por grupos, categorías sociales, status y roles, ordenados en jerarquías y divididos en segmentos” (Turner, 2002; 76) y desde esta perspectiva, los espacios liminales son esos puntos intermedios donde los cambios se producen. Los círculos de mujeres constituyen entonces ese espacio separado y liminal donde las mujeres -y los hombres, en algunos casos- buscan a través de discursos y rituales, comprender y cambiar su realidad -personal y su relación con lo social y espiritual-, así como su concepción acerca de temas específicos como la sexualidad, su identidad como mujeres y su posición en el mundo.

Asimismo, los círculos constituyen unidades socialmente delimitadas que propician la generación de relaciones que responden a una lógica temporal, espacial y efímera, ya que

---

<sup>56</sup> Comillas del autor

muchas veces los contactos entre las mujeres participantes se establecen únicamente en estos espacios liminales -aunque algunas ocasiones estas relaciones se llevan “más allá del círculo” y se convierten en amistades y acompañamientos presenciales en el ámbito cotidiano o a través de las redes sociales-.

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

En este sentido, los discursos que se construyen y difunden en los círculos de mujeres tienen un componente creativo que imprime una cierta visión del mundo donde las mujeres tienen un papel protagónico tanto en las actividades cotidianas, para sí mismas y en relación con su entorno social. Por ejemplo, las convocantes de los círculos apelan a la creatividad como uno de los elementos fundamentales para la creación de los círculos y las actividades que se llevan a cabo al interior de los mismos. Turner al respecto comenta que la liminalidad es capaz de generar imaginación creativa, la cual

va más allá de la imaginación espacial o de cualquier habilidad de crear metáforas [...] la imaginación creativa es mucho más rica que lo imaginario, no consiste en la capacidad de evocar impresiones sensoriales y no se limita a llenar vacíos en el mapa que proporciona la percepción. Se llama creativa porque tiene la capacidad de crear nociones y sistemas conceptuales que no corresponden con algo sensorial (aunque sí, con algo en la realidad) y también porque hace surgir ideas no convencionales (Turner, 2002:62)

Por otro lado, en este ejercicio de creatividad dentro de los dramas sociales, existe una noción de “estar en tránsito”, ya que la liminalidad como proceso no sólo se encuentra inserto en un momento de crisis, sino que constituye un estado “entre y en medio de las participaciones sucesivas en el ámbito social dominado por consideraciones estructurales, ya sea formales o informales” (Turner, 2002:63). Los círculos de mujeres alientan la participación, socialización y la experiencia como los ejes principales para “sanar” y

compartir, constituyendo así el aspecto social del proceso liminal. En este sentido se puede afirmar que este elemento liminal corresponde a una fase que puede ser considerada como rito de paso que marca un cambio en el estatus social y en la forma en la cual las mujeres se conciben a sí mismas. Turner comenta que estos ritos inician con una muerte simbólica o con la separación del sujeto de las relaciones seculares ordinarias y profanas -que pueden ser en este caso los momentos de crisis de cada una de las mujeres e incluso el proceso completo de un círculo, particularmente en los casos de los círculos permanentes- y concluye con el nacimiento simbólico o la reincorporación en la sociedad. Así, los círculos de mujeres, considerados como unidades procesuales se vuelven, como dice Turner (1980: 105), una ceremonia confirmatoria en este caso del ser femenino.

Otro elemento que se encuentra presente es la generación de *communitas*, ya que la convivencia y la idea de que las asistentes son “compañeras de camino”, genera una cierta afinidad que va más allá de los lazos formales que existían entre ellas fuera del espacio liminal. La *communitas* se hace más evidente en la liminalidad y “frecuentemente es una condición sagrada o puede transformarse con rapidez en una”. Así, el discurso de la sororidad como hermandad y acompañamiento entre mujeres –creando una versión femenina de la fraternidad que caracteriza lo masculino- se vuelve, entre otros, un discurso y práctica fundamental para las mujeres en círculo y una de las muestras de la forma de relación que se crea dentro de la *communitas* en estos espacios. Como dice Turner “*communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos e idiosincráticos –y agregaría genéricamente situados- [...] una confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas” (2002: 60), que en este caso está marcada por el discurso y la práctica de la sororidad.

El círculo, así como sus rituales internos, permite a las asistentes el acercamiento con una serie de técnicas y saberes que de otro modo no se conocerían, además, se generan relaciones y concepciones del mundo social y del mundo interior que, como menciona Segalen, no se pueden entender sin la experimentación del rito. Es así que se construyen lazos y relaciones igualitarias y emocionales, no racionales, que se presentan como relaciones cara a cara o como lo que Turner denomina como “el nosotros esencial”. En este sentido, esa relación de afinidad construida, así como la relación del sujeto consigo mismo

se convierte en una condición sagrada, tomando en cuenta que lo sagrado no se establece de una vez y para siempre, y que no queda circunscrito al ámbito de lo religioso.

Turner comenta que

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

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

Los símbolos culturales así como los rituales entendidos como:

“Un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica, caracterizados por una configuración espacio temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo.” (Segalen, 2005; 30)

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

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

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

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

---

<sup>57</sup> El término “comunidad emocional” ha sido utilizado por Myriam Jimeno (2011) en un sentido político. Para esta autora, las comunidades emocionales surgen de la búsqueda de reconstrucción de la memoria y de la recuperación emocional a partir de hechos críticos tales como las masacres –en este caso refiriéndose a la masacre del Naya en Colombia en el año 2001- donde a través de la acción organizada y colectiva es posible observar espacios de contención ante las pérdidas sufridas, pero también la generación de vínculos socio afectivos que se proyectan en acción social y política en favor de las comunidades afectadas por la violencia.

a) Una adhesión personal y voluntaria a dichos grupos que crea un fuerte lazo emocional entre la comunidad y cada uno de sus miembros. Normalmente son grupos reunidos en torno a un personaje carismático, cuyo “rol” profético se apela con frecuencia. b) Una relativa porosidad en sus fronteras: las comunidades emocionales son, por lo general, modos flexibles de asociación. Es decir, predomina una relación subjetiva y pragmática del compromiso con el grupo religioso y aun con la religión misma. Se subraya así el vínculo interpersonal y su libertad frente a las implicaciones sociales. c) predominio de la experiencia espiritual de los participantes frente a las formulaciones dogmáticas u objetivas. El control de la ortodoxia lo ejercen los investidos de poder dentro del grupo; y d) Localismo, en el sentido de que el horizonte y la legitimación de su existencia recaen sobre el propio grupo y sobre el portador del carisma. Este rasgo hace a estos grupos poco receptivos y bastante alérgicos a las normas establecidas desde fuera de ellos” (Hervieu-Léger cfr. En Mardones, 1988: 123)

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

Por otro lado, los círculos de mujeres, particularmente cuando se trata de círculos permanentes, se establecen como unidades cerradas no sólo en cuanto a sus prácticas sino en su constitución; ya que, por un lado, las actividades y el desarrollo de lo femenino es visto como un proceso que requiere de un trabajo sistemático –que se manifiesta en la asistencia y participación de las mujeres en el desarrollo del ciclo completo del círculo- pero también en la ocasional negación de la adhesión de nuevas o nuevos participantes cuando un círculo ha comenzado su ciclo. Así, las emociones y las experiencias compartidas al interior de los círculos proveen no sólo de un sentimiento de pertenencia al grupo y de un acompañamiento sororario a los procesos personales y colectivos generados en las dinámicas internas; también se vuelven elementos de cohesión e identificación respecto de las ideas y discursos difundidos sobre lo femenino, como se verá más adelante. Cabe destacar que este componente emocional que genera cohesión y sentimiento de

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

Las formas de asociación que se presentan en los círculos de mujeres, responden así al modelo que Hervieu-Léger analizaba para el caso de los grupos y asociaciones religiosas y espirituales en Francia<sup>58</sup>, donde, lejos de presentarse una individuación exacerbada de la búsqueda de la trascendencia en el presente –que se presume característica de los buscadores que circulan al interior de la matriz de sentido del new age-, se busca generar grupos de pertenencia donde se verifican colectivamente los sentidos de existencia y de creencia individual, a través de formas organizativas que se apoyan en la experiencia tanto individual como colectiva como uno de los medios de cohesión y desarrollo de la conciencia. Por otro lado, los círculos se vuelven un ejemplo de los ejes que se han planteado para el entendimiento de las manifestaciones del marco interpretativo del new age en América Latina en el sentido en el que, como se verá, hay una búsqueda de sacralidad personal y una noción de transformación a nivel energético, individual, social y cósmico; así como la valoración positiva de la circulación de los sujetos a través de diversos circuitos de conocimiento -en este caso acerca de lo femenino-; construyendo así una red bajo la lógica de “*si una mujer se sana, es capaz de sanar a todas*”<sup>59</sup> o como

---

<sup>58</sup> Ver Capítulo I.

<sup>59</sup> Shinoda Bolen, por ejemplo, tiene una hipótesis al respecto de la creación de los círculos de mujeres y su difusión como formas organizativas femeninas, anclándolo en el relato del centésimo mono; éste, en sus palabras “alienta la esperanza de que cuando un número de personas transforman su actitud o su comportamiento, la cultura en su totalidad se transformará”. El relato dice como sigue:

*Durante treinta años, un grupo de científicos se dedicó a estudiar colonias de monos que habitaban diversas islas, separadas entre sí, en las inmediaciones de las costas de Japón. A fin de hacer que los monos bajaran de los árboles para poder estudiarlos de cerca, los investigadores solían arrojar boniatos en la playa a modo de cebo, y cuando los monos acudían a saborear el almuerzo gratuito, tenían ocasión de observarlos en detalle cómodamente. Un buen día, una mona de dieciocho meses a la que llamaban Imo se acercó a lavar su boniato en el mar antes de comérselo; supongo que sabía mejor limpio de arena o de pesticidas, o quizá adquiría un mejor gusto salado que resultaba agradable al paladar. Imo enseñó a hacer esto a sus*

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

Un elemento a comentar es el papel que juegan las convocantes en estas unidades organizacionales. Si bien en el espacio liminal y comunal de los círculos se busca ese “nosotros esencial” del que habla Turner, también es cierto que las convocantes juegan un rol fundamental no sólo en el desarrollo y los discursos difundidos al interior de los círculos; sino que se vuelven sujetos bisagra que permiten y posibilitan la cohesión de cada grupo al ejercer una personalidad carismática y de liderazgo. Ortner (1996) dice que toda sociedad y cultura tiene sus propios ejes de prestigio, algunos tienen que ver con el género, pero ese no es el único criterio; “lo más interesante de cualquier caso dado es precisamente la multiplicidad de lógicas, de discursos, de prácticas de prestigio y de poder en juego” (p. 146). Así, el papel de las convocantes de cada círculo puede leerse a partir de, por un lado, reconocer que estas mujeres son poseedoras de una serie de conocimientos susceptibles de ser compartidos en colectivo y teniendo como aval certificaciones diversas –ya sea sociales o por medio de algún ritual o taller de iniciación- que las coloca en un sitio privilegiado frente a las demás; pero este ejercicio de legitimación se da también a partir de considerar las personalidades carismáticas, como se verá más adelante.

De acuerdo con los argumentos vertidos a lo largo de este capítulo, los círculos como organizaciones y como espacios desde los cuales se conjuntan una serie de propuestas acerca de la feminidad, se han vuelto un lugar desde el cual parecen generarse nuevas formas de relación entre mujeres y una serie de estrategias de autoconocimiento desde las cuales se plantean formas alternativas de comunidad a partir de afinidades espirituales. Es desde estos espacios y desde sus planteamientos que se analizará a profundidad la idea de lo femenino y los referentes que se toman en cuenta para su construcción. Para efectos de este trabajo se han analizado siete círculos de mujeres, dos en la ciudad de Guadalajara, los cuales fueron nombrados como “Taller: Recordar con la

---

*compañeros de juegos y a su madre; sus compañeros se lo enseñaron a las suyas, y paulatinamente fueron cada vez más monos que empezaron a lavar sus boniatos en ligar de comérselos rebosados de arena . al principio sólo las hembras adultas, a imitación de sus crías, aprendieron a hacerlo, pero poco a poco otros aprendieron también. Al cabo de un tiempo, los científicos se dieron cuenta de que todos los monos de la isla lavaban sus boniatos antes de llevárselos a la boca. Pero, aún cuando éste era de por sí un hecho significativo, fue aún más fascinante descubrir que aquella alteración de la conducta no se había producido en esta isla únicamente, sino que, de pronto, los monos de todas las demás islas habían empezado también a lavar sus boniatos a pesar de que nunca había existido contacto directo entre las colonias de monos de unas islas y otras. (2004:18)*

Abuela Margarita” y “Taller de Autoconocimiento del Ciclo menstrual”; y cinco más en la Ciudad de México: Círculo 13 lunas, Círculo Mujer Luna México, Círculo de Bendición de útero, Círculo “Sanando tu doncella” y finalmente el Círculo de la Gran Diosa. Así, en el siguiente capítulo se describe cuáles han sido las estrategias que se han seguido para acceder a estos espacios, sus saberes, nociones y, por supuesto, a las mujeres que son parte de ellos.

## **CAPÍTULO IV** **REDES Y VIVENCIAS:**

### **EL SALTO DE LOS CÍRCULOS VIRTUALES A LOS CÍRCULOS PRESENCIALES.**

*Woman`s Medicine teaches women to honor  
and love themselves and their roles in life,  
and how to claim the magic of the feminine.*  
Jamie Sams  
*The original 13 clan Mothers*

En apartados anteriores se ha comentado que la forma en la cual se identificaron los distintos círculos que son parte de este estudio fue a partir de contactos e invitaciones recibidas por medio de correo electrónico y a través de redes sociales, principalmente vía Facebook. Gracias a los eventos que permite realizar la plataforma de esta red social es que se identificaron los siete círculos a los que se les dio seguimiento y de los cuales se dará cuenta a continuación. Este capítulo, tiene el objetivo de describir la forma en la cual se transitó de los círculos y convocatorias virtuales a los círculos presenciales. Para tal efecto, este capítulo presenta, por un lado, las convocatorias compartidas vía virtual por parte de las organizadoras de cada círculo, así como la descripción de las actividades llevadas a cabo en cada uno de ellos en un ejercicio de síntesis que permite observar algunos de los elementos más destacados que fueron observados y vividos a lo largo del trabajo de campo realizado para este estudio.

Cabe decir que la manera en la cual se presentan estos datos responden a una clasificación que se realiza en función de las dos matrices de sentido identificadas como referentes para los círculos y de las prácticas específicas de cada uno. De este modo, el capítulo cierra con una presentación de aquellos puntos de intersección y de diferencia de cada círculo analizado, esto con el propósito de mostrar que aún cuando las matrices de sentido son identificables y en apariencia diferenciadas, hay narrativas y prácticas transversales que en lo particular se ponen en diálogo en las actividades y nociones realizadas en los círculos.

Como se verá, en gran medida, las convocatorias van planteando los objetivos de cada círculo, sus afinidades espirituales, sus practicas y el proceso seguido en su desarrollo; pero también se observan elementos discursivos que operan como medios de anclaje simbólico hacia la construcción tanto de la “identidad” del círculo como de la idea de lo femenino que

se difunde en su interior a través de las formas en las cuales los círculos se (re)presentan. Dar cuenta de estos discursos, sin duda, brinda un panorama que por sí mismo va marcando algunas de las directrices que se seguirán para el análisis de los círculos y de los relatos que posteriormente se presentan. Así, el proceso de acercamiento y participación en cada círculo se dio como sigue:

## **1. CÍRCULOS FEMENINOS CON RAÍZ NEO-TRADICIONAL**

### ***A. “RECORDAR CON LA ABUELA MARGARITA”***

A manera de inicio y como primer contacto con los círculos, se localizó un grupo llamado “Pluma de Luz”<sup>60</sup> radicado en la ciudad de Guadalajara, Jalisco; el cual tiene una vida activa tanto online como offline, llevando a cabo cursos, rituales, meditaciones y ceremonias diversas de manera sistemática. Fue a través de Facebook que a mediados del mes de febrero de 2013 se convocaba a un taller que dirigía la Abuela Margarita.

El taller tenía por título “Recordar con la abuela Margarita”, su objetivo manifiesto era el siguiente:

Vivir la aventura de rescatar las tradiciones y la forma de vida ancestral e incorporarlas a la forma de vida actual, que nos llevan a la paz, el amor, la alegría y la abundancia<sup>61</sup>

El taller se llevó a cabo en un terreno ubicado a las afueras de la ciudad de Guadalajara, Jalisco, los días 9 y 10 de marzo de 2013. El taller, por su estructura, por la ubicación, y en cierto sentido por el contenido, implicaba una separación del mundo social de los asistentes. Si bien no tenía la estructura de “retiro” sí implicaba permanecer prácticamente el día completo en el sitio. Al respecto de los asistentes al taller, se trataba de un grupo de aproximadamente veinte personas, la mayoría mujeres. Varios de ellos pertenecían a grupos enfocados al potencial humano y la psicología transpersonal, otros más a grupos de neomexicanidad –temazcaleros y danzantes principalmente-, aunque había otros que iban por curiosidad o invitados por alguna mujer de su familia. Una de las características que se comentaron en diversos momentos del taller es que la mayoría, con excepción de aquellas personas que fungían como staff, se habían enterado del taller vía Facebook y habían hecho

---

<sup>60</sup> <https://www.facebook.com/PlumaDeLuz>

<sup>61</sup> información tomada de <https://www.facebook.com/PlumaDeLuz> consultado el día 22 de febrero de 2013.

el contacto y la “reservación” de sus lugares vía correo electrónico. Las edades de los asistentes oscilaban entre los 18 y los 65 años –con una mayor presencia de jóvenes- y la mayoría de ellos tenían estudios universitarios terminados o en proceso. Cabe decir que el taller tuvo un costo de mil pesos, el cual fue cubierto en su totalidad por cada asistente. El taller se construyó en forma de un círculo a manera de que se propiciara el diálogo y una posición igualitaria entre todos los asistentes.

La primera parte del taller estuvo enfocada en “recordar quienes somos”, cuestión que se recalcó a lo largo de todo el taller. El discurso vertido al respecto es que todos los seres humanos venimos de una emanación cósmica, que se relaciona con la eyaculación masculina de nuestro padre, y del recibimiento de dicha eyaculación por parte de nuestra madre a través del acto sexual; que es visto como un acto de amor y de unión entre dualidades y energías complementarias. La abuela comentaba que había que reconocer y recordar ese origen no sólo biológico sino desde una visión espiritual, ya que es en el momento de la concepción donde el espíritu entra al cuerpo. Es desde la concepción que los seres humanos deben reconocer en sí mismos un enorme poder: un poder creador y también el poder de realizar y tener lo necesario para alcanzar la felicidad. En este sentido, uno de los discursos que se comparten con mayor fuerza es el hecho de considerar a la persona como un Dios en sí mismo, y esta divinidad no sólo debe reconocerse en un sentido subjetivo y personal, sino también reconocer la divinidad del otro con el fin de transformar las relaciones sociales y generar lazos constructivos, eficaces y espirituales en la relación con el otro, así como fomentar y propiciar el respeto que cada persona tiene de sí misma. Al terminar esta parte y a manera de refuerzo, la abuela cantaba una canción que dice:

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

Bajo esta idea de divinidad, la abuela comentaba que en el caso particular de las mujeres era necesario romper con los lazos machistas y destructivos que la era pasada había legado, y que esto podía hacerse a partir del rompimiento de la dualidad entre lo racional y lo espiritual, así como la dualidad de lo femenino y lo masculino visto como algo separado y contrario. Una de las formas principales para lograr esta nueva concepción de lo femenino es dignificando y sacralizando el acto sexual y los órganos sexuales a través de una nueva

conciencia, que llevaría no sólo a reconocer los ciclos en los que las mujeres se encuentran, si no sacralizando momentos como la menstruación, el embarazo y el despertar hormonal – adolescencia y menopausia, así como sus respectivos procesos biológicos, psicológicos y energéticos- para poder lograr una verdadera conexión espiritual y consciente con el ser interno. Una de las canciones más conocidas que la abuela comparte al respecto de la sacralidad femenina dice:

Soy el poder dentro de mí, soy el amor del sol y la tierra. Soy gran espíritu y soy eterna, mi vida esta llena de amor y alegría<sup>62</sup>

Un ejemplo de esta sacralidad de los procesos se presentó al momento de que se informó que sería llevado a cabo un temazcal en la parte final del primer día del taller. Tradicionalmente en los temazcales de tradición Lakota, las mujeres menstruantes no pueden ser parte de la ceremonia ya que se cree que son los días más poderosos de las mujeres, y que ese poder puede “traer” al temazcal fuerzas que podrían afectar de alguna manera al resto de los presentes<sup>63</sup>. En el caso de los temazcales que dirige la abuela, a diferencia de otros dirigidos por hombres que han sido iniciados, las mujeres tienen un papel primordial: son ellas las encargadas del fuego, de custodiar las piedras calientes, y también se permite la entrada a mujeres menstruantes al temazcal, ya que se consideran presencias con una fuerza especial más que un medio de propiciar situaciones incómodas o negativas. Una mujer en estos días, se piensa, puede potenciar el encuentro con el ser interno, no sólo a nivel personal, sino del resto de los participantes en la ceremonia. Esto muestra que existe una traducción de la tradición del temazcal, pero en clave femenina, donde las mujeres no sólo se vuelven el centro del ritual, sino que tienen a su cargo aquellas

---

<sup>62</sup> Esta canción ha sido ampliamente difundida no sólo en los círculos y talleres que imparte la abuela Margarita, sino que se ha establecido como uno de los cantos más emblemáticos del poder y espiritualidad femenina. Ha sido tomado por Amparo Sánchez, una cantautora española que al conocer a la Abuela Margarita y su planteamiento espiritual, decidió incluirlo como introducción en una de las canciones que formó parte de su álbum “Alma de Cantaora” en el 2012 <https://www.youtube.com/watch?v=Dx3wCTAbJI4&feature=kp>  
[https://www.youtube.com/watch?v=V9\\_XLrJLfs8](https://www.youtube.com/watch?v=V9_XLrJLfs8)

<sup>63</sup> En el caso del trabajo de campo anterior que realicé para la tesis de maestría, esta información nos fue dada a todos aquellos que éramos asistentes al temazcal. Normalmente las mujeres menstruantes no asistían al temazcal o al menos no entraban a la ceremonia, pero participaban de otras actividades. En este caso en particular, los espacios en los cuales las mujeres menstruantes podían “entrar” era en los temazcales de luna o los temazcales exclusivos para mujeres, aunque el argumento era más o menos el mismo: que las mujeres que estaban en ese momento del ciclo hormonal tenían un poder particularmente fuerte y que eso podía darle un carácter más emotivo, sensible, amoroso o “fuerte” al temazcal y a la experiencia del resto de las mujeres que eran parte de la ceremonia.

actividades que desde la tradición Lakota, están delimitadas exclusivamente para los varones.

En este caso, previo a la ceremonia del temazcal, se preguntó si había mujeres menstruando; había cuatro mujeres que lo estaban –incluyéndome- y fue así que se les propuso hacer “la siembra de la sangre”, un ritual femenino que consiste en la extracción de la sangre menstrual en un contenedor para ser depositada en la tierra y “levantar un rezo”. Las chicas del Staff explicaron en qué consistía el ritual de siembra mientras la abuela Margarita contaba al resto el ritual que se llevaría a cabo. Los hombres, uno de 52 años y un joven de 19, estaban muy sorprendidos con la descripción del ritual; sin embargo decidieron ser parte de la experiencia. La abuela comentaba que era muy importante que ellos supieran valorar este momento femenino y que eso los haría valorar a sus madres, hermanas, abuelas, parejas y todas las mujeres que los rodean en su vida cotidiana y en el taller. Asimismo, les comentaron lo relevante que era que ellos participaran y apoyaran a las mujeres en su rezo y su ritual.

Las mujeres que harían el ritual se dispusieron a prepararse<sup>64</sup>. Cuando la sangre estaba en el contenedor, las cuatro mujeres lo expusieron a cada asistente, ellas se paraban frente a ellos o ellas y éstos tenían que hacer una reverencia, ya que, de acuerdo con las instrucciones dadas, era una mujer sagrada la que estaba enfrente y su sangre era considerada como su extensión, como una expresión de esta divinidad; asimismo, los demás asistentes debían honrar a la mujer frente a ellos con una oración, un agradecimiento por su existencia o un rezo. La parte final del ritual consistía propiamente en la siembra. Cada una de las mujeres elegimos un espacio del jardín de la casa donde se realizaba el taller, cerca de un árbol o una planta. Al mismo tiempo que estábamos sembrando la

---

<sup>64</sup> En este grupo una de las mujeres comentó que nunca antes había realizado este ritual. Cuando se comentó en qué consistía y lo importante que era realizarlo previamente a entrar al temazcal, ella aceptó; sin embargo, tenía algunas resistencias ya que no sabía cómo extraer la sangre para colocarla en el contenedor que les dieron a las cuatro mujeres, además de estar sorprendida de tener que hacer la siembra frente al resto de los asistentes. Las chicas del Staff explicaron el proceso de extracción de la sangre y finalmente lo hizo. Las otras dos mujeres ya conocían y habían realizado siembras de sangre previamente, pero comentaron que no lo habían experimentado en un contexto ritual y colectivo. En mi caso particular, tenía conocimiento del ritual, pero sólo desde las referencias que había encontrado hasta ese momento en documentos que difundían distintas mujeres que simpatizaban con la espiritualidad femenina. Tener esta experiencia fue muy importante para este trabajo, dado que identifiqué y reconocí no sólo la potencia e importancia que tiene el cuerpo en este tipo de prácticas, sino la carga subjetiva que implican. Debo reconocer que este ejercicio implicó también la superación de mis propios límites corporales, del enfrentamiento de mi propio tabú sobre la sangre menstrual y sirvió también para comprender la relevancia que tiene el elemento experiencial para la comprensión del tema que en ese momento comenzaba a analizar desde el campo.

sangre, se hacía una oración que puede ser, por un lado, una petición para encontrar el amor, un agradecimiento por el amor encontrado o un rezo por las relaciones, de agradecimiento por los bienes recibidos en el ciclo o un ofrecimiento de la sangre como medio de unión de la mujer con la tierra. La abuela y los demás asistentes durante este proceso entonaban una canción que dice: “el agua es vida, la sangre es vida, yo soy vida”.

Posteriormente se llevó a cabo el temazcal con la presencia de cada asistente, uno a uno se integraron a la ceremonia, que estuvo a cargo de la abuela Margarita. Esta ceremonia se llevó a cabo por alrededor de dos horas y en su interior se hicieron rezos, peticiones y agradecimientos a la familia, a las relaciones de los asistentes y a uno mismo, a las situaciones y problemas de salud o historias personales que cada uno decidiera compartir<sup>65</sup>. Al final del temazcal se dio por terminado el día del taller y varios de los asistentes se mostraron contentos con las experiencias compartidas. Los hombres, sobre todo, comentaron sus impresiones acerca de lo vivido y ambos compartían con su familia y el resto que se sentían impresionados por la fuerza que veían en las mujeres, ya que nunca antes habían visto y reconocido la importancia espiritual y física que las mujeres tienen y reflejan en sí mismas y en sus relaciones.

El segundo día del taller estuvo enfocado principalmente en hacer una recapitulación de los temas vistos el día anterior así como la realización de dos rituales identificados en las neotradiciones del camino rojo: la chanupa sagrada y el cierre del taller. El ritual de la chanupa sagrada fue dirigido por la abuela Laura, quien explicó que la pipa es una representación de la unión armónica de lo masculino y lo femenino, y que era, entre otras cosas, un medio por el cual es posible levantar los rezos al universo a través del uso del tabaco, que se considera una medicina. Se explicó el proceso de armado de la pipa y la carga simbólica que tienen los dos elementos que la componen para el trabajo personal y colectivo de conexión de las dualidades. Al explicar esta parte, se dio comienzo al ritual. Los asistentes nos acomodamos en forma de círculo para poder compartir la medicina del

---

<sup>65</sup> Cabe mencionar que en el transcurso del temazcal, tres de las mujeres menstruantes, en las cuales me incluyo, comenzamos a sentirnos un poco mal dado que sentíamos muestras de debilidad por la deshidratación. Le comentamos estas sensaciones a la abuela y una de las chicas le pidió a la abuela que le permitiera salir, petición que le fue negada; sin embargo, la abuela nos colocó a todas cerca de la puerta del temazcal, nos dio un poco de agua y nos pidió hacer una breve meditación a través de la conciencia de la respiración para que nos caláramos. Hasta que las tres mujeres sentimos mejoría –después de aproximadamente diez minutos- la ceremonia continuó. Para ese momento estábamos en la segunda de las cuatro puertas que conforman la ceremonia del temazcal.

tabaco, la abuela la encendió haciendo un rezo por todos los presentes y por el espíritu que se engrandece a través del ritual colectivo. Se invitó a que cada uno hiciera un rezo en voz alta o en silencio al momento de fumar de la pipa y así poder compartir las intenciones y las bendiciones que cada uno tenía para sí mismo, para su entorno y para sus relaciones. Fue un ritual que tomó un tiempo aproximado de una hora, en la cual cada uno de los presentes al fumar agradecía las enseñanzas compartidas en el taller, así como aquellas enseñanzas que habían adquirido a través de la experiencia. Al finalizar el ritual, se hizo una ronda de toma de la palabra en la cual cada persona compartía aquellas cosas que consideraba más relevantes a partir de lo expresado en el taller, dando énfasis, en la mayoría de los casos, en la importancia de lo femenino, en la conexión con la familia, en la relación con el espíritu y la creación, así como lo relevante del cuidado del cuerpo como algo sagrado en el plano material y en el plano espiritual.

La última actividad realizada estuvo a cargo de la abuela Margarita, quien nos concentró en el jardín del terreno donde se realizaba el taller, la actividad a realizar consistió en la aceptación de la sacralidad cada uno de los asistentes y de su papel en el mundo a través de tres palabras: “yo soy Dios”. Como se comentó, a lo largo del taller uno de los discursos dominantes es que cada persona tiene en sí misma el poder de transformar su realidad y de poder conectarse con lo sagrado, que en este caso, no se encuentra fuera del cuerpo y del espíritu de la persona, sino que es parte de cada uno. A partir de este discurso se dio la indicación de que cada uno, a su tiempo, pasara al frente del grupo, elevara las manos hacia el cielo y gritara a las siete direcciones –norte, sur, este, oeste, al cielo, a la tierra y corazón- la frase “Yo soy Dios”, con el fin de expresar al ser creador que cada uno reconocía en sí mismo ese poder y esa conexión con lo divino.

Cuando se recibió la instrucción, las reacciones fueron variadas, algunas personas mostraron resistencia a pasar al frente del grupo, otros más mostraron extrañeza, algunos más sorpresa y entusiasmo, otros se mostraron dudosos. La abuela al ver las reacciones nos dijo que comprendía, que no era una cosa fácil hacer y decir algo así porque a todos nos habían enseñado que Dios está en todos lados, pero que pocas veces en la vida aceptábamos que dentro de nosotros, que nosotros mismos somos dioses capaces de hacer cualquier cosa que necesitemos, siempre y cuando estemos conectados con el gran espíritu y con nosotros mismos. Por otro lado, dijo también que comprendía si decidíamos no hacerlo, pero, a la

vez, pedía que esto fuera tomado como una experiencia, como algo que nos conectaba con nuestro corazón, y que con esa conexión podemos lograr un verdadero cambio energético y espiritual más grande, más conectado con todo lo que nos rodea.

Poco a poco cada asistente fue pasando al frente, levantaba los brazos y decía “Yo soy dios” a las siete direcciones. Este momento en cada caso fue muy emocionante y emotivo para cada persona, pero también para el conjunto de los asistentes. De cierta manera el hecho de haber compartido las enseñanzas y las experiencias del taller nos colocaba en un espacio sensible y receptivo a las emociones de los demás. Las personas que terminaban el ritual eran recibidas de nuevo en el grupo con un aplauso y con el abrazo de alguno de los asistentes, quienes esperaban el momento en que otra persona pasara la frente y se reafirmara como Dios. Este proceso fue de mucha paciencia, lleno de emoción por parte de todos, algunos lloraban entre un grito y otro, otros reían o sonreían, otros más simplemente lo hicieron mostrando entusiasmo. Cuando cada persona que era parte del grupo había pasado al frente, la abuela Margarita nos dio la bienvenida de nuevo y nos dijo que lo importante no era decir “yo soy Dios” frente a un grupo, sino poder sentirlo en el corazón, sentir que dentro de nosotros tenemos a nuestro mejor guía y que el universo es capaz de darnos lo que necesitamos siempre y cuando se lo pidamos desde ahí, desde el corazón y desde la bondad. En gran medida el cierre, como se comentaba en capítulos anteriores, constituyó un ritual confirmatorio de los conocimientos obtenidos.

Algunos de los comentarios escuchados de los asistentes acerca de este ritual en particular giraron en torno a la dificultad del reconocimiento de la divinidad personal, de lo complicado que es decir “yo soy Dios” y sentirlo como una certeza en un mundo en el cual se nos ha enseñado que Dios castiga, que está fuera, que es un juez y no un ser o una energía que vive en nosotros, que nos crea y que nos guía. Sin embargo, coincidían en que había sido un ritual que sería difícil olvidar para ellos, no sólo por la experiencia, sino por lo que representa para cada uno en su vida “fuera” del taller, que es reconocer que tienen el potencial divino y creador en su propio ser, en su cuerpo y en su espíritu, y que hay que alimentarlo.

Con este ritual se dio por terminado el taller, hubo una ronda de fotos en conjunto y con las abuelas, se compartieron algunos contactos entre los asistentes y se invitó a un temazcal de primavera que se realizaría un par de semanas después a propósito del equinoccio. Se

agradeció a las abuelas por sus enseñanzas, por lo acogedor del espacio, por las palabras recibidas y también a cada uno de los asistentes por la apertura y el diálogo que se propició a lo largo del taller. En un momento la abuela comentó que mucha gente no está lista para recibir este tipo de enseñanzas, ya que la lógica individualista y el ego no permite hablar de un cambio real, desde el espíritu; pero que se esperaba que las enseñanzas compartidas en este espacio resonaran en la vida de cada uno de los asistentes con el fin de transformar no sólo su propia experiencia en el mundo material, sino la de aquellos que forman parte de su red familiar, de amistades, de trabajo, etc., para así lograr un cambio cada vez más extenso y profundo. Así, cada uno de los asistentes se fue despidiendo, algunos se retiraron en grupo, otros más en solitario, no sin antes agradecer directamente a la abuela por las experiencias compartidas el fin de semana.

### ***B. “Taller del poder de las 13 Lunas”***

A finales de mayo de 2013, recibí una invitación de contacto vía Facebook por parte de una mujer que está vinculada con los círculos a los que me había acercado y también a varias páginas a las que se da seguimiento virtual y que transmiten información sobre círculos y feminidad. Al aceptar la propuesta de contacto me hizo llegar por la misma vía una invitación para un taller que ella dirigía. El título es “Taller del poder de las 13 lunas”. Y la convocatoria decía como sigue:

Hay etapas en nuestra vida donde creemos que no existe solución a nuestras penas, donde parece que no tenemos control de todo lo que pasa en nuestro universo, donde nuestro entorno parece hostil, donde nos sentimos sin fuerza y en desánimo por no poder tomar las riendas de nuestro destino.

Todo esto es sólo un punto de vista de miles, existen muchos caminos que nos llevan a la liberación de esas cadenas, herramientas que nos otorgan el poder para cocrear nuestra realidad de una manera responsable y armónica con el cosmos.

Nada es casualidad, todo tiene un ¿para qué?, descubramos juntos qué te ha traído hasta aquí, para qué te sirve y como puedes gobernar tu vida y sobre todo a ti mismo y a tu universo.

Impartiremos un taller nombrado “Las 13 Lunas”, el cuál está basado en las enseñanzas de Jaime Sams, una heredera de la tradición chamánica nativo-americana y en la practica de la tradición Maya-Tolteca.

En este taller comenzaremos a desaprender todas aquellas enseñanzas y creencias que nos han impedido hasta este momento alcanzar una libertad de espíritu y conciencia, apoyados en meditaciones, ejercicios de reflexión, herramientas simbólicas que nos da la propia naturaleza y sobre todo los ciclos lunares, y nos dirigiremos por el camino del auto-conocimiento hacia un cambio radical y contundente.

El taller consiste en 14 sesiones, en los que trabajaremos los 13 clanes madres.

En la primera luna comenzamos por aprender la verdad, de que somos un todo, y descubrimos como armonizar nuestras relaciones. En el segundo honramos nuestra verdad. Al respetarnos a nosotros mismos y a los otros.

En el tercero aceptamos que somos responsables de nuestra vida y nuestro poder de cocreación y así hasta llegar a un camino de auto-conocimiento basado en los ciclos lunares que nos permitirá concertarnos con nuestro entorno y cambiar esa perspectiva. De una manera radical y práctica, conviértete en un cocreador consciente y comienza a fluir con las energías del universo.

Luna 1: Mujer que habla con las relaciones

Luna 2: Mujer guardiana de la sabiduría

Luna 3: Mujer que pondera la verdad

Luna 4: Mujer que mira de lejos.

Luna 5: Mujer que escucha.

Luna 6: Mujer que cuenta cuentos.

Luna 7: Mujer que ama todas las cosas.

Luna 8: Mujer que sana.

Luna 9: Mujer del atardecer.

Luna 10: Mujer que teje la red.

Luna 11: Mujer que camina erguida.

Luna 12: Mujer que elogia y agradece.

Luna 13: Mujer que se convierte en su visión.

Son catorce sesiones porque la luna 7 se trabaja en dos partes. Las sesiones son cada quince días.

Este taller no pretende adoctrinar y respeta todas las creencias religiosas, políticas, ideológicas, etc. Este taller es mixto.

Bienvenidos!!

Iniciamos el Martes 28 de Mayo del año en Curso de 4:00 pm<sup>66</sup>.

Este círculo tuvo una duración de 7 meses, de mayo a diciembre de 2013, teniendo reuniones cada 15 o 20 días en casa la convocante de este círculo ubicada en el poniente de la ciudad de México. En un inicio este círculo tuvo la asistencia de 5 mujeres; sin embargo, en el transcurrir de las sesiones esta asistencia fue disminuyendo: una de ellas decidió no ir más porque su horario de trabajo no le permitía asistir al círculo, otra comentó que su mamá estaba enferma y que ella era la encargada de cuidarla y no podía ausentarse de esta tarea y la última mujer que desertó del proceso decidió no asistir más porque “se sintió confrontada” en la séptima sesión. Así, sólo dos mujeres llegaron al final del proceso de las 13 lunas.

Las sesiones eran los días martes por la tarde, comenzando entre las 3 y 4 de la tarde y terminando entre las 9:30 y 10 de la noche. Se trataba de sesiones largas y esto hacía a veces difícil la salida de la casa de Helena, ya que las dos mujeres que asistimos vivíamos, una del otro lado de la ciudad y la otra en el Estado de México. Este círculo está basado en

---

<sup>66</sup> <https://www.facebook.com/events/154691261375182/>

un manual titulado “El poder de las 13 lunas”, que fue creado por Xurawe Temai a partir del libro *The 13 Original clan mothers* de Jamie Sams<sup>67</sup>. Las mujeres que “dan lunas” - como ellas dicen-, han tomado este taller previamente y han sido guiadas por Xurawe Temai para poder transmitir estos conocimientos a más mujeres. En gran medida las actividades que se realizan en el taller/círculo refieren a este texto, aunque cada una de las mujeres que guían círculos a partir de él imprimen creatividad y algunas otras actividades y meditaciones que consideran pertinentes para cada grupo. Desde el inicio del taller se explicó que los conocimientos transmitidos referían a la tradición maya tolteca, por lo que las referencias a esta “tradición” eran constantes. En este sentido, es que se vio el vínculo de los círculos de mujeres con la neomexicanidad, ya que se trata de una interpretación contemporánea de tradiciones que se nombran como ancestrales.

El círculo se congregaba alrededor de un altar que era colocado al centro de la sala. El altar era conformado por un círculo de mujeres hecha en barro, la vela del círculo en el centro, algunas flores, agua e incienso de copal. La vela se prendía con un cerillo de madera haciendo la señal de la cruz, levantándolo después hacia arriba y después hacia el pabito. Se explicó que esto se hace de esta forma ya que el fuego se presenta a las 4 direcciones, al universo y a la tierra como una forma de pedir permiso para que el fuego esté presente durante el círculo.

Cada sesión comenzaba con el permiso, donde cada una de las asistentes se ponía de rodillas y hacia la cabeza en forma de reverencia hacia el altar. Mientras tanto, la guía decía:

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

Posterior al permiso se realizaba una recapitulación sobre la forma en la que estábamos en ese momento o el trabajo realizado en el ciclo anterior entre sesión y sesión<sup>68</sup>. Se hacía una lectura de cada Clan Madre contenida en el manual, en ésta se enunciaban las características de cada una, las relaciones con lo sagrado, las oraciones hacia ellas, así

---

<sup>67</sup> La descripción detallada del proceso de creación de este manual se describe en el capítulo siguiente.

<sup>68</sup> Para efectos prácticos no se hará una descripción detallada de cada sesión; sin embargo, se hará mención de la dinámica general del círculo y de algunos de los temas y hechos más relevantes durante el proceso.

como los animales de poder que correspondían a cada ciclo. Para ejemplificar esta parte, se comparte aquí el texto de la segunda luna, correspondiente a la “Mujer guardiana de la sabiduría”:

### **Luna 2. Mujer Guardiana de la Sabiduría**

Oh guardiana del conocimiento antiguo,  
Susurra tu sabiduría hacia mí,  
Para que yo siempre recuerde  
El misterio sagrado de la vida.  
Las historias de las Abuelas,  
Acciones valientes, grandes y pequeñas,  
El progreso de los Fieles,  
Que responden el llamado de nuestra Madre.  
Los ciclos y las estaciones  
Que marcan cada cambio nuestro,  
El renacimiento de nuestras visiones,  
El espíritu que hemos reclamado.  
Aquí la verdad es la victoria  
De la guerra que se libra dentro,  
Trayendo cada corazón humano  
A la celebración final.  
Jamie Sams. The 13 Original Clan Mothers.

### **Clan Madre del Segundo Ciclo de la Luna.**

La Mujer Guardiana de la Sabiduría es la protectora de las Tradiciones Sagradas, del Arte de Recordar y de la Memoria tanto Individual como Planetaria; es la guardiana de la Historia de la Tierra. Nos enseña cómo desarrollar nuestro Ser mediante Honrar la Verdad que reside en todos los seres. Su ciclo corresponde al mes de Febrero y Gris es el color que nos conecta con su Medicina ya que el gris es un color neutral, no amenazante, por lo que representa la amistad. La Mujer Guardiana de la Sabiduría Honra la Verdad tal y como es percibida desde el punto sagrado de cada ser vivo, ya que todos experimentamos los eventos de la vida en forma diferente, por lo que cada forma de vida tiene su propia verdad.

La Mujer Guardiana de la Sabiduría nos recuerda que Toda la Historia del Universo está guardada en el reino mineral que es la Gran Biblioteca de la Tierra y que para acceder a ella necesitamos escuchar las voces de “la Gente de Piedra”. Nos enseña también que podemos acceder en todo momento a nuestros bancos de memoria para recordar cualquier experiencia que nos ayude y asista en nuestro crecimiento. La Mujer Guardiana de la Sabiduría es la Madre de la Amistad, de la Unidad Planetaria y del mutuo entendimiento. Nos enseña que en nuestra arrogancia, los seres humanos somos la única parte de la Tribu de la Tierra que insiste en que su religión, filosofía o tradición particular es la “Única Verdad”, enseñándonos a Honrar la Verdad de cada raza, credo, cultura, forma de vida, tribu, tradición, etc., encontrando las similitudes que existen entre todas.

Nos enseña también cómo ser y cómo tener Verdaderos amigos, cómo interactuar con otros respetando siempre sus Espacios Sagrados y sus puntos de vista sin sentir que nosotras tenemos que defender o pelear por nuestros propios puntos de vista. Al honrar nuestra propia Verdad, desarrollamos nuestro sentido del Ser y les permitimos a los otros que hagan lo mismo.

La Mujer Guardiana de la Sabiduría nos enseña a utilizar su Medicina para recobrar las amistades perdidas, para acceder a la historia de la Tierra, para incrementar nuestro potencial de memoria. La Memoria es una Medicina ya que nos permite acceder a todos los sentimientos, emociones y situaciones que hemos vivido ayudándonos a darnos cuenta de que gracias a ellas llegamos a ser lo que hoy somos; esta capacidad de Agradecimiento expande nuestra Conciencia sanándonos y liberándonos del sufrimiento que las experiencias dolorosas nos causaron.

Este Clan Madre nos enseña que el poder de la memoria no significa que vivamos preocupándonos por lo que ya pasó o por lo que va a pasar, por el contrario, debemos estar atentas a nuestro instante presente, pues sólo cuando estamos Aquí y Ahora estamos en nuestro centro, y sólo desde nuestro centro podemos sanar verdaderamente. La Mujer Guardiana de la Sabiduría nos enseña a confiar en la Verdad que hay dentro de nosotras, mostrándonos que en la inocencia y la humildad existe un enorme poder que trasciende la autoimportancia y el ego que son las máscaras que los humanos usamos para esconder nuestras inseguridades y nuestro dolor. La Mujer Guardiana de la Sabiduría nos enseña que no existen secretos en el Universo ya que todas las respuestas residen en nuestro interior. Nos enseña que todo ser viviente y sintiente tiene un corazón lleno de amor para compartir, cualidades para enseñar y poderosa Medicina para sanar.

**Los Tótems Animales que nos ayudan a integrar la Medicina de la Mujer Guardiana de la Sabiduría son:**

Puerco: Medicina de usar el intelecto y la habilidad de razonar.

Ratón: Medicina de cómo poner atención a los detalles a través del escrutinio. Medicina de cómo no abrumarse completando una tarea a la vez.

Ardilla: Medicina de respetar las partes más pequeñas de la naturaleza a través de la igualdad y la capacidad de interrelacionarse.

Tórtola: Medicina de cómo nutrir los sueños de paz y de cómo encontrar esa paz dentro de nosotras.

Mamut: Medicina del arte de recordar.

Copos de nieve: Medicina de ser mensajeros de los sueños, sentimientos y necesidades de los seres humanos, a la Tierra. Cada copo de nieve contiene los sueños de cada uno de los seres humanos, al derretirse en primavera, esa información llega a la Madre Tierra y así, ella conoce las necesidades y sentimientos de sus hijos.

Después de cada lectura se hacían diversas reflexiones acerca de las enseñanzas de cada Clan Madre. Entre las más destacadas se hablo de que el taller tenía, entre otros objetivos, la intención de ayudar a desaprender la forma en la que nos habíamos contado la historia de nuestra vida y las percepciones que teníamos del mundo en pro de recordar quiénes somos realmente. Se hizo énfasis en la importancia y poder de la palabra y de las formas de usarla. Se decía que las palabras crean y que es necesario cuidar las formas en las cuales cada una expresa su realidad y dibuja la de los demás; en este sentido el juicio debía dejarse de lado ya que cada una ve la realidad desde sus propias experiencias de vida y que es necesario respetar las visiones de los demás. La palabra de poder también debe estar mediada por el asecho constante del ego. El tema del ego fue muy recurrente en las reflexiones, ya que se

dijo que una de las características del camino rojo y de la tradición maya tolteca –esto en palabras de la guía- era el sacrificio del ego, ya que desde ahí es desde donde realmente se puede crear en unidad y en equilibrio: “hay que aprender a rendirse con humildad”. Así, se compartió la “oración del guerrero” que estuvo presente en diversos momentos del ciclo del círculo, la oración dice:

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

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

Otro de los temas presentes tenía que ver con el cuerpo como espacio sagrado, como el templo divino de lo femenino y las formas de cuidarlo y respetarlo. En este sentido se dijo que el útero es el lugar de creación femenina por excelencia y que las enfermedades relacionadas con él tenían que ver con la negación de la feminidad; por lo tanto, aceptarse como mujeres era un primer paso, pero también es necesario integrar al “espejo”, en este caso refiriéndose a los hombres y a la parte masculina que nos constituye –bajo la idea de

que tanto mujeres como hombres tenemos en nuestra personalidad y constitución ambas características, pero que normalmente tenemos más desarrollada una sobre otra y que entonces el equilibrio se vuelve necesario para vivir en armonía y conectados con el todo y con nuestro espíritu.

La menstruación y su papel en la vida de las mujeres fue también un tema presente. Se dijo que hay que ver esta etapa como una forma de abrazarnos, y también ver la sangre como algo de nuestro cuerpo que le devuelve a la tierra lo que ella nos da, que debemos dar poder a la menstruación, porque es sagrada, es un periodo de poder, es el momento de sacar, no de meter cosas. Por lo tanto no se recomienda tener relaciones sexuales durante este periodo; ya que eso significa entregarle nuestra energía a nuestra pareja, porque hombres y mujeres tenemos energías distintas, aunque habría que reconocer que el sangrado es una forma de honrar la fertilidad: Es un momento de apertura de la matriz, es un momento para crear, para hacer, para sacar, “nos conecta más”. Se recomendó el uso de un cuarzo en el ombligo, hacer meditaciones en silencio o usar un cinturón rojo -que ayuda a “estar en centro” -, escucharse, consentirse y tener un calendario lunar. A este respecto, se comentó que una mujer que menstrua es considerada una mujer impura, pero una forma de limpiar esta idea es a través de la siembra de sangre. “La sangre se siembra con un rezo, por mi y por todos los demás. La matriz es un contenedor de vida, entenderla así permite ver la sexualidad como un oráculo, como algo sagrado, un despertar de la intuición”. Este ejercicio de sembrar la sangre se convirtió en un ejemplo para “dejar ir” lo que ya no es necesario en nuestra vida para darle cabida a la creación de cosas nuevas.

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

aprender a difundir estas bendiciones hacia los que nos rodean; ya que lo que le deseamos a los demás, nos lo deseamos a nosotras mismas.

La parte final del círculo –la sesión correspondiente a diciembre- se trataba de una sesión vista como un rito de paso en la cual debíamos demostrar los conocimientos aprendidos durante el proceso del círculo. Se pidió que para esa sesión, que sería realizada en un espacio abierto –en este caso se eligió el Parque México de la colonia Condesa de la Ciudad de México- se elaborara un escudo<sup>69</sup> en el cual se representara el trabajo realizado durante el ciclo de las 13 lunas y que sería la forma en la cual recordaríamos todo lo vivido y aprendido. Esta sesión se realizó el 14 de diciembre a las 12 horas. En el espacio que se decidió tomar para esta sesión se puso un altar con flores, alimentos, velas e inciensos. Se hizo un ejercicio de recapitulación donde cada una comentó aquellos elementos compartidos durante las sesiones y que más se habían incorporado al ámbito de lo cotidiano; pero también aquellos que más había costado trabajo integrar. Como parte del ritual de cierre del círculo anual, se realizó una presentación del escudo, cada mujer debía describir los elementos, materiales y significados de cada cosa plasmada en él y la forma en la que se había elaborado, dando énfasis a las emociones y sentimientos que se habían desencadenado a partir de realizar el escudo que, por sí mismo, era una manera de recapitular el trabajo impulsado por el taller. Finalmente se realizó la bendición del escudo con ayuda de un sahumero y se dijo que ese ritual era el fin y agradecimiento por parte de la guía de todo el esfuerzo y dedicación puesta en la realización del ciclo del círculo. Ella decía:

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

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

Pedimos permiso y agradecemos al corazón del cielo, al corazón de la tierra, a lo temporal, a lo que no tiene esencia, a lo que no tiene forma. Pedimos permiso con agradecimiento a los señores y señoras de este lugar, a los guardianes de cada uno de los aquí presentes, agradecemos ciclo de las 13 lunas, para que lo aprendido durante este ciclo se manifieste, se incorpore, se viva y así, al final del día, tengamos una buena cosecha. Aho!

---

<sup>69</sup> Anexo I

Posterior al cierre recogimos los escudos, el altar y compartimos una comida en un restaurante de la zona. Actualmente las mujeres que compartimos este círculo estamos en contacto vía Facebook y con llamadas y mensajes esporádicos por este medio y por teléfono.

## **2. CÍRCULOS FEMENINOS DE MATRIZ NEW AGE.**

### ***A. CÍRCULO MUJER LUNA MÉXICO***

En el mes de abril de 2013 a través de Facebook se convocaba a un círculo titulado “Mujer Luna México”, que se llevaría a cabo en el Parque México, en la colonia Condesa del Distrito Federal. Este círculo coincidía con la luna llena del mes de abril y la convocatoria, que fue compartida vía correo electrónico al aceptar la invitación, decía lo siguiente:

Campaña Mujer Luna, México:

“Esta convocatoria se realiza en el marco de la campaña mujeres de la luna con la visión desde México de unirnos muchas mujeres alrededor del planeta a hermanarnos y reconocernos”.

Las mujeres encarnamos la energía lunar del planeta, esa energía misteriosa, sutil, y luminosa que nace y muere cada mes, y con ella nos da la posibilidad de crearnos, nutrirnos, soltarnos y morir, honrándonos con el regalo de la ciclicidad, de el eterno y constante movimiento que crea y genera la vida.

Este 26 de Abril del 2013 nos unimos con muchas mujeres alrededor del planeta para crear un nuevo lenguaje que nos hermane, mujeres en pleno 2013 vamos juntas a redescubrir y amar nuestros ciclos, para comenzar a honrarnos, amarnos y reconocernos, y así honrar, amar y reconocer cada forma de vida en nuestro planeta.

“Volver a ser una... reconociendo la esencia de cada una, ya que cada una con su ADN lleva una huella especial de este rompecabezas cósmico.”

Necesitamos vernos, respetarnos y darnos un espacio para ser quienes somos, resurgiendo desde las aguas de la feminidad.

Nos unimos en un círculo de mujeres, donde sentiremos la fuerza de cada ciclo lunar, activando nuestro útero para sintonizarnos con lo sagrado femenino, y juntas impulsar y construir una nueva época de respeto, reconocimiento y nutrición, un espacio que nos lleve hacia adentro; donde cada una es una pieza fundamental para sembrar el nuevo tiempo... comenzaremos a encender el espacio sagrado de creación que es nuestro cuerpo.

Te invitamos a sentir y reconocer nuestro cuerpo femenino, nuestro poder y nuestra unión al todo .... hablaremos sobre nuestra luna, nuestro ciclo menstrual y toda la magia que tiene para nosotras, te invitamos a recordar... y si tienes hijas pequeñas te invitamos a que escuchen y vivan una visión amorosa y poderosa de su ciclo.

Te esperamos este 26 de abril a las 18:00 en Parque México, Av. México s/n, Hipódromo, Cuauhtémoc, 06100 Ciudad de México, Distrito Federal

Te pedimos que traigas flores amarillas, violetas, blancas, semillas y 1 veladora blanca con vaso, y una botella de agua.

Evento Gratuito.

En este caso la convocatoria para reunirse se hizo cada mes, el viernes previo a la luna llena y en el mismo sitio. Cada una de las convocatorias plantea un objetivo distinto. En el caso del mes de mayo de 2013 la invitación decía lo siguiente:

Cada encuentro es un nacimiento... dos energías que se unen, a veces en la "aparente" realidad, a veces en "sueños", pero siempre que existe un encuentro dos energías juegan a dar vida a lo nuevo. Interesante esta existencia donde dar a luz es el propósito de cada instante.

Nuestra Madre nos trajo a vida y existe un tiempo donde nosotras podemos gestarnos nuevamente y darnos a luz como nuestro corazón anhela... si estas lista para renacer y abrazar el ritmo de tu corazón este es hermoso tiempo.

Las mujeres encarnamos la energía lunar del planeta, esa energía misteriosa, sutil, y luminosa que nace y muere cada mes, y con ella nos da la posibilidad de crearnos, nutrirnos, soltarnos y morir, honrándonos con el regalo de la ciclicidad, de el eterno y constante movimiento que crea y genera la vida.

En vísperas de eclipse y con tanto movimiento dentro y fuera iremos nuevamente hacia el fluir con nuestra agua interna para encontrarnos con el océano de posibilidades que es la vida, en paz, silencio y abrazo nos reconocernos nuevamente como lo que somos... mujeres dadoras de vida, generadoras de luz y nutrición.

Este 24 de Mayo del 2013 nos unimos con muchas mujeres alrededor del planeta para crear un nuevo lenguaje que nos hermane, mujeres en pleno 2013 vamos juntas a redescubrir y amar nuestro ciclos, para comenzar a honrarnos, amarnos y reconocernos, y así honrar, amar y reconocer cada forma de vida en nuestro planeta.

“Volver a ser una... reconociendo la esencia de cada una, ya que cada una con su ADN lleva una huella especial de este rompecabezas cósmico.”

Nos unimos en un círculo de mujeres, donde sentiremos la fuerza de cada ciclo lunar, activando nuestro útero para sintonizarnos con lo sagrado femenino, y juntas impulsar y construir una nueva época de respeto, reconocimiento y nutrición, un espacio que nos lleve hacia adentro; donde cada una es una pieza fundamental para sembrar el nuevo tiempo... comenzaremos a encender el espacio sagrado de creación que es nuestro cuerpo.

Te esperamos este 24 de mayo a las 18:00 en Parque México, Av. México s/n, Hipódromo, Cuauhtémoc, 06100 Ciudad de México, Distrito Federal

Te pedimos que traigas flores blancas, moradas y azules, semillas y 1 veladora blanca con vaso, y una botella de agua. Si tocas algún instrumento de viento te pedimos nos acompañes con el también.

Bendiciones llenas de paz y calma.

Para el caso del círculo Mujer Luna, México, se llevaron a cabo seis convocatorias en el periodo comprendido entre abril y diciembre de 2013. Si bien los círculos se plantearon de inicio como reuniones mensuales, esto no fue así; sin embargo se mantenía contacto frecuente entre las asistentes regulares a través de Facebook y vía correo electrónico para la convocatoria de cada uno.

El círculo del mes de mayo comenzó aproximadamente a las 6:30 pm. Mi hermana<sup>70</sup> y yo fuimos las primeras en llegar a las 6:00 pm, hora en la que se había convocado originalmente. En el lugar se encontraba Azul, que es la mujer que convoca este círculo. También se encontraba con ella un hombre de aproximadamente 35 años, quien pidió ser parte del círculo que se llevaría a cabo. Azul comentó “a ver qué toca”, refiriéndose a que aún no habían llegado muchas personas. Se supuso que había sido a causa de que los días anteriores a esa hora había llovido, y que eso era otro factor importante a considerar en este caso. Mujeres de diversas edades fueron llegando, muchas de ellas convocadas vía Facebook y otras más invitadas por las que se habían enterado también por este medio. Al final estábamos aproximadamente unas 30-40 mujeres y dos hombres, incluyendo una abuela y una niña de 9 años, que es hija de una amiga de Azul. Aproximadamente la mitad de las asistentes estaban vestidas con falda larga y otras más con pantalones. Los hombres que estuvieron presentes, pidieron permiso a las mujeres del círculo para ser parte, todas estuvieron de acuerdo, diciendo que eso –la inclusión de hombres en los círculos de mujeres- ya significaba un avance, un gran cambio. A las 6:30 de la tarde comenzaron las actividades:

El altar: El centro del círculo y el altar que se instaló estuvo ubicado en el tronco de un árbol del parque México, muy cerca del reloj. Sobre él, se puso una pecera con dos velas grandes en su interior. La instrucción era que cada una de las asistentes vertiera un poco del agua que había sido solicitada dentro de la pecera, y que ahí mismo se dijera una intención para el círculo. Mientras tanto, Azul formaba un círculo más grande vertiendo agua alrededor de las asistentes. Esto se hace a modo de delimitación simbólica del espacio. Posteriormente se hizo un círculo con flores blancas, amarillas y azules alrededor del tronco y, al interior se vertieron semillas como arroz, lentejas, garbanzos, semillas de girasol. Posteriormente se colocaron velas encendidas formando un segundo círculo al rededor del tronco. El hombre que estaba cuando nosotros llegamos, llevó un ramo de rosas amarillas, las cuales fueron colocadas en un tercer círculo. Así es como se formó esta vez el altar y lo

---

<sup>70</sup> En esa ocasión Estrella, mi hermana, estaba de visita en casa, decidí invitarla para que conociera los espacios donde hacía trabajo de campo y para que compartiera conmigo la experiencia de un círculo de mujeres. Su presencia impuso en mí y en mi experiencia en este círculo muchas emociones, permitió generar un lazo distinto con ella desde un registro que superó la hermandad de sangre. Si bien la relación que tengo con ella es de mucha contención, esta experiencia vivida y compartida resultó muy emotiva en el plano personal.

que sería el centro de la reunión. Al estar terminado, todas las asistentes nos reunimos al rededor.

Permiso: Al tomar cada quien un sitio al rededor del altar, se comenzó el círculo pidiendo permiso a las cuatro direcciones, a los guardianes del lugar, a los animales y árboles. Todo esto con los ojos cerrados con cada quien en su sitio. A su vez, se pidió la presencia de todas las mujeres de nuestro linaje, las abuelas, madres, hijas, etc. se pidió la presencia y bendición de 7 generaciones atrás y 7 adelante de la propia. Posteriormente se pidió que lleváramos las manos hacia el cielo y, en silencio, observáramos lo que había y se diera gracias por el espacio, por los sonidos y por lo que nos rodea. Al terminar, nos sentamos en el suelo y se dio inicio al círculo

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

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

En ese sentido se pidió que dedicáramos el círculo pensando en ese algo que realmente necesitamos, y que pusiéramos todas nuestras fuerzas para lo que realmente ocupamos. Después se habló de las posibilidades que tenemos de hacer cualquier cosa, de desarrollar nuestros talentos, que poder hacer lo que deseemos poniendo nuestro empeño y confianza en el universo. Esta fue la introducción para comenzar a hablar sobre la necesidad de renacer, de reconocernos desde el origen, de recordar quienes somos como una de las formas más básicas para hacernos conscientes de nuestro potencial en el ahora.

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

Se comenzó una respiración profunda, que se tuviera conciencia del cuerpo, de la edad y que poco a poco viajáramos al pasado, 5 años atrás, 10 años atrás, 15 años atrás, 20-30... poco a poco hasta nuestra niñez, hasta el momento cuando éramos bebés y comenzar a sentir el calor del momento cuando estábamos en el vientre de nuestra madre, cuando éramos una pequeña célula fecundada y que, a partir de ahí, nos diéramos cuenta de que la vida nos había sido dada, que nuestra fuerza, talentos, dones, etc. nos habían sido dados en ese momento, que lo recordáramos, que los trajéramos al ahora, que los reconociéramos y nos reconociéramos con ellos. Al hacerlo, era necesario renacer, se nos pidió que nos quitáramos los zapatos, que pusiéramos los pies sobre la tierra, que tuviéramos las rodillas

dobladas y que comenzáramos a mecernos... al hacerlo, se pidió que reconociéramos nuestra fuerza, que estábamos pariendo a ese ser que somos nosotros, que nos lleváramos las manos al corazón y que notáramos cómo latía, que nacíamos de nuevo.

Posteriormente se nos pidió que, con las piernas dobladas, nos recostáramos de lado y que permaneciéramos así un momento, que poco a poco volviéramos al presente, que no olvidáramos eso que habíamos rescatado y aquello que nos había sido dado desde antes de nacer, que valoráramos la vida que nos dio nuestra madre, pero también la que nos estábamos dando nosotros mismos. Poco a poco se pidió que nos incorporáramos, se comentó que era necesario no olvidar lo que habíamos hecho y que nuestra madre, que nos dio la vida, había hecho un trabajo enorme al tenernos, al darnos posibilidad de existencia, pero que lo demás era cosa nuestra, que es el trabajo de cada uno lo que le dará sentido y valor a las actividades y al crecimiento que procuremos y que necesitamos en el hoy y el ahora.

El otro, que soy yo: La actividad siguiente consistió en el reconocimiento de uno mismo en el otro. Para esto los presentes se dividieron en parejas. Una de las personas se colocaba de espaldas al centro del círculo y la otra de frente. La persona que quedaba en la parte exterior del círculo le ponía una mano en el hombro a la persona de enfrente y le pedía que representara su esencia, que le mostrara quién es y aquello que no ha sido modificado de su ser. Después esta persona daba varios pasos atrás y miraba a la otra persona por unos minutos. La idea principal es que la persona vea en el otro su esencia, su fuerza, lo que ella es... poco a poco se acercan una a otra y la persona que se está “viendo a sí misma” le da un regalo o un agradecimiento a su “reflejo”. Varias se dieron abrazos, otras una bendición, otras más un beso, otras más sólo se miraron o lloraron. Después, ambas se separaban y la que estaba en “representación” debía dar tres vueltas hacia la izquierda “para quitarse el personaje” y después agradecer la oportunidad. Se cambió de lugar y el que había sido representado ahora representó a su compañera. Este proceso fue seguido de diversos comentarios agradables, por ejemplo, la pareja que estaba a mi lado comentó al respecto de la fuerza y la alegría que sintió de la otra<sup>71</sup>. Después de esta actividad se realizó una pequeña danza, que consistía en repetir un mantra acompañado con

---

<sup>71</sup> Mi hermana y yo hicimos este ejercicio juntas y al terminarlo estábamos conmovidas la grado del llanto. Estrella me comentó al finalizar “debía ser así, contigo debía espejarme”

un mudra que tenía como objetivo el fijar las emociones y los aprendizajes obtenidos con la practica anterior.

La bendición hacia el otro: Al habernos reconocido en el otro, la actividad siguiente consistió en darle una bendición. En círculo, se hizo una cadena de bendiciones: “yo te bendigo con...” se decían. Una de las más presentes y escuchadas eran el amor, la sabiduría, la paciencia, el equilibrio, la felicidad. Después de la bendición, se cerraba con un abrazo.

Dejar la energía propia: Al estar a punto de cerrar el círculo, Azul comentó que era muy importante que cada una de las asistentes “recogiera” la energía que había dejado en el lugar, no sólo se trataba de dejar el lugar limpio o mejor de lo que se había encontrado, sino de estar conscientes de que a cada sitio al que vamos le dejamos nuestra energía, pero que es importante “no dejarnos regados por ahí”. Para esto pidió que sacudiéramos todo el cuerpo por unos momentos y después que diéramos una gran carcajada.

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

### ***B. CÍRCULO DE BENDICIÓN DE ÚTERO***

La bendición de útero es una iniciativa que parte de la convocatoria a nivel internacional realizada por Miranda Gray<sup>72</sup> a través de su página de internet [wombblessing.com](http://wombblessing.com). Al analizar la página se pudo notar que existen diversas “Moon mothers (Madres-Luna)”

---

<sup>72</sup> “Miranda Gray es una escritora y guía de diversos grupos a nivel internacional. Es la autora del libro “Red Moon” o “Luna Roja”, donde habla sobre el conocimiento y el uso de los dones del ciclo menstrual. A principios de los años noventa, Miranda Gray se convirtió en master Reiki, enseñando ésta técnica en Canadá y el Reino Unido. Desarrolló el “Sistema Shantihi” de sanación y transformación, combinando el Reiki con diferentes técnicas de uso de energía. La Sintonía de la Bendición de útero surgió como una inquietud a partir de las curaciones de energía y los años de trabajo con el ciclo menstrual. 2013 es el segundo año en que se lleva a cabo la convocatoria para la bendición de útero” Tomado de <http://wombblessing.wordpress.com/about-miranda/> postado en febrero de 2012 y revisado el 16 de septiembre de 2013. Traducción propia.

alrededor del mundo, que son mujeres que han sido iniciadas por Miranda Gray como guías de sanación y conexión con lo femenino y los ciclos menstruales, así como para dirigir la bendición de útero. En el caso de la ciudad de México, la Moon Mother más conocida es Itzpapalotl, quien fue el contacto por el cual se pudo acceder tanto al círculo como a la ceremonia de bendición.

La invitación a la cual se respondió fue hecha en la página personal de Itzpapalotl, creadora de la página “Mi periodo al natural” el día 30 de julio. En la publicación se invitaba a confirmar vía correo electrónico ya que era necesario enviar información por esta vía a quienes estuvieran interesadas. El mismo día escribí un correo a Itzpapalotl para pedir información en torno a la bendición, la cual estaba programada para el día 21 de agosto de 2013, en la fecha de la luna llena. En el correo de respuesta se dio la instrucción de registrarme en la página [wombblessing.com](http://wombblessing.com) y me indicó una cuenta bancaria personal para hacer el depósito de 100 pesos por la sesión que se llevaría a cabo en las instalaciones de “Mi periodo al natural”<sup>73</sup>, ubicados en la Colonia Roma Sur en la Ciudad de México el día 21 de agosto de 2013 a las cinco de la tarde.

En las instalaciones de “Mi periodo al natural”, se realizan diversas terapias alternativas y naturales; también se convoca a círculos de lectura, de escritura autobiográfica y a los círculos de mujeres en las lunas llenas y también en las fechas que se han establecido para la bendición de útero a nivel internacional. Para el año 2013 fueron programadas 5 bendiciones: el 25 de febrero, el 25 de mayo, el 21 de agosto, el 19 de octubre y el 17 de diciembre. Para efectos de este estudio se tomaron las tres últimas bendiciones (agosto, octubre y diciembre).

Al momento del registro en línea, la invitación encontrada decía lo siguiente:

La Bendición está disponible para todas las mujeres independientemente de si actualmente tienen útero o no, ciclo menstrual o no. La energía de lo Femenino Divino es para todas nosotras. La única condición para la Bendición es que las chicas jóvenes deben haber tenido su primera Luna para recibir la energía.

Por favor, comparte esta información con tantas amigas y colegas femeninas como quieras.

Es imprescindible registrarse en la web <http://www.mirandagrays.co.uk/register.html> para poder recibir la bendición del útero. (bien sea la primera vez o aunque te hayas registrado en la bendición mundial del útero anterior) lo demás no recibes la sanación profunda y el cambio de vibración que esta bendición te ofrece.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> <https://www.facebook.com/periodoalnatural>).

<sup>74</sup> Información obtenida de <http://www.wombblessing.com/spanish-invitation.html> revisado el día 30 de julio de 2013.

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

Para el caso de la convocatoria a la cual se asistió de manera presencial, que fue la del mes de agosto de 2013, se contó con la presencia de aproximadamente 25 mujeres que fueron convocadas en su mayoría vía la invitación por internet y que habían realizado tanto su registro en línea como el pago por la sesión. Aunque también se comentó que la idea es que muchas mujeres alrededor del mundo hicieran y recibieran la bendición, incluso en solitario o con sus propios círculos, ya que con el registro en línea es enviado al correo electrónico personal tanto la meditación como las instrucciones para recibir la bendición. Sin embargo, uno de los elementos que estuvo presente fue la puntualidad para dar inicio a la ceremonia, ya que la idea es que la energía femenina circulara a nivel mundial a través de la conexión de las mujeres en el mismo momento en distintas partes del mundo. “Cuantas más mujeres participemos, más energía estaremos compartiendo. Simplemente asegúrate de que todas las mujeres se han registrado para el evento a la hora correcta para la Bendición del Útero.”<sup>75</sup> De acuerdo con los datos que se compartieron en la página [wombblessing.com](http://wombblessing.com), fueron 53,000 mujeres de 80 países las que se registraron para realizarla, mostrando que esta práctica responde a una red global enfocada en la espiritualidad femenina a partir de una práctica concreta.

La bendición requiere de cierta preparación para llevarse a cabo, de acuerdo con la información recabada es necesario:

Un lugar cómodo y tranquilo donde las mujeres puedan estar sentadas durante aproximadamente 20 minutos. Se requieren dos cuencos, uno donde se pondrá agua para beber y el otro para colocar una vela de té. Estos cuencos simbolizan el sagrado grial, el útero. Se requiere también un pañuelo o un chal, música relajante y algo para comer y compartir.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup>Información obtenida de <http://www.wombblessing.com/spanish-aboutblessing.html> revisado el día 16 de septiembre de 2013.

<sup>76</sup> Información obtenida del material enviado al hacer el registro para la bendición de útero. Además de ser materiales requeridos para llevar a cabo la bendición de forma presencial.

La bendición de útero tiene una estructura que incluye principalmente dos meditaciones, la meditación del árbol del útero y la bendición, teniendo a partir de la temática establecida para cada caso una tercera. Cada una de las Moon Mothers añade algunas variaciones a cada meditación, a veces dando tiempo entre cada una, poniendo música o ayudándose de otras mujeres para hacer una activación energética del útero a través de piedras que se colocan en el útero de cada participante con el fin de sanar, limpiar energéticamente y así hacer la bendición.

La llamada Meditación del árbol del útero <sup>77</sup> es la siguiente:

El árbol de la luna es un antiguo símbolo de lo femenino divino y podemos usarlo en meditación como una manera de conectar con nuestro útero. Tú útero se encuentra justo debajo de tu ombligo.

Para hacer esta meditación no necesitas ser buena visualizando ni ser capaz de “ver” las imágenes: la energía sigue la intención. A lo largo de la meditación, sé consciente de cómo te sientes emocionalmente, de cómo te sientes dentro de tu cuerpo y cómo sientes lo que hay a tu alrededor. Puede que tengas una sensación cálida o de presión en tu útero, en el corazón o en las manos cuando la energía empieza a fluir y a abrir esos centros.

Cierra los ojos y lleva la conciencia a tu cuerpo. Siente profundamente tu peso e la silla, el peso en tus brazos, sobre tu regazo. Toma una respiración profunda y siéntete centrada dentro de ti misma. Lleva la conciencia a tu útero. Ve, siente o imagina que tu vientre es un árbol con dos ramas principales, como hermosas hojas y frutas rojas y brillantes joyas colgando. Las raíces del árbol del útero se extienden hacia abajo profundamente en a tierra, conectándose y enraizándose a sus energías y, mientras te enraizas, puedes sentir sus energías fluyendo hacia tu útero. Te sientes centrada y equilibrada. Ahora permite que la imagen de tu árbol del útero crezca hasta que las ramas del árbol se separen a la altura de tu corazón. Mientras conectas con esta imagen, siente cómo tu centro del corazón se abre y la amorosa energía fluye hacia tus brazos, hacia tus manos y hasta tus dedos. Siente la conexión amorosa entre la tierra, tu útero y tu corazón. Relájate. Siéntete llena de fuerza, de amor y de poder. Para finalizar la meditación, deja que la imagen o la sensación de tu árbol del útero se recoja hasta tu útero, pero conserva la conciencia de las raíces bajando profundamente hasta la tierra, dándote su fuerza y sus estabilidad. Trae de nuevo la conciencia a tu cuerpo, a tu peso en la silla y al peso de tus manos sobre tu regazo. Mueve suavemente los dedos de las manos y de los pies y abre los ojos. Ahora comunica esa energía de la Diosa al mundo.<sup>78</sup>

Posteriormente se llevó a cabo la meditación para la bendición de útero como sigue:

Cierra los ojos y lleva la conciencia a tu cuerpo. Siente tu peso sobre e cojín o almohadón, el peso de tus brazos sobre tu regazo. Toma una respiración profunda y siéntete centrada en tu interior. Lleva la conciencia a tu útero. Ve, siente, imagina que tu útero es como un árbol con dos ramas principales, con frutos rojos brillantes como joyas. Siéntete o imagina que las

---

<sup>77</sup> Esta puede realizarse justo antes de la bendición o en días previos a la misma. Para este caso, la meditación se realizó justo antes de la bendición y cuando llegaron todas las asistentes que habían confirmado.

<sup>78</sup> Transcripción de la meditación previa a la bendición de útero.

raíces del árbol crecen profundamente dentro de la oscuridad de la tierra, conectándose y anclándose, permitiéndote recibir la energía dorada de tu útero. Siéntete equilibrada. Ahora deja que a la imagen de tu árbol del útero le crezcan las ramas hasta el nivel de tu corazón. Al conectarte con esta imagen, ve sintiendo el centro de tu corazón abierto y un flujo de energía que circula hacia abajo por tus manos y tus dedos. –siente la conexión amorosa entre la tierra, tú útero y tu corazón. Todavía con la conciencia puesta en tu corazón, mira hacia arriba y ve o siente que las ramas del árbol continúan creciendo hasta acunar la luna llena por encima de tu cabeza. La belleza de la luna llena te baña en una pura luz blanca y plateada que acaricia limpiando tu aura y tu piel. Ábrete a recibir la luz de la luna. Deja que entre por tu coronilla y llena tu cerebro con la luz. Relájate más todavía y recibe esta luz en tu corazón. Relájate aún un poco más, abre tu útero y permite que la energía llegue a él en una bendición. Puede que tangas una sensación cálida, de hormigueo, de presión o a lo mejor el despertar de energía sexual.<sup>79</sup>

Para el caso de la bendición del 21 de agosto de 2013 la meditación que acompañaba la bendición de útero fue la meditación de la abundancia:

Pon tus manos juntas tomando la forma de un cuenco – un cuenco de útero. Mira o sabe que en tus manos sostienes la semilla de algo nuevo. Pon en esa semilla tu deseo de abundancia en tu vida.(puedes ser específica sobre cómo deseas que la abundancia se manifieste; por ejemplo, mejor salud y bienestar, más dinero o un nuevo trabajo, una relación amorosa, ayuda y apoyo, vacaciones o algo que realmente te gustaría tener.

A medida que piensas sobre tu semilla y cómo crecerá en tu vida, nota cómo tu corazón se abre y se llena de alegría y felicidad.

Permítele al sentimiento fluir hacia abajo y llenar el “cuenco del útero” de tus manos.

Ahora mira que la semilla resplandece con una bella energía, representando su conexión con todas estas mujeres.

Toma conciencia de la luna sobre ti. Siente la luz de la luna fluir sobre ti y bajar a través de tus brazos para llenar el cuenco en tus manos con luz. Sabe que estás bendecida y manifestando los deseos de todas las mujeres participantes y que en este momento, cada mujer está también bendiciendo tu deseo con luz de luna.

Siente, mira o sabe que por cada mujer participando, esta semilla de su abundancia empieza a despertar y crece en amor y en luz de luna. Sabe que la bendición de la luz de luna combinada con la intención de miles de mujeres en el mundo ha despertado tu abundancia... y aparecerá en tu vida.

Para finalizar esta meditación, toma conciencia de las raíces de tu árbol del útero y profundízalas hacia la tierra. Suavemente menea los dedos de tus manos y tus pies y abre tus ojos y sonríe.

Ahora saca tu amor y abundancia hacia el mundo y compártelo.

Se recomendó que durante el mes siguiente a la bendición se hiciera el ejercicio que se describe a continuación:

Mira, sabe, siente o imagina que hay una luna llena sobre ti . Relájate a medida que su bella luz fluye a través de tu aura y sobre tu piel. Permite a tus manos sentir la luz de la luna y relájate.

---

<sup>79</sup> Transcripción de la meditación de bendición de útero.

Sabe que la energía de la bendición mundial de útero está sanando positivamente y de forma continua tus patrones sobre la abundancia; que está despertando de nuevo tus energías femeninas de inspiración, creatividad, amor y pasión; y que está ayudando a crear los mágicos deseos que sientes en tu corazón y en tu alma.

Al final del ejercicio, sonríe y permite que la amorosa abundancia de tu alma femenina brille a través de ti a lo largo del día.

En el caso del círculo del mes de Octubre de 2013, la dinámica fue similar. Se realizaron las meditaciones de preparación, la meditación del árbol del útero y la bendición del útero; sin embargo la meditación específica en este mes tuvo como objetivo hacer una “sanación de la línea ancestral materna”<sup>80</sup>. De acuerdo con el materia compartido<sup>81</sup>

Esta es una meditación opcional para compartir específicamente después de la bendición de útero del 19 de octubre. Si estás menstruando justo al mismo que la bendición de octubre esta puede ser extremadamente poderosa porque estarás compartiendo las mismas energías que la Madre Tierra.

Dentro de nuestros huesos, de nuestro ADN llevamos los patrones de las antiguas Madres ancestrales...

En lo profundo de nuestra memoria celular, estamos conectadas con esas mujeres, con sus traumas, sus penas y sus sufrimientos, pero también con su fuerza, su coraje, su ingenio y sus sabiduría.

En la tradición del Norte, Samhain o Hallowe'en es la celebración en la que la Madre Tierra pasa del arquetipo de la Hechicera al de la anciana Sabia. Es también el mejor omento para viajar al inframundo, a la tierra de nuestras ancestras y ancestros para sanar nuestro linaje materno y liberar toda la belleza, magia, fuerza y sabiduría de este linaje en nuestras vidas.

Para esta meditación necesitarás crear una representación física de tu linaje femenino: tu madre, hija, abuela, bisabuela, etc.

Puedes hacerlo como quieras, simplemente envolviendo un palo de tela como las “muñecas ancestras” (...)

Los requerimientos e instrucciones para la meditación de Sanación de la Madre Ancestral fueron los siguientes:

Para esta meditación necesitaras tu “muñeca ancestra” (o varias muñecas) y un hilo blanco para cada muñeca.

Después de haber recibido la bendición mundial de Útero y haber participado en “compartiendo la bendición”, estarás lista para hacer la Sanación de la Madre ancestral.

Coloca la muñeca o las muñecas entre tus cuencos del útero, con el cuenco de agua a la izquierda y el cuenco con la vela a la derecha.

Conecta con tu árbol del útero y haz que sus raíces crezcan profundamente hacia abajo en la tierra. (Pausa)

Se consciente, ve, siente o imagina que encima de ti está la más maravillosa Luna Llena , que te baña con su luz plateada. (pausa)

---

<sup>80</sup> Para el caso de esta meditación no se asistió a un círculo, sin embargo se realizó la meditación a partir de un foro que la misma página [wombblessing.com](http://wombblessing.com) provee con el fin de que las mujeres se “conecten” en la bendición en cualquier parte del mundo. La meditación se realizó en casa de Maya, una amiga cercana que es maestra de Yoga en la ciudad de Toluca, Estado de México.

<sup>81</sup> Las transcripciones que aquí se presentan son de acuerdo con los materiales que se difunden desde la página de internet al momento de hacer el registro para cada bendición, sin embargo, los círculos de bendición de útero siguen la misma estructura de estas meditaciones.

Sé consciente o imagina que a tu alrededor están de pie justo a ti las mujeres de tu linaje materno, bañadas también en luz de luna (pausa).

Fíjate en su aspecto.

Algunas son de tu pasado reciente. Otras son de tu pasado más remoto. Algunas incluso son de las primeras y lejanas familias de la humanidad.

Escucha sus voces, su sabiduría y la canción que traen consigo.

Siente su amor porque, en este espacio, todas ellas son tus madres. (Pausa)

Se consciente que tus Madres ancestrales son también las ancestras de otras mujeres del mundo. Todas somos hermanas de la misma familia de mujeres a través del tiempo. Al sanar tu linaje sanas también el linaje de las otras.

Toma una inspiración profunda y pon los dedos sobre la zona que ocuparía el útero de tu muñeca.

Di en voz alta o interiormente:

*“Le pido a la Madre Divina que conceda su amor y sanación a todas mis Madres Ancestrales y a todo mi linaje materno.*

*Que todos los patrones genéticos y memorias celulares sean sanadas.*

*Que todas las memorias energéticas y todas las memorias grupales sean sanadas.*

*Que el amor y la paz sean restaurados en mí y en todo mi linaje.*

*Que todas mis Madres caminen conmigo en belleza y en amor.”*

Ve o imagina que tienes lunas llenas en las palmas de ambas manos. Deja que la paz y el amor de lo Femenino Divino fluya a través de ti, a través de tus manos y hasta la muñeca.

(pausa)

Siente o imagina que en lo más profundo de ti todos esos patrones se están sanando y que sueva y profundamente estás siendo transformada. Siente cómo tu corazón se abre con amor para abrazar a tus madres (pausa)

Cuando te sientas lista para terminar la meditación... toma el hilo blanco y átalalo alrededor de tu muñeca. Esto es un símbolo de la sanación de tu linaje materno y de la restauración de tu feminidad libre y auténtica. Di en voz alta o interiormente:

“Madre, os doy las gracias por la vida que me habéis dado, por vuestro coraje ante la adversidad para dar a luz a vuestras hijas, mis madres, por el cuerpo que todas vosotras habéis dado y por los aspectos de vosotras que yo muestro al mundo por vuestros dones, talentos y habilidades y por vuestra sabiduría que reside profundamente dentro de mis huesos.

Nunca voy sola, porque vosotras siempre estais conmigo.

Mi mayor gratitud.”

Lleva la conciencia a tu cuerpo. Toma una respiración profunda, mueve suavemente los dedos de tus manos y de tus pies. Abre los ojos, respira profundamente. Y sonríe<sup>82</sup>

Para la bendición del mes de diciembre, que tenía como temática “el círculo de hermanas” busqué el contacto de alguna Moon mother que organizara la bendición de esta ocasión.

Finalmente, por cuestiones de tiempo y por otras actividades vinculadas con el trabajo de

---

<sup>82</sup> La meditación terminó cerca de las 7:30 de la tarde ya que posteriormente se compartieron aquellas cosas y sensaciones que suscitó la meditación de las ancestras:

Maya, la mujer con la cual se realizó la bendición, decía que había sentido resistencia a imaginar a sus ancestras ahí, que no le gustó la sensación inicial, pero recordó que una prima suya -que está involucrada con círculos de mujeres y sanación de linaje femenino- le dijo una vez que sería bueno que ellas como familia pudieran trabajar ese asunto por las múltiples heridas que ellas han detectado en las mujeres de su linaje y la manera en la que en ellas mismas están viendo que se presentan estos patrones. Fue entonces cuando Maya comenzó a sentirse un poco más cómoda con la meditación. Al final también compartió la intención de llevar esta meditación a sus alumnas – ella da clases de yoga kundalini y “yoga lunar”-.

campo<sup>83</sup>, decidí que tomaría la bendición a través de algún medio virtual, opción que fue expresada y compartida a través del perfil de Facebook de la “bendición mundial de útero México<sup>84</sup>”

Esta se realizó a las 0:00 horas del día 17 de diciembre de 2013 a través de la sala virtual <http://login.meetchap.com/conference,caminoalcorazon> De acuerdo con la información que se compartió en la página de Facebook, esta bendición estaría guiada por la Moon Mother Didi Vargas, radicada en Cancún. La dinámica de la bendición, aún siendo virtual, fue seguida por las asistentes, teniendo en cuenta que para la bendición, como en otras ocasiones, es necesario el registro de cada una de las mujeres que la realiza. La conexión a la videoconferencia fue puntual y después de saludar a todas las asistentes al foro, la Moon Mother comenzó con las indicaciones. La dinámica siguió las mismas instrucciones base de la preparación y meditación del árbol del útero y la bendición de útero; entre cada meditación se hacía una pausa en la cual se ponía música con mantras o sonidos de la naturaleza.

Para el caso de la bendición de diciembre sobre el círculo de hermanas, los requerimientos solicitados fueron los siguientes:

En la meditación del círculo de hermanas se usa un cordón de oración, un cordón al que van atados tiras o lazos. Cada tira representa una oración para el círculo de mujeres en todo el mundo, una oración para nosotras. Los dos finales del cordón van atados juntos para formar un círculo que representa el círculo de hermanas en todo el mundo. Puedes usar tu cordón de oración para decorar un altar o espacio sagrado.

El cordón de oración representa el círculo del camino de estrellas, el círculo de la vida, el círculo de la luna y el círculo de mujeres.

Esta meditación se puede hacer un día de luna llena o cuando lo desees; una mujer sola o grupo de mujeres que formaron un círculo, en carpas rojas y después de la bendición de útero.

La meditación compartida dictaba:

Trae tu conciencia a tu árbol del útero. Siente, percibe e imagina que hay una luna llena encima de ti, bañándote con una luz bella, plateada y blanca. Coloca tus manos por encima de la cinta diciendo:

“yo ofrezco estas oraciones a todas las mujeres con el mejor propósito y conforme al amor divino”

Ata tu primera cinta al cordón de oración:

“les pido a todas las mujeres que despierten su naturaleza femenina y sientan la presencia de la auténtica Divinidad Femenina”

---

<sup>83</sup> una cita para la realización de una historia de vida a la misma hora que estaba convocada la cita para esta bendición

<sup>84</sup> <https://www.facebook.com/bendicionuteromexico>

coloca tu mano en la cinta. Siente e imagina que en tu mente brilla una estrella blanca y bella que irradia paz y despertar en el mundo.

Ata tu segunda cinta al cordón de oración.

“Pido por todas mis hermanas de la Familia de Bendición de útero, que ellas experimenten la presencia de amor de la divinidad femenina en sus corazones”

Coloca tu mano en la cinta. Siente e imagina que tu corazón se llena de luz rosa e irradia amor a todo el mundo.

Ata tu tercera cinta al cordón de oración:

“pido por mí misma, que el centro útero se abra y se llene con la presencia sanadora de la Femenidad divina”

Pon tu mano en la cinta. Siente que el útero se llena con fuerza, vida, sensualidad completamente.

Cuando hayas terminado tus cintas, sujeta los dos cabos finales del cordón entre tus manos y átalos juntos:

“Pido a la divinidad femenina que su amor restablezca el círculo de mujeres en mente, corazón y también el útero y la matriz de cada mujer”

Sujeta el cordón en tus manos con amor.

Coloca el cordón en el altar

Termina tu bendición de útero bebiendo tu cuenco de agua, come algo rico y sonríe.

Cuando estés lista recoge todo, envuelve el cordón de oración en el trapo y guárdalo en un lugar seguro para tu próxima meditación.

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

### ***C. CIRCULO “SANANDO TU DONCELLA”***

El círculo temático llamado “sanando tu doncella”, fue convocado por Itzpapalotl. Este círculo se deriva de la propuesta de crear carpas rojas en los barrios, iniciativa a nivel internacional que hizo eco en distintas organizaciones y círculos a nivel nacional, con el objetivo de hacer carpas rojas y círculos de mujeres donde se compartiera información y rituales relacionados con la sabiduría femenina y con el (re)conocimiento del ciclo menstrual.

Este círculo, como los anteriores, fue convocado vía Facebook y vía correo electrónico a aquellas mujeres que están inscritas a la página de “Mi periodo al natural”. El correo informativo decía lo siguiente:

## Carpa Roja “sanando tu doncella”

Por primera vez compartiremos contigo nuestro ritual de menarca (primera menstruación) He soñado con ofrecer este espacio en México por mucho tiempo y ahora es un sueño hecho realidad! Te invito de todo corazón a la primera Carpa Roja de Mi Periodo al Natural en la que nos enfocaremos en La Sanación de la Doncella.

Sanar nuestra Doncella es sanar la herida de la niña, sanar las historias que llevamos cargando desde que pasamos por esa primera iniciación (nuestra primera menstruación).

La primera menstruación es un viaje único, es un momento iniciático en el camino de convertirnos en mujer. Cruzar este primer umbral sin ser celebrada o pasarlo desapercibida, causa una enorme sombra en la vida de toda mujer adulta, por lo que puede afectar la forma en la que pensamos y vivimos nuestra menstruación a lo largo de toda la vida.

Aunque muchas mujeres adultas no han tenido un recibimiento adecuado a este cambio tan importante, es posible restaurar el mensaje que recibiste de menstruación por medio de un ritual de menarca.

Esta Carpa Roja con el tema de La Sanación de la Doncella es precisamente un ritual de menarca el cual compartiremos por primera vez con las mujeres que asistan. Yo misma fui celebrada hace ya muchos años en un gran círculo de mujeres y fue una experiencia verdaderamente profunda que sanó muchas heridas.

El ritual de menarca que llevaremos acabo el día 28 de Junio dentro de nuestra Carpa Roja te ayudará a sanar la herida que llevas dentro, la cual puede que se manifieste como una falta de dirección en tu vida, falta de creatividad, problemas menstruales físicos u emocionales, desconexión con lo femenino, abuso sexual, entre otros temas.

¡Recibe la bienvenida a este gran camino rojo, a tu femineidad, a ser mujer!

¡Todas las mujeres adultas son bienvenidas!

Con amor infinito siempre,

Adicional a este mensaje se adjuntaba un video<sup>85</sup> en el cual Itzpapalotl explicaba desde su punto de vista qué son las carpas rojas<sup>86</sup> y la razón por la cual esta convocatoria se unía a dicha propuesta. Básicamente las carpas rojas tienen el objetivo de ser un espacio en el cual las mujeres se reúnen para compartir sus experiencias, éstas no necesitan ser “carpas” en un sentido estricto e incluso pueden no establecerse propiamente como círculos de mujeres, sino que pueden iniciarse con actos sencillos como juntarse a platicar. Las carpas rojas son consideradas como un espacio de contención. Parten, al igual que los círculos de mujeres, de la idea de ser un sitio en el cual las mujeres pueden hablar de todo y todas son bienvenidas, ya que se considera que cada mujer y el proceso que vive en el momento es sagrado e importante para ella y las demás; porque las historias y experiencias compartidas se vuelven un reflejo de lo que cada una es y se comparte con el fin de generar una sanación colectiva. A su vez, son espacios donde no importa la religión ni el estatus social ya que se promueve como un espacio abierto, de respeto, de amor y de igualdad.

---

<sup>85</sup> Significado de Carpa Roja [https://www.youtube.com/watch?v=\\_CLBVkTzu9Y](https://www.youtube.com/watch?v=_CLBVkTzu9Y)

<sup>86</sup> ¿Cómo hacer una carpa roja? <https://www.youtube.com/watch?v=Umr1uwLH3zU>

Originalmente se cree que las carpas rojas se crean para contener a las mujeres menstruantes; sin embargo no es requisito indispensable para ser parte de ellas o para convocar a una carpa. Estos espacios están sostenidos no sólo por la o las mujeres que las convocan, sino por el conjunto de mujeres que participan en ellas y comparten sus experiencias con el resto de las asistentes.

Las carpas rojas, al igual que los círculos de mujeres surgen a partir del interés de una o más mujeres que “buscan un cambio en su vida personal y que buscan ayudar a otras mujeres. Hay mujeres que ya están en busca de estos espacios y lo único que se necesita es invitarlas y alimentar ese deseo de ayudar y de unir”. Cuando una carpa roja es temática, como el caso que aquí se relata, los objetivos concretos se hacen saber y así se convoca a las mujeres que “de corazón deseen asistir”. La carpa “sanando a tu doncella” tuvo como objetivo hacer un ritual retrospectivo de menarquia para mujeres adultas que no tuvieron un ritual de recibimiento de la menstruación.

Comenzó con la presentación de cada una de las asistentes, aproximadamente 25 mujeres, quienes contaron por qué habían llegado a la carpa y “qué traían<sup>87</sup>”. Se explicó el objetivo de la carpa y la razón por la cual estaba el espacio adornado así –el salón al interior de “Mi periodo al Natural” estaba cubierto de telas color rojo, las cuales simulaban la carpa. La razón del color rojo es para simbolizar la sangre menstrual. En el piso había un camino con flores que terminaba al fondo del salón, donde había un pequeño altar con flores blancas y rosas rojas y diversas representaciones de mujeres y lunas-. Se contó que cuando habían estado arreglando el espacio para realizar la carpa, las telas se habían caído; ese hecho suscitó la reflexión de las organizadoras ya que habían tenido algunos problemas con los arrendatarios del espacio y un día antes se realizaron actividades como parte del funcionamiento de “Mi periodo al Natural”. Su interpretación de estas dificultades fue que la sociedad trata de impedir esas reuniones, pero que finalmente la carpa “se levantó” por la voluntad, por la intención de realizarla y por el apoyo de las mujeres que asistirían. Así se continuó con una explicación acerca de que el primer sangrado menstrual implica un cambio de conciencia por parte de las mujeres, ya que se marca una separación de las niñas

---

<sup>87</sup> esta expresión tiene que ver con la situación emocional en la cual las mujeres se encuentran al momento de llegar a la carpa. Este tipo de dinámicas es muy común en los círculos de mujeres ya que se vuelve un modo de conocer “con qué tipo de energías se va a trabajar en el círculo”.

con respecto a la madre y es ahí donde una mujer comienza el camino rojo, que es el camino de la menstruación.

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

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

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

## ***D. CÍRCULO DE LA GRAN DIOSA***

El círculo de la Gran Diosa se trata de un círculo permanente convocado vía Facebook el 26 de octubre de 2013 por Redes Lunarias, un grupo definido como “una iniciativa creativa en la que se tejen experiencias de Círculos de Mujeres para nutrir nuestra psicología y sabiduría femenina”<sup>88</sup>

La invitación al primer círculo decía lo siguiente:

### **Introducción**

Por primera vez Redes Lunarias convoca a un Círculo de Mujeres que durará todo un año gregoriano. El propósito de este círculo es crear un espacio accesible para todas las mujeres, que añoran reconectarse con su feminidad, y crear un profundo cambio en la forma como están experimentando su vida. Lograremos este propósito a través de una base esencial, el conocimiento de la Diosa que somos, la certeza de que somos primordialmente energía femenina ocupando un cuerpo físico, capaces de crear la realidad que queramos. Nuestro compromiso es compartir la parte práctica de la enseñanza milenaria, misma que hemos aprendido de literatura especializada, de viva voz de las abuelas, y de experiencias de trabajo personal.

Sabemos que contar con un grupo de pertenencia es elemental para contener nuestros procesos internos. Cuando experimentamos crisis, duelos o momentos difíciles, es oro molido tener la compañía de un grupo solidario donde podamos confiar lo que sentimos, y liberar así todos los bloqueos emocionales que pueden ocurrir por callar en silencio lo que nos sucede.

Especialmente para las mujeres, los grupos de contención se convierten en espacios de sororidad, donde nos hermanamos y nos reflejamos a través de las experiencias de las demás. Es la retroalimentación con otras historias, con otros testimonios, con otras experiencias, como las mujeres vamos comprendiendo lo vivido, y esa claridad nos habilita de recursos propios para empoderar el libre albedrío y tomar decisiones que mejoran nuestra vida.

En esta ocasión inauguramos el Círculo de Mujeres “La Gran Diosa”, con un programa que estará planeado para realizarse en 13 sesiones mensuales, iniciando el próximo miércoles 13 de noviembre del 2013. En esta primera sesión inauguraremos la apertura de este círculo con una dinámica para acumular energía en el Árbol de la Vida y el Conocimiento, y presentaremos el contenido para todo el año. Este círculo finalizará el miércoles 12 de noviembre del 2014.

### **Plan de Trabajo**

En esta ocasión, y también por primera vez, contaremos con un grupo maravilloso de “mujeres guía”, que compartirán su sabiduría durante cada una de las sesiones.

El programa anual de “La Gran Diosa” está clasificado en 4 grandes partes:

#### **1a Parte.-El Orden**

Con el apoyo del arquetipo de la Diosa “Nu Kua”, ordenaremos nuestro ser interior y todo lo relacionado con nuestra vida.

En esta etapa vaciaremos nuestra vida, como si se tratase de cajones que vaciamos, para poder limpiarlos y acomodar nuestras experiencias de un modo distinto.

Es la etapa para hurgar en los rincones olvidados de nuestra memoria personal, familiar y ancestral. Al tiempo que sanamos todo lo heredado a través del linaje materno.

---

<sup>88</sup> <https://www.facebook.com/RedesLunarias/info>

Nada se escapará de esta limpieza, la conciencia de nuestro sentido de vida saldrá a la luz, y será útil para comenzar un nuevo año 2014 con un sentido más claro de nuestra existencia.

#### 2a Parte.-La Belleza

Con el apoyo del arquetipo de la Diosa “Amaterasu”, puliremos la belleza interior y exterior de nuestra feminidad.

Comenzando por el cuerpo físico y la imagen en el espejo, haremos un recorrido por lo que hasta ahora hemos creído que consiste nuestra belleza.

Recuperaremos el valor de nuestros dones y talentos naturales, y el poder de los tres centros de belleza en la mujer: el útero, el corazón y la intuición.

#### 3a Parte.-Las Emociones & Sentimientos

Con el apoyo del arquetipo de la Diosa “Deméter”, daremos voz a las emociones y los sentimientos más trascendentes en nuestra historia personal.

Aprenderemos técnicas de liberación emocional que nos permitan canalizar creativamente las experiencias desafortunadas de nuestra vida.

También aprenderemos a equilibrar nuestra mente, dándonos cuenta que la maestría de la vida depende mucho de cómo alimentamos nuestro cerebro de imágenes, pensamientos y creencias.

Ser dueñas de nosotras mismas será el gran reto en esta tercera etapa.

#### 4a Parte.-El Crecimiento

Con el apoyo del arquetipo de la Diosa “Eostre”, tejaremos la proyección de nuestros vínculos con la energía dual.

Sanaremos la relación con la energía masculina, y con los hombres más importantes de nuestra vida, comenzando por nuestro padre.

Comprenderemos cómo vincularnos desde el corazón, para hacer crecer nuestras relaciones en correspondencia con el amor y la gratitud.

Empoderaremos nuestros espacios de desarrollo personal, a través de experiencias que exploren nuestras posibilidades para potencializar todos nuestros recursos personales, y enriquecer así nuestra vida en pareja, familiar, laboral y comunitaria.

Al finalizar el ciclo anual de “La Gran Diosa”, celebraremos y honraremos un especial reconocimiento a las mujeres que hayan asistido consecutivamente a las 13 sesiones, y que hayan reflejado un cambio trascendente en sus vidas.

Ellas serán la inspiración para los círculos de mujeres venideros!!!

#### Horario & Sede

Este círculo de mujeres se reunirá el segundo miércoles de cada mes de 19:30 a 22:00hrs. La cita es en Tampico 28 Col. Roma, a una cuadra del metro Chapultepec. La hora de inicio es puntual.

#### Inscripciones

Cada sesión tendrá un valor de \$120.00 pesos.

Las inscripciones para esta primera sesión se cierran el MARTES 12 DE NOVIEMBRE a las 15:00hrs.

Esperamos que este primer círculo de mujeres permanente, sea el parteagüas para inspirar a muchas mujeres a hacer cocreadoras de su realidad!!!

Atentamente

Redes Lunarias

En el caso de este círculo en particular, mi llegada fue hasta la segunda convocatoria, ya que descubrí la invitación después de la primera reunión, en el mes de noviembre. Como el correo menciona, el círculo tuvo una duración de un año, de noviembre de 2013 a

noviembre de 2014, teniendo sesiones el segundo miércoles de cada mes. A la par del círculo presencial, se realizó un grupo secreto en Facebook donde se daba seguimiento a los procesos que cada mujer decidía compartir tanto en el círculo presencial como en la plataforma virtual. Este ejercicio servía de medio de comunicación entre una sesión y otra, ya que no sólo se compartían experiencias de las mujeres, sino que se difundía información sobre otros círculos y actividades tanto del grupo como personales. Sin duda, este ejercicio virtual sirvió como un medio efectivo de comunicación y generación de confianza entre las asistentes al círculo de la Gran Diosa<sup>89</sup>.

El círculo se realizó en la casa de Perla en la colonia Roma de la Ciudad de México, Perla es una de las chicas convocantes y parte de las autodenominadas “consejo de brujas”, cinco mujeres que estuvieron a cargo de este círculo<sup>90</sup>. Previo a cada reunión se enviaba un correo electrónico con los datos generales de la sesión, el objetivo y algunas instrucciones sobre lo que cada mujer asistente debía llevar; casi siempre se pedían frutas o semillas para compartir, objetos que representaran la feminidad para colocar en el altar y eventualmente materiales para las dinámicas que se llevarían a cabo en el círculo<sup>91</sup>. Una de las peticiones que siempre estuvo presente en cada correo fue, además de la puntualidad, el uso de falda larga para la sesión. La explicación del por qué del uso de la falda se nos explicó en la sesión de diciembre, se dijo que usar falda permite a las mujeres conectarse con la tierra y que el movimiento al caminar ayudaba a reactivar la energía del útero; incluso se comentó que el uso de la falda resulta terapéutico ya que permite que la mujer se sienta más femenina y que, en los casos de algún padecimiento ginecológico ayuda a la sanación a través de la cadencia y del flujo constante de energía.

Todas las sesiones comenzaron aproximadamente a las 7:30 de la noche, ya que era el momento en el cual estaba la mayoría de las mujeres presentes en el espacio. Cada una acomodaba sus objetos, frutas y dones en el altar, que es considerado el útero del círculo, y

---

<sup>89</sup> Fue a finales del año 2014 que este grupo desaparece de Facebook, no sin antes ser notificado por parte de la persona encargada de coordinar las actividades. Todas las integrantes pese a ser participantes activas no teníamos el control de la continuidad del grupo virtual. Aún cuando hubo algunas reacciones en contra de la desaparición de este medio de comunicación de las chicas del círculo, se dio por terminada la interacción por este medio, dándose así a través de mensajes personales o a través del chat que es parte de la misma plataforma virtual de Facebook.

<sup>90</sup> La descripción detallada sobre la formación de este círculo y su consejo se relatará en el capítulo siguiente.

<sup>91</sup> Para efectos prácticos se comentarán las dinámicas generales que se seguían en este círculo. Es así que se hará una descripción general y transversal de las actividades realizadas a partir de la división temática que se estableció desde las organizadoras.

tomaba su lugar. Normalmente había la presencia de entre 15 y 20 mujeres en las sesiones. Cada una de las actividades que se realizaban era guiada por alguna de las “brujas” a partir de sus conocimientos. En algunos casos eran meditaciones o visualizaciones, otras más se trataban de técnicas de sanación –como la bendición de útero, el Ho’oponopono, respiraciones del yoga, liberación de miedo y apego, activaciones energéticas a través de meditaciones en movimiento etc.-, también hubo varios ejercicios donde debíamos escribir, dibujar y crear con nuestras manos o nuestro cuerpo. Se compartieron diversas pláticas en torno al uso de las faldas, sobre el perdón, sobre los beneficios del temazcal, sobre la importancia del útero y del conocimiento del ciclo menstrual a través del seguimiento de la brújula menstrual, la importancia de la sanación genealógica y del reconocimiento de los ancestros, algunos tips para el cambio de hábitos –que consisten en ejercicios de disciplina corporal y alimentación durante 21 días, ya que se supone que en este tiempo es cuando se fija un hábito-, la importancia de los círculos de mujeres, etc. Si bien la mayoría de las actividades se llevaban a cabo en colectivo, hubo varias dinámicas en las que se usó la figura del espejo, esto es, trabajar en parejas algún tema para posteriormente compartir la experiencia vivida. Cada sesión terminaba con una danza, que era guiada por Dancy, una de las brujas del consejo<sup>92</sup>.

Así, cada una de las brujas del consejo tenía una tarea y actividad que compartir. Cabe decir que aún cuando ellas eran las que guiaban las actividades, cada una participaba en la misma medida que las demás compartiendo sus experiencias. En este sentido, el ejercicio constante de compartir por parte de todas las mujeres participantes, incluyendo al consejo de brujas, propiciaron confianza, acompañamiento, cariño y contención del grupo hacia cada una de las mujeres que estábamos presentes durante el ciclo completo del círculo<sup>93</sup>.

En cada sesión se iniciaba con una ronda de comentarios breves acerca de “cómo nos encontrábamos en ese momento”, este ejercicio tenía que ver con la descripción general

---

<sup>92</sup> Las Danzas compartidas resultaban un momento de diversión y risas. En algunas ocasiones se comentó que las asistentes no querían terminar la sesión para seguir bailando. Este momento de la danza resultaba un momento de relajación y, como ellas dicen, de sanación para el alma. Al ser la última actividad del círculo, previo al cierre formal del mismo, las mujeres se retiraba siempre con una sonrisa y agradecidas por la experiencia compartida en la sesión.

<sup>93</sup> Cabe decir que en el ciclo de un año y al interior del grupo hubo sucesos vitales de todo tipo, tales como la muerte de familiares, nacimientos, separaciones, enfermedades, etc. que se compartieron en el círculo. En cada caso se acompañó a cada mujer que compartía estas experiencias ya sea en el grupo de Facebook o de manera presencial. Este grupo se hizo entrañable a través de estas comunicaciones.

del estado anímico de las mujeres al momento de iniciar el círculo y algunos comentarios acerca de sucesos relevantes en el mes que transcurrió. En cada intervención se usaba un bastón de la palabra, el cual iba circulando a medida que cada mujer comentaba su estado actual. Era frecuente que se usara un reloj para controlar el tiempo de habla de cada mujer con el objetivo de que todas tuviéramos oportunidad de participar y compartir. Posterior a este ejercicio casi siempre se hacía una meditación para ubicarnos en ese espacio.

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

Este ejercicio de reacomodo personal terminó con una dinámica en la cual había que reactivar la fuerza de voluntad a través de la disciplina y de seguir algunos ejercicios para lograr cambiar los hábitos que ya no eran deseados. Se compartieron algunas técnicas a través de movimientos, ejercicios matutinos, alimentación sana y sobre todo pensamientos amorosos y lo que ellas denominaron “asecharse” y observarse constantemente para lograr los objetivos planteados, que tenían que ver principalmente con el bienestar físico y espiritual. Este ejercicio de auto-observación suscitó una reflexión en torno a la naturaleza cíclica de las mujeres, relacionadas con la luna y con los ciclos hormonales. Se decía que una mujer no es la misma en todas las fases de su ciclo menstrual, que a veces estamos más activas y otras veces necesitamos espacios de soledad. En cada caso se recomendó observarse y respetar lo que el mismo cuerpo y ánimo va pidiendo para poder “fluir en armonía” con el ciclo de cada una. La actividad extra que cerró este ciclo fue un temazcal.

El segundo ciclo tenía como tema la belleza. En este periodo (marzo-mayo), los objetivos primordiales estaban enfocados en el reconocimiento personal en el ámbito espiritual, hormonal, emocional y físico, en reconocer la belleza del ser mujer y transitar por este mundo con un cuerpo de mujer. Las reflexiones giraron en torno a darnos cuenta de la manera en la cual funcionamos y nos representamos hacia los demás, pero principalmente hacia uno mismo. Se realizaron diversos ejercicios para la activación de la energía a través de movimientos gestuales –bajo la consigna de que el rostro es el reflejo del corazón- algunos ejercicios de yoga con mudras para la activación energética del cuerpo, así como ejercicios de respiración para calmar el estrés y meditaciones en movimiento con el fin de sentir el cuerpo. En esta época del año, donde comienza la primavera, se realizaron diversas meditaciones que tenían que ver con el papel de la fertilidad y con la creación.

Se realizó una meditación sobre la “virgen sexual”, donde cada una de las mujeres podría reconocer en sí misma el poder de su sexualidad y el ejercicio libre de esta. Se dijo que un paso importante para la aceptación del ser mujer, para la emancipación femenina en esta era es aceptarnos como seres sexuales, sensuales y con deseo, aceptar la dualidad –en este caso relacionada con los hombres- y que la sexualidad y sus expresiones no tiene que ver con el género, sino con aceptarnos como seres íntegros. En este sentido hubo dos ejercicios interesantes; el primero tenía que ver con la forma en la cual percibíamos una

imagen de la virgen de Guadalupe con la falda levantada<sup>94</sup>. ¿qué nos transmitía esta imagen? ¿qué veíamos de nosotras en esa imagen virginal y llena de sensualidad? ¿cómo nos representamos como seres sexuales en una sociedad que trata a toda costa de reprimir los deseos femeninos en pro de los masculinos? Las reflexiones que se suscitaron en torno a esta imagen fueron sobre todo acerca de la aceptación del cuerpo, de la dualidad, de lo sagrado, el deseo y la sensualidad. Se comentó que parte importante de la religión había dejado a las mujeres en un lugar donde la sexualidad y su cuerpo eran negados y que es tarea de las mujeres en la actualidad el retomar ese conocimiento sobre el propio cuerpo como una de las puertas de entrada para la aceptación de las mujeres y sus deseos. A partir de ahí se habló de la importancia del útero como el centro creativo femenino, que aún cuando las mujeres no haya parido o no deseen hacerlo, su capacidad creativa surgía de ahí, razón por la cual habría que cuidar, conocer y procurar el útero como una forma de autocuidado.

La segunda actividad a la que me gustaría hacer referencia en este ciclo estuvo enfocada en la aceptación del cuerpo a través de la meditación, del tacto y del movimiento. Por medio de una meditación guiada se iba reconociendo el cuerpo de cada una a través de las sensaciones que producía tocar cada parte. Se pedía que se reconociera la perfección del cuerpo, su forma, su textura, temperatura, que es un cuerpo de Diosas y que así como es nos mueve y nos conecta con el mundo. A través de la caricia y de la aceptación amorosa es como nos relacionamos con el exterior. Posteriormente se pidió que se aceptara que se cuerpo tiene deseos, que es capaz de crear, de moverse y que lo único que se necesita es que lo aceptemos, que lo cuidemos y que lo amemos como es. En un segundo momento se pidió que nos pusiéramos de pie y que realizáramos los movimientos que deseáramos, que nos trasladáramos por el espacio, convirtiéndose este hecho en un baile colectivo. Se puso música y Dancy nos guió una danza de agradecimiento.

La sesión extraordinaria de este ciclo consistió en una reunión en casa de Rox, miembro del consejo de brujas. El objetivo de esta reunión fue conocernos más allá del círculo, en un ámbito cotidiano, decir quiénes somos, a qué nos dedicamos y así poder tejer actividades conjuntas a través de nuestros ejercicios profesionales.

---

<sup>94</sup> Anexo II.

El tercer ciclo tenía la temática de las relaciones (junio-septiembre). En este ciclo se hicieron varios ejercicios de reconocimiento de la forma en la cual nos relacionamos con el entorno social. Se comenzó con el linaje femenino, donde a través de ejercicios entre pares se reconocían los conocimientos y legados de nuestra madre y abuelas, así como aquellas cosas que no queremos más. Este ejercicio se hacía en silencio, mirando a los ojos a otra de las mujeres, haciendo respiraciones y siguiendo las instrucciones de la guía del ejercicio. Esta dinámica fue muy emotiva ya que el ejercicio del espejo y de los pares suele implicar una gran empatía entre las participantes de cada dupla. Al final del ejercicio hubo un abrazo colectivo y se compartieron las experiencias, donde todas se mostraban agradecidas por lo vivido y contenidas por las mujeres con las cuales trabajaron, pero también mostraron que la integración de las enseñanzas de la madre y de las mujeres que las rodean resultan fundamentales para la vida de cada una en el presente.

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

Un ejercicio posterior consistió en aprender las claves para construir relaciones más armónicas con los hombres a partir de la naturaleza cíclica de las mujeres; se mostró cómo utilizar la brújula menstrual<sup>95</sup> a partir de cual cada mujer puede reconocer las potencialidades y características de cada parte del ciclo y así poder usarlas a su favor, sobre

---

<sup>95</sup> La explicación y aplicación de la brújula menstrual se realizará en apartados posteriores.

todo transformando la idea de la menstruación en un momento sagrado, de conexión con lo femenino esencial; y también como uno de los medios de empoderamiento femenino “El empoderamiento no acepta recetas, cada una sabe lo que necesita y en qué momento”, decían.

La última parte, el ciclo del crecimiento (octubre y noviembre) estuvo enfocada en un primer momento en la recapitulación del trabajo realizado durante los ciclos anteriores, éste ejercicio se realizó a través de una meditación que consistía en visualizar el tránsito por un laberinto. Rox fue la encargada de guiar este trabajo, pidió que nos sintiéramos tranquilas, que cerráramos los ojos, que hiciéramos algunos ejercicios de respiración para hacernos presentes en ese momento y espacio, y posteriormente se pidió que imagináramos que teníamos enfrente un laberinto, que era el laberinto del camino recorrido durante los ciclos del círculo. La instrucción era que nos moviéramos libremente por él, que nos detuviéramos cuando fuera necesario y que recordáramos cada momento transcurrido en las sesiones anteriores. Con su guía se recordaron las actividades de cada sesión, las sensaciones de cada ejercicio y los conocimientos y aprendizajes adquiridos. Al final del ejercicio de recapitulación se pidió que recogiéramos –simbólicamente- la cosecha de todo el trabajo realizado y que lo integráramos al corazón, que todo eso era para nosotras y para nuestra vida y nuestro actuar cotidiano, pero también para apoyar a otras mujeres en sus procesos.

Cuando terminó este ejercicio, todas tomamos nuestro sitio en el círculo y se compartió la experiencia. Posteriormente se repartieron hojas de papel donde debíamos escribir deseos y bendiciones para después ser colocadas en una vasija roja, que es la representación del útero del círculo, para que después, cada una, tomara algunos papeles al azar con las bendiciones escritas. La reflexión en torno a este ejercicio es que lo que tu deseas a los demás te lo deseas para ti mismo, y que las bendiciones compartidas siempre tendrán una resonancia mayor no sólo hacia quien las recibe, sino hacia las personas que la rodean.

La última sesión del círculo consistió en la coronación como Grandes Diosas. En el correo previo a la sesión se pidió que confeccionáramos un vestido o que usáramos uno donde nos sintiéramos bellas, que lleváramos una corona de flores para el ejercicio y que pensáramos en un nombre con el cual deseáramos ser coronadas. Esta sesión fue muy

festiva, saber que era la última sesión del círculo provocaba sensaciones diversas entre las asistentes, ya que muchas dijeron que el círculo de la Gran Diosa se había convertido en uno de los espacios preferidos y esperados de contención. Rox decía: “me puede pasar lo peor, pero sé que hay un círculo que me contiene”. Así, había una mezcla entre gusto por el encuentro y tristeza por ser la última sesión. La coronación dio inicio con una ronda en la cual cada una de las mujeres debía ponerse de pie frente a todas, expresaba los cambios y aprendizajes recibidos durante el proceso completo del círculo. En esta dinámica una de las constantes fue que muchas mujeres aseguraron sentirse distintas, plenas, decían haber encontrado en el círculo un espacio de pertenencia y acompañamiento, así como una sensación de bienestar y de sanación en distintos aspectos de su vida.

Al terminar el recuento personal, una de las brujas del consejo se encargaba de coronarla y asignarle formalmente el nombre que cada mujer había elegido. Rox decía que el nombre que nos asignan nuestros padres es una tipo de máscara social desde el cual nos presentamos en el mundo, pero es necesario encontrar nuestro nombre espiritual, nuestro nombre energético, ese nombre donde vibramos en nuestra energía más pura. Así, cada mujer eligió libremente su nombre, la mujer que la coronaba y le asignaba su nombre espiritual pedía permiso para hacerlo, agradecía el trabajo realizado y le colocaba la corona para darle la bienvenida como una Gran Diosa. Cada mujer pasó al frente, fue coronada, nombrada y bienvenida por todo el círculo. El final de esta sesión fue una fiesta de Diosas, donde cada una de las mujeres compartió y agradeció las amistades y conocimientos que se generaron en este espacio.

A la fecha, este círculo se ha replicado y actualmente está en su tercera edición. El consejo comentó que el círculo de la Gran Diosa resultó fundamental para pensar en una continuidad y así crear diversas generaciones de este tipo de trabajos. El círculo del cual se hace el relato, actualmente se encuentra en su segundo ciclo, teniendo sesiones una vez cada dos meses. A la par, se sigue teniendo una interacción constante entre las mujeres participantes de este círculo por medio de un grupo de Facebook, los perfiles personales y grupos de WhatsApp.

### 3. CÍRCULO DE MUJERES CON PERSPECTIVA “FEMINISTA”

#### A. TALLER DE AUTOCONOCIMIENTO DEL CICLO MENSTRUAL

El “taller de Autoconocimiento del ciclo menstrual” fue en la ciudad de Guadalajara, en este caso se trató de un círculo-taller de un día, el 15 de marzo de 2014, convocado por del Colectivo Yeztli-Ixchel<sup>96</sup> situado en esta ciudad a partir de la iniciativa de Erika Irusta, creadora de “Camino Rubí<sup>97</sup>”, uno de los blogs y página de internet a los cuales se les ha dado seguimiento.

Las primeras comunicaciones que se tuvieron en torno al taller fueron vía correo electrónico a partir de una convocatoria lanzada en Facebook acerca del taller en México. El correo electrónico enviado una semana antes del taller daba las siguientes instrucciones:

Buena tarde hermosas,

Estamos muy emocionadas pues la fecha tan esperada para nuestro encuentro está a unos días. ¡Gracias por su paciencia y confianza! Pero sobre todo, le damos las gracias al corazón de cada una de ustedes por latir tan fuerte para ser escuchado y así unirse a este Camino Rubí que trae para cada una de nosotras una experiencia única.

Queremos compartirles algunos detalles entorno a nuestro encuentro, listas para tomar nota?

- Taller de Autoconocimiento del Ciclo menstrual.

15 de Marzo del 2014

Horario: 10 am a 7 pm

- Taller Mi Madre y yo. Encontrando nuestro sitio.

16 de Marzo del 2014

Horario: 10 am a 7 pm

\*En ambos talleres tomaremos 1 hora para comer. Debido a que los talleres se realizan en el Foro de un café, sugerimos comer ahí mismo para así no dispersarnos o demorar, en este lugar podemos encontrar ensaladas y baguettes con un presupuesto de \$ 80 pesos comes y bebes. Queremos recordarles que habrá una barrita de coffe break con agua, fruta, té y café, esto lo incluye el costo del taller.

- La dirección del Foro es Av. Federalismo 444 entre Manuel Acuña y Herrera y Cairo, a media cuadra del parque del Refugio. Les recomendamos llegar 20 minutos antes de la hora de inicio del taller, para comenzar a tiempo y que podamos acomodarnos con tranquilidad.

¿Qué traer para el taller?

- Un cojín para sentarse cómodamente en el suelo (tendremos unos petates).

\*Mujeres que van al taller autoconocimiento del ciclo menstrual traer:

- Ilusión y muuuucha curiosidad!

- Ropa muy cómoda

- Una mantita ligera

- Un cuaderno/ diario y un bolígrafo/lápiz

- Una botella de agua para el Camino

- La fecha de nuestra última menstruación (el día en que empezó nuestra última menstruación)

---

<sup>96</sup> <http://yeztli.com> y <https://www.facebook.com/pages/Yeztli-Gyn-ecolog%C3%ADa-activa/260386909048>

<sup>97</sup> <http://www.elcaminorubi.com/el-blog/>

\*Mujeres que van al taller mi madre y yo traer:

- Ropa cómoda
- Calcetines gruesos
- Una mantita para estar cómodas
- Cuaderno o diario y bolígrafo
- Conocer los nombres de nuestras abuelas, paterna y materna, así como bisabuelas, tatarabuelas y demás ancestras de las dos líneas -padre y madre- También los nombres de tías abuelas y demás mujeres que consideres valiosas en tu vida.

Tal vez la búsqueda de nombres puede ser algo caótica, pero es un ejercicio de búsqueda que ya nos está uniendo a nuestras mujeres, nos pone en relación con ellas y a nuestras madres/abuelas/ familiares ya les comienza a picar la curiosidad entre tanta demanda de fotos. Si no tienes acceso a todos los nombres, no hay ningún problema. Nadie está en desventaja. Todas partimos de historias únicas e intensas. Así que lo que logren averiguar es más que suficiente.

Erika nos ha pedido a todas que dediquemos unos 30 minutos para poder escribir una lista sobre qué me gusta y qué no me gusta (de mí, de la vida, de lo que hago, de mi familia, de mi madre,...) Y por último y no menos valioso, sería bueno aprovechar estos días para conocer los detalles de nuestra gestación. Sí, sí, de cómo vivió nuestra mamá nuestra estancia en su pancita. Parece mucho trabajo pero los resultados serán bien hermosos ;)

Hermosas, también queremos extenderles una bella invitación al Temazcal de mujeres que tendremos en Casa Lunai el jueves 13 de marzo a las 19 hrs; este temazcal lo hemos organizado para compartir con todas ustedes y con Erika una de nuestras formas tradicionales de compartir con mujeres y así honrar a la Tierra y los ciclos naturales. ¡Están todas invitadas a unirse! Nuestras hermanas de Casa Lunai nos están pidiendo una cooperación amorosa de \$120 pesos por su servicio. ¡Sería hermoso encontrarnos desde ese día! Casa Lunai está en Av Tabachines 3589. Col Tabachines, 45188.

Para todas las hermanas que vienen de fuera, les pedimos que se comuniquen con nosotras para organizar sus respectivos hospedajes, estamos ya esperándolas con cariño y emoción, así que queremos saber cuándo llegan y a qué hora para encontrarlas.

Queridas, les pedimos que una vez que hayan leído este mail nos confirmen que lo han recibido, para así dar por sentado que todas estamos en la misma sintonía y preparándonos.

Hermosas! Que tengan una hermosa tarde! Estaremos al pendiente de todos sus comentarios y dudas. ¡Hasta pronto!

Para los fines de este trabajo sólo se asistió al taller de autoconocimiento del ciclo menstrual llevado a cabo el día 15 de marzo de 2014 y que tuvo un costo de 1,200 pesos<sup>98</sup>.

El taller comenzó en punto de las 10 de la mañana con la presencia de aproximadamente 25 mujeres, incluyendo a las organizadoras y a Erika. Se llevó a cabo en un salón en el interior de una casona sobre Avenida Federalismo, en las instalaciones del café Andalucía en la ciudad de Guadalajara, Jalisco. La primer actividad realizada fue una danza en la cual, a través del movimiento, se intenta que el cuerpo se haga presente. En la danza el movimiento de los pies es fundamental para enraizarse con la tierra y con el lugar que

---

<sup>98</sup> La siguiente descripción es tomada de las notas de campo realizadas a propósito del taller. Muchos de los argumentos que aquí se exponen están reconstruidos a partir de las frases que se expresaron durante el taller, ya que no se tienen grabaciones en audio.

ocupamos. Erika decía que moviéramos las manos y los pies y que tratáramos de “ocupar el espacio”: “las mujeres normalmente no ocupamos espacio, mientras más contenidas y menudas estemos, mejor. Y no sólo en el peso, sino en la forma en la que nos sentamos: piernas cruzadas, así, como chiquitas”. Entonces la danza implicaba todo tipo de movimientos rápidos, traslados por el salón y contacto con las otras mujeres. La idea expresada por Erika al respecto del por qué comenzar así el taller es porque normalmente cuando se llega a un sitio se está mentalmente en otro y muchas veces a través del movimiento una persona se hace presente no sólo con la palabra, sino con el cuerpo. “aquí quiero que también, además de ustedes, estén sus cuerpos presentes”.

Posterior a la danza tomamos cada quien un sitio en el salón. Erika nos pidió sentirnos libres para movernos, acomodarnos como deseáramos, salir, ponernos de pie, recostarnos, etc. El punto es que nos sintiéramos cómodas en todo momento. La siguiente actividad, que apoyaba el ejercicio de estar presentes, consistió en escribir en una hoja nuestras angustias, hacer una lista de ellas y poder colocarla en una bolsita para que se quedaran contenidas ahí y que no estuvieran presentes durante el taller. Así se hizo, todas las mujeres escribieron su lista y se colocó en la bolsa, que fue guardada por Erika.

La siguiente actividad consistió en presentarse. Erika comenzó preguntando quién no la conocía, ya que normalmente tanto en su blog del Camino Rubí como en su página de Facebook ella comparte no sólo información, sino parte de su día a día. De las asistentes había varias que no la conocían, cosa que ella aprovechó para poder presentarse como una desconocida incluso para aquellas que ya teníamos referencias tanto de ella como de su trabajo. Dijo que el taller es un espacio de demolición, donde normalmente ella tiende a romper con las expectativas tanto de ella misma como de las demás, nos invitó a hacerlo, a romper los esquemas y dejarnos sorprender.

Erika se presentó: ella es pedagoga de formación y, entre otras cosas, decidió entrar al trabajo y conocimiento de lo femenino a partir de una visión crítica. Ella se adscribió como feminista de la indiferencia, dijo que su visión feminista no se adscribe a ninguna de las líneas conocidas, ya que ella considera que todas estas ideas deben ser observadas y analizadas de forma crítica, ni naturalizada ni esencialista, sino a partir de una apropiación científica. Se definió como una mujer que surge de la menstruación de su madre, ya que ella fue concebida en un quinto día de sangrado. Contó que cuando ella nació su madre

tuvo complicaciones de salud dado que el médico que atendió el parto dejó parte de la placenta, causando una infección y que ésta perdiera su útero. Así que su relación con la menstruación fue más por otras mujeres que por su madre. Ella (Erika) asumía que tampoco tenía útero, ya que su referente femenino no lo tenía, pero que su primera menstruación había sido maravillosa porque así ella supo que todo estaba bien en su cuerpo.

Contó algunas experiencias más o menos recientes acerca de que las mujeres y ella misma creía que necesitaba un bebé... intento embarazarse hace un tiempo sin lograrlo, y después decidió que no tendría hijos. Pero decidió entrar a estudiar el ciclo menstrual como un ejercicio propio de autoconocimiento que también podía ayudar a otras mujeres a conocer su cuerpo y sus procesos, no desde una perspectiva espiritual, sino como un medio de conocimiento y agencia por parte de las mujeres dentro de sus procesos corporales y hormonales. Lleva 4 años haciendo talleres y estos tienen que ver, por una parte, con el autoconocimiento del ciclo menstrual y también con la relación con la madre y las abuelas en el proceso de ser mujer.

Posterior a su presentación se pidió que nos fuéramos presentando cada una sin seguir un orden particular. Que contáramos quiénes somos y cómo había sido nuestra primera menstruación, cómo ha sido nuestra relación con ella y con nuestro cuerpo y también por qué habíamos llegado al taller.

Cada una de las mujeres aceptó la instrucción y comenzaron poco a poco a tomar la palabra. Este proceso de presentación duró varias horas ya que no había restricción de tiempo para la toma de la palabra de cada una. Entre otras cosas se compartieron experiencias de la primera menstruación, en su mayoría experiencias poco gratas, aunque había excepciones. En algunos casos se comentaron abortos, enfermedades y padecimientos que tenían que ver con el útero o con disfunciones hormonales, el uso de anticonceptivos y también experiencias positivas y cambios en la visión de la menstruación a partir de círculos de mujeres o el uso de elementos como las copas menstruales.

Posteriormente se hizo un ejercicio en el cual debíamos dibujar: nuestros órganos sexuales “por dentro y tal como lo sentimos”; debíamos dibujar nuestra vulva y nuestro senos. También debíamos renombrarlos, escribir la manera en la que nos referimos a ellos. Se dieron unos minutos para hacer los dibujos y posteriormente una ronda en la cual cada

una los presentaba y contaba los nombres y el por qué de ellos y las explicaciones de los dibujos.

A las 3:30 de la tarde se hizo una pausa de una hora para comer. Durante la comida se compartieron algunas experiencias recientes acerca de una “carpa roja” en Guadalajara, que se había realizado un mes atrás. Las chicas contaban que tenían un proyecto para hacer un performance que tiene como base el “manifiesto por la visibilidad de la regla”; este manifiesto, comentaban, lo habían utilizado dentro de la marcha del día de la mujer en la ciudad de Guadalajara, que se había hecho unos días antes del taller, y describían que habían hecho un grupo de mujeres que iban manchadas de rojo por las calles y que mientras caminaban iban repitiendo el manifiesto<sup>99</sup>.

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

Existe una cierta idea materialista acerca del cuerpo femenino, ya que si no produces, entonces tu útero ya no sirve; y es ahí donde se da lo que se llama mutilación preventiva. Hay un desconocimiento muy generalizado del cuerpo femenino en general y del cuerpo propio, desconocimiento que nos hace pensar que eso no es nuestro. Existe una aceptación mayor hacia el falo más que hacia la vagina. Es un trato diferencial. Esto se manifiesta en la dificultad que tenemos de darle un nombre distinto al establecido a nuestras partes del cuerpo a manera de apropiación. Decía que, en ese sentido tenemos que

---

<sup>99</sup> <http://cuerpopolitico.blogspot.mx> consultado el 18 de marzo de 2014.

reconocer que somos privilegiadas (refiriéndose a las mujeres que estábamos presentes) porque tenemos la posibilidad de replantear y pensar en nosotros y en nuestro cuerpo, hay muchas mujeres que no lo hacen. Decía que nosotros tenemos la posibilidad de darnos cuenta de que este cuerpo es nuestro y que las mujeres también nos construimos a nosotras mismas desde lo simbólico.

Pero también entra aquí la discusión de cómo es que se define una mujer. Esto es, que un cuerpo femenino siempre es considerado una mujer y no siempre es así. Por otro lado, las mujeres se definen siempre en función de otro, como un no hombre. También comentó que la idea de subjetividad y de individuo es una construcción muy reciente y moderna y que las mujeres son y han sido consideradas como los agentes reproductores por excelencia; pero esta consideración no sólo ha sido por parte de las tradiciones judeocristianas, sino también desde la visión nativa, así que no hay que pensar que lo pasado siempre fue mejor y hay que cuidar qué es lo que realmente estamos buscando reivindicar. Entonces, por qué no ver el cuerpo como reproductor, no sólo a la mujer. Decía que somos humanos neuróticos y que la cultura no es más que la neurosis colectiva.

Las visiones feministas lo que plantean es una gestión del patriarcado, poder actuar como agentes reales. Culturalmente a las mujeres se nos ha destinado a ciertas cosas y no más. Por ejemplo, nuestras abuelas eran consideradas las sufridoras, nuestras madres las luchadoras, y, ¿por qué no vemos a nosotras mismas como la generación gozadora? ¿Por qué no romper con la herencia de sufrimiento de las madres reales y simbólicas? Por ejemplo, decidir no ser madre no significa que dejemos de ser mujeres o que algo deja de funcionar o funciona mal. Podemos reapropiarnos de nuestro cuerpo a partir de los límites para saber a dónde pertenecemos. Nos invitó a explorar esos límites, en tanto los podamos identificar, entonces podemos saber cuál es nuestra capacidad de movimiento y hasta qué punto podemos actuar “podemos hasta donde podemos”. Tenemos un cuerpo translúcido, opaco, donde hay relaciones que vemos y otras que no podemos ver. Pero conocer no sirve de nada, no nos salva de nada, de nada sirve si quieres conocerlo para controlarlo. Porque conocer el cuerpo no forzosamente significa ni implica sanar.

Al respecto del ciclo menstrual comentó que el considerarlo de 28 días es sólo un promedio, no una medida que responde al cuerpo de todas las mujeres, ya que existen distintos patrones de sangrado. Que la menstruación es lo más conocido del ciclo porque es

lo que se ve. El ciclo, en realidad es más bien un ciclo hormonal. Nuestra generación, por distintas razones es la que más ha menstruado y que por mucho que conozcamos y desarrollemos la cultura, no evolucionamos realmente.

Decía que el uso de las lunas para representar las distintas fases del ciclo es porque resulta funcional y simbólicamente efectivo. Es un presupuesto, un arquetipo. Que el estudio de lo menstrual debe verse más desde lo saludable y no desde lo patológico. “Las mujeres vivimos en un entorno hostil, es como si tuviéramos a las leonas siempre de lado”. “el ciclo menstrual no debe doler, nada ha estado creado para doler”, entonces debemos de dejar de ser “sufridoramente orgullosas”, porque el dolor, al contrario de lo que nos han dicho, no nos es propio... entonces, “¿cómo aceptar la feminidad en un contexto tan cabrón? Debemos entender cuál es nuestra posición. Cuando sabes como funciona tu cuerpo, a partir de esa posición te adaptas. Debemos dejar de sentir que esto no nos pertenece. El conocimiento te hace entender que no estás sola y que los cambios no son repentinos, porque ves cómo vas cambiando, como la luna.”

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

De acuerdo con su propuesta de diagrama, en la fase Pre ovulatoria lo que se cuestiona es ¿qué es la masculinidad?. En esta etapa la mujer es indomable, determinante, desesperada, como una adolescente que necesita movimiento. Le va bien el deporte porque aprende de su resistencia, genera hormonas “buenas” y la adrenalina bien enfocada libera. En esta etapa debe hacerse una consideración de la dualidad, decir que el ideal de la feminidad es sólo eso, un ideal, que limita nuestro análisis. Es necesario resignificar lo femenino y apropiarse de lo masculino.

En la fase Ovulatoria lo que se cuestiona es ¿qué es lo femenino?. En esta etapa se trata de buscar espacio, la mujer normalmente ocupa poco espacio, sigue algo así como un “purismo normativo”. Lo que se debe pensar es que “si te gusta, hazlo! Si lo eliges, está bien!” ¿qué es lo femenino y cómo se gestiona eso? En esta etapa existe deseo sexual muy alto... “pero no se trata de competencia o colaboración seminal”. A estas dos primeras etapas socialmente se les da más espacio, pero por otra parte, a las mujeres se les niega o se niegan a sí mismas las ganas de “coger “y la determinación para tomar decisiones.

La fase pre menstrual, que es la más estigmatizada, se vincula con la figura arquetípica de la diosa Kali, quien en sí misma contiene el potencial de vida y muerte. Pero en las sociedades occidentales “tenemos un problema con la idea de destrucción, no nos permitimos destruir. Y hay que reconocer que hay cierta magia en lo negativo, porque también permite conocer los límites. La mujer que no se traga el enojo y que no sonríe siempre, entonces es una mala mujer. La violencia y lo negativo también son parte nuestra, tenemos una especie de rabia asumida: si te tragas toneladas de mierda no eres violenta con los demás, sino contigo. La rabia sirve para el cambio, te enseña las sombras y cómo moverte en ellas”. Esta es una fase muy lúcida, es en la que marcamos límites aunque nos da miedo cargar con las etiquetas, porque queremos ser aceptadas. Es “necesario hacer las pases con la puta, con la mala, porque también esas somos nosotras. Las cosas duras también se resuelven en lo oscuro. Se necesitan endorfinas para bajar al inframundo”.

En este tiempo también suelen complicarse las relaciones con los hombres, es ahí donde las mujeres debemos aprender a hablar en premenstrual, porque “no hay que olvidar que las palabras nos visten, nos dan cuerpo”. Hay que hacerse responsable de tus cosas, sacar a quienes invaden tu cuarto propio, ir a los extremos para conocer la medida.

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

La charla terminó cuando las mujeres presentes fueron llenado sus diagramas y se hizo una ronda de preguntas y respuestas más acerca del proceso menstrual en sus aspectos más biológicos. Terminó con Erika diciendo que “las cosas no nos hacen más o menos mujeres. Menstruar no te hace más o menos mujer. Sentir, parir, tampoco. Es necesario conocer para trascender”. El taller dio fin a las 8 de la noche y algunas mujeres se quedaron un poco más de tiempo en le café ya que estaban poniéndose de acuerdo con las organizadoras para el taller del otro día.

#### **4. MÁS ALLÁ DE LAS CLASIFICACIONES...**

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

Haciendo un ejercicio de síntesis de los círculos analizados y sus principales nociones, encontramos las siguientes características en lo general y en lo particular:

Círculo/ Tradiciones, nociones y prácticas centrales	Recordar con la Abuela Margarita	Taller del poder de las 13 lunas	Círculo Mujer Luna México	Círculo de Bendición de útero	Círculo “Sanando a tu doncella”	Círculo de la Gran Diosa	Taller “Auto- conocimiento del ciclo menstrual
<i>Camino Rojo</i>							
<i>Tradición Lakota</i>							
<i>13 lunas. Sams</i>							
<i>13 lunas. Argüelles</i>							
<i>Siembra de nombre</i>							
<i>Siembra de Luna</i>							
<i>Chanupa Sagrada</i>							
<i>T. Maya Tolteca</i>							
<i>Conchero</i>							
<i>Rituales de iniciación</i>							
<i>Menstruación Consciente</i>							
<i>Veganismo</i>							
<i>Meditación</i>							
<i>Visualización</i>							
<i>Abundancia</i>							
<i>Autoconocimiento</i>							
<i>Bienestar</i>							
<i>Maternidad elegida</i>							
<i>Emociones</i>							
<i>Sexualidad sagrada</i>							
<i>Corporalidad sagrada</i>							
<i>Genealogía sagrada</i>							
<i>Útero Sagrado</i>							
<i>Gran Espíritu</i>							
<i>Yo esencial</i>							
<i>Diosa interna</i>							
<i>Redes Locales</i>							
<i>Redes Globales</i>							
<i>Activismo</i>							

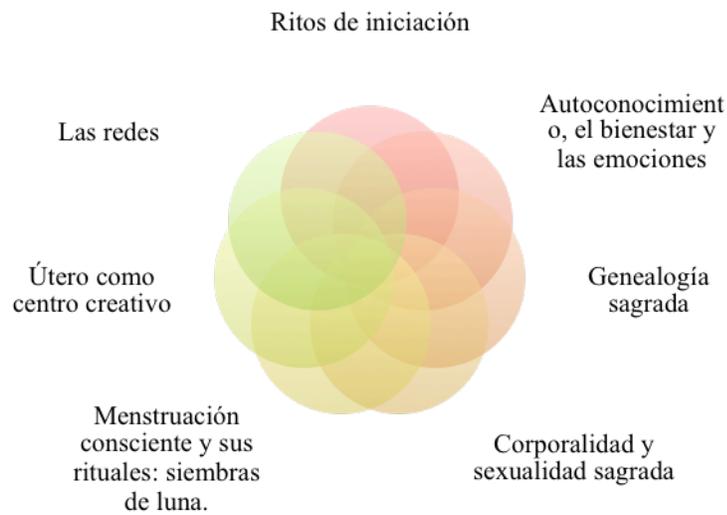
Cuadro 1. Elaboración propia a partir de los datos obtenidos en campo.

A partir de esta representación gráfica se pueden identificar los elementos transversales en los círculos de mujeres analizados, más allá de sus diferencias en términos de su clasificación con una u otra matriz espiritual. Estos elementos marcan en gran medida aquellos puntos que se toman como referencia no sólo para el desarrollo de las mujeres al interior de estos grupos, sino que, a nivel general, constituyen la base para la construcción de la espiritualidad femenina. Entre lo elementos que se comparten se encuentran:

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

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

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



Gráfica 1. Elementos transversales y comunes en los círculos de mujeres

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

## CAPÍTULO V

### DE CONVOCAR Y SER PARTE DEL CÍRCULO:

#### TRAYECTORIAS RELIGIOSAS Y PRÁCTICAS ESPIRITUALES FEMENINAS

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

*Clarissa Pinkola  
Mujeres que corren con los lobos*

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

Para tal efecto, el capítulo está dividido en dos partes. La primera de ellas concentra a las guías de los círculos; se hace el análisis y presentación de las trayectorias y motivaciones que las impulsaron a crear estos espacios, así como sus principales influencias y las técnicas aprendidas que se reproducen y difunden a través de las actividades llevadas a cabo en cada reunión. En un segundo momento se presentan aquellas usuarias que se acercan por primera vez a un círculo de mujeres con el fin de rastrear los elementos que influyeron en la decisión de formar parte activa en ellos.

## 1. CONSTRUIR CÍRCULOS DE CO-CREACIÓN FEMENINA: CONVOCANTES

### A. SOY UNA MUJER QUE SE DEDICA A LA SANACIÓN DE LO FEMENINO

Itzpapalotl<sup>100</sup> tiene 37 años, nació en el Distrito Federal, es la segunda hija y es divorciada. Estudió la carrera de interpretación y traducción. Estudió en Italia para posteriormente radicar en Inglaterra por 17 años ejerciendo la profesión de traductora en diversas compañías internacionales. Actualmente es Moon Mother y en el momento de la entrevista tenía a su cargo el espacio denominado “Mi periodo al Natural”. *“Soy una mujer que se dedica a la sanación de lo femenino. Tomando obviamente la menstruación y la sexualidad como punto de partida para nuestra propia sanación”*.

Creció en un contexto en el cual su primer socialización religiosa fue en el catolicismo, principalmente por ser la religión que le inculcaron sus padres, cumplió con los sacramentos del bautismo, la comunión y la confirmación. Estudió en escuela de monjas; sin embargo, ella se recuerda como una niña rebelde. Aún cuando tuvo muchas dudas en torno a la religión, fue hasta que llegó a Inglaterra que afirmó abiertamente no creer en Dios. Al preguntarle por las razones de esta decisión sobre su identificación religiosa en el pasado, ella comenta:

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

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

*Yo creo en la diosa y para mí la diosa es todo: es la madre tierra todo lo que puede crear, tanto como nosotras. Entonces pude despertar en mí como facetas y soy como más en eso: la espiritualidad femenina basada en la tierra. Pero también estoy descubriendo otro camino que bueno, viene de la mano, que es la bendición del útero y abriéndome también a que hay*

---

<sup>100</sup> Que significa “Mariposa de Obsidiana”.

*seres que podemos ver y hay seres que no podemos ver y sentir, pero que están ahí y que su energía nos puede ayudar. Entonces pues ese es un poco la religión que se podría decir que tengo.*

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

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

*Entonces ha sido como un llamado bien fuerte de “ya regresa” el proyecto es tuyo y también la gente quería saber más sobre esto, sobre la menstruación consciente, sobre sexualidad. Querían saber más. Y eso es realmente bonito. El producto nunca fue como la idea de venderlo y hacerme rica o tener un negocio. Jamás fue esa idea. La idea fue compartir la idea de la menstruación y de la sexualidad, pero el producto fue el medio.*

Fue en el verano de 2015 que se anuncia a través del blog de “Mi periodo al natural” que el proyecto tanto online como la tienda física llegaba a su fin. El medio utilizado para dar este anuncio fue una carta titulada “útero nuevo, vida nueva” publicada en el blog y que fue

replicada también en distintas páginas de Facebook. En el contenido de esta carta se explica, entre otras cosas, las dificultades encontradas en las estructuras burocráticas mexicanas para la venta y distribución de las copas menstruales, pero sobre todo se cuentan aquellos elementos subjetivos y personales que llevaron a Itzpapalotl a cerrar este espacio.

Entre los fragmentos de la carta se sustraen los siguientes:

La idea que comenzó como algo pequeño se fue transformado poco a poco hasta ser una página web y una tienda tanto física como online. Mi Periodo al Natural llegó a ofrecer no solo la copa menstrual Mooncup, la copita con la que iniciamos en el 2008, sino que ofrecía tanto menudeo como mayoreo de varias copas menstruales, toallas ecológicas, tampones y casi todo lo referente a la menstruación consciente.

Sin embargo este útero se ha ido transformando año con año y lo que antes me llenaba de mucha alegría, poco a poco fue perdiendo entusiasmo. La verdad es que llevaba un poco cansada tanto física como emocionalmente desde hacía tiempo pero insistía en seguir adelante pues no quería decepcionar a nadie. Sin embargo cuando las cosas ya no funcionan nada puede hacer que la ilusión se repare. Lo que hizo más evidente que algo tenía que cambiar, fue cuando me opuse a lidiar con la corrupción de México y costos ridículos para liberar paquetes de aduanas, aquí, bajita la mano. Si ya de por sí no tenía mucha energía para nada, lidiar con este tipo de situaciones era lo que menos necesitaba.

Así fue como puse en práctica lo que llevo predicando desde hace años e hice caso a mi instinto femenino, a esa vocecita que me decía que lo único que importa es lo que me hace feliz a mí y solo a mí. Una vez que me di permiso para reconocer la verdad todo fue mucho más sencillo. La verdad es que aunque Mi Periodo al Natural lleva identificándome por años, esa ya no soy yo. Como ya bien saben, somos distintas mujeres todo el tiempo y también vamos evolucionando conforme los años; pero yo solita me había encasillado en ser y actuar como la mujer que pensé tenía que ser cuando en realidad todo es una idea de lo que creemos es real cuando la realidad está muy fuera de encasillarnos en estereotipos.

Lo que es verdad, es que en los últimos años mi útero se ha ido transformando y lo único que he podido hacer es escuchar por donde me va guiando. Así fue que en Marzo del 2015 Mi Periodo al Natural cerró sus puertas y yo regresé a Inglaterra, en donde he pasado la mayor parte de mi vida. La decisión aunque suena sencilla y simple escrita, fue algo muy doloroso y me entró un sentimiento de gran abandono. La decisión involucraba no solo cerrar la tienda físicamente sino despedirme de mi socia incondicional, mi mamá. Mujer y amiga con quien he compartido este camino de siete años y el cual nos ha traído tantas y tantas sanaciones juntas. Aunque la despedida fue muy triste para las dos, también entendí que es momento de que ella emprenda un nuevo viaje en el que es importante retome su autoridad femenina y haga uso de su renovada feminidad en estos años en los que ya es una mujer sabia<sup>101</sup>.

Pese a esta noticia, para los fines de este trabajo se hace mención de aquellos elementos transmitidos y compartidos en la entrevista realizada previamente a este suceso. Como se

---

<sup>101</sup> <http://miperiodoalnatural.blogspot.co.uk/2015/07/utero-nuevo-vida-nueva.html> posteadó y revisado el 6 de julio de 2015

comenta en esta carta, regresar a México tuvo diversas implicaciones, Itzpapalotl trabajaba como traductora en Inglaterra y a la par participaba ya en círculos de mujeres. En aquel momento la decisión de volver implicó la dedicación de tiempo completo a los círculos de mujeres y la atención de Mi Periodo al Natural. Los momentos importantes de su vida están relacionados con sus afectos, particularmente su divorcio y también con su migración a Europa y su regreso a México. Este último punto resultó una gran prueba acerca del trabajo que había realizado en sí misma, particularmente en el tema del abuso y de la relación con la masculinidad.

*Lo más complicado ha sido un poco entrar de nuevo al tema de la masculinidad, con la energía masculina. Pensar que llevo tanto tiempo en el camino de la sanación, llegar a México y ver que no he trabajado absolutamente nada. Vengo a retomar mis raíces con fuerza, vengo a plantarme. Soy mexicana y que México me alimente, me acepte como su hija. Ha sido complicado porque no sabía todo lo que iba a pasar al regresar. Regresar me ha removido muchas cosas que ya se me habían olvidado. Pero al final de cuentas es mágico, tiene un significado, un por qué y yo siento que regresar me hace cada vez más fuerte.*

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

*Pues el trabajo enfocado fue obviamente siempre personal, para buscar respuestas desde todo. Desde esta falta de teología a lo mejor. Encontrar realmente lo que significaba que fuera mujer, porque estaba toda quebrantada tanto ideológicamente como físicamente, como emocionalmente. Por eso este trabajo femenino, de un quebrantamiento personal y después ver que no, nada es mío, ¿No? Sino que entre más me adentro a mi sanación y voy cada vez más a estos círculos de mujeres y empiezo a hacer talleres y empiezo a estudiar, veo que la historia no es mía, veo que la historia es colectiva. Y cuando veo que es colectivo y empiezo a darme cuenta que también no es que soy mexicana, que mis papás son católicos y del abuso y eso, pues ¡Ah! Esto es más fuerte de lo que pensé. Pues desde amigas muy cercanas que también han compartido su historia conmigo después de haber vivido muchas situaciones fuertes. Ver que todas cargamos lo mismo. Primero siempre fue para sanarme a mí, después entender que todas necesitamos sanar y qué mejor que poder ayudar porque me he ayudado a mí*

Fue como parte de esta búsqueda personal, a partir del rastreo de algunas alternativas naturales para sobrellevar los dolores menstruales, que se encuentra con dos de sus pilares

formativos en el tema femenino y menstrual. Por una parte Alexandra, quien se vuelve su maestra en un diplomado sobre el ciclo menstrual,

*Tomé el diplomado con ella, al principio estaba nerviosa y dije “¿Pero en qué me metí?” pero ha sido una de las experiencias más bonitas y también más fuertes que he tenido en mi vida. Y también que me ha servido mucho para reconocer muchas cosas, para reconocer lo del ciclo menstrual. Además ella es psicoanalista, entonces ella parte de lo que es el psicoanálisis y por eso el trabajo es emocional y psicológico y espiritual, más espiritual. Entonces por eso el trabajo es muy fuerte porque ves cosas que no veías, había módulos más fuertes que otros, pero todos muy interesantes.*

Y en segundo lugar está su encuentro con Miranda Gray, con quien hasta la fecha trabaja en la difusión de la técnica de Bendición de útero. La relación con Miranda comienza a parir de encontrar el libro “Luna Roja”, que es de su autoría. Itzpapalotl ofrece sus servicios como traductora de los textos y artículos de Miranda “*Es que eso en español sería como la bomba, hay muchísimas mujeres que necesitan esta información y en español no hay nada*”. Así, la colaboración entre Miranda y Itzpapalotl se va transformando hasta crear el primer taller de Luna Roja en Inglaterra, con el fin de difundir las enseñanzas y técnicas que se plantean en el libro y hacer de este escrito una experiencia vivida que pueda ayudar a cada vez más mujeres.

Itzpapalotl actualmente combina las enseñanzas de sus dos maestras:

*de hecho en los cursos que doy son más enfocados en lo que aprendí en el diplomado de Alexandra que lo que aprendí con Miranda. Porque de cierta forma se me hace más profundo. Lo que hace Miranda se me hace muy muy espiritual, que es lo le gusta a las mujeres. Pero lo que yo hago es un trabajo más emocional, más profundo como lo que hace Alexandra. Entonces sí te enseñó lo que son los arquetipos, lo de la luna y todo eso, pero todo lo que hago está basado en lo que hace Alexandra, más emocional y psicológico también.*

Una influencia más en su formación ha sido desde el chamanismo con una maestra de origen africano que ocasionalmente daba talleres en Inglaterra, realizó diversos rituales de renacimiento, muerte, revisó la importancia del linaje y de la forma de nacimiento:

*hablaban de la importancia y el mensaje que tiene el momento del nacimiento, tú cómo naciste. Y yo cuando llegué ahí dije “¿Pues qué hago aquí si yo ni tengo hijos” porque muchas que estaban ahí preguntaban sobre sus hijos. Pero no, al final cuentas empecé a verme ahí, a ver el nacimiento de mis sobrinos, a cuestionarme de “chin, yo ni sé cómo nací” también fue algo que le pedí a mi mamá “platicame todo del nacimiento”. Porque el chiste es que todo tiene un significado, si traes el cordón umbilical amarrado, si te pusieron la epidural, si había un tormentón el día que naciste o si a lo mejor los doctores consideraban que venías retrasada, que eso no existe en el tiempo de África, si venías volteada. Muchas cosas, un nacimiento puede tener mil y un características y eso nos da una característica*

*personal a ti. Entonces eso forma parte de tu personalidad también. Entonces decía de una persona, por poner un ejemplo, personas que se consideran que nacieron tarde, que ya tenían el día y no llegaban, normalmente llegan tarde en la vida real y cosas así. O a lo mejor por ejemplo, si son gemelos y tú naciste primero y yo la segunda, eso es muy importante. O por ejemplo, cuando en el caso del aborto que sea inducido o no inducido, pero que la madre haya tenido un aborto antes de tu, lo más seguro es que tú seas el mismo espíritu de la persona que abortó antes. Entonces en África marcan a los niños por si es que fallecían o había un caso de éstos. Y volvías a nacer y traías la misma marca, eras la misma persona.*

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

*yo me imaginaba una mujer que salía de un tronco obviamente no lo pude representar porque como que no tengo habilidades para las artes plásticas pero como pude era una mujer que básicamente era un tronco pero el tronco se convertía en la cabeza de una mujer y la mujer estaba gritando. Entonces yo le pongo como una ‘O’ que gritaba, yo me la imaginaba con su pelo que se le hacían raíces, pero yo lo tenía que explicar, cuando pasábamos a la mesa de la obra de arte que había hecho cada quién tenía que dar su interpretación [...]Y cuando pasaron a mi mesa me acuerdo que la maestra dijo “wow, qué fuerte” es que es una mujer que quiere gritar pero que no puede. Eso se me quedó y así, han sido cosas muy variadas dentro del círculo de mujeres.*

**B. (SOY) UNA MUJER QUE INTENTA VER LA VIDA DE LA FORMA MÁS ARMÓNICA POSIBLE.**

Xurawe Temai<sup>102</sup> tiene 50 años, nació en el Distrito Federal, es la primogénita y tiene dos hermanos menores que son varones, es divorciada y actualmente vive en unión libre. Estudió sociología, pero a excepción de un trabajo que tuvo hace años, nunca ejerció en esta disciplina.

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

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

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

*murió mi papá, yo entré a una crisis existencial y empecé a buscar por otros caminos. Empecé a encontrar el reiki, las flores de bach y todo eso era algo que me jalaba pero no me acababa de convencer. También había estado en grupos ecologistas y humanistas, en todos esos lugarcitos encontraba cosas que me gustaba pero había algo que no acababa de ser. [...] yo les decía de broma que estos son mis amigos, como mis primos hermanos, pero a mis*

---

<sup>102</sup> Que significa “Lucero de la mañana” en la tradición Wixaritari.

hermanos no los hallo ¿no? Hasta que de alguna manera me fui encontrando con la tradición y pues sentí que ese era mi lugar y donde yo quería caminar [...] La encontré por dos lugares. Por un lado encontré a Carlos Castillejos hace unos 17 años y empezamos con el que en aquel tiempo era mi marido, empezamos a trabajar, digamos, de manera irregular, íbamos a temazcales, a ceremonias, pero cada uno tenía su propia búsqueda también. Paralelamente a esto encontré el camino rojo y me llegó un librito de la Jamie Sams... entonces por ahí empecé a experimentar los retiros de silencio, empezamos una amiga y yo. Estuvimos en los retiros de silencio como por 3 años en cada periodo menstrual, y cuando tuvimos nuestros primeros cuarenta retiros de silencio... bueno, esto era pura inspiración del libro, pero dijimos que esto tenía algún sentido. Ahí descubrimos lo de la siembra de la sangre, ese tipo de cosas. Fue en el libro de las lunas.

Otra influencia espiritual fue a través de las enseñanzas de Don Andrés, un marakame Huichol con el cual “caminó” por un tiempo; sin embargo ella decidió que ese no era su lugar, “a mi me correspondía caminar el camino mestizo, que ya era un tiempo de traer toda esa sabiduría prehispánica, pero actualizarla a nosotros”. Al preguntarle cómo fue su separación de este marakame ella cuenta lo siguiente:

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

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

*Hace 15 años yo recibí instrucciones en el desierto sobre hacer círculos de mujeres. Había un grupo de gente del norte y estábamos acampando con el marakame en el desierto, en algún momento mi amiga y yo vamos al baño y nos perdemos, ya no encontrábamos el campamento y de pronto nos dimos cuenta que estábamos caminando en círculos y decidí que era mejor sentarnos para volvernos a orientar y ver dónde hay humo o si oímos algo, porque ya estuvo! Y en ese momento escuché al venado, ahí tome la decisión de no caminar más con el marakame, porque me dijeron ‘el camino del venado no es tu camino’, tu vas por el camino de la sangre menstrual y tu camino es trabajar con círculos de mujeres y trabajar con el 13... no tenía ni idea de qué era todo eso, pero ya tenía una instrucción clara y correcta! A partir de ahí comenzamos a investigar, nos llegó Jamie Sams y comenzó todo... Encontré el lugar donde me siento útil, donde siento que doy un servicio y además a mi me llena. Yo creo que el lugar de una persona es el lugar donde ese alguien puede poner el corazón, donde alguien se puede entregar completo porque ama eso! Ahora me sorprende un poco porque nada de esto estaba planeado así, nunca pensé que hubiera tanta gente dando*

*lunas, los pasos los ha dado la misma gente. Yo empecé a dar lunas porque me lo pidieron, de pronto ya era un mecanismo echado a andar.*

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

*originalmente era una necesidad de compartir lo que habíamos vivido en los retiros de silencio. Lo primero que hicimos esta amiga y yo fue juntar los ejercicios que habíamos trabajado. Si te das cuenta en el taller de las lunas los ejercicios hay de dulce, chile y de manteca. Hay algunos que me los volé de los humanistas, este otro de los budistas, este lo aprendí con fulanita... yo tenía una caja de este tamaño de talleres, ejercicios y lugares a donde yo había metido la nariz; y lo que hicimos fue sacar los ejercicios que más nos habían movido. Porque el taller lo hice yo y se hizo así, de todo lo que habíamos trabajado. El primero que dimos fue súper chistoso porque íbamos diseñando los ejercicios el martes para darlos el jueves, entonces en ese tiempo lo dábamos semanal.*

Actualmente, el manual del que habla, titulado “El poder de las Trece Lunas”, es tomado para la realización de los llamados “Círculos de trece lunas”. A la fecha, ella considera que a partir de este manual y de los círculos que ella ha hecho para formar mujeres que puedan dar estos talleres -que son tomados como talleres o círculos de formación e iniciación-, hay aproximadamente 28 personas “dando lunas”. Sin embargo, ella no sabe hasta dónde ha llegado esta información y cuántas personas actualmente están siendo formadas o son guías de círculos a partir del manual que ella realizó. Comenta que uno de los medios por los cuales difunde sus talleres son a través de correo electrónico o de los eventos que Facebook permite realizar. A partir de estas convocatorias “llega quien tiene que llegar”. Al preguntarle cómo fue su primer círculo, comenta lo siguiente:

*Fui a dar un curso de calendario maya al Tajín, y después de eso una chica me habló, le pidió a los organizadores mi teléfono y me dijo “yo quiero que tu me enseñes algo”, bien, pero yo no enseño nada, yo enseño calendario maya y ya te lo enseñé. Me dijo, pues yo no sé, pero fue un desmadre conseguir tu teléfono, queremos que nos enseñes algo, y además no estoy sola, tengo un par de amigas que también quiere y queremos trabajar contigo una vez a la semana; y yo, bueno, ya! ¿Pero qué les voy a dar? Entonces me aventé un año trabajando con estas chicas una vez a la semana probando todos los ejercicios que yo había hecho... pero totalmente desestructurado, era un pinche desmadre ese taller, cada semana les daba literalmente lo que se me ocurría. A veces esa semana aprendía algo y decía, bueno, lo voy a probar con ustedes. Pero era totalmente desestructurado, a mi aire, lo que me venía ese día era lo que les daba. De alguna manera ya estaba probado con alguna poca gente, y ya cuando lo hicimos estructurado ya era mucho más fácil. Ya el asunto tenía un principio y un fin, una secuencia, muy distinto a este primero.*

En un principio, los círculos que realizaba estaban enfocados y dirigidos específicamente hacia mujeres; sin embargo, hubo un momento en el cual ella decide incluir a los hombres en estos círculos. Esta experiencia, entre otras cosas, reveló que gran parte de las temáticas que se tratan en los círculos cruzan las experiencias de hombres y mujeres por igual; sin embargo, notando que existe un nivel de compromiso mayor en el caso de las mujeres.

### C. LA GUARDIANA DE SITIOS Y TRADICIONES

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

Al respecto de su nombre ella comenta que:

*es una corriente de agua que vive en el río Usumacinta, y es una corriente de agua que los pueblos mayas decían que ella era quien cuidaba a la cosecha de los pueblos mayas. Era una corriente que llegaba y que cada vez que los españoles querían cruzar salía como esta princesa mujer del agua, que salía y los cautivaba y que si no podían llegar a quitarles sus tierras. Entonces parece que ella tiene que ver con alguien que se encarga de cuidar y ser guardiana de ciertos sitios y ciertas tradiciones adentro de mi y afuera de mi... eso hasta yo misma me lo acabo de responder...*

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

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

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

*ella se dedicó a hacer una investigación de, así como entrevistas a mujeres que vivieron en la época de la guerra y de la dictadura, cómo vivieron todo ese proceso. Entonces yo estuve*

*siempre cerca de mujeres maravillosas, asombrosas, transformadoras, y creo que eso me marcó mucho.*

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

*mira, me acuerdo que la palabra religión viene del latín que es “religare” ¿no? Entonces, de entrada cuando dicen religión yo me hago así (hace su cuerpo hacia atrás) porque yo crecí en una estructura de pensamiento muy racional donde religión implicaba que no pensaras. Eso fue lo que me inculcaron mis papás. Desde chiquita es algo que no me gusta porque siento que es una capa que cubre y que te hace sentir bien mientras estás con todos los que están cubiertos y te da apapacho, pero que eso te impide ir para adentro. Eso es lo que yo siento.*

Una de sus principales influencias para el trabajo con lo femenino ha sido su madre y en general las mujeres de su familia, quienes la han inspirado para la realización de diversos círculos y para adentrarse en prácticas de conocimiento, conservación y difusión de tradiciones

*Creo que desde ahí (desde la referencia hacia el trabajo de su madre) comencé con esta pasión por sentir. Se me hace que para mí lo femenino tiene más que ver con el sentir. Eso fue mi búsqueda, con lo creativo, porque creas con lo que sientes.*

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

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

En estas referencias aparece Xurawe Temai, quien fue su maestra en el Taller de 13 lunas. Este encuentro entre ambas se dio a través de una amiga que tenían en común. Ella le comenta a Azul que Xurawe Temai es su maestra y que es una abuela que la cuida y la guía. Es a través de esta referencia que Azul se acerca al círculo de lunas y comienza a trabajar con el manual de “El poder de las trece lunas”. Acerca de su primer círculo afirma haberlo hecho ella misma en un centro de yoga, ahí empezó a trabajar con constelaciones familiares y a realizar rituales y ceremonias. Afirma que convocar ese círculo fue a partir del simple deseo de hacerlo, de una intuición de que era necesario. Azul es la convocante

del círculo Mujer Luna México, este círculo surge a partir de la reunión entre varias amigas en un taller convocado por Rous Baltrons<sup>103</sup>, fue ahí que junto con otras dos mujeres se comienza a plantear la necesidad de crear espacios de contención femenina, la intención fue “*eso, abrir un espacio inclusivo, de reunión donde pudiéramos llegar muchas y sabiendo que cada mujer es un mundo. Que sí habemos una, está bien, que si habemos dos, está padre, que si habemos cien, es una maravilla!*”

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

Acerca de las actividades que se llevaban a cabo en este círculo, así es como plantea la forma en la cual eran programadas:

*Todo lo que hago lo hago sincronizándome, cuando yo llego siento lo... en realidad lo elegía yo, pero no desde la cabeza, al llegar como una semana antes iba viendo cómo se iba sintiendo la energía del momento, de todas. Proponía que algo se estaba trabajando y vamos a entrarle a esto, no? Y siempre pasa que cuando llego ahí, ya sé qué voy a hacer, pero no es algo que planeas. Es llegar y ver qué toca, ok. Cuando me pasaba que escribía las cosas, cuando lo mandaba a imprimir, se borraba todo... ajá. Me pasaba hasta con los cursos, desaparecía lo que había escrito.*

#### **D. EL CONSEJO DE BRUJAS**

El consejo de Brujas está formado por cinco mujeres que fungen como convocantes del círculo de La Gran Diosa. Este círculo se inscribe en una organización más amplia de nombre *Redes Lunarias*, la cual está a cargo de Rox desde hace más de 6 años. *Redes Lunarias* “consiste en tejer círculos de mujeres con el propósito de empoderar a las mujeres en su autorrealización plena, empoderar su feminidad y también lo femenino en la vida”. Si bien esta organización tiene varios proyectos alternos como talleres, pláticas y cursos, todos relacionados con el empoderamiento y desarrollo de la feminidad, el círculo de la Gran Diosa es el primer proyecto que se planteó a largo plazo, como un círculo anual, y que integró a un grupo de mujeres que tendrían a su cargo las actividades que ahí se realizarían. Hasta ahora, este círculo en concreto está en su cuarta generación.

---

<sup>103</sup> <http://rousbaltrons.com>

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

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

Su trabajo con lo femenino parte de la necesidad de gestar círculos a partir de un diagnóstico de quiste ovárico y un pólipo endometrial. A partir de este hecho y del tratamiento hormonal, que fue corporalmente muy invasivo para ella, es que comienza su búsqueda de alternativas naturales para curar la matriz, es así que llega a círculos de mujeres, en este caso, con Virginia Sánchez Navarro<sup>104</sup>

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

Isa tiene 50 años, nació en el Distrito Federal y es la segunda hija (tiene un hermano mayor que ella), estudió Sociología y tiene un posgrado en Salud Pública. Nunca se casó y tiene un hijo varón. Labora en un centro de apoyo a microempresarios y está dedicada al trabajo con mujeres que viven en situación de marginación en zonas urbanas.

*Isa es una mujer que vive en el misterio y el horror y eso me encanta. De repente pareciera que es como una tímida rosita pero cada vez que me equivoco eso me impulsa a buscar nuevos caminos y nuevas respuestas. Soy una mujer incansable, soy una mujer vagabunda.*

---

<sup>104</sup> De acuerdo con la página web <http://sintoniadiosa.com/virginia-s-n/>, Virginia Sánchez se define como “un alma vieja, estoy aquí para cocrear contigo la siguiente etapa evolutiva en nuestras vidas! He dedicado la mía a puentear polaridades. Siempre he caminado con un pie en el crecimiento personal y el otro en la transformación social, consciente de que ambos se necesitan”.

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

*En esa iglesia hay mucha onda comunitaria, muchos talleres, había muchas actividades para niños, para las mamás y todos los domingos íbamos a la reunión dominical donde cantas. De repente mi mamá se hartó y yo con ella, y a la fecha no profeso ninguna religión. No compartimos la visión tradicional de la iglesia [católica], soy muy respetuosa de esas cuestiones.*

Sobre su identificación religiosa actual, ella comenta:

*Yo me he creado mi propia religión, creo en la divinidad. Muchos me dicen que creo en gaïas y creo en pachamamas. Creo principalmente en mi corazón y suena muy ególatra pero creo en mí, porque el poder divino está a través de lo que uno hace. Uno recibe la energía, uno recibe los dones, pero ahí te quedas, no levitas. Para levitar tienes que hacer, te tienes que mover, tienes que tomar que acción y para tomar acción, insisto, tienes que actuar. Creo de creer, creo de crear y hago.*

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

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

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

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

Sus padres eran católicos, pero afirma que su madre se convierte en algún momento al espiritualismo y se vuelve “anticatólica”; sin embargo, sus padres deciden que no inculcarán ninguna religión a sus hijas, así que no está bautizada ni tuvo ninguna relación con la religión de manera institucional. Pese a esto, afirma que siempre ha tenido mucha fe:

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

Su trabajo con lo femenino parte de dos circunstancias de vida. En primer lugar la separación de su pareja, pero principalmente la detección de papiloma y la confirmación de cáncer. Perla cuenta que en una meditación de Reiki le fue revelado el mensaje de que tenía cáncer, ante la duda, acude a una revisión de rutina y es ahí donde lo confirma. Además del tratamiento que siguió con medicina alópata, buscó apoyo con un acupunturista y también acudió a tratamiento psicológico; a su vez comenzó a hacer danza de la luna, asistió al círculo de la mujer jaguar<sup>105</sup> (donde conoce a Rox) y otras prácticas espirituales para evitar que le quitaran la matriz, que era la opción que le habían dado de inicio; sin embargo no fue necesario ya que su curación se logró a través del uso de distintos métodos corporalmente no invasivos. Su interpretación acerca de la enfermedad fue la siguiente: “*pues tiene que ver con lo femenino. Y que tenía que sanar esa parte femenina*”.

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

Valentina, por su parte, tiene 40 años, es la primogénita, es abogada en materia ambiental, soltera y nació en la Ciudad de México.

Pues soy una mujer descubriendo el mundo cada día con la misión de ayudar, compartir, amar, conocer y soy una niña que trata de amar genuinamente a las personas. Yo creo que vine a este mundo a amar y todavía estoy aprendiendo el cómo.

---

<sup>105</sup> <http://redplanetaria.org/events/circulo-de-mujeres-despertar>

Sus padres son católicos practicantes y ella creció en esta religión. Comentaba que sus padres no solían dejarla salir a jugar y que la oportunidad de tomar el catecismo y las clases de Biblia eran sus momentos de socialización con otras personas y otros niños, en particular recuerda a la mujer que daba las clases de Biblia, a la cual define como una mujer muy santa. Al preguntarle sobre sus creencias actuales, ella comenta:

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

Su acercamiento con el trabajo femenino fue a partir de sentir que su trabajo la había masculinizado, que el trato con los hombres en esta parte de su vida había hecho que su parte masculina estuviera más desarrollada que la femenina “*tenía ganas de saber qué significaba ser mujer y con qué contaba siendo mujer*”. A través de una búsqueda en varios espacios como los diplomados y clases de yoga, así como las búsquedas de visión con grupos de mexicanidad, en particular con el grupo que lideraba Tlacaelel en Teotihuacán, tuvo la visión de que la luna la acompañaba y la cobijaba, sobre todo cuando estaba “*sembrada en la montaña*”. “*Siempre he sentido esa vinculación con la luna, siempre he hablado con la luna en toda mi vida*”. Sin embargo, ella considera que el momento en el cual logró una conexión más profunda con su ser femenino fue en el círculo de la mujer jaguar, donde conoce a Rox, Isa, Perla y a Dancy, posteriormente.

Dancy, por otro lado, tiene 43 años, nació en la Ciudad de México, es la segunda de cinco hermanos y es soltera. Es contadora y trabaja en una empresa de la industria textil. Es

*una persona solitaria en busca de darle un sentido a la vida. Es una persona que tiene que sanar muchas heridas de la infancia, y en esta búsqueda de sanación, me he metido mucho a cosas espirituales y es donde he encontrado mi camino.*

Al respecto de su adscripción religiosa en el pasado ella comenta haber crecido en un contexto y una familia católica:

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

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

*Yo me he dedicado en los últimos tiempos a conocer diferentes ideologías. Por ejemplo, he ido a un templo budista, pero nunca me caso con algo. Puedo asistir a iglesias cristianas, escucho, respeto y hasta ahí. O puedo ir a una ceremonia de la mexicanidad, o a un centro maya y puedo hacer lo que hacen. Creo que tienen un común denominador, que es el amor y la necesidad de creer en algo.*

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

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

En el caso concreto del círculo de la Gran Diosa, la iniciativa para darle forma surge de la separación de Rox y su pareja, es ahí donde ante la impronta de sortear las necesidades económicas que implicó la separación, ella convoca a varias mujeres de confianza con el fin de sentirse contenida, acompañada y también para ampliar su visión sobre la situación que estaba viviendo. Esta reunión se realizó en la casa de Perla (que posteriormente sería el espacio donde se llevaría a cabo el círculo), fue ella la que propuso en ese momento la creación de un círculo anual con la intención de generar una entrada “fija” de dinero cada mes. Así, Rox decide convocar a estas cuatro mujeres (Perla, Isa, Valentina y Dancy), con las cuales había compartido algunos círculos anteriormente, para crear ese círculo anual; y es en una segunda reunión que hacen lo que llamaron “una siembra de propósito” para el círculo:

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

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

*Empezamos a revisar cómo podrían relacionarse para generar un proceso ordenado que pudiera ayudarnos a todas, incluyéndonos indiscutiblemente a nosotras para poder emprender un trabajo de crecimiento y desarrollo personal, donde cada una de nosotras saca a relucir nuestras grandes carencias, nuestros dolores, miedos y también nuestra gran sabiduría, para cada una poder hacer una aportación que consideramos más sana en cada uno de los momentos. Fueron 4, el año tiene 12 meses, decidimos hacer tres meses por cada una, con diferentes posiciones.*

Para la coordinación de este círculo, resultó necesario establecer un consejo, es así que deciden conjuntamente autodenominarse “consejo de brujas”. Al preguntarles el motivo de este nombre Perla comenta que “*la fuerza femenina es una fuerza de brujas, de mover el natural y de conectarse con lo profundo*”

Por su parte Rox explicaba:

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

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

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

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

*todo lo hacemos de forma intuitiva y natural, nos reunimos tipo café, a veces en casa de Perla, donde en esa reunión, como dice Isa, hacemos un intro hablando de cómo estamos y a partir de eso empezamos a tejer lo que será la próxima sesión a partir de las 4 cartas del oráculo que salieron el día de la siembra y ha sido muy mágico, no hay nada escrito. Incluso hemos cambiado justo antes de la sesión porque algo surgió, algo nos vibró, algo se presentó y esa es a libertad que tenemos, aceptar esas cosas espontáneas para sentirnos libres en ese proceso creador entre todas.*

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

*creo que el círculo de mujeres es una fuente de hermosa sabiduría porque cada una de las mujeres que estamos ahí somos iguales, todas tenemos una vida, una experiencia, un conocimiento, todas nos conectamos con la tierra de manera inconsciente. Nosotros que hemos estado en círculos anteriormente sabemos que cuando nos juntamos el compartir aunque sea una palabra, aunque sea una intención, eso ya es importante para la vida de cada una de nosotros. La expectativa yo creo que es compartir, tener sabiduría y dar la contención entre unas y otras, la conciencia de la feminidad, eso de que todas traemos un camino de evolución, queremos mejorarnos, queremos avanzar desde lo espiritual, personal, mental, más allá de las cosas comunes de la vida, entonces yo creo que la simple expectativa*

*de reunirnos ya es bastante. Lo que cada una aporta se vuelve inmenso cuando estamos juntas como mujeres, son pequeñas semillas que se van a volver grandes cosas, cada una va a desarrollar las virtudes propias, estamos intencionando en esos momentos. La expectativa es el avance*

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

*yo tuve tres expectativas iniciales. La primera fue apoyar a redes lunarias, yo soy totalmente fan del trabajo de Rox, por mi historia personal y lo que veo en mi entorno. Además cuando estaba en este proceso de la siembra del círculo tuve un sueño en el que veía a muchas mujeres en la casa, muchas mujeres que llegaban y daban, y se generaba mucha abundancia. Eso fue como una de mis expectativas, generar abundancia para todas, para el femenino, para las mujeres con las que nos relacionamos. La otra era poder compartir eso que he estudiado yo, compartir el crecimiento interior. La tercer expectativa fue generar un modelo que pudiera ser aplicado, que no fuera sólo un momento que pudiera extenderse en el tiempo.*

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

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

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

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

Este círculo, en términos personales y también en el desarrollo del proyecto *Redes Lunarias*, ha representado un “parte aguas” para el consejo de brujas. En este caso, Rox percibe este ciclo anual como una oportunidad de abrir y cerrar ciclos de forma impecable y como un medio de transformación personal. Isa y Valentina, por su parte, coinciden en que uno de los grandes resultados que ha tenido comenzar este proyecto ha sido la unión que se ha generado no sólo entre el consejo, sino entre las mujeres que decidieron participar en el círculo:

*Saberse acompañada, saber que tus dolores son compartidos y que tomadas de la mano podemos tomarnos la vida más ligera sentirnos de manera más plena. La vida se ha aligerado, estas 4 mujeres maravillosas me abren su corazón y a mi me recrea y me da muchas fuerzas para continuar mi propio camino y mi propia historia. (Isa)*  
*lo primero que me ha impresionado es la unión que se ha generado en el consejo, somos mujeres con experiencias distintas, pero al final encontramos un punto de encuentro y de crecimiento luego de ahí, la unión que se ha generado en el círculo en general. He notado esa fuerza, esa energía, esas ganas de llegar, esas ganas de estar (Valentina)*

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

*...desde el día de la siembra. Ese día se abrió un portal dimensional, todas lo sentimos, el tejido de la estrella de 5 puntas fue muy potente el día de la siembra, arraigamos tanto a raíz de la intención que yo sentí que se abrió una puerta dimensional y mi corazón se expendió y yo sentí que se había tejido una telaraña cósmica que a través de una especie de hebras que habían tocado miles de corazones en muchas mujeres y que tarde o temprano en algún momento esta generación, porque esta es la primera, ya habrá más generaciones en un futuro, esto asegura que iban a llegar a través de estas hebras*

#### **E. DIFERENCIAS Y COINCIDENCIAS EN LOS RELATOS: CONVOCANTES.**

A partir de estos relatos en conjunto es que pueden observarse algunas regularidades y diferencias al respecto de las adscripciones religiosas, sobre todo en referencia a la primer socialización de las mujeres convocantes. En primer lugar, la mayor parte de ellas crece en contextos católicos, religión que es heredada por sus padres, algunas con un grado importante de participación en las misas, ceremonias y rituales propios de esta religión. Destaca el hecho de que, para algunas mujeres, los espacios como las iglesias o las actividades como las lecturas de la biblia, el catecismo o las misas, representaban un espacio de socialización con otros niños y personas fuera del núcleo familiar y de la casa; incluso en el caso de Xurawe Temai, aún cuando afirma no haber sido socializada en una religión concreta, recurría a estos espacios para procurar el contacto con sus amistades.

Sin embargo, es destacable también que en los relatos de todas hay un momento de separación del catolicismo que se da a partir de actitudes observadas ya sea de los creyentes o de los sacerdotes a cargo de las iglesias que solían frecuentar. Se vuelve importante reconocer en este caso el papel de las autoridades de las iglesias, ya que, de acuerdo con los relatos, el abuso o acoso sexual, así como las incongruencias entre el discurso y la práctica,

es percibido como razón suficiente para abandonar esa creencia y la adscripción, incluso emocional con el catolicismo. Estas actitudes y posteriores separaciones han implicado en cada caso la construcción de una idea negativa en torno a las religiones y en particular hacia el catolicismo; aunque sus actitudes siguen siendo de respeto en distancia.

Es importante también que en los relatos se observa una movilidad religiosa, sobre todo en el caso de Isa, quien comenta la experiencia familiar de conversión hacia la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, pero también el hecho de “hartarse” de las prácticas y de separarse, en este caso por decisión, más que por una situación desagradable para ella. Un elemento más, es el hecho de que algunas de estas mujeres no fueron socializadas con alguna religión en particular; sin embargo, poseen en su historia personal y en los relatos mostrados, una serie de discursos que apuntan a una espiritualidad múltiple que se va formando a través de búsquedas espirituales por distintos circuitos tanto new age como de la mexicanidad, destacando su circulación en prácticas relacionadas principalmente con la sanación y con el desarrollo humano.

Prácticamente en todos los casos, a partir de considerar sus adscripciones y creencias actuales, el discurso católico desaparece, dando pie a elementos tales como las energías, la tierra, la pachamama, la luna, la conciencia, el corazón, los círculos de mujeres, el cuerpo femenino e incluso la creencia y devoción hacia la Diosa. Cada una de estas expresiones y elementos permite dibujar no sólo la pluralidad de elementos simbólicos con características sagradas vistas desde la perspectiva personal, sino la influencia de las trayectorias espirituales de cada mujer en los múltiples caminos y afinidades en su búsqueda espiritual; que, sin duda, se seguirá analizando y será un elemento relevante a lo largo de los capítulos posteriores, ya que estas referencias se muestran articuladas en las prácticas llevadas a cabo en los círculos que cada una convoca.

Respecto al trabajo con lo femenino, tanto socializado como en lo individual, es posible también hacer algunas anotaciones, ya que la mayoría coincide con el hecho de haberse inspirado para hacer círculos o trabajos conjuntos con otras mujeres a partir de la intención de socializar aquellos conocimientos que les fueron útiles en su propio crecimiento, sanación y búsqueda personal. Es así que el trabajo personal enfocado en lo femenino, no sólo se vuelve una tarea propia, sino que sirve de motor para la creación y ampliación de círculos de mujeres con distintas temáticas.

A su vez, las búsquedas personales están relacionadas con algún momento de crisis, ya sea personal, económica, de pareja, relacionado con algún padecimiento ginecológico o algún tipo de suceso traumático, como el caso del abuso. En estos casos, las situaciones como la muerte y la enfermedad, juegan un papel relevante en las motivaciones para la búsqueda tanto de nociones de trascendencia como de sanación, las cuales se vuelven uno de los ejes principales de inspiración no sólo para esa búsqueda personal, sino para la búsqueda y acción colectiva, en este caso, a través de los círculos. Como se ha comentado en capítulos anteriores, la noción de sanación es uno de los referentes principales que se reproducen en el discurso de las mujeres que participan y convocan a los círculos. Por otra parte, al plantear el marco del drama social como uno de los ejes de análisis de los círculos de mujeres, estos elementos de crisis son vistos como esas faces inarmónicas tanto del proceso social como de la subjetividad de estas mujeres y que se utiliza como detonante para la búsqueda de información sobre cómo sortear y solucionar de formas alternativas las complicaciones que se presentan en su trayectoria de vida, vinculada en este caso con la salud, la sanación y el aspecto espiritual.

Por otro lado, la búsqueda de sanación no se hace en términos convencionales cuando se trata de un padecimiento, esto es, que se buscan alternativas que se consideran naturales o vinculadas con elementos espirituales, corporales e incluso psicológicos alejados de la medicación, sobre todo alópata y hormonal. Es así que estas mujeres se acercan a una serie de prácticas como el reiki, la sanación espiritual, los ejercicios y técnicas como la bendición de útero, con el fin de encontrar esa sanación de sus cuerpos, de sus mentes y también de sus espíritus. Esta sanación, como varias de ellas comentaron, está vinculada con la conexión y reconocimiento de su feminidad, ya que muchas enfermedades relacionadas con los ovarios o la matriz, se dice, están relacionados con la negación que las mujeres desarrollan sobre su feminidad y sus potencialidades. Es así que el acercamiento y sanación de sus cuerpos está relacionado no sólo con las concepciones que tiene cada una de sí misma, sino con la aceptación de lo que consideran su feminidad.

Analizando de manera transversal los relatos personales de las guías de los círculos de mujeres se puede observar que sus perfiles sociodemográficos y socioculturales responden al tipo de sujetos que regularmente se acercan a las espiritualidades emergentes; a una clase media con formación profesional que tiene una serie de recursos tanto

discursivos como simbólicos que alimentan su trayectoria por distintos circuitos espirituales –institucionales y alternativos-, pero que posibilitan la llegada a una espiritualidad que se refleja en un ámbito que parece tener un cariz individual. Por otro lado, estos recursos han permitido que estas mujeres se vean, se reconozcan a sí mismas y ante las demás como sujetos “empoderados” al tener conocimientos, trayectorias y experiencias que les permiten acompañar a otras a partir de la creación de círculos, cuestión que no está alejada de la búsqueda y reconocimiento del liderazgo y, por supuesto, del ejercicio de poder a través de los conocimientos adquiridos y difundidos.

A su vez, los elementos vitales tienen un papel fundamental en la historia de estas mujeres dado que el riesgo de una enfermedad se vuelve un elemento detonador de búsquedas de sanación en los circuitos alternativos, pero que implican una ideología y una normativa particular en torno al cuerpo y lo que en los relatos se llama “aceptación del la feminidad o del cuerpo femenino”. Por otro lado, relacionados con la historia reproductiva es importante señalar que aún cuando el linaje y las relaciones con la maternidad –entendiéndola como un proceso creativo propio de lo femenino- éstas no aparecen como elementos centrales en los relatos. En este sentido, las trayectorias reproductivas y la narrativa en torno a éstas quedan veladas en pro de una búsqueda que parece más individual y que posteriormente se socializa con otras mujeres al crear, crear y observar características comunes y búsquedas similares en un grupo importante de mujeres en su contexto social.

Un elemento importante que aparece en estos relatos es que los círculos de mujeres se convierten en una alternativa de trabajo remunerado para aquellas que deciden convocarlos. En este sentido, la difusión de los saberes no sólo responde a una búsqueda de reconocimiento, sanación y crecimiento meramente individual, sino que establece opciones de trabajo y de obtención de ingresos alternativos o centrales para aquellas que los tienen. Por otro lado, se observa cómo a través de las trayectorias espirituales y de vida, estas mujeres han ido generando redes desde las cuales se van estableciendo alianzas y saberes que fortalecen tanto las experiencias subjetivas como la eventual creación de grupos que buscan difundir las nociones adquiridas a lo largo de estas trayectorias. En este plano, la sororidad adquiere una materialidad específica condensada en la organización de círculos femeninos.

## 2. SER PARTE DE LOS CÍRCULOS: ASISTENTES

### A. DEL TALLER DE LA ABUELA MARGARITA AL CÍRCULO LUNA MÉXICO.

Mi encuentro con Regina estuvo marcado por lo multisituado, por lo casual e incluso, como ella lo ha dicho alguna vez, por lo mágico. Ambas viajeras e interesadas en el desarrollo de lo femenino, una por búsqueda y experiencia, otra por el estudio. Nos encontramos en la ciudad de Guadalajara en el Taller “Recordar con la abuela Margarita”. Ni ella ni yo habitábamos en esa ciudad; sin embargo vivimos la experiencia del taller y de compartir colchoneta en la casa de la abuela que gentilmente ofreció su espacio para poder dormir. Regina me contaba en aquel momento que recién se había mudado a la Ciudad de México - así como yo-, nos compartimos los contactos -Facebook, para ser precisa- y nos despedimos. Por esta vía nos mantuvimos en contacto y un mes después del taller bebimos café y nos pusimos al tanto como si nos hubiéramos conocido de toda la vida. Fue a partir de ese reencuentro consensuado que se fueron presentando otros más de forma completamente fortuita, esta vez en círculos de mujeres.

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

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

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

En su época de estudiante tuvo varios amigos practicantes de otras religiones, al respecto menciona que cada que alguna o alguno de ellos la invitaban a su culto, ella siempre asistía, el ir no le representaba ningún problema: *“Fui con los cristianos, con los testigos, con los protestantes. A todo lo que me invitaban yo iba”*.

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

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

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

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

partir de la ciencia comentando que *“desde que ves la teoría de Darwin uno se empieza a cuestionar la historia que te cuentan de Adán y Eva”*. Así, su postura frente a la religión es de respeto, sin embargo la considera como algo innecesario, *“no necesito de ninguna religión. No la necesito, es algo creado por el hombre para reprimir al hombre”*. Al respecto de sus creencias actuales ella comenta *“Creo en la naturaleza, en la dualidad y en el poder de la creación. Algo que nos liga a todos, creo en la madre tierra, creo en el poder, en la luna. Creo en mí”*.

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

Edu es el único hombre con el que tuvo contacto directo y constante en los círculos de mujeres, él estaba vinculado con Azul por trabajos previos donde se habían encontrado y es por eso que llega al círculo Mujer Luna México; pero a la par de este círculo él estaba en un círculo de 13 lunas, organizado también por Azul e inspirado en el manual de Xurawe Temai. Edu nació en el Distrito Federal, tiene 42 años y tiene tres hermanos varones.

Su formación religiosa fue en el catolicismo, comentó que estudió en escuelas Maristas y que su familia solía acudir a las misas, incluso afirma que sus tías eran personas muy cercanas a los sacerdotes de su iglesia. Participó por varios años dentro del coro de la iglesia, que era un espacio muy importante de socialización con otros hombres y mujeres y

es ahí que aprende a tocar la guitarra. A los 23 años entra a un grupo de alcohólicos anónimos con un amigo, aunque él afirma que no tenía “*un tema importante ahí, había que encajar en algo*”, estuvo en dos escrituras y se dio cuenta que las estrategias extremas que ahí se llevaban a cabo no le gustaban: “*Ahí descubrí que yo funciono más siendo amoroso y que me gusta más que me apapachen, que puedo aprender a través de otros procesos mucho más amorosos*”. A partir de su participación en este grupo se vincula con los Misioneros del Espíritu Santo y después con los Salesianos, para finalmente trabajar en la arquidiócesis de México con un grupo de pastoral juvenil. Fue en este espacio que descubrió distintas cosas que no le gustaban de la práctica del sacerdocio, sobre todo enterarse de casos de pedofilia, pederastia y acoso. Sin embargo, dice: “*a mi lo que me gustaba era tocar la guitarra... más que el sermón y esas cosas*”.

*La religión católica trabaja a partir del miedo, nos hacían creer que si no hacíamos cierto tipo de cosas nos íbamos a condenar, nos íbamos a ir al infierno, entonces nos hacen vivir en el miedo. Ellos nos enseñaron que hay bien y mal, te enseñaron que está esa separación, qué es lo que hacen? Nos dividen.*

Después de esto, identifica su momento de despertar a los 34 años, cuando una amiga lo invita a una sesión de reiki y tiene una visión, es ahí donde se comienza a vincular con distintos grupos como la escuela hermética, estudió el tzolkin maya, flores de bach, un curso de milagros, comunicación interespecies, angelología y actualmente se desempeña, entre otras cosas, como coach de vida y coach espiritual. Decide ser parte de círculos de mujeres a partir de su llegada al círculo de las 13 lunas, organizado por Azul. Su llegada al círculo Mujer Luna México es a partir de la invitación de Azul, es así que él forma parte de las últimas sesiones convocadas<sup>106</sup>.

## **B. LAS 13 LUNAS QUE TRANSFORMAN.**

A Lupita la conozco en el “Taller de la sabiduría de las 13 lunas”. Ella junto conmigo fuimos las únicas que terminaron ese taller, ya que originalmente éramos cinco mujeres en el grupo. La relación con Lupita siempre fue muy cordial y amorosa, nos acompañamos en todas las vivencias que 8 meses de la vida pueden traer. A lo largo del taller ambas tuvimos

---

<sup>106</sup> parte de sus relatos en torno a su experiencia en los círculos mixtos y de mujeres está comentada en el capítulo VIII.

varios eventos importantes en la vida personal que se compartieron, se festejaron y se contuvieron cuando fue necesario. Al ser este mi primer círculo permanente, la relación que se estableció con Lupita resultó entrañable aun cuando en la actualidad se mantiene, como muchas otras relaciones hoy en día, vía Facebook.

Lupita es Veracruzana, nació en Poza Rica, es divorciada pero “emparejada” y tiene 58 años. Se mudó a la Ciudad de México para estudiar y vive actualmente en el Estado de México. Tuvo tres hijos pero dos de ellos murieron y sólo le sobrevive su hija, que es quien ha inspirado en gran medida su incursión a los círculos de mujeres. Es jubilada desde hace varios años y actualmente es psicoterapeuta en constelaciones familiares, da talleres, terapias individuales y grupales y se define como una eterna buscadora.

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

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

Después de la muerte de su hijo se separa de su esposo y entra a un grupo de AA, que ella nombra de “amor y servicio”, es ahí donde encuentra un grupo de contención en el cual sigue participando activamente. A partir de su jubilación es que comienza a tomar cursos de constelaciones familiares, aprende de medicina alternativa, del uso de imanes, microdosis, herbolaria y masajes. Su hija, a partir de una experiencia de violencia obstétrica, comienza a hacer trabajos de sanación del útero y de la feminidad en círculos de mujeres; y es así que Lupita conoce este trabajo y, con el interés de apoyar a su hija, se da cuenta que ella tiene también una deuda consigo misma al respecto de su feminidad.

*Yo siento que era algo que le faltaba a mi vida, porque de verdad era algo en mi autoestima, aceptar mi cuerpo, era muy sensible a esa parte me ha hecho asistir a estos círculos, es donde yo siento que mi alma femenina salta de mi cuerpo.*

### C. MUJERES QUE SE VOLVIERON “GRANDES DIOSAS”

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

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

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

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

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

Valeria, por otra parte, tiene 30 años, es soltera, nació en Jalapa, Veracruz y tiene 4 años viviendo en la Ciudad de México. Estudió lengua inglesa y actualmente labora en una agencia de publicidad en el área de edición y traducción. Creció en una familia católica, solía ir a misa cada ocho días, pero fue después de la muerte de su madre y del segundo matrimonio de su padre que dejó de asistir a misa, a menos que fuera por algún evento social.

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

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

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

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

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

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

Creció en una familia católica, sobre todo por parte de la familia de su madre; sin embargo ella se define como agnóstica. Comenta que desde pequeña, a partir de la lectura, se comenzó a cuestionar la existencia de Dios y de Jesús; y fue después de sus quince años que decide no ir más a la iglesia más que en eventos sociales: *“Jesús no existió, o sí existió pero no fue un dios, entonces como que eso me dio otra visión. Pues ya después empecé a ver la Iglesia católica, sus contradicciones y todo eso.”*

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

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

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

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

Su trabajo personal con lo femenino comienza con la detección de quistes ováricos y con un resultado de triglicéridos altos, consecuencia del uso de anticonceptivos orales. En la búsqueda de opciones alternativas de tratamiento es que se encuentra con distintos libros, entre ellos “Luna Roja”, de Miranda Gray, y es así que descubre que hay alternativas naturales para su tratamiento de quistes y para la regulación de su ciclo menstrual. En estas búsquedas, se encuentra con el discurso de la falta de aceptación del ser mujer como una de las razones de este tipo de padecimientos; pese a que ella se decía sentir feliz con su ser mujer, ella descubre que lo que le causa malestar son los estereotipos sociales acerca de las mujeres:

*Ya después empecé como a pensarle y, bueno, a lo mejor no estoy a disgusto con ser mujer pero sí con los estereotipos asociados con ser mujer: tú naciste para casarte y para atender*

*a tu esposo y para tener hijos. Como que todo eso dices: “pues sí, verdad”; o sea, no es algo que me emocionara.*

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

Maritza por su parte, tiene 44 años, es soltera, nació en la Ciudad de México y trabaja como asistente ejecutiva en una empresa de consultoría en estrategias de negocios. Tiene un hijo de 23 años, con quien lleva una relación muy estrecha:

*No soy sólo esa mamá, pero creo que es una parte muy importante en la vida porque me ha marcado por el hijo que Dios me dio, que me ha ayudado a crecer mucho. A la par soy una mujer que ha estado en busca de mi misma, de mi crecimiento, de mi autorrealización.*

Creció en un contexto católico y se sigue autodenominando católica, más no practicante. Afirma no asistir a la misa y tener una posición de respeto frente a la iglesia y a la institución religiosa; sin embargo tiene una postura crítica al respecto del actuar en esta religión:

*desgraciadamente para mi la religión tiene mucha mano negra de mucha gente, entre la iglesia, los sacerdotes y todo lo que se ha ido moviendo en eso. Al final se ha ido manejando que si vas a misa o si cumples los 10 mandamientos eres buena persona, pero no es eso! [...] Cuánta gente hay que se da golpes de pecho y demás y cuando salen van criticando a los demás... no es eso. Hoy en día, por lo menos la religión católica no nos enseña eso, no nos está llevando realmente, tu alma tiene que estar mucho más en conexión con ese ser supremo y que todo lo que hagas venga del corazón hacia fuera y dejar a un lado estar en conflicto con todo. Algo que te purifique más y que tu conexión con el mundo y con la gente sea mucho más sana. Si la religión enseñara un poquito más eso, yo me metería mucho más, sería mucho más fiel católica, pero lo que me ha tocado a mi no me llena... creo que es poco practico, deberían hacerlo más digerible para que todos pudiéramos entenderlo y llevarlo a cabo, creo que eso es más transparente, más desde el alma, esa conexión con la gente donde no necesitas que un sacerdote venga y te diga la verdad, sino que tu la veas y hagas algo por otros. A veces no se dan los mensajes correctos.*

Respecto a sus creencias comenta creer en la vida, en el universo, en la energía que cada ser humano es capaz de mover:

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

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

#### **D. DIFERENCIAS Y COINCIDENCIAS EN LOS RELATOS: ASISTENTES**

Dados los elementos aquí presentados se pueden construir algunas regularidades en las trayectorias y en las adscripciones, en este caso, de las mujeres que han sido asistentes a los círculos de mujeres a los cuales se les ha dado seguimiento. En primer lugar se observa que en todos los casos la primer socialización religiosa es en el catolicismo. Como en los relatos anteriores, se observa una alta participación en las actividades en torno a las misas, particularmente en el caso de los coros. Estas actividades son vistas también como espacios de socialización y de creación de redes tanto al interior como al exterior de la familia, incluso, en algunos casos, comentándose este hecho como el objetivo principal de la asistencia a los cultos más que la práctica religiosa propiamente dicha. Estas actividades normalmente están relacionadas con algún miembro de la familia (abuela, padres, tías) que resultan el elemento principal de vinculación con la religión. En algunos casos se observa que las separaciones o alejamientos con el catolicismo se da a partir de la muerte de este miembro vinculante. Sin embargo, también existen posturas latentes de cuestionamiento hacia la religión, las cuales van desde un discurso científico, como el caso de Padme, hasta el cuestionamiento a los determinismos divinos que menciona Ángeles. Por otro lado, esta postura de separación del catolicismo tiene también que ver con la forma en la cual es transmitido, en este caso por parte de los sacerdotes. Al igual que en el caso de las convocantes, el tema de la coherencia, de la separación, de la competencia, así como el

tema del abuso, la pederastia y el acoso, están presentes en las razones por las cuales se decide no practicar el catolicismo en la actualidad.

Un elemento que vale la pena considerar es que, a pesar de autoidentificarse como católicas, en varios casos se reconocen como no practicantes o ser lo que se ha nombrado como “católicas por tradición”, mostrando así el reforzamiento de los argumentos del capítulo II acerca de las identificaciones religiosas en función de un sentido de pertenencia al grupo social, pero también la diferencia que existe entre la identificación y la práctica en el plano experiencial.

Asimismo, destaca que en las nociones al respecto de sus creencias están presentes diversos elementos que responden a sus trayectorias y búsquedas espirituales, en algunos casos conservando la idea de Dios, pero alejado de la institución católica e incluso haciendo alusión a un Dios personal, a la creencia en uno mismo, en la naturaleza, la creencia en las potencialidades personales de transformación del entorno, a nivel individual y espiritual; en las energías y en las dualidades que se integran en lo sagrado. En estos relatos, las mujeres se alejan de una práctica y creencia religiosa, ya que no se vuelve necesario pertenecer a una religión para creer o acercarse a lo que ellas consideran sagrado. Esta tendencia cada vez más generalizada muestra que las instituciones religiosas van perdiendo peso en las gestiones de los medios de salvación, en las formas reconocidas de acceso a lo sagrado y en el reconocimiento de los líderes religiosos como líderes morales; sino que evidencia la transversalidad de las narrativas y prácticas religiosas que se ven articuladas con otros discursos que pugnan por la búsqueda individual de trascendencia y de sentido desde una perspectiva plural.

En los casos aquí presentados se observa también una serie de perfiles profesionales y laborales relevantes, dado que las usuarias y participantes de los círculos de mujeres tienen formaciones académicas de nivel superior y actividades laborales estables que proveen no sólo de medios de subsistencia, sino que posibilitan el acceso a una serie de bienes simbólicos y culturales que sirven de medio para el acceso y apropiación de discursos espirituales así como el consumo de bienes culturales enfocados en el crecimiento y desarrollo del potencial humano.

Si bien en estos casos las búsquedas de sanación y reconexión con lo femenino parecen no remitir en su totalidad a temas vitales como enfermedades o situaciones de crisis

estructural o personal, sí existe una noción de búsqueda direccionada hacia nuevos referentes de feminidad que cuestionen los cánones establecidos para las mujeres en un sentido cultural y espiritual. Estas búsquedas direccionadas responden, por un lado, a una intención personal, pero también a elementos contextuales en los cuales estas mujeres al alcanzar la independencia económica, de pareja y un lugar relevante dentro de sus propios contextos sociales, laborales y formativos, se ven en la necesidad de resignificarse a sí mismas desde un lugar que provea un sentido diferente acerca de lo que significa ser mujer en sus espacios comunes y en la propia subjetividad; mostrando así que estos sentidos se establecen de manera individual, pero que encuentran también un espacio de materialización y verificación, en este caso, en los círculos de mujeres.

Las búsquedas de alternativas de creencia y de sanación también están presentes, considerando la sanación en un sentido físico y espiritual. En estos casos las búsquedas individuales vía internet y a través de la literatura se vuelve uno de los referentes principales para el acercamiento con el trabajo sobre la feminidad, mostrando la importancia de las industrias culturales en este tema; pero también este acercamiento se propicia a partir de otras prácticas como el caso del reiki o del yoga, que se vuelven otra vía de conexión que, como se ha visto, está relacionada y pertenece a la serie de prácticas dentro de la matriz new age. Es a través de estas búsquedas individuales de información, así como las prácticas corporales, que la experiencia juega un papel fundamental en los tránsitos de las entrevistadas, convirtiéndose así en un medio que las inspira a buscar espacios para compartir o adquirir mayor conocimiento en el plano colectivo. Como se ha comentado anteriormente, las búsquedas individuales alimentan el afán de colectividad y también la inquietud de formar parte de un grupo de contención, encontrado en este caso en los círculos de mujeres.

Por otro lado, vemos en los relatos la importancia de las redes de socialidad tanto al interior de los círculos como en el camino para llegar a ellos. Es a través de la convivencia y de la circulación de narrativas en pro de la sororidad que estas redes se activan y se condensan en organizaciones establecidas o efímeras para compartir conocimientos y experiencias enfocadas en lo femenino. En aquellas mujeres que viven su primer círculo, éste les muestra una alternativa de espacio de convivencia y de relación con nuevas mujeres que, al igual que ellas, están buscando resignificar sus experiencias en un sentido amplio;

pero el acceso a los círculos de mujeres, en los casos en los cuales ya hay experiencias previas, alimentan una búsqueda direccionada de grupos y prácticas relacionadas con el crecimiento y desarrollo del sujeto desde una narrativa anclada en lo femenino.

## CAPÍTULO VI LAS MUJERES Y SUS CUERPOS:

### LOS TEJIDOS DE SIGNIFICACIÓN EN TORNO A LO FEMENINO

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

*Clarissa Pinkola.*

*Mujeres que corren con los lobos*

El presente capítulo se desarrolla a partir de la incorporación de un segundo aparato teórico y etnográfico, teniendo como objetivo mostrar las formas en las cuales se ha entendido el papel de las mujeres en el ámbito social, cultural y simbólico. Hacer esta revisión permite identificar algunas de las posturas que han influido en la consideración de las mujeres como sujetos que, desde la estructura social, son vistos desde un lugar secundario, principal aunque no únicamente por su relación con la naturaleza a partir de la reproducción, por sus cualidades emocionales y por la identificación de sus roles desde las estructuras de género. El desarrollo de este apartado tiene como punto de partida estas consideraciones, incluyendo el papel de las mujeres y sus representaciones desde la cultura y en el ámbito religioso a partir de las figuras más representativas de la tradición judeocristianas que, en gran medida, han influido en la manera en la cual las mujeres adquieren una serie de características múltiples que van desde el misterio hasta lo divino.

En un segundo momento se presenta un marco desde el cual se analiza el sitio que tiene el cuerpo y las distintas maneras en las cuales se ha entendido desde el análisis social y antropológico, considerando de manera particular la experiencia corporal como un modo de estar en el mundo. Este análisis pretende ser un segundo punto de partida para presentar aquellas nociones acerca del papel de las mujeres desarrollados desde la espiritualidad femenina y las formas en las cuales se cuestionan, debaten y resignifican las construcciones sociales y culturales sobre las mujeres a partir del desarrollo de propuestas innovadoras y esencialistas que sirven de referente para comprender la construcción de lo femenino que se difunde y encarna desde los círculos de mujeres.

## 1. REPRESENTACIONES DE LO FEMENINO DESDE LA CULTURA.

Para el análisis del tema que aquí se desarrolla, resulta importante comentar cuáles han sido las representaciones y concepciones de lo femenino que se han generado desde la cultura y que en gran medida han determinado el papel de las mujeres en los distintos ámbitos de la vida social. En este apartado se mostrarán algunas de las nociones desde las cuales se ha construido tradicionalmente al sujeto femenino, con el objetivo de establecer ciertos puntos de arranque para el análisis en el caso de los círculos de mujeres.

Como punto de partida, los estudios de género resultan fundamentales para el análisis de la construcción del sujeto femenino. “El género se concibe como la construcción sociocultural de la diferencia sexual, inscrita fundamentalmente en el cuerpo, y las identidades de género (feminidades/masculinidades) como el sentido de ser mujer u hombre en ámbitos históricos y culturales delimitados” (Rosales, 2010: 19). Sin pretender hacer una discusión amplia en torno al concepto “género” y sus vínculos con otros sistemas analíticos como el caso del parentesco<sup>107</sup> (Yanagisako y Coller, 1994), aquí me limitaré a tomarlo, siguiendo a Scott (1996), como una categoría desde la cual se establecen diversos mecanismos de diferenciación. Para esta autora, el género es “un elemento constitutivo de las relaciones basadas en las diferencias que distinguen los sexos y una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1996:289). Su propuesta gira en torno a la articulación de tres niveles de análisis: el nivel macro, que se refiere a los símbolos culturales y los conceptos normativos; el meso, donde tienen cabida las instituciones y las organizaciones; y el nivel micro, que está relacionado con la identidad y la forma en la cual se constituyen las identidades genéricas. Es a partir de estos tres niveles que, desde el orden simbólico y las normas, se otorgan valores a los diversos ámbitos de la vida social, siendo las instituciones aquellas que constituyen espacios de transmisión de símbolos y normativas desde las cuales el sujeto va construyendo sus identidades a través de la interacción social, incorporando, reproduciendo e innovando sus referentes.

---

<sup>107</sup> Para Yanagisako y Coller (1994) el parentesco y el género se construyen mutuamente, ambos constituyen sus explicaciones acerca de los derechos y obligaciones sociales y las relaciones de igualdad y desigualdad entre los individuos. Partiendo de características presumiblemente naturales, ambos basan la legitimidad de sus inicios en nociones acerca de las mismas diferencias naturales entre la gente, constituyendo, desde su punto de vista, un mismo campo.

Así, el género se vuelve un referente primario, pero también un ordenador que establece jerarquías y que tradicionalmente ha subordinado constantemente lo femenino. De acuerdo con Ortner (1974) todas las culturas valoran menos a la mujer dada la relación que se establece entre ésta y la naturaleza, principalmente por su papel en la reproducción. Siguiendo a la misma autora, se genera una perspectiva binaria que responde a la oposición naturaleza/cultura y hombre/mujer. Sin embargo, esta perspectiva ha implicado diversas críticas, sobre todo porque esta lógica de opuestos no puede traducirse automáticamente a todas las culturas, ya que se trata de una división occidental que resulta inoperante, por ejemplo, en las culturas llamadas primitivas; “La identificación de la mujer con la naturaleza y la del hombre con la cultura no es suficiente para abordar y explicar el problema de la desigualdad” (Serret, 1994 Cfr. En Asakura, 2004: 727). Cabe destacar que una de las premisas principales de los sistemas sociales es la desigualdad que suponen: en la sociedad, tanto las relaciones sociales como el sistema de valores, implican jerarquías y una constante evaluación; ya que no todas las acciones y cosas tienen la misma importancia. Así, valdría la pena analizar las razones por las cuales esta desigualdad adquiere formas cualitativamente distintas y por qué algunos atributos y características sociales, como los hombres y las mujeres, se reconocen diferencialmente.

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

interrelacionados construyendo ese frágil equilibrio entre dos mundos hechos para entenderse y devorarse.” (Tuñón, 2008)

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

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

En esta misma lógica, de acuerdo con Hérietier (1991), hay un discurso negativo que presenta a las mujeres por un lado, como criaturas irracionales e ilógicas, envueltas en caos, como esclavas de su cuerpo; por otro lado como frágiles, caseras, poco dotadas para la aventura intelectual, emotivas, dulces, intuitivas, sensibles. De este modo se han desarrollado ciertos roles de género y modelos de identidad que se asumen como característicos de las mujeres. Entre estos se encuentran el rol maternal, el rol de esposa, el rol de ama de casa; pero estos roles suponen, a su vez, condiciones afectivas concretas para ser llevados a cabo de manera eficaz; por ejemplo, la generosidad, docilidad y comprensión vinculados con el rol de esposa; el amor incondicional, el altruismo y la contención emocional para el rol de madre y, finalmente una disposición de sumisión, de servilismo y de receptividad, así como el dominio y manejo efectivo de la vida doméstica (Burin, 1996).

En general, como se ha mostrado, existe una tendencia a reproducir perspectivas binarias en torno a la concepción de los géneros, y una de las mayores influencias han sido

las caracterizaciones desde el pensamiento griego centradas en el calor y el frío, de lo seco y lo húmedo, relacionadas con lo masculino y lo femenino:

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

En el orden simbólico, los mitos han tenido también un papel relevante en la forma de representar a las mujeres, situándolas en distintos lugares: como acompañantes del hombre –como el caso de Eva-, como mediadoras entre Dios y los hombres –como el caso de las vírgenes- y hasta como santas. Como dice Jáidar y Alvarado (2003)

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

Así, “ los mitos e imágenes de lo femenino primordial representa todo lo que nos circunda, son la creación de la vida, la nutrición primaria, la vida y origen de todo. Pero también el fin, la muerte. Es el bien y el mal. El vientre y la tumba.” (Jáidar y Alvarado, 2003:83). Un ejemplo de estos mitos es el caso de los Baruya descrito por Godelier (2000). De acuerdo con el mito, las mujeres inventaron el arco y la flauta ceremonial que permitía la comunicación con el mundo sobrenatural de los espíritus. Pero estos objetos fueron robados de la casa de menstruación, donde eran custodiados por las mujeres, ya que estas no sabían cómo darles un uso correcto, dando así supremacía a los hombres. Este mito presenta a las mujeres como seres más creativos que los hombres, pero de manera desordenada e irreflexiva; y así, sugiere que donde las mujeres producen desorden, el hombre puede intervenir para instaurarlo.

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

tener un lugar privilegiado por el hecho de ser mujeres mayores que han alcanzado la menopausia.

Así, varios de los arquetipos femeninos que culturalmente han definido a las mujeres están relacionados con ideas basadas en un ser con características diferenciadas y sobre todo apartadas del goce y del reconocimiento personal. En el caso de la religión, considerando la importancia que tiene esta como uno de los espacios privilegiados de ordenamiento social y simbólico, también se han construido nociones diversas en torno al imaginario sobre lo femenino. Siguiendo los análisis de Alfie, Rueda y Serret (1994), la religión ha creado y reproducido mecanismos que imprimen una lógica jerárquica y diferencial entre hombres y mujeres, en los cuales las mujeres en particular son consideradas como seres que se encuentran tanto vinculadas con lo sagrado y con la creación como con fuerzas impuras y perversas, estando así sujetas a una diversidad de rituales y normativas sociales que tienen el fin de expiar a las mujeres de esa naturaleza que, se presume, les es propia.

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

Recurriendo al relato del Génesis, “Dios crea al hombre a su imagen” y se vuelve de este modo, “el cuerpo visible de la divinidad desnuda” (Mena, 2013). Desde las interpretaciones Judaicas, Lilith, considerada como la primera mujer y esposa de Adán, es una imagen que tiene una posición de igualdad en tanto polemiza y discute con Adán particularmente con respecto al ejercicio de la sexualidad, cuestionando así no sólo al hombre terrenal sino a la imagen del Dios creador, abandonando finalmente el paraíso y a su compañero. Con la creación de una nueva mujer proveniente de la costilla del hombre, esta se coloca no sólo como su extensión, sino como su compañera. Sin embargo, existe una distinción entre las formas en las cuales se considera a esta segunda mujer de acuerdo con las interpretaciones religiosas. Por una parte, el judaísmo considera a Java como la madre de todos los seres, representando así la imagen arquetípica de las mujeres judías en tanto representa la capacidad de ser madre, de dar vida, de dar amor, así como aquella que cumple el rol del cuidado de la casa, de la fe y del confinamiento a los espacios privados. Por otro lado, el cristianismo tiene una construcción diferenciada de esta figura en tanto se relaciona con el mal, con la caída de la humanidad y con la incitación al pecado.

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

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

En el antiguo testamento se dice que todas las mujeres “...son estirpe de Eva, y que deben expiar para siempre esa culpa esforzándose por expulsar de sí algo que, no obstante, sabe[n] que es parte de su naturaleza: la tendencia al mal, al caos y a la perdición” (Alfie, Rueda y Serret, 1994: 124). La figura de la virgen María, por otro lado, es aquella que resuelve muchos de los conflictos generados con la imagen de Eva. La virgen madre es la imagen de la mujer ideal por su virginidad y su castidad absoluta en cuerpo y en alma, ésta indica que se “ha expulsado de sí todo lo que funciona como signo de la mujer bruja, la mujer

naturaleza, la mujer indomeñada” (Alfie, Rueda y Serret, 1994: 126). Las mujeres, a partir de estos referentes femeninos, tendrían como aspiración el tener la gracia atribuida a la Virgen María como medio para ser redimidas bajo la consigna de que “ella [María] es junto a su hijo, la imagen más perfecta de la libertad y la liberación del cosmos y de la humanidad<sup>108</sup>”. Esto sugiere que las mujeres son culpables por principio, razón por la cual su felicidad máxima y su realización personal podría ser obtenida en tanto “se olviden de sí mismas y vivan enteramente para otros” (Alfie, Rueda y Serret, 1994: 127). De este modo, María ha servido como una figura que representa, como menciona Azcuy (2001), una suerte de “equilibrio compensatorio ante el déficit femenino de la eclesiología y el déficit humano en la cristología” (p. 173). Como sucede en el caso de Java y Eva, las lecturas que se han hecho de la figura de María no siempre han sido las mismas, sino que ha sido interpretada y representada en función de las características y rasgos distintivos de una cultura y época determinada.

Pero no sólo desde estos referentes religiosos se han creado imaginarios acerca de los roles femeninos; desde la mitología es posible reconocer el papel de las mujeres y de las diosas en función del establecimiento de un cierto orden social, de la creación del mundo y de los hombres. Retomando el relato babilónico de la creación, que se basa en una lucha entre orden –representado por el dios Marduk- y caos –encarnado en la diosa Tiamat- es a través del sometimiento de la diosa que la creación da a lugar. Así, la figura de la diosa es tanto un obstáculo como la materia prima y el vehículo principal de la creación. Por otro lado, aún cuando en la cosmovisión mesoamericana la dualidad femenino-masculino es parte tanto de la creación del cosmos, de su regeneración, de su manutención, también existen ejemplos de este dominio de las deidades femeninas:

En la (cultura) náhuatl, por ejemplo, encontramos muchas diosas, pero la mayoría están en un plano de desigualdad frente a los dioses: la Coatlicue barre el templo, cuando le cae una pluma del cielo que la deja embarazada. Este hecho crea una gran violencia: ella, por la deshonra –sin culpa-, es descuartizada; Huitzilopochtli, su hijo, el Dios de la guerra, se venga en forma sangrienta contra su hermana, la cabecilla, y todos los demás hermanos. Del asesinato de la Coatlicue nace la creación de la tierra. Cihuacóatl, otra diosa, colabora con la creación de la humanidad moliendo huesos en el metate para que su consorte, Quetzalcóatl, cree la humanidad. Tlaltecuhli es una diosa no sometida, temible y por eso es también descuartizada por dos dioses para crear los cielos y la tierra. (Tamez, 2011; 155)

---

<sup>108</sup> Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, Encíclica sobre el papel de la Virgen María en la vida de la Iglesia. 25 de marzo de 1987

De este modo se reconoce la presencia e importancia de una variedad de diosas vinculadas con la naturaleza y con los ciclos reproductivos de la tierra; pero estas se presentan también en función de una lucha y de la constante disputa con representaciones masculinas que permiten o imposibilitan la capacidad de cumplimiento de sus funciones. Así, Alfie, Rueda y Serret (1994; 110) clasifican los modelos de las mitologías a partir de tres grupos principales: en primer lugar las diosas caos, rebeldes y opuestas al principio masculino; en segundo lugar a las diosas consortes, frecuentemente representadas como vírgenes o madres y, finalmente, a las diosas que encarnan principios naturales como la agricultura, la caza, el hogar, etc. Estas representaciones femeninas, aunque diversas, tienen en común el ser consideradas como deidades bondadosas y creadoras en tanto su poder es sometido y controlado, de otro modo, conservan la característica de potencial peligro y de amenaza.

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

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

Una mujer, entre otras cosas, adquiere una importancia particular en tanto es fértil, tiene la capacidad de reproducción y el potencial de ser el vehículo principal para la continuidad del grupo social al cual pertenece; en este sentido, como afirma Tuñón (2008) “existe una especie de alienación femenina al servicio de la especie”. Hérítier comenta que en el caso contrario, las mujeres estériles no son consideradas mujeres en un sentido estricto, ya que se encuentran más cercanas al hombre que a la idea culturalmente aceptada de mujer, argumentando “que no es el sexo, sino la capacidad de reproducción lo que hace la diferencia real entre lo masculino y lo femenino” (Hérítier, 1991:100). Así existe una tendencia hacia la naturalización de la maternidad como uno de los principales fines femeninos, colocando lo biológico por encima de lo social; pero también estableciendo una

relación entre lo femenino con el cuerpo dado que es aquel que puede embarazarse, menstruar, parir, amamantar. En otras palabras, como afirma Asakura (2004; 735), el cuerpo femenino es principalmente un cuerpo de madre.

En este sentido, la maternidad se ha dibujado como el destino divino de las mujeres bajo la lógica del “ser para otros”, teniendo como consecuencia la delegación de las mujeres al ámbito de lo doméstico y alejadas de la vida civil y política. Este hecho es también observado desde las religiones en tanto las mujeres tienen a su cargo la preservación de la familia, de la creencia y del hogar como su espacio privilegiado y como su templo. Así, la maternidad y la relación mujer-madre ha funcionado como uno de los ejes organizadores de la identidad femenina, ya que el cuerpo femenino en edad reproductiva es socialmente muy valorado. Desde el marxismo, por ejemplo, la asignación de la mujer así como los hijos de ambos sexos al ámbito de lo privado y lo doméstico, tiene un papel decisivo dentro de los procesos socialmente organizados de la producción que trasciende la esfera doméstica creando así las bases económicas desde la familia e imprimiendo también formas particulares en las relaciones entre los sexos. (Harvey, 2000:128).

Como menciona Serret (2004),

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

Burin (1991) menciona que “nuestra estructura ha identificado a las mujeres en tanto sujetos con las mujeres-madres, asignándoles un lugar y un papel social considerado como garante de su salud mental” (Burin, 1991:84). De este modo, la cultura desarrolla una serie de recursos tanto materiales como simbólicos que posibilitan el mantenimiento de la relación mujer-madre entre los cuales se encuentran los roles y funciones maternas, así como el deseo e ideal de la maternidad como elemento característico de las mujeres en edad fértil (Burin 1996). Sin embargo, es a partir de la inclusión de las mujeres en roles productivos que se observa una crisis de los sentidos en los roles tradicionales de los géneros, considerando que estos se establecen como una de las bases de la subjetividad femenina. Siguiendo a la misma autora, uno de los aspectos que han sido cuestionados y

puestos en crisis es el liderazgo emocional femenino vinculado con la crianza, cuyo efecto se refleja incluso en cuadros clínicos como la depresión, la crisis de la edad, “el síndrome del nido vacío” o la caracterización de las madres como “abandónicas o madres simbiotizantes, entre otros, que, de acuerdo con estos planteamientos, “podrían ser los modos paradigmáticos que expresan el malestar de las mujeres” y la reconstrucción de los referentes femeninos a partir de su presencia e importancia en los roles sociales productivos.

Con la inclusión de las mujeres en las actividades productivas, con el constante avance de los derechos, así como el control de la fecundidad, el cuerpo femenino parece estar definiéndose, entre otras cosas, a partir de la capacidad que tienen ellas mismas de decidir sobre él. Por otro lado, la inclusión de las mujeres en ámbitos públicos implicó la transformación de las mujeres en varios aspectos; por un lado, en la apropiación del discurso de los derechos reproductivos, del control del cuerpo y de la reproducción a través del uso de métodos anticonceptivos y el acceso al aborto legal; en la decisión cada vez más tardía de la maternidad en pro del desarrollo profesional o el surgimiento de las NoMo –o No Mothers-; la formación de familias llamadas DINKs –double income no kinds<sup>109</sup>-; así como la consideración de la belleza y el cuidado del cuerpo como características femeninas.

Una de las principales críticas que se han hecho al respecto de la importancia del cuerpo relacionado con ciertas funciones y características estéticas, tiene que ver con la mercantilización y la tendencia hedonista de la belleza, la cual se ha convertido en uno de los sellos que la civilización occidental ha impreso en los cuerpos. Sánchez y Alegría (2007) mencionan que el cuerpo en la actualidad es considerado como una materialidad que debemos esmerarnos por mantener fuerte, saludable y bella, con el fin de lograr la aceptación social (p. 45); y es en este contexto que la publicidad a través del uso y

---

<sup>109</sup> En el caso mexicano uno de los primeros estudios acerca de las familias DINK fue realizado por la empresa de investigaciones de mercado De la Riva Group en el año 2008. En los resultados obtenidos a través de la encuesta realizada se privilegian dos aspectos fundamentales: por un lado los sujetos que forman este tipo de familias tienen una alta formación profesional y cuentan trabajos estables. Por otro lado, se considera el tipo y el nivel de consumo de estas familias, ya que se da énfasis a la procuración de un nivel adquisitivo y de ahorro producto del doble ingreso familiar, pero también la procuración de un nivel de vida que se vincula con el consumo de artículos considerados de lujo y que están centrados en el bien individual. Cabe destacar que de acuerdo con este estudio, este tipo de familias, aunque a la fecha no representan un porcentaje alto en la sociedad mexicana, sí parecen estar planteando retos en cuanto a la dinámica de población a futuro, ya que se cree, la dinámica que producen las familias DINKs podrían modificar la estructura poblacional como ha sucedido en diversos países Europeos. Información obtenida en <http://www.delarivagroup.com/es/realizan-primero-estudio-a-profundidad-de-dinks-en-mexico/> consultado el 25 de marzo de 2016.

reproducción de formas corporales juegan con la imagen natural del cuerpo, impactando así en las concepciones culturales acerca de la belleza de hombres, pero particularmente de la imagen del cuerpo femenino, colocando en el imaginario un modelo específico de cuerpo socialmente aceptable, deseable y saludable. Aunando a este hecho, diversas tecnologías del self se han enfocado justamente en el desarrollo del cuerpo como espacio de cuidado a través de la transformación de los consumos en pro no sólo del mantenimiento de una imagen corporal considerada saludable, sino de todo un modelo de vida vinculado con el cuidado de la persona y de su medio ambiente a través de alimentos y técnicas curativas alternativas y naturales. En este sentido “han sido las mujeres quienes más han incorporado la norma de autoexaminar continuamente su propia imagen” (Berger Cfr. En Citro, 2010:35) o como apuntan Ardévol y Gómez “la mujer se construye en el mismo acto de ser mirada... por ella misma” (2012:192).

Entonces ¿cómo se construye la identidad de las mujeres en la actualidad? En primera instancia, se debe partir de considerar que las identidades tienen dos niveles fundamentales: por una parte una identidad social asignada; y por otro lado la autopercepción, una identidad subjetiva o primaria. La identidad entonces se elabora en el nivel de las imágenes socialmente compartidas, pero estas imágenes encarnadas en la identidad también se encuentran en constante transformación, presentándose así un ejercicio de construcción conjunta entre la autopercepción y la percepción social que cada persona o sociedad tiene de sí misma.

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

político, corporal y productivo. “Si bien es cierto que las mujeres no llevan las riendas del poder político y económico, no queda la menor duda de que han adquirido el poder de gobernarse a así mismas sin vía social preestablecida alguna” (Lipovetsky, 2007; 219)

Michelle Perrot (2008), ante la búsqueda por construir la historia de las mujeres y darle voz a ese sujeto que había estado en el silencio, menciona que no ha sido fortuito que las mujeres adquieran cada vez mas relevancia en la vida social y que sea reconocido el papel femenino en la historia. Esta autora parte de la premisa de que la historia femenina es una historia múltiple, que pese a que su invisibilidad formaba parte del orden natural de las cosas, esta adquiere relevancia a partir de una serie de factores tales como la crisis del pensamiento occidental de la segunda parte del siglo XX, que implicó la reconciliación de diversas disciplinas sociales desde las cuales se reconoce, entre otras cosas, la diversidad de perspectivas de abordaje de lo social así como la inclusión de las mujeres en ámbitos académicos y una cierta feminización de estos espacios, que dieron como resultado la demanda de atención del estudio de las mujeres y de su papel ante los cambios ocurridos en esta época. De este modo, la historia de las mujeres y su estudio incluyó en un primer momento el estudio del cuerpo y de los roles privados de las mujeres, pero también el análisis de su incursión en espacios públicos, el trabajo, la política, la familia, la guerra, etc. Así, esta reconsideración de las mujeres comienza por el análisis de las mujeres en tanto víctimas para posteriormente transformarse en una historia del género que a través de los años ha logrado impactar en el análisis de las relaciones entre los sexos, incluyendo cuestionamientos múltiples no sólo del lugar de las mujeres, sino también de la noción de masculinidad; rompiendo de esta manera el modo en el cual habían sido abordado el tema de las mujeres, observándose un desplazamiento de las mujeres imaginadas y representadas a ser mujeres que se describen y se narran. (Perrot, 2008;19)

Así, a pesar de las aparentes determinaciones estructurales, culturales y simbólicas a cerca de las mujeres y su deber ser en el ámbito privado y social, es necesario reconocer que a través de su inclusión a la vida pública, así como los avances en los derechos emanados de la lucha feminista de finales del siglo XX, las mujeres han encontrado diversos espacios y posibilidades de recreación de sí mismas y de sus roles sociales. De esta manera poco a poco se han ido cuestionando y modificando tanto los roles e importancia de las mujeres como los discursos considerados hegemónicos acerca de su deber ser. Cabe

destacar que hay dimensiones y aspectos específicos que alimentan los debates y cuestionamientos que hacen posible el surgimiento de nuevos referentes femeninos. Aquí interesa destacar dos de ellos: el papel del cuerpo y sus procesos, así como la importancia de la subjetividad y la dimensión emocional y experiencial.

## 2. CUERPO, SUBJETIVIDAD Y LAS DISTINTAS FORMAS DE ESTAR EN EL MUNDO.

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

Pese a las normativas genéricas mostradas en el apartado anterior, existen algunos elementos que parecen estar planteando formas en las cuales las mujeres ejercen una especie de negociación con esas determinaciones sociales a partir de considerar el cuerpo, más que el género, como una de las bases de la identidad. Desde lo aquí presentado, los elementos de diferenciación y caracterización de las mujeres han estado definidos desde el exterior, desde un esquema de valores sociales, masculinos y binarios que relacionan a las mujeres sobre todo con la capacidad de reproducción y también con las características psicológicas que se presumen innatas en ellas. Pero considerar el cuerpo más allá de las diferencias y jerarquías, implica poner en otro sitio el análisis, particularmente atendiendo a la relación existente entre la subjetividad, la experiencia y el cuerpo al interior de la cultura.

El sujeto como ser social es tanto un producto de la alteridad como de las relaciones intersubjetivas, teniendo el cuerpo como soporte material, pero este cuerpo, como veremos, es transformado tanto a través de sus soportes simbólicos como de sus relaciones. La subjetividad está definida a partir de procesos simbólicos de contingencia. Vargas (2003) menciona que la subjetividad ha de construirse desde el *otro*, en su alteridad, en una relación en la cual las entidades se producen recíprocamente, ésta, a su vez, genera redes de relaciones y produce sistemas que forman redes de naturaleza simbólica. En este sentido, el

carácter interaccional, así como la “proximidad sensible”, son modos desde los cuales se crean y se pueden pensar, como dice Sabido (2012), los sentidos corporales en las acciones recíprocamente condicionadas. Por tanto, este ejercicio de construcción continua de la subjetividad está relacionada con la idea de que los cambios son posibles.

Al considerar la subjetividad y el cuerpo como elementos que están articulados en la construcción del sujeto, se pueden cuestionar cuáles han sido los mecanismos de cambio y reproducción de los sistemas sociales, así como la universalidad de los supuestos, presupuestos y normativas que han establecido la diferencia entre hombres y mujeres. De este modo, a través de la interacción se reconoce la existencia humana a partir de su proximidad corporal y subjetiva; y es en la experiencia vital compartida que los sujetos no sólo se hablan, se reconocen y se recrean entre sí, sino que se alude a una naturaleza sensible que genera estados afectivos que posibilitan formas específicas de vinculación con los otros, pero también de reconocimiento de uno mismo a través de la identificación de las similitudes y diferencias.

Considerando las nociones mostradas en el inciso anterior, la definición de las mujeres se ve apoyada muchas veces en sus características corporales; de esta manera pareciera que hablar de las mujeres implica necesariamente hablar de sus cuerpos, de sus funciones biológicas (embarazos, menstruaciones, etc.) y de las múltiples formas en las cuales social y culturalmente han sido sometidas. Así, las mujeres han estado confundidas continuamente con sus cuerpos; pero aludir a este referente como parte fundamental de su definición implica como dice Tuñón (2008), suprimir su historicidad, pero no sólo para el caso de las mujeres, sino acerca de las diversas formas en las cuales ha sido abordado el cuerpo como centro del análisis en las dinámicas sociales y como espacio de significación.

El estudio del cuerpo como elemento central desde las ciencias sociales es un enfoque tanto teórico como metodológico relativamente nuevo. Algunos autores como Turner, Douglas, Goffman y Foucault comienzan tendiendo un puente entre la biología y la cultura, argumentando que el cuerpo es interpretado y es una parte fundamental de la cultura. El aparente olvido del cuerpo desde el ámbito académico en gran medida se debió al interés enfocado en la razón, a la consideración del cuerpo en el ámbito biológico y no desde lo social; pero también por considerar más importante el papel del sujeto como agente, actor y creador de signos y significados. La problematización y consideración de la

dimensión corporal así como su estudio es llevado a cabo, de acuerdo con autoras como Esteban (2013), por investigadores que al mismo tiempo tienen como centro otras temáticas y especialidades. Este trabajo corresponde a esta afirmación, ya que la importancia del cuerpo, pese a ser un elemento presente en los rituales y prácticas religiosas, no era de inicio el centro de atención de esta investigación; sin embargo, se decidió incluirlo como uno de los ejes principales dada su relevancia en el tema aquí tratado, relevancia que tuvo como principal fuente, como se ha comentado, la inmersión en campo, los relatos y las experiencias de las mujeres.

Siguiendo a Csordas (1994), el estudio del cuerpo vinculado con la religión giraba principalmente en torno a

la distinción del cuerpo natural y sobrenatural, entre la corporalidad natural y la corporalidad divina, o sea, el tipo de cuerpo que los miembros de una cultura se dotan a sí mismos en función de la relación con las entidades sagradas (p. 3)

La religión ofrecía bastas evidencias acerca del modo de comprender los múltiples significados y afirmaciones del cuerpo como un fenómeno cultural. En el caso de la tradición judeocristiana, por ejemplo, la “naturaleza corpórea” es vista como un elemento material separado del alma, el espíritu y la mente; instituyendo al espacio corporal como una amenaza en tanto esa carnalidad no estuviera controlada o sometida a una serie de valores y comportamientos que la contengan. Sin embargo, el campo de estudio del cuerpo no queda circunscrito a su relación con fenómenos como la religión; sino que es un tema que cruza diversas disciplinas e intereses. Esto hace pensar que dado que el cuerpo se convierte en una temática transversal, por un lado, alimenta el diálogo entre las disciplinas; pero por otro, al ser un campo en el cual existe una pluralidad de voces, podría aparentar una falta de consistencia teórica.

Más allá de estas afirmaciones, el hecho es que el cuerpo y su centralidad en los estudios sociales parte de su vinculación con diversos fenómenos sociales y culturales, pero también del contexto de crisis del pensamiento occidental que caracterizó la segunda mitad del siglo XX. Siguiendo a Csordas (1994), la centralidad del cuerpo responde como ningún otro fenómeno a la reformulación de las distintas teorías sobre la colectividad, la experiencia y la cultura. De este modo, el tipo de cuerpo que se identifica no puede ser considerado únicamente como un hecho bruto de la naturaleza; el cuerpo tiene una historia

al ser tanto un fenómeno cultural como una entidad biológica con un enorme potencial para la reformulación de las teorías y metodologías que lo toman como centro. En este sentido, el cuerpo se vuelve un campo esencial para la cultura y el desarrollo del *self*. De acuerdo con Martin (1992) el interés por el cuerpo tiene que ver con el momento histórico en el cual los cuerpos y sus experiencias se están ubicando en la cultura de maneras distintas, así afirma que asistimos al “fin de un tipo de cuerpo y el comienzo de otro” (Martin, 1992; 121)

En el mismo sentido, Haraway (1991) argumenta que el cuerpo individual y social no puede ser visto como natural en tanto no existe fuera del proceso de la labor humana. De este modo, el cuerpo, su abordaje y análisis es un elemento que, como dice Esteban (2013) “apenas estamos aprendiendo a pensar y a escribir”; sin embargo, destaca el hecho de que desde los diversos análisis de esta temática, el cuerpo ha sido transformado de un objeto a un agente, un agente experimentador, un espacio de interacción personal y de reflexividad, de eso que autores como Conell (1995) denominan *experiencia corporal reflexiva*. Esta transformación del cuerpo, sin duda, también ha cuestionado los límites de la corporalidad y ha colocado en el centro que el cuerpo es “tanto una arena social de conflicto y represión como uno de los aspectos más liberadores de la cultura contemporánea y de la vida social” (Turner, 1994).

En este caso, la antropología ha jugado un papel determinante en la consideración del cuerpo como elemento de análisis. Es Mauss (1973) gracias al concepto de “técnica corporal” quien plantea una noción desde la cual es a través del cuerpo, considerado como el primer y más natural instrumento del hombre, que los seres humanos pueden conocer y ser parte de la cultura que habitan. Es por medio de estas técnicas que el sujeto aprende las reglas sociales para el uso de su cuerpo, pero también distingue que “estas técnicas son variables no sólo entre distintas culturas, sino al interior de los diversos grupos sociales según la edad, la educación, las reglas de urbanidad y la moda” (Mauss Cfr. En Citro, 2010:37).

Por otro lado, Douglas (1980) toma el cuerpo como uno de los medios primarios de clasificación en las culturas, es a través de él que se establecen, por ejemplo, las ideas básicas de orden y desorden. Considera al cuerpo en su dimensión simbólica definiéndolo como “el microcosmos de la sociedad”. Esta autora sugiere que existe un cuerpo social y un

cuerpo físico. El primero actúa como regulador de la forma en la cual se concibe el segundo y, en este sentido, el cuerpo físico se encuentra restringido por el hecho de estar mediatizado a través de la cultura.

En un esfuerzo por comprender las distintas formas en las cuales se ha entendido, construido y analizado al cuerpo, este trabajo parte de considerarlo desde el lugar que ocupa en el mundo y como parte constitutiva del sujeto social que se encuentra culturalmente situado. En este sentido, el cuerpo es través de las construcciones diversas que se han hecho de él. Siguiendo a Haraway (1991) el énfasis en la localización o lo situado de los cuerpos reconoce las distintas redes de significación que lo constituyen. Así, el término al cual se alude ante estas afirmaciones es la noción de *corporalidad*, considerando esta como “la manera en la cual se materializan los cuerpos” (Muñiz, 2010; 7). Esta materialidad implica, en primera instancia, la consideración del cuerpo como un continuo que vincula la naturaleza y la cultura, se observa antropológicamente construido como un espacio y unidad compleja que no puede ser considerada más como una entidad cerrada, o “bounded entity”, en términos de Csordas (1994; 2), sino como un elemento fluido. Haraway (1991) a este respecto argumenta que romper con esta perspectiva binaria acerca de los cuerpos resulta fundamental en tanto muchas de las categorías que parecen inamovibles pueden ser cuestionadas ya que en la actualidad todo lo existente tiene un carácter interactivo.

Entender al cuerpo en su complejidad y mutidimensionalidad y no como un saber parcelado (Muñiz, 2010;. 9) implica analizarlo no desde una visión reduccionista circunscrita sólo a lo biológico o a lo cultural; sino en la complejidad de ambas esferas y la forma en la cual las representaciones corporales desde la cultura se materializan a través de los usos intencionales individuales y colectivos. Siguiendo esta propuesta, el cuerpo es tanto producto como efecto de diversas practicas corporales que adquieren materialidad con un carácter complejo.

Recordemos que desde la ciencia médica, que ha tenido al cuerpo como principal espacio de análisis, se ha dado énfasis a esta entidad física analizada a través de sus partes y funciones, como un objeto dado; sin embargo, problematizar al cuerpo, teorizarlo a través de su materialidad y como una unidad tanto individual como vinculada con lo social, ha permitido incluso el cuestionamiento de sus límites. Desde una visión moderna, el cuerpo

ha sido analizado como uno de los espacios indivisibles del sujeto, como una estructura individualista del campo de lo social que tiene la capacidad de mezclar a la persona con la colectividad, como el espacio primigenio de vinculación con los Otros. Le Bretón (2010) por ejemplo, argumenta que la piel establece la frontera entre lo interno y lo externo de manera viva, que constituye una barrera, pero también una especie de “puerta que abrimos y cerramos a voluntad, pero, con frecuencia, también a pesar de ella”. La piel, así, es el “sismógrafo de la historia personal, el lugar de paso que rige la relación con el mundo [...] al tocarla tocamos al sujeto en sentido estricto y figurado” (Le Breton, 2010; 72)

Es entonces que el cuerpo ha pasado de ser un objeto dado a un objeto empírico, problematizado y teorizable. La corporalidad se ha convertido en el punto de partida y de llegada para el análisis del cuerpo, pero también en el fundamento existencial de la cultura y del sujeto en el mundo; pero ¿cómo se presenta esta materialidad? En este sentido hay dos propuestas que resultan útiles para ejemplificar la potencia de la corporalidad. La primera de ellas está vinculada con la fenomenología, particularmente desde la propuesta de Merleau-Ponty (1993). Para este filósofo no es posible pensar al ser humano como fruto de las relaciones causales dado que “los significados del mundo no son meras elaboraciones intelectuales. El ser y el mundo son polos indisociables en la fenomenología” (Botelho, 2008).

así como no hay conciencia sin sujeto, tampoco la hay sin mundo; existo porque hay un mundo, tengo evidencia de mi y del mundo ineludiblemente [...] no puede construirse el mundo como mundo, ni el yo como yo, sino es en su relación, por eso se trata de un ser en el mundo o, como diría Merleau-Ponty, de una misma carne (Citro, 2010: 40)

Desde esta perspectiva, el análisis del cuerpo incluye la noción de la experiencia como uno de sus elementos fundamentales, razón por la cual es considerado como una experiencia viva, con un modo de ser vivido que tiene un carácter específico al igual que las otras experiencias que lo cruzan y lo hacen ser. La corporalidad puede ser vista entonces desde dos acepciones: como cuerpo objeto, considerado como la representación que se hace del cuerpo en sí mismo; y como cuerpo vivido, que tiene que ver con la forma en la cual la corporalidad se manifiesta en nuestras relaciones sociales. “Nuestros cuerpos no son sólo el lugar desde el cual llegamos a experimentar el mundo, sino que a través de ellos llegamos a ser vistos en él” (Merleau-Ponty, 1976: 5 Cfr. En Martínez 2004: 135). El cuerpo, al igual que el sujeto, se encuentra en un juego constante entre la interacción, apropiación y

reapropiación tanto de los esquemas culturales como del ejercicio de autopercepción y desarrollo de la subjetividad. Desde la fenomenología, la noción de “esquema corporal” resulta importante ya que es esa parte subjetiva desde la cual el cuerpo se construye a partir de la idea que tenemos del mismo; por lo tanto, no se trata de una definición última, sino una autoconcepción que genera y está sujeta a diversos cambios. La corporalidad, entonces, se construye también a través de la personalidad y la subjetividad, sirve como medio de expresión y de contacto con el exterior, con los otros cuerpos y sujetos.

Así, desde esta perspectiva, se intenta recuperar esta existencia primera, preobjetiva, kinética e incluso del lenguaje que se consume a través del cuerpo propio. “El espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el mundo es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas en carne” (Merleau-Ponty, 1970:168 Cfr. En Citro, 2010: 40). En este sentido, uno de los conceptos que ha funcionado como medio de articulación entre la subjetividad –relacionándola con la experiencia-, el cuerpo y el entorno cultural es el *embodiment*.

El *embodiment*, como el segundo ejemplo de materialidad corporal, parte de la inspiración fenomenológica y, siguiendo a Csordas (1994) “es un punto de vista metodológico desde el cual la experiencia corporal es entendida como el terreno existencial de la cultura y del *self* y, por tanto, un valioso punto de partida para su análisis” (Csordas 1994). En este sentido, el tema de la corporalidad se vuelve un punto de encuentro de la fenomenología y de la antropología ya que, de acuerdo con Escribano (2011; 98) ambas coinciden en la intención de resituar la experiencia de la corporalidad más allá de las determinaciones biológicas. De esta manera, el paradigma de la corporalidad desde la noción de *embodiment* “requiere que el cuerpo sea entendido como sustrato existencial de la cultura; no como un objeto ‘bueno para pensar’, sino como un sujeto que es ‘necesario para ser’” (Csordas, 2010:83). Este concepto sugiere que la experiencia corporizada es un punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural. Así, el cuerpo vivido se vuelve un punto de partida metodológico más que un objeto de estudio. Desde la propuesta de Merleau- Ponty, somos en el mundo, y eso pone en el centro las autopercepciones como actos preobjetivos más que los objetos ya construidos desde la cultura; sin embargo, el énfasis en estos actos preobjetivos no significa que el análisis deba concentrarse en el microanálisis personal o del sujeto, sino la relevancia de éste en las

colectividades sociales. Así, desde el paradigma del *embodiment*, se consideran tanto las pautas culturales de la experiencia corporal como la forma en la cual se construye el sujeto en el ámbito intersubjetivo a través de la experiencia.

En este ejercicio de articulación entre las distintas esferas que constituyen al sujeto en el mundo, de acuerdo con algunos autores, las mujeres suelen tener mayor contacto con su cuerpo en comparación con los hombres, no sólo por el hecho de que, como se ha comentado, son ellas las que más se han definido a partir de sus funciones corporales, sino que esta atención apunta a una cierta corporalidad diferenciada en la cual se sugiere que las mujeres tienden a desarrollar mayor conciencia corporal y es desde ahí que toman el cuerpo como uno de los puntos de generación de la subjetividad. En un estudio realizado en 2004, Touraine afirmaba que “las mujeres están creando una nueva cultura” y que en gran medida el definirse como mujeres y no como víctimas es el principio para su realización.

‘Soy una mujer’ es la afirmación radical, en su evidencia, de esta conquista de la subjetividad por parte de las mujeres [...] ¿de dónde procede este cambio, esta liberación, esta conquista de la subjetividad? [...] La conquista de la subjetividad por parte de las mujeres es un hecho global que desborda edades y niveles sociales y que sin duda está asociado a una transformación en profundidad de nuestra cultura. (Touraine, 2007:38).

Tomando en cuenta las perspectivas aquí presentadas, la forma en la cual se ha construido el sujeto femenino parte entonces de considerar tres ámbitos diferenciados, pero complementarios: por un lado aquellos elementos simbólicos que sirven de referente cultural para la generación de una idea de lo femenino, donde se relacionan diversas nociones que van desde las características psicológicas y biológicas de las mujeres hasta la consideración diferenciada de las mismas frente a lo masculino; el ámbito institucional como las religiones y en particular el papel de la mujer en la familia y en el sistema de producción tanto económico como social; y por último, los elementos que permiten una autopercepción de lo femenino a partir de la consideración de la corporalidad, la experiencia en el mundo y la subjetividad apoyada y complementada en el contexto cultural.

Si bien los primeros dos elementos han establecido ideas más o menos claras y vigentes acerca del rol de las mujeres en el mundo, es la autopercepción y la construcción del sujeto desde donde parecen estar cuestionándose o reformulándose los roles femeninos, dando cuenta de que, aún cuando los referentes simbólicos y las instituciones reguladoras

de lo social siguen marcando las pautas para la realización de las mujeres, estas pautas no son inamovibles e incuestionables; ya que los análisis históricos y procesuales permiten ver que, aunque mínimos o en ámbitos más restringidos, estas ideas sobre las mujeres se transforman y se resignifican generando cambios o nuevas visiones del estar en el mundo. Así, considerando aquellas imágenes que han caracterizado a las mujeres ¿Cómo romper con estos prototipos que han implicado el posicionamiento de las mujeres como seres inferiores y a las cuales les han sido culturalmente impuestos modelos inalcanzables para la realización personal? Tal vez los círculos analizados puedan dar cuenta de, al menos, algunos de estos cambios y modos de negociación...

### **3. RESIGNIFICANDO A LAS MUJERES: LO FEMENINO SAGRADO Y LA NOCIÓN DE LA MUJER DIOSA**

Partiendo de las consideraciones anteriores, cabe recordar que los círculos de mujeres se han convertido en sitios desde los cuales se comparte una serie de símbolos y rituales capaces de impulsar cambios en la subjetividad en tanto son organizaciones que propician una apertura del mundo femenino en espacios donde se re-crean estructuras sociales y de pensamiento que en gran medida apelan a las emociones y experiencias compartidas para ser llevadas a la acción. Pero estos cambios no están anclados en el vacío, encuentran sustento en una serie de ideas que se convierten en directrices del trabajo realizado al interior de los mismos. Las ideas que se generan en torno a lo femenino en estas organizaciones adquieren su carácter de verdad en tanto satisfacen un deseo tanto individual como colectivo; esto al usar las experiencias nuevas y compartidas a través de los rituales en los cuales se sustentan vinculándolas, a su vez, con una serie de creencias, en este caso acerca del papel protagónico de las mujeres en la sociedad y en el desarrollo de una espiritualidad centrada en el desarrollo de lo femenino como motor de cambio de las relaciones sociales y de las mujeres con su propio cuerpo.

Como se comentó, en este trabajo las mujeres son vistas no sólo como generadoras de discursos, sino como creadoras de cultura. Considerar a las mujeres como agentes de cambio desde el discurso de la nueva era las coloca en un sitio en el cual se ponen en discusión las estructuras sociales y de organización que hasta ahora se reconocían para

ellas, pero también el lugar que construyen para sí mismas y con su cuerpo en el campo de lo espiritual y lo cotidiano. Sin embargo, hablar de cambios culturales y de concepciones nuevas acerca de un yo en constante transformación implica la puesta en marcha de una serie de negociaciones y reajustes de los referentes tanto simbólicos, materiales y corporales de las mujeres. Illouz menciona que los cambios culturales, de inicio, tienden a ser desordenados, ya que “los nuevos valores y nuevos modelos culturales coexisten con el material cultural preexistente, lo incorporan y lo procesan. En este sentido la cultura es un palimpsesto en el que lo nuevo se superpone en lo viejo” (illouz, 2010:36).

Uno de los discursos que toman en cuenta los círculos de mujeres como referente es la idea del retorno de la Diosa, donde la mujer es considerada como agente de cambio no sólo en el plano de las relaciones sociales, sino desde una perspectiva espiritual, ya que se afirma que son ellas las gestoras de una nueva era en la cual la igualdad y la participación de las mujeres resulta fundamental para el equilibrio de las fuerzas que mueven al mundo. Este discurso no sólo ha servido como referente para la generación de estos grupos, se convierte en un discurso vivo que se incorpora en la subjetividad y el cuerpo de las mujeres a partir de diversos rituales donde el autoconocimiento es uno de los ejes fundamentales para el florecimiento de una nueva era que, desde esta perspectiva, parece poseer características femeninas.

*siento que la evolución de la humanidad está en que nosotras tomemos el timón, que ya este paradigma del hombre y lo masculino como lo mejor, ya no es. Necesitamos tomar el lugar, nuestro lugar, para equilibrar.(Perla)*

Así, la noción de lo femenino que se construye a través de los rituales y discursos compartidos en estos espacios alude a una mujer con características sagradas, una mujer considerada como una Diosa encarnada:

*si ves para afuera, todo lo que existe en este universo es sagrado, si todo es sagrado ¿por qué no iba a existir una mujer sagrada? No es porque nosotros seamos sagradas y lo otro no, todo es sagrado, somos diosas. (Azul)*

*Pues yo lo he ido construyendo, cada mujer es una diosa, cada mujer es sagrada. Porque cada mujer es especial, es única y cada mujer puede ser muy poderosa desde la forma en que lo vea, en que lo perciba (Ángeles)*

*Entonces, si pienso en una mujer sagrada, si pienso en una diosa, va a ser lo mismo todo el tiempo porque son excluyentes: un dios no es una diosa y viceversa. Yo prefiero la palabra espíritu y nos dejamos de géneros, porque el espíritu seguramente no tiene cuerpo, por lo*

*tanto no tiene género! Entonces yo no podría hablar de una mujer sagrada sin hablar de un hombre sagrado (Xurawe Temail)*

El *embodiment* particular desarrollado por la espiritualidad femenina parte de considerar que la sacralidad de las mujeres está condensada en el cuerpo, ya que éste se convierte en el vehículo que las conecta con el mundo, pero también es el medio primordial de experimentación. El cuerpo es considerado como un medio de conexión con el universo y con la tierra, ya que se cree que las energías que circulan a través de él permiten tanto el desarrollo de la conciencia como de un anclaje con lo material y lo visible. Este cuerpo sagrado, entonces, no está separado, se encuentra en constante relación e interconexión con todos los demás seres que habitan el mundo, con el soporte que da la tierra como espacio vital y también con el universo: *“el cuerpo no está separado del espíritu. Como dicen muchos maestros, el cuerpo es espíritu condensado” (Azul)*. El cuerpo femenino es visto como la condensación y simplificación del poder de la naturaleza que es capaz de crear, pero también de destruir, modificar y transformar; a su vez teniendo una naturaleza cíclica propia a partir de sus ciclos vitales y principalmente del desarrollo hormonal. La mujer es considerada como dadora de vida, gestora de una nueva forma de espiritualidad, pero también gestora de sí misma.

El cuerpo de la mujer Diosa no se considera como una creación hecha a partir de un modelo masculino. La gestación simbólica de la mujer Diosa desafía de esta manera la noción judeocristiana de la creación de la mujer a partir de la costilla del hombre y también la idea de los cuerpos hechos a imagen y semejanza de Dios, ya que es la experiencia de habitar un cuerpo de mujer lo da sentido a su existencia. Por otro lado, la mujer no es considerada como un cuerpo inacabado –a partir de la consideración Freudiana de la ausencia del pene- sino que se considera un cuerpo completo, autónomo, libre y sagrado que es capaz de crearse a sí mismo principalmente a través del autoconocimiento. Así, el cuerpo de la mujer Diosa no deviene de un acto externo de creación divina, sino de un acto de subjetividad y de reconocimiento del potencial creativo de cada mujer y de las mujeres en conjunto.

*Una mujer sagrada es un ser con la capacidad de conectarse a la tierra y al cosmos; con la capacidad de crear vida, crear situaciones, de curar, de amar, de formar familia, de vivir gozosamente, de aprender, de resistir. (Valentina)*

Esta concepción de la mujer sagrada apela a lógicas y símbolos que forman parte del bagaje cultural de las mujeres, pero ejerciendo una lógica de inversión sobre todo en la concepción de la divinidad; ya que se utiliza la figura del Dios creador en una versión femenina. Sin embargo hay una precisión, ya que si bien hay un ejercicio de sustitución de la figura de un Dios masculino por una Diosa femenina, esta divinidad tiene un cuerpo, que es el propio; cuestión que implica tanto un ejercicio de reconocimiento personal de esta divinidad encarnada y personal, como de la divinidad de cada una de las mujeres y seres que habitan y conviven en el mundo.

*la mujer sagrada no es otra que yo, no es otra que tú, no es otra que cada una de nosotras y no es otra que cada una de nosotras en comunión con los otros o con el otro ¿no? No tiene limitaciones, pero creo que sí tiene que ver desde el momento en que tú te das cuenta, desde la conciencia [...] La diosa no es una imagen, es alguien carnal, porque es cada una de nosotras. (Isa)*

Aludiendo a las formas de corporalidad mencionadas, particularmente desde el paradigma del *embodiment*, el elemento simbólico de la Diosa tiene una potencia tal que se convierte en una metáfora que se corporiza y se encarna. Esta noción de lo femenino, a su vez, se vincula con las ideas tradicionales que relacionan a la mujer con la naturaleza. En este caso, la relación mujer-naturaleza y mujer-creadora no es considerada como un discurso que coloque a las mujeres en un lugar secundario –como se ha observado desde las representaciones femeninas desde la cultura- sino que coloca a las mujeres en un lugar protagónico en el ejercicio de creación del mundo y de sí mismas. Así, esta relación, que ha sido uno de los principales argumentos para la valoración negativa de las mujeres, parece reivindicarse desde el discurso del retorno de la Diosa, ya que se toma como base para la generación de subjetividades y de una conciencia de lo “propiamente femenino”. Pareciera entonces que se trata de dar un nuevo sentido a la relación mujer/naturaleza al considerar que las mujeres más que estar sujetas a sus ciclos y procesos, ellas mismas pueden utilizar la relación con sus cuerpos como un medio de empoderamiento que, siguiendo a Esteban (2013; 10), siempre tiene como base el elemento corporal.

La mujer sagrada en tanto parte de la naturaleza, es creadora no sólo de vida a través de su útero -que es considerado el espacio primigenio de creación de lo femenino- ya que esta capacidad de creación se extiende incluso a actividades cotidianas.

*está en las manos de las mujeres crear forma y dar vida, y no sólo dar vida aun hijo, dar luz, iluminar un camino. tenemos todo eso, por eso somos diosas, por eso el significado de una mujer sagrada. Sólo hay que saber que lo tienes y creértelo (Maritza)*

A su vez, la mujer sagrada tiene características cíclicas, sobre todo expresadas en los ciclos hormonales, teniendo a la menstruación como el ejemplo por excelencia de esta naturaleza cíclica femenina. El ciclo hormonal, como se verá, es un ejemplo del ciclo vital, un proceso de vida y muerte, de creación y de depuración donde está latente la creación de una vida, pero también de distintas potencialidades femeninas en un sentido que no queda reducido a lo biológico y a la reproducción, sino que tiene anclajes y múltiples conexiones con elementos sociales, culturales, espirituales y subjetivos.

#### **A. LAS FACETAS DE LA DIOSA. LOS ARQUETIPOS FEMENINOS DE LA MUJER SAGRADA.**

La mujer sagrada es considerada como un ser cíclico a partir de dar énfasis al periodo menstrual como uno de los reguladores y marcapasos por excelencia de la naturaleza cíclica femenina. Desde esta perspectiva, al ser el ciclo menstrual el elemento que define en gran medida a las mujeres<sup>110</sup>, se han construido una serie de características que vinculan el ciclo hormonal femenino con formas subjetivas y arquetipos que, al plantear propiedades específicas en cada parte, funcionan como reguladoras tanto de las actividades como de las emociones de las mujeres desde la conciencia, el autoconocimiento y aprovechamiento de estas características en favor de cada mujer. Plaza (1996) comenta que “los individuos femeninos se caracterizan por una conciencia cíclica marcada por su propia fisiología y en ciertas circunstancias determina también su entorno cotidiano y su manera de estar en el tiempo” (p.304)

La naturaleza cíclica femenina tiene diversos anclajes simbólicos desde la noción de la mujer Diosa, los cuales se relacionan con elementos de la naturaleza y del cosmos; siendo la tierra y luna las principales y las más recurrentes. La relación con la tierra se establece principalmente a partir la capacidad de crear, de gestar y de transformar. La mujer Diosa es considerada como una extensión de la tierra.

---

<sup>110</sup> Este argumento es tomado desde los discursos vertidos por diversas mujeres que han sido parte de los círculos así como de las referencias encontradas en diversas publicaciones en la red.

*la diosa se empieza a revalorar con todo lo que está relacionado con la tierra. La tierra, las estaciones, porque realmente la creadora es ella. Entonces cualquiera que profesa la religión de la diosa considera a la tierra también como su diosa. Algunas creemos que sanándonos nosotras la tierra se va a sanar. Porque al estar tantas mujeres conectadas con su propio cuerpo con su propia espiritualidad, están conectadas con la tierra, que es su madre. (Itzpapalotl)*

Desde los planteamientos que surgen de la bendición de útero, por poner un ejemplo, se cree que las mujeres generan una conexión especial con la tierra a través del útero y del corazón, ya que estos se vuelven una vía desde la cual la energía puede transitar a través del cuerpo y así alcanzar una conexión cósmica. La mujer, a través de sus ciclos, es capaz de crear vida, de “transmutar” las energías y las cosas como lo hace la tierra en sus distintas fases, sobre todo considerando las estaciones del año y los procesos que ocurren en cada una. Las mujeres, a su vez, se presume, tienen una conexión particular con la tierra a partir de la fertilidad, su cuidado, pero también del conocimiento del uso de plantas, del aprovechamiento de los recursos naturales de una forma no invasiva, así como una serie de saberes acerca de las formas en las cuales se puede vivir en armonía con el medio ambiente –cuestión que es una de las bases del ecofeminismo en la actualidad-.

Por otro lado, se cree que las mujeres están relacionadas con los ciclos lunares a partir de la duración de sus ciclos hormonales y de la influencia que la luna ejerce sobre ellos. Ejemplo de ello es que en la actualidad diversas mujeres, pertenecientes o no a círculos de espiritualidad, que denominan su menstruación como “luna” o “lunita” dada la similitud de los tiempos y fases de los ciclos lunares con los ciclos hormonales femeninos. Incluso hay quienes afirman estar “en sincronía” con la luna ya que su sangrado menstrual suele coincidir con la luna llena o nueva. La similitud de los ciclos menstruales con el ciclo lunar descansa principalmente en la duración de este último. Desde el discurso médico, se ha establecido que el ciclo menstrual femenino tiene una duración promedio de 28 días; este argumento –aunque, como se verá, resulta relativo al momento de hablar de la “naturaleza cíclica” individual- ha sido retomado para anclar simbólicamente los sangrados menstruales con las fases lunares.

*Sí siento que es importante como mujeres reconectarse con nuestro ciclo, con nuestro cuerpo, con nuestro corazón. Conectar con nuestra naturaleza cíclica nos permite conectarnos con lo que está afuera, es como un reloj. Entonces, cuando nos conectamos con eso, las mujeres vamos abriendo puertas hacia nuestra creatividad, y la creatividad no sólo es una expresión con arte, es cuestión de crear tu vida. (Azul)*

Otro anclaje simbólico que tiene el ciclo menstrual está relacionado con las estaciones del año y con los cuatro elementos. Así, la fase pre-ovulatoria se relaciona con la primavera y con el aire, la fase ovulatoria con el verano y con la tierra, la fase premenstrual con el otoño y con el fuego y, finalmente, la menstruación con el invierno y el agua.

Además de estos referentes simbólicos difundidos a nivel de creencia desde los círculos de mujeres, existe también una serie de estrategias desde las cuales las mujeres Diosas pueden adquirir un mayor conocimiento sobre su naturaleza cíclica, vinculada con el ciclo hormonal. Una de las propuestas más difundidas e incorporadas tanto en los círculos de mujeres como en aquellas que se han acercado a este tipo de movimientos se encuentra en los planteamientos que surgen del libro “Luna Roja”, escrito por Miranda Gray (2010). En él se plantea el seguimiento de un “diagrama lunar<sup>111</sup>” o una “brújula menstrual<sup>112</sup>”, que se vuelve una herramienta de autoconocimiento y auto observación de cada ciclo. Al introducir esta herramienta como forma de autoconocimiento, Gray comenta que “es importante que cada mujer tome conciencia de cómo reacciona su cuerpo ante su propio ciclo, si realmente quiere entender de qué forma afecta su personalidad y energías creativas” (2010:107).

Por otro lado, el conocimiento del ciclo menstrual desde esta perspectiva plantea la conjunción de diversos elementos que son parte de la mujer Diosa:

La mujer moderna se mueve tanto en el mundo de la ciencia y la tecnología como en el de la naturaleza y la intuición, que no son absolutos, sino complementarios e igualmente reales para ella, por lo que ahora equilibrarlos puede hacer que su conciencia fluya de uno a otro. Por esta razón todas las mujeres son hechiceras y sacerdotisas. Una mujer que es consciente de su ciclo debe actuar conforme a él, pero también debe ser responsable del uso de sus energías y expresiones, así como de los efectos que tienen en los demás. Ser responsable no implica que dejes de hacer uso de tu capacidad, sino que tienes que evitar escudarte en tu ciclo menstrual o utilizarlo como excusa. (Gray, 2010:60)

El diagrama lunar se vuelve así una herramienta desde la cual las mujeres pueden auto-observar sus ciclos hormonales y así poder identificar los momentos, sentimientos, emociones y acciones que cada parte “inspira”. El diagrama lunar consiste en el dibujo de un círculo dividido en tantas partes como días que dura el periodo hormonal completo. En la parte exterior se marcan las fechas de acuerdo con el calendario gregoriano y en el

---

<sup>111</sup> Ver anexo III

<sup>112</sup> La brújula Menstrual es una adaptación que se ha hecho desde Redes Lunarias para la aplicación del diagrama lunar propuesto por Miranda Gray.

interior el día del ciclo en el que cada mujer se encuentra; a su vez, se deben dibujar las distintas las fases del ciclo lunar. En cada una de las secciones del círculo se sugiere anotar una serie de detalles diarios tales como el nivel de energía, las emociones, salud, sexualidad, los sueños y manifestaciones externas como la creatividad, la confianza, concentración, etc<sup>113</sup>. Así, este diagrama está formado por las experiencias diarias de cada mujer con el objetivo de “enfatar su naturaleza cíclica, que permite comprender ese concepto intelectualmente y sentir por sí misma la veracidad y validez de los ritmos de la vida” (Gray, 2010:131).

*Descubrir esta lectura cíclica de las 13 lunas, del ciclo menstrual y de cómo eso es como una brújula para nosotras fue LA revelación. Fue decir que esa es la herramienta más femenina de todas las que he encontrado en el camino de la vida. Hay muchas herramientas de todo tipo, pero esta en particular, que tiene que ver con la menstruación y así, creo que es la herramienta más femenina como recurso disponible para nosotras a nivel de autoconocimiento. Es un producto para niñas, por eso es tan importante. (Rox)*

Con la propuesta y el seguimiento de este diagrama se teje también un entramado de significados que relacionan cada parte del ciclo hormonal y de vida con un arquetipo femenino. Siguiendo la propuesta de Gray, el uso de los arquetipos permite la identificación con ciertas imágenes de manera que es posible generar una comprensión interna, consciente o inconsciente. La Diosa, vista como arquetipo, lleva implícitas tres figuras que representan el ciclo vital femenino: la doncella, la madre y la bruja. La doncella representa el aspecto energético y dinámico, la madre es el símbolo de la fertilidad y la bruja es la representación de la sabiduría. En este caso, las brujas son las abuelas, las mujeres postmenstruales que al no sangrar a través de la menstruación, se cree que absorben su propia sangre menstrual y así llegan a la creatividad, magia y claridad mental que ese flujo vital proporciona. Recordemos que desde la mexicanidad las abuelas son consideradas también como mujeres sabias por haber cumplido el primer ciclo vital<sup>114</sup>—de 4 veces 13, o sea 52 años de vida— y por haber adquirido a través de su experiencia una serie de conocimientos que pueden ser compartidos a sus pares femeninas de igual o menor edad.

A su vez, estos arquetipos tienen una adaptación para el ciclo menstrual donde se sugiere que las mujeres tienen en sí mismas cuatro fases o mujeres distintas de acuerdo con

---

<sup>113</sup> Ver anexo IV

<sup>114</sup> Este dato nos fue explicado a los asistentes del taller “recordar con la Abuela Margarita” y corresponde a un fragmento de las notas de campo elaboradas a propósito de dicho taller.

cada parte de su ciclo: La bruja, la mujer intuitiva, relacionada con la menstruación; la virgen, la mujer sexual, vinculada con la fase pre ovulatoria; la madre, la mujer que vincula y que cuida, que representa la ovulación; y finalmente la hechicera, la mujer que transforma, que se relaciona con la fase premenstrual.

A partir de estos arquetipos se establece una serie de significaciones que permiten potenciar las habilidades de las mujeres en cada parte del ciclo con el fin de tener una relación más estrecha con cada periodo, pero también para identificar “en qué momento están” y qué actividades pueden realizar y cuáles no. Por ejemplo, la etapa de la virgen está relacionada con el entusiasmo, la energía y la confianza en sí misma; esta etapa es la de mayor productividad y concentración en el trabajo y se sugiere que es el momento de iniciar proyectos. Por su lado, en la etapa de la madre, las mujeres se vuelven protectoras, asumen mayores responsabilidades sobre otros y tienen un mayor deseo por compartir y compartirse con los demás. En la fase de la hechicera se alimenta sobre todo la intuición, la inspiración y la capacidad de soñar; en este periodo la concentración disminuye y hay momentos de intolerancia y apatía; sin embargo el potencial creativo no disminuye. Finalmente, en la fase de la bruja, se genera una mayor conciencia e introspección, es un momento de alejamiento y de descanso; se dice que es la oportunidad de buscar y encontrar soluciones a los problemas cotidianos y que es el periodo de mayor conexión con el universo y con lo material. El seguimiento de la brújula menstrual permite a las mujeres generar acciones concretas en cada momento del ciclo, así como una identificación con cada uno de los arquetipos en un nivel subjetivo, pero también práctico vinculado con sus actividades y relaciones en el plano cotidiano; en este sentido, como dice Plaza (1996:304) permite el establecimiento de una cierta “temporalidad subjetiva”.

Desde la perspectiva aquí presentada, el seguimiento y observación de cada fase del ciclo menstrual contribuye no sólo a ser consciente del proceso físico que ocurre en cada una –como aspectos fisiológicos tales como el tipo de flujo vaginal, incluyendo el sangrado menstrual- y las características emocionales que cada fase implica, sino que existe una apropiación de los arquetipos que se incorporan tanto en la subjetividad como en el cuerpo, dando cabida a diversos cambios que reconfiguran las acciones de las mujeres en cada parte del ciclo. Esta forma de (re)conocimiento del propio cuerpo y sus procesos, es visto como un medio de empoderamiento a través de la supuesta conexión consciente que se establece

entre la emoción, el cuerpo, el arquetipo y la acción. Sin embargo, la apropiación y difusión de estos arquetipos de la mujer diosa, tanto en el plano del ciclo vital como en el ciclo hormonal, permiten el establecimiento de una serie de normativas y formas específicas de comportamiento que no siempre corresponden con las actividades que una mujer debe llevar a cabo como parte de sus actividades cotidianas.

En este sentido, los arquetipos y su apropiación colocan a las mujeres en un tiempo que en gran medida queda enmarcado en el plano de lo subjetivo y corpóreo al no ser siempre compatibles con las actividades que están fuera del ámbito personal y espiritual; sin embargo, no dejan de ser referentes simbólicos que sirven de anclaje emocional para transitar por cada una de las partes del ciclo menstrual y como un elemento que se incorpora en la definición de las mujeres diosas.

De este modo, estas propuestas que surgen desde los círculos de mujeres condensan no sólo una serie de perspectivas espirituales ancladas en las creencias sobre la nueva era, la función de las mujeres en ella, así como aquellas normativas culturales que vinculan a las mujeres con sus cuerpos; sino que, aludiendo al paradigma del *embodiment* sugerido por Csordas, muestra una forma particular en la cual se ven articulados los elementos culturales, sociales y espirituales con elementos subjetivos, experienciales y corporales al interior de la noción de la mujer sagrada o la mujer Diosa. Las mujeres en un ejercicio de selección diferenciada de los discursos espirituales, desafían los modos desde los cuales se han concebido a las mujeres desde un lugar secundario, desde la delimitación de sus límites corporales y de la consideración de sus cuerpos como el elemento material que las vincula con lo impuro y con el pecado, para convertirse ellas mismas en el espacio privilegiado de acercamiento con lo sagrado, en el cuerpo de una mujer Diosa que se encarna a través del autoconocimiento y de la experiencia de habitar un cuerpo femenino cargado de significaciones nuevas que ponen en diálogo y en cuestionamiento aquellos elementos culturales que parecían delimitar tanto la concepción de ellas mismas, de la forma de tratar sus cuerpos, pero también de su forma de ser y estar en el mundo, en este caso desde las nociones de sacralidad y espiritualidad.

## CAPÍTULO VII

### LOS CICLOS HORMONALES Y LA MENSTRUACIÓN ¿CONSCIENTE?

*La Gran Diosa universal siempre reclama sacrificios,  
porque los momentos decisivos de la vida de la mujer  
-menstruación, desfloración, concepción, parto- están  
íntimamente vinculados con un sacrificio de sangre  
Erick Neuman.  
The Great Mother*

Dentro de los planteamientos que se han expuesto acerca de la construcción de una idea de lo femenino desde los círculos de mujeres, existe un tema al cual se le da particular importancia desde los discursos, rituales y la incorporación de estos en la vida cotidiana y en la espiritualidad femenina, en este caso me refiero al tema de la menstruación. Como se ha apuntado en capítulos anteriores, la menstruación representa uno de los momentos principales de conexión con lo sagrado femenino a través de la construcción de una serie de elementos simbólicos que dotan de sentido a este hecho biológico y que, en este caso, se convierte en uno de los referentes centrales para la construcción de la espiritualidad femenina.

Con el objetivo de mostrar la importancia de la menstruación para la construcción de la sacralidad femenina, este capítulo se centra en el análisis de la menstruación desde la perspectiva cultural y las conexiones que se generan entre lo biológico, lo simbólico y la experiencia de las mujeres que son parte de los círculos de mujeres analizados. Así, este capítulo presenta en un primer momento algunos apuntes acerca de la menstruación, tomando en cuenta referencias de datos etnográficos desde los cuales se presentan algunas consideraciones generales acerca del sangrado menstrual en diversos grupos sociales. En un segundo momento se exploran dos puntos de la trayectoria corporal de las mujeres, en primer lugar la experiencia del primer sangrado menstrual y, posteriormente, las transformaciones en la concepción del sangrado que se derivan de los discursos del sagrado femenino. Finalmente, este capítulo presenta las implicaciones de la menstruación consciente en las formas de clasificación del fluido menstrual en la época actual.

## 1. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA MENSTRUACIÓN

Desde la perspectiva biológica, la menstruación es el momento cumbre de la pubertad femenina dado que el cuerpo de una mujer adquiere su carácter de cuerpo fértil y marca en gran medida su paso a la adultez. El desarrollo del cuerpo femenino y la aparición de la menstruación como “marcaje particular de las mujeres” y su fertilidad, alimenta, en una primera instancia, la relación que se teje entre las mujeres y la naturaleza en su dimensión creadora y cíclica, así como la consideración de los sangrados menstruales como un misterio y, eventualmente, un elemento que es necesario conocer y controlar dada la consideración de éste como contaminante en prácticamente todas las sociedades. Sin embargo, a lo largo de la historia, este hecho biológico ha propiciado la construcción de diversos significados que la vinculan con lo sagrado, con el peligro, el misterio, la impureza y la muerte; pero también con la renovación y, en este caso, con un medio de empoderamiento menstrual y corporal.

La palabra menstruación tiene su origen en el vocablo latino *menstruum* y el griego *mensis*, que significan mensual y mes respectivamente. El periodo menstrual se ha relacionado con el ciclo lunar a partir de dos nociones principales: en primer lugar, por la semejanza en la duración del periodo menstrual en ciclos promedio de 28 días al igual que el calendario lunar; y por la influencia que ejerce la luna en las mareas y los fluidos corporales. De acuerdo con Cruz (2005), “La luna posee un eterno retorno, siempre regresa al cielo después de una breve estancia de oscuridad, esto hace que sea por excelencia el astro de los ciclos de vida” (p. 31). Sin embargo, como menciona Ehrenreich (2000), hasta hoy no hay ninguna teoría que explique la coincidencia y conexión entre el ciclo menstrual y el ciclo lunar:

A los pueblos que ni siquiera poseían el concepto de “explicación científica” quizá les pareciera que el ciclo femenino controlaba el lunar o, por el contrario, que la presencia divina de la luna se expresaba a través del cuerpo de las mujeres. No sabemos [...] Pero sí parece probable que la regularización de la menstruación de las mujeres, unida a su sincronización con el ciclo lunar, bastarán para convertir la menstruación en un acontecimiento de relevancia pública, sino en una ocasión de observancia ritual. (2000:162)

La menstruación, aún siendo una manifestación natural del cuerpo femenino, ha suscitado diversos sentimientos y valoraciones a lo largo de la historia y desde cada construcción cultural. La forma en la que se ha nombrado a la menstruación responde no sólo a este

vínculo con lo lunar, sino a su periodicidad, siendo denominada también como “regla”; sin embargo, existe una gran diversidad de maneras en las cuales se hace referencia a este proceso. Alarcón (2005), haciendo un rastreo de las formas de denominar la menstruación en Colombia menciona las siguientes:

la colorada, el consuelo, la cortada del dedo, la corriente, la cosa, la costumbre, la mensual, el chorrito, la chorriada, estar chorriando, estar chorriando la piña, el derrame, la diecinueve y doce, estar enferma, estar entimpada, tener la enfermedad del mes, estar a fin de mes, tener el flujo, tener la hemorragia, estar con la luna, estar con la luna brava, estar de luto, estar mala, tener las lluvias, tener el mal de las mujeres, estar con la mensualidad, estar con el mes, tener visita, estar con la mestruel, estar con la demostración, estar con la administración, estar con la postración, estar morajía, estar pagando arriendo, estar con Pachito, estar con el Chapulín Colorado, estar con el período, estar picada del murciélago, tener la regla, estar con el reglamento, estar con esa bicha, estar con esa joda, estar con el reglero, estar con el arreglamento, estar en remate de mes, estar con la roja, estar en la semana, estar con la soltura, estar con el treinta y jeo, estar con la treinta y una, estar con la veintiuna, estar en esos días. (p. 36)

La menstruación no es sólo un hecho que sucede en el cuerpo de las mujeres, sino un hecho cultural que ha alimentado una serie de concepciones, incluso místicas, acerca de su origen y potencialidades, principalmente sobre la manifestación física del ciclo femenino a través del sangrado. En primer lugar, la Biblia en su libro del Génesis establece que, después de comer del fruto prohibido, Dios le dijo a la mujer “Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos y darás a luz a tus hijos con dolor” (Gen, 3.16), siendo la menstruación, desde las interpretaciones de este versículo, uno de los castigos dados a la mujer por su desobediencia. Por otro lado, Ehrenreich (2000) comenta que, aunque en la actualidad el sangrado menstrual es un elemento que puede hacerse invisible públicamente gracias al uso y difusión de compresas y tampones, existen diversos indicios que hacen pensar que la menstruación tenía un papel primordial en la vida de los pueblos paleolíticos

Las mujeres menstrúan mucho más copiosamente que cualquier mamífera y, antes de que se inventara el papel y la tela, camuflar el flujo menstrual sería difícil, sobre todo en los grupos cuyo estilo de vida nómada impedía que las mujeres se retirasen de la vida pública durante la menstruación y la pasaran en cuclillas sobre la absorbente tierra (2000, 160)

En los grupos mesoamericanos también es posible rastrear algunos mitos del origen de la menstruación. López (2001) pone el ejemplo de los k'ekch'ies, uno de los pueblos mayas que habitan en Centroamérica, quienes cuentan que un día el sol decidió raptar a la luna, el padre de ésta envió al aire para asesinarlos, pero el sol sobrevivió al esconderse en el

caparazón de una tortuga. El sol envió una libélula a la tierra para buscar a su amante, pero sólo encontró su cuerpo sin sangre, la cual se había concentrado debajo de siete capas de tierra “y por eso en la tierra quedó que las mujeres vieran cada mes su menstruación” (López, 2001: 235). Los Huaves, por su parte, creen que un joven subió a la luna y la desfloró, este hecho generó la menstruación de las mujeres en la tierra y como castigo el joven fue convertido en conejo; así, cuando éste muerde a la luna la hace sangrar.

Por su parte Citro (2008), en su análisis de los rituales de iniciación de las mujeres Tobas, hace notar otra forma en la cual la luna y las menstruaciones de las mujeres se relacionan. De acuerdo con los relatos míticos de los Tobas, la luna es un hombre y es quien genera la menstruación de las mujeres a través de un coito que se produce con el sólo hecho de mirar la luna. En este sentido, las mujeres que están cerca de la edad de su primer sangrado no deben mirar la luna con el objetivo de evitar que ésta las posea y les provoque el primer sangrado menstrual. En caso de suceder, la chica debe avisar a su madre para cumplir con un periodo de ayuno y de seclusión que se considera parte fundamental para la preparación del ritual de iniciación y recibimiento de la vida adulta.

La menstruación ha tenido también connotaciones inquietantes que tienden a considerarla como algo peligroso dada la asociación de las mujeres menstruantes con las fieras depredadoras o con elementos de potencial peligro. Al respecto, Ehrenreich pone dos ejemplos, el primero de ellos es la imagen de la vagina dentada, que desde la mitología se presenta como una boca depredadora o como una herida que se asociaba con la violencia al ser una boca manchada de sangre.

La imaginería tradicional y popular conecta a veces la sangre con la boca de la mujer [...] las mujeres maoríes y amerindias se tatuaban líneas paralelas desde la barbilla hasta la boca, que a veces se llamaban “chorros”, y las mujeres de hoy en día usan carmín de labios (2000:165)

El segundo ejemplo tiene que ver con la potencia de la sangre en el origen de las cosas, como el caso de los pueblos del nordeste de la Tierra de Arnhem, en Australia, donde se cree que una Serpiente Arcoíris se tragó a dos hermanas -una de ellas que acababa de parir y había dejado fluir su sangre al estanque sagrado donde habitaba la serpiente- y desde dentro, ellas comenzaron a signarle nombre a los objetos de la tierra usando la voz de la serpiente.

De acuerdo con la interpretación de esta autora, los registros arqueológicos no muestran indicios claros acerca de las conexiones que existían entre el ciclo femenino y los elementos naturales, pero sí del carácter ritual que adquiere la menstruación en las comunidades y su tratamiento en función del desarrollo de los pueblos y sus actividades, sobre todo en la caza. La sangre de los animales era derramada por los hombres a través de esta actividad, que tenía un carácter público y de prestigio en las sociedades patriarcales; pero la sangre menstrual no tiene un carácter violento ni deviene de un hecho externo, sino de un proceso biológico que se relega al ámbito privado, principal aunque no únicamente en el caso de la menarca, donde las mujeres se concentraban en las casas menstruales para vivir una serie de rituales y acciones enfocadas en el ocultamiento de la sangre, considerándola un elemento contaminante y peligroso dado que podía atraer animales y poner en riesgo a la comunidad y a los hombres.

Retomando el caso de los Tobas, existe un mito que se vincula con la menstruación y las actividades asignadas a cada género. El mito de la serpiente arcoíris, de acuerdo con Citro (2008), cuenta que una mujer menstruante fue a buscar agua a un pozo y se encontró con una serpiente arcoíris; ese día cayó un temporal que reblandeció la tierra provocando una gran destrucción en el pueblo. El único hombre sobreviviente –un chamán– fue el encargado de matar a la serpiente arcoíris. A partir de este mito se cuenta que los hombres eran quienes perdían su sangre, pero esto los imposibilitaba para la caza, por lo que pensaron que sería mejor que las mujeres menstruaran para que así los hombres pudieran cumplir con la función de la caza y se evitara la escasez de alimentos. (Citro, 2008: 33)

En este sentido, se vuelve relevante considerar las ideas construidas en torno a las mujeres y la menstruación desde el pensamiento griego donde el sangrado menstrual era considerado como un producto de desecho y como manifestación de la incapacidad femenina de “cocer” la sangre; como dice Hérítier (1991), “las menstruaciones en la mujer son la forma inacabada e imperfecta del esperma” (p. 97). El origen de estos sangrados, según Galeno, se debía a que la mujer, al ser fría y húmeda, no generaba el calor necesario para la digestión normal de los alimentos, siendo el sangrado menstrual un elemento regulador para eliminar los desechos. Pero fue Plinio el viejo uno de los principales generadores del estigma sobre la sangre al afirmar que ésta tenía la capacidad de agriar el

vino, secar las semillas, secar los frutos de los árboles, etc. creando así una imagen peligrosa sobre la sangre y sobre las mujeres durante la menstruación.

Desde esta perspectiva, la carga negativa del sangrado menstrual tiene que ver con su potencial contaminante al ser una carga excesiva de energía, de calor y de poder que la convierte en un elemento perjudicial para quienes puedan estar cerca de ella o incluso para la mujer que la porta. Así, a la menstruación se le ha relacionado también con la muerte al ser una manifestación de la ausencia de feto, cuestión que la vincula directamente con la capacidad reproductiva femenina y con el peligro de la no continuidad de la vida del grupo. La relación menstruación-fertilidad está presente también en estas concepciones acerca del sangrado al considerar que la sangre era un elemento que ayuda a la formación del feto, ya que al ocurrir un embarazo “la sangre menstrual ascendía hacia los pechos, donde se usa para producir leche” (Iglesias-Benavides, 2009: 284). Por otro lado, citando a Levy-Bruhl, Douglas (1980) menciona que los maoríes crean una relación entre la menstruación y el aborto ya que “si la sangre no hubiese fluido se habría convertido en una persona, de modo que posee el rango imposible de una persona muerta que nunca ha vivido” (p. 115)

Godelier (2000) comenta que en el caso de los Baruya la sangre menstrual o *ganié* “desempeña un papel clave en la legitimación del poder masculino” (p. 45) y se vuelve uno de los elementos que, aunado a las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, establece una especie de discurso mudo sobre el orden que debe reinar en la sociedad. Los Baruya tienen discursos ambivalentes acerca de la sangre menstrual ya que, por una parte, representa la ausencia de semen o el antisemen pero, a su vez, es un líquido que escurre del cuerpo de las mujeres. Así,

La ausencia de semen es negativa por privación, la presencia de sangre menstrual es negativa por su acción misma [...] cuando los hombres baruyas hablan de sangre menstrual lo hacen con una actitud casi histérica, mezcla de disgusto, de repulsión y sobre todo de miedo [...] La sangre menstrual, en vez de empujar a la muerte del cuerpo de una mujer, no hace más que debilitarlo temporalmente. Su poder de muerte –su fuerza destructiva- parece de hecho dirigida contra los hombres. Constituye una amenaza permanente contra su fuerza, su poder vital, contra aquello en lo que se fundamenta su superioridad. [...] al mismo tiempo; es el signo de que la mujer ha sido perforada por la luna y se encuentra, por tanto, expuesta a la acción fecundante del hombre. (Godelier, 2000: 44)

La relación e importancia de los fluidos también es considerada desde la visión Toba, donde se cree que cuando una mujer está embarazada, su vida sexual debe intensificarse ya que el semen y la sangre acumulada permite el desarrollo y crecimiento del feto en

condiciones optimas. Sin embargo, la pérdida involuntaria de sangre a través de la menstruación, así como el embarazo y la lactancia imprimen a la mujer un carácter potencialmente peligroso por la influencia que las mujeres ejercen en el mundo que las rodea, generando así connotaciones simbólicas ambivalentes al ser socialmente valorado el papel de las mujeres en la reproducción del grupo, pero también el potencial poder/peligro que esto puede representar. Como dice Citro

este valor asignado en el orden simbólico será clave para la legitimación ideológica de las prácticas de control, es decir, para aquellas prescripciones que, a través de un proceso de reiteración performativa en distintos discursos y prácticas sociales intentan delimitar la corporalidad de las mujeres (2008:46)

Al ser considerada la sangre menstrual como un elemento de peligro y de potencial contaminación, es que se ejercen ciertas restricciones hacia las mujeres menstruantes para evitar que su sangrado afecte de algún modo a los hombres y a la comunidad a la cual pertenecen. En el caso de los Mae Enga, Douglas menciona que en su crianza se les inculcan dos creencias predominantes; la primera que tiene que ver con la superioridad masculina y la segunda es la vulnerabilidad a la influencia femenina; siendo el contacto con la sangre menstrual un causante de temor, ya que se cree que puede causar la muerte de la sangre del hombre –volviéndola “negra”-, su decadencia y eventualmente su muerte. (1980: 168-169). Douglas apunta que “Las ideas de contaminación pueden desviar la atención de los aspectos sociales y morales de una situación por el sólo hecho de centrarla en una sencilla cosa material” (1980: 159), que en este caso es la sangre y el cuerpo de la mujer menstruante. En esta lógica, Godelier comenta que esconder los cuerpos resulta un medio por el cual se puede preservar el orden, pero este hecho tiene el potencial de “consentir en el silencio. Le es suficiente a cada uno o a cada una con vivir su cuerpo y verse, para saber qué puede hacer o no hacer, qué puede desear o debe evitar” (p. 45).

Ejemplos de este tratamiento de las mujeres menstruantes hay muchos, Ehrenreich afirma que en las comunidades organizadas en torno a los hombres, las mujeres en el momento de la menarca “son encerradas en cabañas menstruales, se les cose dentro de una hamaca o sencillamente se les instruye para que oculten toda evidencia de su flujo menstrual, como si se tratara de una especie de excremento” (2000, 167). Por otro lado, comunidades como los Wayú de la Guajira Colombiana y Venezolana, optan por la seclusión de las adolescentes, proceso en el cual las chicas son recluidas en las casas

menstruales por un periodo de un año -o 13 lunas- con el objetivo de prepararlas para la vida adulta y compartir conocimientos –principalmente por parte de las madres y abuelas- sobre tejidos, las artes amatorias, el control natal, embarazos y las actividades que habrán de ejercer como mujeres adultas en su comunidad y para sus maridos. En el caso de los Tobas, este periodo de seclusión se da a partir de la menarca por un periodo de dos a tres meses, donde la mujer no debe hablar demasiado, no debe ser mirada por otros y debe cumplir con una dieta especial donde se evita la carne de algunos animales; asimismo, en este periodo deben aprender a desempeñar un trabajo “específico” de las mujeres, particularmente el tejido (Citro, 2008; 30).

Estos ejemplos nos llevan a pensar, por un lado, en las diversas formas en las cuales se ha considerado el flujo menstrual en distintos grupos humanos, pero también la relación que existe entre el tratamiento de este proceso femenino con respecto al orden social. El control de los fluidos corporales ha tenido relevancia a partir no sólo de la distinción entre lo peligroso y lo sagrado –reconociendo que la sangre es tanto un líquido vital como una representación de la muerte- sino que se relaciona con una forma específica de considerar a las mujeres dentro de un espacio social concreto. Así, es posible observar visiones polivalentes acerca de la menstruación y su manifestación a través del sangrado, pero también las distintas maneras en las cuales el control y tratamiento de la sangre imprime un carácter tanto de subordinación como de poder –casi siempre en términos negativos- acerca de las mujeres. Desde la biomedicina, por ejemplo, se ha creído que la menstruación en relación con la maternidad es garante de la salud femenina y del buen funcionamiento de su naturaleza reproductiva.

La identidad femenina es la suma de todos esos estados que marcan nuestra naturaleza, cuestión que a veces parece olvidarse si consideramos la simbología a la que se acude para expresarla. Así pues, en este orden cíclico definido por una sexualidad potencialmente fértil toda alteración es vivida como desestructurante. (Plaza, 1996: 308)

Pero esta visión ha sido reforzada a partir del tratamiento del fluido menstrual desde la noción de asepsia y del control de los límites corporales. Así, la menstruación “no es el reclamo de una feminidad ofrecida al otro masculino, sino el flujo de vida y símbolo de muerte: la sangre como aquello que comunica el interior con lo exterior (Plaza, 1996: 311). Douglas al hablar de los márgenes del cuerpo, menciona que los orificios son considerados como puntos especialmente vulnerables “el esputo, la sangre, la leche, los excrementos o

las lágrimas por el sólo hecho de brotar han atravesado las fronteras del cuerpo”; sin embargo, estos márgenes corporales se encuentran conectados con otros cuerpos, así “En algunos lugares la contaminación menstrual se teme como un peligro de muerte, mientras que en otros no ocurre así” (1980: 141).

Las ideas de asepsia que caracterizan al proceso civilizatorio moderno plantean justamente el control de los fluidos corporales como uno de sus objetivos esenciales. “Las normas de etiqueta y los modelos aceptados giraban (y giran todavía) en torno al cuerpo humano, a sus movimientos y necesidades físicas: sólo el adecuado control de la corporalidad podía dar paso a una feliz y amorosa civilidad” (Bartra, 2011). La menstruación ha pasado también por este filtro aséptico y por la llamada civilidad menstrual apoyada por la tendencia a invisibilizar el sangrado a través del uso de compresas, toallas femeninas, tampones y otras tecnologías que apoyan esa idea tradicional de dejar a las mujeres la tarea de vivir sus menstruaciones en el ámbito de lo privado. Pero ¿cuál es la manera en la que un grupo específico de mujeres ha vivido este proceso biológico a lo largo de su vida? ¿Qué relevancia tiene la menstruación para ellas y qué construcciones simbólicas revisten este hecho?

## **2. LOS RITOS DE PASO Y LAS TRAYECTORIAS CORPORALES: DE LA MENARCA A LA MENSTRUACIÓN CONSCIENTE**

*Antes, la niña podía considerarse, con un poco de mala fe,  
un ser asexuado, podía no considerarse nada;  
podía incluso soñar que una mañana se despertaría transformada  
en hombre; ahora, las madres y tías susurran con aires satisfechos:  
«Ya es una jovencita»; la cofradía de las matronas ha ganado: les pertenece.  
Ha caído sin recursos del lado de las mujeres.  
A veces está orgullosa; piensa que se ha convertido en una  
persona mayor y que en su existencia se producirá un gran cambio.  
Simone de Beauvoir  
El segundo sexo*

Van Gennep (2008) al hablar de los ritos de paso en la vida individual apunta que en ésta ocurre una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden, y que cada una de estas etapas van acompañadas de actos especiales vinculados con lo sagrado.

Todo cambio en la situación de un individuo comporta acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado, acciones y reacciones que deben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad general no experimente molestia ni prejuicio. [se hace que] el individuo pase de una situación determinada a otra igualmente determinada. Al ser el mismo su objeto, es del todo necesario que los medios para alcanzarlo sean, si no idénticos en los detalles, al menos análogos, puesto que van dejando atrás de sí varias etapas y franquea varias fronteras (Van Genep, 2008:15-16)

En la actualidad algunos ritos de paso individuales tienen un vínculo con lo biológico y lo social; así, se celebran tanto los nacimientos como los matrimonios, los logros universitarios, los primeros noviazgos, las primeras experiencias sexuales y, en general, ese paso de una situación a otra queda marcada por algún hecho que se refleja en lo social y que a su vez resulta significativa en la vida de los individuos. Para el caso de la menarca de las mujeres en la pubertad, estos ritos de paso suelen estar marcados tanto por las ideas preconcebidas en torno a la menstruación como por la información que se tenga a partir de la educación brindada desde la familia y los espacios escolares y sociales. Pero, sin duda, es un momento en el cual las mujeres adquieren no sólo conocimiento sobre su propio cuerpo, sino una serie de valoraciones sociales tales como “hacerse mujer” o “convertirse en una señorita”; cuestión que, de acuerdo con Sosa, Lerner y Erviti (2014; 363) implica no sólo una construcción del nuevo estatus social de las mujeres, sino la confrontación de nuevas normatividades de carácter genérico en las mujeres menstruantes. En ese sentido, la aparición de los primeros sangrados menstruales tienen un carácter tanto fisiológico como cultural y social a partir de las construcciones que se relacionan con este hecho, pero también se asiste a la aparición de una serie de normativas relativas al tratamiento de la sangre, cuestión que, según Laws (1990), se denomina como civilidad menstrual.

La menarquía o la primera menstruación, es asumida como un evento importante en la vida de las mujeres, dado que es signo de una nueva posición de nosotras en la vida social. La primera menstruación significa para muchas la entrada a un nuevo estado de Mujer, el cual está asociado directamente con la posible maternidad, cómo si Mujer y madre fuesen sinónimas. (Lozano, 2010; 51)

Para el caso que aquí nos ocupa, resultó fundamental rastrear las formas en las cuales las mujeres en círculo vivieron esa primer experiencia, con el fin de tejer estas reflexiones con los planteamientos que se han generado desde la espiritualidad femenina al respecto de la menstruación que, como se ha mencionado, es uno de los ejes desde los cuales se construye la idea de la mujer Diosa. Para tales efectos, se retoma la propuesta de Esteban (2013)

acerca de los itinerarios corporales, en este caso enfocados en la menstruación, considerando que esta propuesta parte de abordar la experiencia corporal y social de las mujeres desde su papel como agentes y como parte de la serie de conocimientos y nociones culturales que se interiorizan e integran en el cuerpo en su relación con otros sujetos y no desde una orientación victimizante. Así, los cuerpos y la menstruación de las mujeres son tomados desde su materialidad y desde la experiencia que de ella se deriva como parte de la trayectoria vital y las emociones que este evento produce. Considerando que los discursos sobre la menstruación, así como las regulaciones, prácticas corporales y la dimensión emocional que se relacionan con ella, son elementos que revelan aspectos tanto del orden social como de las relaciones de género (Sosa, Lerner y Erviti, 2014; 357)

En primer lugar, hay mujeres que no tienen recuerdos claros en torno a ese momento, Rox comenta:

*No la recuerdo. Me hubiese gustado nombrar mi primera menstruación como rito de paso, pero en mi caso no recuerdo nada. Es algo que no viví con conciencia, no sé cómo llegó, no recuerdo nada.*

Hay quienes recuerdan ese momento con gusto a partir de relacionarlo con otros hechos significativos, en este caso con un cumpleaños:

*[fue] bien bonita porque fue el día que cumplí 13. Entonces fue bonita. Había una pijamada con mis amigas. yo no me di cuenta porque no tuve cólico ni nada, estaba sentada así, una de mis amigas vio y ya. No hubo mayor trámite, yo era como de las de en medio del grupo, entonces ya, ni era de las primeras en ver qué onda, ni de las últimas de a ver a qué horas. (Xurawe Temai)*

El factor relacional también resulta importante en los relatos de la primera menstruación, ya que a partir de la relación de estas mujeres con sus pares existió un sentimiento tanto de diferenciación como de pertenencia al grupo:

*para mi fue como muy... emocionante. Porque todas mis amigas de la secundaria ya les había pasado y a mi no, entonces, de por sí era la rara de la escuela, y yo decía cuándo me va a pasar a mí, o ¿no me va a pasar? ¿soy diferente? Así que cuando me pasó fue muy emocionante, lo disfruté, me daban ganas de decirle a todo el mundo. No entendía por qué no podía decírselo a mis hermanos y a mi papá, no lo entendía. Mi mamá me dijo que era como un secreto que no debía de rebelar, como un misterio (Dancy)*

Por otro lado, la menarquia, considerada como un momento de transición, implicó un cierto cambio –incluso inmediato– en las actividades que estas mujeres realizaban al momento de ocurrir aquel primer sangrado, cuestión que recuerda los hechos ocurridos en las

comunidades acerca de que una mujer debe comportarse de formas específicas durante su periodo. Isa comenta en su testimonio lo siguiente:

*Mi primera menstruación fue muy chistosa porque me tocó como a los 14, un poquitito antes de cumplir 15 años. Estaba en semana santa, en aquel tiempo el sábado de gloria todavía se permitía que te mojaras, entonces me acuerdo que andábamos todos “empijamados”, los primeros echándonos agua como locos. Y de repente alguien se me aventó, yo traía una batita, no traía pantalón, traía una batita, la pijama pues. Entonces, en la mojadera alguien me dice ¿qué te pasó, qué te pasó? Y veo que me empieza a escurrir con el agua kilos de sangre, y todos [decían] ¿qué te pudo haber pasado, qué te duele? La gran mayoría estaba más chavita que yo. Mi mamá me vio y me dijo ven, ven, vamos a ver y ya, así me llegó, entre el juego. Después de ese momento me metieron a bañar, me pusieron una toalla sanitaria entre las piernas y ya no pude seguir mojándome porque mí me mamá me aventó un “choro” de ese de -te debes de cuidar, que no te puedes ni mover-. Casi, casi me meten a la cama.*

Existen también algunos relatos en los cuales el primer sangrado representaba un hecho esperado y deseado por las mujeres; pero no sólo por ellas, sino también por parte de sus familiares cercanos. Valentina y Azul cuentan:

*Un día me lastimé montando en bicicleta cuando vi que sangré un poquito, yo tenía como diez años. Y yo de ya estoy menstruando y a todo el mundo le dije que ya estaba menstruando, pero no, me había lastimado en la pantaleta. Después mi mamá me dijo: “le dijiste a todo mundo que estabas menstruando” y yo: “no, pero ya quiero”. La primera vez que me bajó, se acercaba un fin de semana, incluso yo ya sabía que existía eso y fue muy padre recibir el primer sangrado ¿no? Yo me seguí sintiendo niña y hasta la fecha todavía me siento niña [ríe], pero sí fue muy grato, muy padre.(Valentina)*

*Estaba bien chiquita, tenía 10 años. Aunque me habían hablado mucho de eso mi papá siempre decía que el día que me llegara mi primer periodo íbamos a comprar champaña, íbamos a celebrar... y a mí como que eso me daba bastante vergüenza (Azul)*

Pero la menarquía no era un momento esperado para todas, sino que representaba un hecho traumático gracias a la relación que se construye con otros factores como la maternidad o el abuso. En estos casos, la información que se tenía por parte de las madres y la reacción de las mismas ante la menstruación de sus hijas resultó fundamental:

*me traumó toda la vida. Yo vivía en provincia, donde había muchos animalitos. A mi nunca me dijo mi mamá qué me iba suceder, nunca. Días antes de que a mí me sucediera, vi a una chivita dando a luz, le salía mucha sangre. Y me acuerdo que una de mis tías me dijo “ así te va a suceder a ti”. Me quedé con eso y a los pocos días empiezo a sangrar. Yo tenía un primo que me acosaba, entonces cuando me pasó, yo pensé que había quedado embarazada, tenía 11 años, yo no sabía nada, pensaba que iba a tener un bebé. Y como me duró muchos días, yo recordaba a la chivita y pensaba que algo iba a salir de ahí, fue un trauma tremendo en mi vida. Mi mamá se dio cuenta como a la semana de eso, me dio mucha pena porque pensé que mi mamá ya se habría enterado de que iba a tener un bebé... yo en mi inocencia. Ya después me explicó que cada mes me iba a pasar y que debía tener cuidado. Por mucho*

*tiempo yo odié ese momento, odiaba mi cuerpo así porque lo asociaba con la chiva y lo asociaba con mi primo. (Lupita)*

*Me sentí muy avergonzada y creo que eso viene desde antes, con el abuso sexual. Me sienta avergonzada de mi cuerpo. Entonces el tema fue ese, mi mamá estaba en el baño, mi hermana estaba en el baño y yo no quería que nadie me viera. Al final le dije a mi mamá y me dio una toalla. No me dijo mucho, más de lo que quisiera escuchar: “ponte una toalla y ya no vas a poder nadar” pues ya, se me arruinaron las vacaciones. Entonces me sentí muy avergonzada, me sentí muy sola y además me sentía muy fea. Muy fea porque traía unos shorts enormes, no me podía meter a bañar, obviamente una niña no usa tampones. Nunca nadie me había hablado de los tampones, mi mamá nunca me explicó de los tampones y entonces me la pasé muy mal en las vacaciones muy como fuera de lugar. Creo que mi mamá también se lo contó a mi papá. Entonces también me sentí como rara. No quiero que nadie se entere y tú vas y se lo cuentas a todo el mundo. Me sentí muy sola aunque estaban ahí todos conmigo internamente me sentía muy sola. También con mucho miedo porque para ese entonces pues ya sabía que una mujer se podía quedar embarazada no sabía por qué ni cómo pero ya sabía. O sea sabía pocas cosas. Entonces también me dio mucho miedo de “no, pues me tengo que cuidar”. Entonces fue raro, me sentí sola, triste (Itzpapalotl)*

En este sentido, las madres, su contención, acompañamiento e información o la falta de ellos, influye en la manera en la cual las mujeres establecen tanto su experiencia como sus recuerdos sobre el momento de su primera menstruación.

*Todo el día me quedé así, esperando... ¿cómo le digo a mi mamá, cómo le digo a mi mamá? Jamás... Y yo: por favor, que me lea la mente ¿no? Y como que ella dijo “ah ya te bajó? Y yo: “sí” [y ella:] “ah pues aquí está tu paquete de toallas”. Entonces como que sí fue una experiencia muy... (silencio) (Erika)*

*Mi mamá me había explicado todo el rollo. Entonces, cuando fue mi primera menstruación estaba en el baño, me tocó en mi casa, entonces empiezo a gritar como loca “¡mamá, mamá!, me estoy muriendo, me estoy desangrando”, yo como víctima (risas). Entonces llega mi mamá, me abraza y me dice “ya eres una mujer” y yo “¿Cómo que una mujer?! ¡Me estoy desangrando, llévame al doctor!” y me dice “hija, recuerdas que te expliqué que cuando tú empiezas a ser mujer tus hormonas se van desarrollando” pero yo “mamá, pero me estoy desangrando” y “no hija” y me empezó a explicar y yo ahh, ok. Y me dice “no, pero agárrala, no pasa nada”. De hecho le dije “es que me han dicho que la sangre huele mal” y me dijo “No, a ver, tómala, hazla tuya, esa sangre es parte de tu cuerpo” Entonces yo estaba así de “no, me estoy desangrando”, yo no lo comprendía. Entonces me dijo “a ver, te vas a poner una toallita y esto va a pasar cada mes y esto va a pasar” lo que sí me decía era “Esto no lo pueden ver tus hermanos, porque es algo muy tuyo, muy íntimo. Te tienes que poner la toallita y cuando veas que está llena de sangre te la cambias, y esa toallita la envuelves en un rollito y con la misma bolsita de la toalla, la envuelves en un papel y la metes en el bote”. Entonces hasta eso, mi mamá me tranquilizó, me abrazó, me dijo que todo va a estar bien. ¿Me sentí sucia? No me sentí sucia. Me sentí como, pues sí estaba nerviosa, como lógico porque dices “En la madre, ¿qué pasa con mi cuerpo? me estoy desangrando, ¿me estoy muriendo?” Que tuviera pena de contarle, pues no, de hecho mis compañeras ya estaban menstruando, faltaba yo. (Helena)*

*[fue] Terrible porque era yo súper chiquita, tenía 9 años. Obvio en la vida me habían hablado de eso. Entre que estaba chiquita y que mi mami es muy reservada en este tipo de cosas, muchos tabúes que se tenían antes también. Mi hermana es 4 años mayor que yo, yo creo que ella ya había menstruado, pero la verdad en mi casa jamás se habla de estas cosas, entonces de pronto, lo tengo bien grabado porque era un día que me tocaba deportes entonces llevaba mi faldita y mi short blanco cuando de pronto qué pasó! Yo no sabía lo que era eso, me asusté, me traumé. Fue terrible. No me acuerdo ya bien si llegué y le dije a mi mamá o me asusté tanto que... fue algo traumático para mí en ese momento. Creo que ya después lo platicué con mi mamá y ya me dijo lo que significaba y lo que era, me compró mis toallas y eso. Pero yo lo recuerdo muy traumático, porque era muy chiquita. A nadie de mis amiguitas de la escuela les había pasado, nadie sabía nada, entonces fueron uno o dos años de que nadie te vea, ¿no? Porque a parte era ese tiempo donde ibas a la tienda y comprabas tus toallas femeninas y te las empaquetaban en una bolsa o en periódico, ¡qué cosa!*  
(Maritza)

En estos relatos se identifican diferentes elementos que resulta pertinente analizar. En primer lugar se observa que la menarca responde a una especie de momento de transición tanto en un sentido biológico y social. Van Genep (2008: 100) afirma que la pubertad social y la pubertad biológica no suelen ocurrir en paralelo ya que particularmente en el caso de la primera menstruación ésta no suele ocurrir a la misma edad ni en las mismas circunstancias para todos los individuos, incluso pertenecientes a la misma raza o grupo social. Sin embargo su aparición sí establece una serie de asociaciones que permiten tejer un entramado de significaciones entre la biología femenina y lo social al considerar a la mujer que menstrua como un ser apto para la reproducción. Decir que con la primera menstruación una niña “se convierte en mujer”, le da un estatus que descansa en el carácter reproductor de su cuerpo, creando así una asociación entre lo biológico y la potencial preservación de la vida del grupo al que pertenece. Pero, como se observa en los relatos, este hecho suele tener algunos aspectos problemáticos en los casos particulares y en la experiencia de las mujeres, ya que la asociación entre menstruación y reproducción, a partir de las historias de vida de cada una puede dar como resultado experimentar las menstruaciones con miedo, con desagrado o con sentimientos negativos sobre el propio cuerpo y el proceso que vive cada una.

Por otro lado, se observa que la aparición del primer sangrado menstrual no tiene un carácter sagrado o ritual en estos casos –aún cuando es un hecho que pudo ser esperado o deseado-, ya que se encuentra velado por un aspecto práctico, principalmente el hecho de aprender el funcionamiento y uso de compresas, toallas sanitarias o tampones para la retención del sangrado menstrual, cuestión que normalmente es resuelta gracias a la

intervención de las madres o de los pares femeninos, quienes fungen como primeras referencias cuando el primer sangrado sucede.

Las mujeres de las distintas generaciones han vivido su primera menstruación de diversas maneras, cada una relacionada con sus entornos tanto familiares como sociales y con la información a la cual han tenido acceso al respecto de este tema. Cabe destacar que si bien en nuestra sociedad muchas de las ideas en torno a las mujeres menstruantes y al proceso de sangrado han ido cambiando con el tiempo, como se verá posteriormente, muchas de las mujeres de las generaciones actuales vivieron el tabú de la menstruación a partir de dos hechos fundamentales: por una parte, bajo la consigna de mantener el sangrado menstrual en el ámbito de lo privado y de la secrecía; de manera que con el uso de tecnologías para la menstruación se pudiera esconder el sangrado hacia alguien más que no fuera la propia mujer. Y, por otro lado, a partir de la información difundida acerca de ésta, que casi siempre era transmitida por parte de las madres o las pares y que se relacionaba con la suciedad, el temor o, en algunos casos, se trataba de un hecho desconocido y del cual no debía hablarse abiertamente.

Cabe destacar que si bien hay casos en los cuales la menstruación era un hecho que se conocía o que incluso se deseaba, la mayor parte de los relatos se refiere a este momento como un hecho complicado o traumático a partir de las referencias o de la forma en la que este sangrado ocurre y los efectos incluso inmediatos que ésta tiene en la vida de las mujeres. En este sentido, el aspecto relacional de cada mujer contribuye a forjar una idea positiva o negativa en torno a la menstruación, sobre todo apoyada en las historias de vida y las referencias que cada una tiene sobre este proceso.

Dentro de los relatos de estas mujeres se observa también la construcción de una serie de tabús en torno al sangrado menstrual, principalmente desde su contexto y sus relaciones. Así, se comentan tres experiencias. La primera de ellas tiene que ver con la relación que existe entre la menstruación y el dolor:

*Ella [mi mamá] así me lo inculcó, que no tenía que doler, o sea, que era como de mujeres débiles. Si te dolía, tú tenías que seguir con tu ritmo y todo porque no es una enfermedad. O sea, por un lado estaba bien, pero por el otro como que no tenía ese permiso para que me doliera nada ¿no? [...] No se me permitía que me doliera. De hecho no me dolía, que era lo curioso, no me dolían las primeras menstruaciones. Yo me acuerdo que mis amigas eran así de: “ay es que a ti no se te nota, casi nunca cambias de humor” y los cólicos... pues quién sabe qué es eso. Entonces, como que de alguna manera incorporé eso que me dijo y en ese momento no me dolió (Erika)*

Al respecto, cabe traer a cuenta que una de las características relacionadas con la menstruación es la presencia de dolor dados los espasmos propios del proceso de desprendimiento del endometrio, pero también el conocido como síndrome premenstrual, que desde distintas perspectivas ha sido considerado una manifestación que modifica, entre otras cosas, el humor de las mujeres, haciéndolas más susceptibles al contexto que las rodea, reforzando así un cierto estereotipo “característico” de la mujer menstruante y apoyando la idea de patologización de la menstruación. Existe actualmente una industria ampliamente conocida de fármacos, además de una creciente oferta de alternativas naturales para atenuar el dolor y así lograr que las mujeres puedan realizar sus tareas con “normalidad” durante sus periodos. Recordemos que, como menciona Felitti (2015)

Más allá de la emergencia de nuevos productos, persistía la idea de que el estado normal de las mujeres era la enfermedad, siendo la menstruación una de sus formas más recurrentes. En ese estado, debían evitarse caminatas largas, bailes, compras, andar a caballo y fiestas, en síntesis, era imperioso descansar y asumir que la vida femenina estaba marcada por la “tiranía del útero” (Ehrenreich y English, 2005, cfr. en Felitti, 2015).

Pero en este relato no sólo se observa la referencia al dolor, sino a su ausencia. En este sentido, la ausencia del dolor apunta, por un lado, a considerar la menstruación como algo natural, pero también como un estado que no debe alterar las actividades cotidianas de las mujeres, siendo este hecho un signo de fortaleza. El segundo relato, tiene que ver con la forma en la cual es visto y tratado el sangrado menstrual desde el grupo social de pertenencia, en este caso en el ámbito escolar:

*En la secundaria me hicieron una broma con una pluma de color rojo, me pusieron eso en el asiento, yo no me di cuenta y me senté. Cuando me paré estaba manchada y fue la vergüenza, la señalización de un tema que ignoraba por completo, que me asustaba, que no sabía cómo manejar, que me daba vergüenza... (Rox)*

La percepción de la menstruación tiene tanto un carácter subjetivo como social. En este caso, el sangrado menstrual se percibe como un elemento humillante, como algo que al hacerse evidente imprime una especie de estigma hacia la mujer. Existen muchos relatos cotidianos sobre los conocidos “accidentes” que ocurren a las mujeres durante sus primeras menstruaciones; casi siempre estas historias remiten a la evidencia del flujo menstrual frente a las pares femeninas, pero también hacia los hombres que son parte del grupo social. Estas experiencias suelen expresarse en términos negativos dado que existe y persiste la

idea del ocultamiento de la sangre menstrual en todo momento; y, por tanto, su visibilidad rompe la norma social sobre su tratamiento.

En tercer lugar se encuentra el relato de Padme, quien manifiesta el tabú del sangrado menstrual en su vínculo con la sexualidad:

*Cuando estaba con mi esposo no podíamos tener relaciones sexuales cuando estaba con mi menstruación, él pensaba, y hasta la fecha, que podría contraer alguna infección. Eso era como: OK, no. Yo pensaba que estaba loco, porque no es cierto. (risas), no estás infectado, simplemente estoy menstruando. Ay, los cólicos, ay que molesto, ay que sucio. Hasta la fecha todavía conozco mujeres con las que platico que dicen “ay no que sucio” “ay guácala”. (Padme)*

Si bien en este caso no existe una explicación mayor acerca de estas ideas, sí es posible hacer una relación con los elementos planteados anteriormente acerca de los “peligros” que implica para los hombres la relación y el contacto con la sangre. Cabe decir que la construcción de este tipo de tabús tiene que ver con el sistema clasificatorio individual y de las construcciones subjetivas que se tengan al respecto de los elementos que se consideran contaminantes; sin embargo, en este caso, se refuerzan los estereotipos acerca del contacto con la sangre menstrual, pero también de la mujer como ser en transición o ser asexuado durante su periodo.

Pese a los relatos que aquí se han compartido, es necesario considerar que estas mujeres al decidir ser parte de los círculos y gracias a su trayectoria tanto corporal, de vida y en el aspecto espiritual, han tenido acceso a una serie de conocimientos y técnicas que han posibilitado un acercamiento distinto con su ciclo menstrual. Como se ha dicho, una de las técnicas que se comparte en prácticamente todos los círculos que se frecuentaron es el seguimiento de la brújula menstrual, con sus respectivas variaciones a partir de la persona que la enseña. Pero el interés de aprender y difundir otras maneras de ver la menstruación responde a dos inquietudes principales que se relacionan, a su vez, con la construcción de la noción de mujer sagrada: por un lado el hecho de transformar los tabús creados en torno a la menstruación y que la relacionan con la contaminación, el peligro y lo negativo, para ser visto como un proceso natural y que permite la conexión de las mujeres con su ser femenino y sagrado. Así la menstruación como un proceso “propriadamente femenino”, se reviste de sacralidad a partir de considerar la sangre como un elemento vital que emana de una mujer Diosa, que permite a las mujeres una conexión con la tierra, con la naturaleza, con sus propios ciclos y con su propio ritmo. “Porque la menstruación es lo que nos hace

*diferentes, lo que nos hace sabias. Es nuestro tributo mensual a la tierra, a lo divino, como una donación (Valentina).* Por otro lado este cambio de visión, implica la puesta en marcha de una serie de saberes que se apoyan en la trayectoria corporal y el autoconocimiento como uno de los factores determinantes para vivir la naturaleza cíclica femenina de manera armoniosa y en conexión con su ser sagrado, pero este autoconocimiento también está relacionado con una cierta noción de empoderamiento.

Así, En los círculos de mujeres el planteamiento central al respecto de la menstruación no sólo se vincula con la observación de cada parte del ciclo hormonal femenino a través del autoconocimiento y el reconocimiento de las características de cada parte –vinculadas con los arquetipos que ya se han mencionado–, sino que propone una transformación de los tabús que se han construido en torno a la menstruación a partir de una reconfiguración de este hecho para ser convertido en un proceso consciente; en un bienmenstruar que no descansa en la idea de contaminación de la sangre ni en la señalización de la mujer menstruante de forma negativa, sino en la revaloración de la menstruación como un elemento que permite a las mujeres sagradas conectarse con ellas mismas y con sus pares genéricos. Una forma de vivir un proceso natural revestido de herramientas simbólicas que tienen la capacidad de transformar las experiencias mensuales del sangrado menstrual en momentos primigenios de conexión espiritual, con sus propios cuerpos y con la naturaleza.

Esta propuesta de transformación incluye, por un lado, recordar esa primera menstruación para comprender el por qué de las construcciones negativas que normalmente se le adjudican a esa primera experiencia, para así resignificarla y darle una connotación más positiva y que logre impactar las experiencias menstruales de las mujeres en su presente. En este sentido, considerando que varias mujeres que comienzan a acercarse a este tipo de estrategias de autoconocimiento están en la menopausia o cerca de ella, se trata de una transformación de la trayectoria menstrual con el fin de resignificar su experiencia pasada o las últimas menstruaciones de manera más armoniosa y positiva. Pero también existe una proyección hacia generar un cambio en la percepción de la menstruación en las niñas que están por vivir su menarquía:

*ahora obviamente quiero darle otro mensaje a las niñas porque yo hubiera querido tener otro mensaje, como más acogida, que no hubiera llegado de sopetón sino estar más*

*preparada, con más armonía con mi mamá y con mi hermana. Más como una celebración y no como algo que habría que esconder. (Itzpapalotl)*

Al respecto, a nivel internacional, han existido distintas mujeres que desde sus conocimientos y habilidades han buscado maneras diversas de difundir este cambio en la percepción de la menstruación. Desde la literatura se pueden mencionar a Miranda Gray con el libro “Luna Roja” (2010) y “Momentos óptimos de la mujer: Emplea el ciclo menstrual para alcanzar el éxito y la realización personal” (2011) o a Lucy H. Pearce (2012) con su libro “Moon time. A guide to celebrate your menstrual cycle” donde plantea, entre otras cosas, diversos rituales para celebrar la menstruación, así como una guía de observación del ciclo hormonal. Pero también existen algunos ejemplos como el de Diana Fabiánová, quien desde el cine ha sido una de las expositoras de esta otra manera de vivir la menstruación de forma consciente a través de sus documentales “La luna en ti<sup>115</sup>” (2009) y “Monthlies<sup>116</sup>” (2014), en las cuales explora y expone diversas voces en torno a la percepción y tratamiento de la menstruación en el contexto contemporáneo, pero dando énfasis a estas nuevas construcciones desde la conciencia y el acompañamiento entre las mujeres que rodean, particularmente, a las niñas que están por experimentar su menarca. En este mismo plano, existen otros libros que se han constituido como referentes para las madres y las niñas que están por tener su primer sangrado menstrual, ejemplo de ello es el libro “El tesoro de Lilit: un cuento sobre la sexualidad, el placer y el ciclo menstrual” (2012) escrito por Carla Trepát<sup>117</sup>, quien ha utilizado las plataformas virtuales como uno de los medios de difusión y de acercamiento masivo a la información sobre los ciclos menstruales y el cuerpo femenino. De acuerdo con su página, este libro está dirigido a madres e hijas, estableciendo así no sólo la importancia de una resignificación de la menstruación por parte de las madres y mujeres que ya la experimentan desde hace años, sino tratando de expresar otro mensaje a las nuevas generaciones de mujeres menstruantes:

El tesoro de Lilith es una puerta para hablar con nuestras hijas sobre la sexualidad, el placer y el ciclo menstrual. El primer paso empieza por explicar a nuestras hijas que tienen útero, que cuando se llenan de emoción y de amor, palpita con placer. Hemos de re-conquistar nuestros cuerpos y re-aprender a mecer nuestro útero, a conectar sus inervaciones voluntarias con las involuntarias; sentir su latido y acompañarlo con todo nuestro cuerpo...Las mujeres tenemos

---

<sup>115</sup> El documental se puede consultar a través de la siguiente liga: <http://www.teledocumentales.com/la-luna-en-ti/>

<sup>116</sup> <https://vimeo.com/96002000>

<sup>117</sup> <http://eltesorodelilith.com/sobrelaautora/>

que contarnos muchas cosas. De mujer a mujer, de mujer a niña, de madre a hija, de vientre a vientre...<sup>118</sup>

En los casos concretos que se han analizado existieron dos círculos de mujeres que tenían como objetivo principal generar un cambio en la percepción de la menstruación. El primero de ellos fue titulado “Sanando a tu doncella”, convocado por Itzpapalotl. Como se comentó con anterioridad, este círculo se adscribió dentro de la propuesta a nivel mundial impulsada por DeAnna L’am<sup>119</sup> acerca de crear carpas rojas en cada barrio. Las carpas rojas tienen su origen en estas referencias antropológicas de los hechos rituales que acompañaban a las mujeres en su menarquia y en sus menstruaciones, donde las mujeres eran concentradas en casas especiales durante los días de sangrado. En la actualidad, las carpas rojas no se establecen únicamente con el fin de convocar a mujeres menstruantes, son espacios donde se crean círculos de mujeres; cada una de las asistentes puede compartir sus experiencias de vida, realizar actividades en conjunto, hacer meditaciones, o sólo escuchar, independientemente del momento del ciclo en el que se encuentren. Son espacios que se establecen como propiamente femeninos y que están enfocados principalmente en generar la conexión de las mujeres con su cuerpo, con su feminidad y con su sangre.

En este círculo, el objetivo fue realizar un ritual de bienvenida al camino rojo –en este caso considerado el camino de la sangre o de la menstruación- a mujeres adultas que no tuvieron un ritual para recibir su menarquia. Este círculo consistió en hacer un rito de paso retrospectivo donde cada mujer recibía simbólicamente su primer menstruación apoyada por el grupo total de mujeres, siendo una de ellas la representación de la madre y compartiendo las palabras que a cada una le hubiera gustado escuchar en aquella primera experiencia. Tomado como ritual de paso, este círculo iniciático permitió observar, al menos en el discurso y la emoción compartida por las asistentes, la generación una visión más amable y positiva del sangrado menstrual y una especie de reivindicación del recuerdo y la emoción que evocaba el momento del primer sangrado.

---

<sup>118</sup> <http://eltesorodelilith.com/contenidos/>

<sup>119</sup> Desde su página de internet, es considerada como una pionera en el empoderamiento menstrual y una experta en el acompañamiento de niñas y mujeres. <http://www.deannalam.com/about/#.Ve9nj-I9n9g>

El segundo ejemplo se trató de un círculo convocado por Rox en marzo de 2015, teniendo el título de “La brújula menstrual<sup>120</sup>”. Este círculo estuvo enfocado en el aprendizaje y uso del diagrama lunar propuesto por Gray en su adaptación a Redes Lunarias. En este se realizaron diversas actividades en torno a cómo es vista la menstruación en cada mujer y las experiencias que están relacionadas con ésta; así como la propuesta del seguimiento de la brújula menstrual a través de cada ciclo, considerando los arquetipos de las mujeres que se han comentado en apartados anteriores con el fin de integrarlo en el plano subjetivo y práctico en la vida cotidiana de las mujeres.

Pese a estos dos ejemplos concretos, en cada círculo al cual se acudió, las referencias en torno a la necesidad de un cambio de percepción acerca de la menstruación estuvo siempre presente; sobre todo apoyado con distintos rituales y elementos discursivos y simbólicos que apuntan a la necesidad de las mujeres de conectarse con sus ciclos como un medio de vivir con mayor armonía en su vida cotidiana. El reconocimiento del potencial del ciclo menstrual es visto, entre otras cosas, como un medio de conexión con uno mismo, ya que es el momento en el cual se propician –al menos idealmente- momentos de reflexión y de recapitulación de vida que ayudan a las mujeres a estar en relación con sus emociones, pero también con su entorno y con la naturaleza.

Al respecto de las percepciones del ciclo menstrual de estas mujeres en la actualidad, hay relatos en los cuales se puede observar la importancia que tuvieron las actividades realizadas al interior de los círculos de mujeres para transformar las nociones anteriores acerca de este proceso. Helena cuenta lo siguiente:

*Ahorita, es algo súper sagrado. Es algo como parte de mí, sabes, esta sangre que viene de mi cuerpo. Digo, representa algo súper importante, no como algo asqueroso definitivamente, porque mi udu<sup>121</sup> está hecho de mi sangre. Como parte de mi linaje, como estas mujeres que han estado atrás de mí. Sobre todo como este alimentito que realizo cada mes de guardar mi sangre, de compartirlo en la tierra en forma de agradecimiento por todo lo que me da, es algo muy femenino de mí. Creo que expande muchas cosas, resuena alrededor de mí. Considero que mi sangre es nutriente, sana.*

---

<sup>120</sup> Para el caso de este círculo en particular no se realizó una etnografía como en el caso de otros círculos. Se tomó como parte del trabajo de campo a manera de refuerzo acerca de la forma en la cual se refiere la menstruación en concreto en el conjunto de los círculos de mujeres.

<sup>121</sup> El Udu es un instrumento de percusión de origen africano. La palabra Udu significa “paz” o “vasija”. Este instrumento tiene la forma de un jarrón con un agujero y se dice que era un instrumento que utilizaban las mujeres con fines ceremoniales. Durante el trabajo de campo realizado se supo que había círculos de mujeres que tenían como objetivo material realizar un udu como resultado del trabajo de reconciliación con el útero y con el ciclo menstrual. Las mujeres en algunos casos realizaron el udu con arcilla o con papel maché y lo decoraron con su sangre menstrual a manera de reconocimiento y como muestra del trabajo realizado durante estos talleres.

Al preguntarle si siempre tuvo esa percepción o cómo fue que la adquirió, comenta:

*Pues en una de las sesiones de los talleres. O sea, sí sabía que sangraba, que tenía mi menstruación, pero no la hacía como mía. Pero eso viene de esta parte de la feminidad, o sea, de no reconocer mi lado femenino. Era como ya sé que sangro, que es parte de mi cuerpo físico y que pasa naturalmente, pero no por dentro. Entonces, cuando yo entro a la meditación, y veo partos, con sangre, todo y yo “¿Quéééé?” ya estaba dando a luz, no sólo estaba dando a luz sino que estaba pariendo proyectos, decisiones, o sea, me estaba pariendo yo. Entonces eso fue nuevo para mí, o sea, no podía creer que en ese momento sintiera tanto amor por mi luna, decía “ya quiero me que me baje mañana para poderla tocar y oler”. Creo que en ese momento me doy cuenta de la importancia de esta parte sagrada, mi sangre.*

Otro ejemplo de transición de las nociones sobre la menstruación a partir de los círculos de mujeres lo brinda Maritza:

*A partir del círculo y de que se empezó a tocar este tema cada vez lo veo de forma diferente, vivo el momento en que me sucede... a partir de unos tres o cuatro meses es muy diferente mi periodo, no sé si tenga que ver con la aceptación y con el enfoque que tienes. Antes sí era de “otra vez mi mes y que flojera y no me muevo, ni voy al gimnasio ni nada”. No, lo empiezo a ver de otra manera y ver qué importancia tiene. También me he puesto a leer un poco todo lo que significa para los ancestros la sangre, que es el limpiar todo por dentro. Yo no lo sabía, quiero leer un poco más al respecto para tener más conocimiento, pero sí me parece super interesante y hoy lo veo muy diferente. Sí estoy más cercana a que mi periodo termine, pero lo quiero! Ahora ya lo estoy disfrutando y viéndolo desde otro punto.*

Desde su experiencia como guía de círculos de mujeres, Rox relata así la forma en la cual ha incorporado el conocimiento del ciclo menstrual en los círculos que ella convoca y también en su vida cotidiana:

*Descubrir esta lectura cíclica de las 13 lunas, del ciclo menstrual y de cómo eso es como una brújula para nosotras fue LA revelación. Fue decir que esa es la herramienta más femenina de todas las que he encontrado en el camino de la vida. Hay muchas herramientas de todo tipo, pero esta en particular, que tiene que ver con la menstruación y así, creo que es la herramienta más femenina como recurso disponible para nosotras a nivel de autoconocimiento. Es un producto para niñas, por eso es tan importante. Es La brújula, por eso bauticé así a un círculo donde se trabaja con los arquetipos femeninos y todo eso. Puedo guiarme con cuencos, con cualquier terapia, que yo creo que son como unisex, pero esta en particular sólo aplica a nosotras, esto no aplica para ellos [para los hombres], porque no vibran ni resuenan ni tienen una influencia directa, no es el tema para ellos, sino para nosotras y para el mundo. A nivel de salud pública sería muy útil, además de la basura que le ahorráramos al planeta si usamos las copas menstruales y las alternativas ecológicas y todas ahorráramos en embarazos adolescentes, porque tendrían más conocimiento de su sexualidad... los impactos serían muchísimos, entonces, para mí el autoconocimiento del ser mujer es la neta del planeta.*

Considerando las propuestas que se han expresado acerca del impacto que tiene el conocer y reconocer los procesos ocurridos a lo largo del ciclo menstrual en las actividades y ánimo de las mujeres, Rox platica la forma en cómo aplica estos conocimientos en el aspecto laboral y el nivel de incorporación de este conocimiento al momento de observarlo en un aspecto práctico:

*Por ejemplo, si vinculamos esta con la parte productiva haríamos... por ejemplo en el libro de Miranda Gray de "los momentos óptimos de la mujer". cuando yo empezaba a leer ese libro me pasaba que nos reuníamos con las del consejo y les preguntaba en qué parte del ciclo están... entonces nos dábamos cuenta de que las propuestas que cada una mencionaba estaba relacionado con el momento en el que nos encontrábamos, y fue divertido porque empezaba a tener sentido eso que habíamos leído en un libro... entonces lo que ahora hago, además de seguir mis propias lecturas de mis propios ciclos es como cada vez y cada oportunidad que tengo, por ejemplo cuando voy a tener sesiones de trabajo creativo con alguien, con mujeres, hago esas preguntas y así voy checando, porque cada vez que hago ese ejercicio pasan cosas y sí tiene que ver, sí hay una relación directa entre nuestros procesos productivos y el autoconocimiento que tiene que ver con el ciclo menstrual.*

Por otro lado, existen diversas reflexiones en torno a las formas de considerar y tratar la menstruación a partir de la aceptación de este proceso de forma individual, pero también de las manifestaciones que ocurren en el carácter, actividades y manifestaciones del sangrado.

Ejemplo de ello es el relato de Isa:

*Yo creo que es una forma de rescatar algo que ha sido hasta oculto. O sea, nos han satanizado. Quizá no las mujeres por sí mismas, pero nosotras somos las que menstruamos. Entonces, creo que hay darle peso al proceso menstrual cuando menstruamos es quitarle esa carga negativa; porque [te dicen] -ah sí, está toda "neurás", estás en tu mes- o -ay, no la escuches está en su mes, está loca-. Creo que esos procesos; es decir, lo primero, no la ocultes, sacralízala, pruébala. Yo he tomado mi sangre. Un día Thamara, me vendió las copas menstruales. Tengo años usándola, bueno ya no la uso, pero tenía años usándola. Ella me dijo -tómatala wey- y yo -¿qué?- y me la tomé, me la saqué [la copa] y pa' adentro de nuevo. Se la eché a las plantas... Y también usé Kótex, porque de repente decía -no quiero andar con esta madre-. Pero siempre el Kótex lo ponía como té en el agua, me bañaba con ella. Nunca dibujé, nunca se me ocurrió pero debí haberlo hecho, ya no tengo con qué, pero bueno. Aprendí a no detectarle lo sucio, y aprendí hace dos años porque antes [decía] -ay ya me llegó, me siento bien mal, tomaba chunches para el dolor de los cólicos y [decía] -que ya se me quite, no puedo nadar-, entonces metiéndome tampax. Llegué al grado de tomar continuamente anticonceptivos con tal de que no me bajara... durante tres meses. Hasta que dije no, no, no. Creo que por eso hay que darle fuerza, porque así como yo seguramente a muchas mujeres nos pasa. Además eso de que ya te manchaste la ropa y ¡trágame tierra! ¡Trágame tierra! Te pones el suéter, el abrigo, lo que sea para ocultar que estás ¿no? Además la otra, es la cuestión del maravilloso aroma que emanamos las mujeres. En ese momento y en el día a día. Yo llegué a usar Benzal, Benzal, Benzal, baños, aromatizante de todo tipo. Cuando te das cuenta de que te haces un daño cabrón, te das cuenta de que esa eres tú y que eres maravillosa. Creo que eso lo tenemos que trabajar mucho, principalmente con la gente joven, con las niñas que están empezando a menstruar. Entonces, creo que va por ahí este proceso. Primero, sacralizar, primero entenderla porque no es una maldición, es*

*algo maravilloso y además procrea vida. Es esta capacidad de generar... Entonces, creo que esta es la función de los círculos, darnos a las mujeres ese valor. Va más allá de que la uses, o que la cuides o que la quieras... es vida pura ¡imagínate! Las plantas se ponen hermosísimas. Creo que es quitarle todo lo malo social que tiene, esta carga social que se ha generado y que nos ha reprimido. Antes se veía a una chava menstruando y todo mundo se la comía viva o se te manchaba la ropa, el pantalón o la falda. En la secundaria uno se moría. Entonces, creo que va por ahí y eso nos haría más felices y más conscientes.*

Pero esta forma distinta de ver la menstruación y de incorporar en lo cotidiano esta visión positiva de la misma, no sólo impacta en la subjetividad de las mujeres, sino que se vuelve una experiencia que tiene un reflejo en la vida social:

*Cuando empiezo a escuchar la parte del ciclo menstrual, que se nos impone la exigencia en lo laboral de estar al cien. Cuando de acuerdo a nuestras ancestras era para estar más consigo mismas. Entonces es cuando empiezo a hacer eso de forma empírica, creo que es interesante, esta parte, lo asequible, que no es cuestión económica para esto. Sé perfectamente desde hace cuatro meses lo que es mi primavera, mi otoño, mi verano, mi invierno. Mi mal carácter dura cinco minutos mientras respiro y me encuentro. Cuando tengo que ser más reflexiva no voy a prisa. Cuando tengo sueño me duermo media hora, una hora. Trato de darme, en esos días y en todos. Pero en esos de verdad, te juro que estoy loca, pero tener la visión de, de las maneras de ver la vida, tus cosas. Algo que me sucedió a partir de los círculos es que la gente piensa que me drogo (risas). Lo ven tan antinatural, la parte de ver otra concepción. Esta parte de ver rígida la concepción del mundo. Porque por nacer mujer, porque sonrío, porque vivo, porque me respeto, me honro. (Padme)*

Incluso, esta forma de ver la menstruación es utilizada y difundida en otros espacios más allá de los círculos. Valentina, por ejemplo, relata lo siguiente acerca de su experiencia al momento de hablarle del tema a sus alumnos en la universidad:

*Primero les pido que se abran más allá de sus creencias y de sus vivencias. Y les explico lo de la menstruación: que una mujer menstruando es una mujer con poder, una mujer con la facilidad de mover su energía en ese momento, para ella y los suyos. Entonces, cuando se quedan así les digo: “bueno, pues pruébenlo, la próxima vez que menstrúen al principio van a sentir todo lo malo de lo que se están descargando de todo el mes de todas las personas con las que convivieron y luego, el segundo o tercer día, va a empezar a sentir intenciones naturales, intuición. [...] yo lo que le explico a mis alumnas es que cada óvulo tiene el conocimiento físico, emocional, mental y espiritual de nosotras, todos nuestros momentos de vida y de nuestros ancestros. Según esto son 57 mil generaciones hacia atrás. Entonces, es un tremendo árbol de ancestros todos con conocimiento en esa pequeña celulita, que cuando no es fecundada se va y dejamos ir esa pequeña arca de conocimiento, ese pequeño intento de ser que no pudo ser.*

Un aspecto que consideran muy importante es el discurso de lo cíclico y de la manera en la cual la menstruación, como menciona Plaza (1996), establece una forma de temporalidad específica de habitar el mundo. En este sentido, los ritmos de cada mujer, así como el ciclo

menstrual como un medio de transitar un tiempo propio, permite tejer una relación con el cuerpo, consigo mismas, con la tierra y con el universo; pero, a su vez, este ciclo es considerado como un marcaje que caracteriza lo que se considera femenino:

*creo que [la menstruación] es un tema importante pero siento yo que no es lo más relevante, somos un todo. Sí siento que es importante como mujeres reconectarse con nuestro ciclo, con nuestro cuerpo, con nuestro corazón. (Azul)*

*El ciclo menstrual nos une todas y el ciclo menstrual es lo que realmente te hace como mujer. O sea es como característica principal, todas menstruamos, todas tenemos ciclo menstrual y todas tenemos útero o bueno, la mayoría. [...] Y hay etapas dentro de nuestro ciclo menstrual que somos más espirituales. No es que seamos más o menos espirituales, siempre lo somos. [...] Entonces las mujeres que están haciendo este trabajo femenino es eso, enseñan un camino de espiritualidad que es como la parte más importante del cuerpo femenino. (Itzpapalotl)*

*Yo creo que la menstruación es, por un lado, lo que más nos identifica como mujeres. Por otro lado el ritmo, la naturaleza tiene ritmo ... Y creo que la menstruación es un buen símbolo del ritmo de la naturaleza....La menstruación, pues el contacto con lo femenino, la aceptación de lo femenino, el quitar ideas no adecuadas sobre lo que es femenino. Yo antes de estar en círculos de mujeres yo no tenía idea. Mis relaciones eran más de amigos, luego me casé y todo, pero es hasta los círculos cuando encuentro la belleza de la menstruación y todo. Siento que una cosa importante de los círculos de mujeres es quitarse la masculinidad que las mujeres nos estamos comprando por estar en un mundo masculino, el tema de la pareja, de los hijos. También el desarrollo de la pareja interior. Estar bien con uno mismo. (Perla)*

Además, el sangrado menstrual está relacionado con un proceso de limpieza del cuerpo, no sólo en un sentido fisiológico, sino energético. Así, es considerado como un elemento purificador y sagrado para la mujer:

*A veces hay un rechazo al sangrado ¿no? Por el olor, porque está limpiando todo lo que está dejando ir del mes, de las energías negativas que se absorben también por las mujeres. Porque, bueno, ya cuando tomas conciencia de que tu útero se conecta con la tierra pues absorbemos todo lo que caminamos. Y, bueno, por ejemplo, una amiga de una religión japonesa decía que las mujeres nos ensuciamos mucho ¿no? pero es por eso mismo, caminamos y absorbemos. Yo no lo veo como sucio, porque es energía oscura, pero la energía oscura también es energía cósmica y la energía cósmica también es energía creativa. Entonces, cada cosa tiene su lugar... Entonces, hablar de la menstruación tiene un significado, el de tomar conciencia de tus ancestros, el conocimiento de tus ancestros, de qué estás dejando ir a nivel físico, espiritual y mental... entonces sí se vuelve muy relevante. (Valentina)*

Uno de los factores que conecta estas nociones es el hecho de aceptar la menstruación como un proceso natural, que pese a que ha tenido una carga negativa de manera general, la transformación de esta noción permite a las mujeres potenciar el conocimiento sobre el propio cuerpo, pero también del carácter sagrado que tiene el hecho de habitar un cuerpo de mujer. Como menciona Trepát:

En nuestro interior hay una fuerza invisible, una energía que nos mece, nos acompaña, nos invita a danzar, a movernos y sobretodo a conocer partes de nosotras que descansan ocultas ... EL CICLO MENSTRUAL. Hay muchas mujeres que morirán sin conocer que tienen un Tesoro, una Maravilla que les otorga poderes y muchísima sabiduría acerca de ellas mismas y del mundo donde habitan. Viven a ciegas, evitando saber, olvidándose de conocer... Y se van dando golpes, y más golpes, contra ellas mismas, contra el mundo, contra sus parejas, sus trabajos, algo está mal en ellas, ¿Por que a mí? Se preguntan... Como una mariposa que quiere salir de su capullo ha llegado el momento de conocer nuestra naturaleza femenina y vivir nuestra vida cíclica, una vida conectada con las fuerzas más antiguas de la naturaleza, de nuestro cuerpo y del mundo. [...] Y Esto es sólo el principio, hay más, muchísimo más por conocer de cada fase, de cada fase menstrual, de esta danza ancestral femenina... recuerda... escucha .... para y siente.... Las Mujeres necesitamos recordar, necesitamos vivir conectadas con nuestra naturaleza cíclica y compartirlo, con otras mujeres, con nuestras hijas, con nuestras parejas, con todo el mundo. Las Mujeres somos la mitad del planeta o más y ya es hora de que se respeten nuestros cambios, nuestros ciclos y que se reconozcan y valoren nuestros dones. ¡Que corra la sangre! Solamente la de nuestros úteros, solamente una vez al mes, plácidamente, hacia el suelo, creando raíces, llegando hasta el centro de la tierra, para conectarme, para renovarme. ¡Que corra la voz!<sup>122</sup>

En este sentido, la aceptación del cuerpo y sus procesos está relacionado con la presencia o ausencia de dolor y de enfermedades. Así, se afirma que una mujer que no ha reconocido su potencial creativo y sagrado, genera enfermedades, casi siempre ginecológicas, que pueden ser tratadas o identificadas gracias al aprendizaje, aceptación y reconciliación con el cuerpo, cuestión que se considera fundamental para la sanación.

*por qué el tema de la menstruación es uno de los principales mecanismos de negación, porque tiene varios sentidos: a nivel personal, yo no puedo tener un buen concepto de mí si lo mejor que produce mi cuerpo va al bote de basura, aquello que implica mi fertilidad, si lo trato como desecho... a nivel psicológico y médico, si te das cuenta hay muchos miomas y quistes por esa negación... yo he presenciado muchas curaciones espontáneas de quistes y de miomas con el simple hecho de reconciliarse con eso. Imagínate lo que le hace a la psique de una mujer considerar que su fertilidad es un producto asqueroso. (Xurawe Temai)*

*Porque tal vez cuando nosotras llegamos a este período en que menstruamos, digo yo lo tomé como con risa porque ya sabía lo que iba a pasar, pero tal vez a otras les impactó, les*

---

<sup>122</sup> Posteadó en <http://eltesorodelilith.com/2015/06/26/la-sabiduria-oculta-de-nuestro-utero/> 26 de junio de 2015

*deprimió, les cayó el peso. A otras les meten esa idea: te llega la menstruación, tu vida cambia pero para mal. Y no, tu vida sigue, no va a cambiar, simplemente es como que un adicional a tu infancia, a tu cuerpecito [que] cambia, obviamente. Pero tienes miedo como de aceptar “ok estoy menstruando, pero no es algo malo, es algo natural”. Siento que muchas mujeres lo ven así, como malo. Entonces, acepta tú menstruación, acepta que estás reglando para que te aceptes como mujer. Quiérete así como eres, acéptate como eres, no va a cambiar, ni modo, hasta que te mueras, bueno no, hasta que llegue la menopausia lo vas a tener. Mejor acéptate porque son muchos años, quiérete. (Angeles)*

*Y de ahí sí fue como “ah, entonces sí hay una parte emocional y a ver”. Bueno, a ver qué significa, problemas de quistes, por qué no me baja... Ah, tiene que ver con la negación de la feminidad, con no sentirte atractiva, con todo esto ¿no? como con no sentirte a gusto con ser mujer. Pero no, yo me siento bien siendo mujer... como no, no, no, no es cierto. Ya después empecé como a pensarle y, bueno, a lo mejor no [estoy a disgusto] con ser mujer pero sí con los estereotipos asociados con ser mujer: tú naciste para casarte y para atender a tu esposo y para tener hijos. Como que todo eso dices: “pues sí, verdad”; o sea, no es algo que me emocionara.(Erika)*

A través de estos relatos es que puede afirmarse que, al menos en este grupo de mujeres, se ha vivido una especie de doble rito de paso considerando su trayectoria corporal al respecto de la menstruación. De acuerdo con Turner (1988) y Van Gennep (2008), los ritos de transición se caracterizan por tener tres faces: la separación, la liminalidad y la agregación. Particularmente en el estado de liminalidad, el sujeto se percibe en un estado de ambigüedad y de cambio; siendo la agregación o reincorporación lo que verifica la consumación del “paso”.

El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones vis a vis otros de un tipo claramente definido y estructural; de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones (Turner, 1988: 101)

Así, el primer rito de paso femenino en el tema de la menstruación es la menarquia, donde las niñas a partir de encontrarse en el estado liminal de la primera menstruación, se perciben no sólo como seres en transición, sino como sujetos ambiguos al respecto de su potencial fertilidad y naturaleza cíclica. Recordando que el estado liminal es considerado también como un estado que frecuentemente se compara con la muerte, las niñas al experimentar la menarca se reincorporan a la vida social consideradas como mujeres dado que su periodo de fertilidad ha comenzado y son consideradas de manera distinta desde las estructuras de pensamiento y las estructuras sociales que se establecen a partir del desarrollo biológico de las mujeres.

Por otro lado, las mujeres en círculo viven un segundo rito de paso a partir de su tránsito por estos espacios, los cuales, a través de la difusión de distintas herramientas de autoconocimiento, generan una sensación de agregación al mundo social, al mundo femenino y hacia ellas mismas desde un plano diferente. Ya que, por una parte, la consideración del cuerpo sagrado y del cuerpo de una Diosa imprime en los procesos corporales una serie de significaciones hacia elementos tales como los ciclos menstruales y la sangre que transforma la noción de impureza y contaminación que normalmente está relacionada con este hecho; convirtiéndola en un proceso sagrado, de depuración, de autoconocimiento y como la manifestación máxima de su naturaleza sagrada y cíclica. Si bien este segundo rito de paso puede ser un ritual retrospectivo –en el sentido en el cual se recuerda esa primera menstruación como referencia primaria-, éste tiene el potencial de transformar las nociones que social y culturalmente se han construido sobre la menstruación en un tiempo presente, con el objetivo de reconocer que cada una vive un proceso de crecimiento y expansión a través de la menstruación consciente y por medio del reconocimiento y de la conexión con cada ciclo.

### 3. FORMAS DE CLASIFICACIÓN Y TRATAMIENTO DE LOS FLUIDOS

Desde la perspectiva aquí presentada, muchas mujeres en el mundo, han tomado la propuesta de transformar el tabú de la menstruación a través de distintas manifestaciones, algunas de ellas optando por la creación de círculos de mujeres o carpas rojas; pero también a través del arte, con el objetivo de dar difusión a este cambio de visión acerca del sangrado menstrual más allá de espacios concretos. Un ejemplo de estas manifestaciones es el poema creado por Judy Grahn (1993)<sup>123</sup> titulado “All blood is menstrual blood” o “Las mujeres están cansadas de las maneras en que sangran los hombres”<sup>124</sup>

*Hay imágenes de sangre alrededor de nosotros, en todas partes en nuestra sociedad urbanizada la sangre es representada, discutida y expuesta:*

---

<sup>123</sup> Feminista y poeta norteamericana que ha escrito diversos poemas al respecto de la sangre menstrual y las construcciones que se han hecho en torno a ella. El texto que así se cita fue publicado en la página <http://www.metaformia.org/poetry/all-blood/> y consultado el 8 de septiembre de 2015. Se tuvo conocimiento de este poema a partir de una iniciativa lanzada por la página <http://helechoverde.blogspot.mx> en noviembre de 2013, que tenía como objetivo la realización de un video que incluyera la lectura de dicho poema en la voz de mujeres de habla hispana. El video como resultado de esta convocatoria se puede consultar en la siguiente liga: <https://www.youtube.com/watch?v=V3LNYcsDMvY>

<sup>124</sup> Traducción hecha por Helecho Verde

*La sangre de una herida, de muerte y un poco y solo hasta cierto punto del parto, es parte de lo que vemos a diario en la televisión y películas; estamos completamente familiarizados con las líneas de sangre del parentesco, y con la sangre de la violencia, del asesinato y la venganza, el sacrificio, sufrimiento, y de usuarios de drogas intravenosas; la sangre de la advertencia, de herida, de amenaza, del peligro asociado con el contagio de VIH; la sangre de la vida, de transfusiones, de redención; la sangre de Cristo; la sangre de los mártires, de San Sebastián, del campeón que pelea y vemos en las películas. La sangre es la genealogía de las líneas de sangre, la sangre de familia, la sangre que es más espesa que el agua.*

*La sangre existe en su nombre y su expresión común en la sangre del cordero, en la sangre de la sangre, el sudor y las lágrimas, en la sangre de “La Sangre” del Cristo de las Montañas, en la sangre de hermanos de sangre, la sangre del estigma, la sangre sobre la luna, la sangre que no puede ser exprimida de los rábanos, la sangre escurriendo de la boca del vampiro, la mancha de sangre en las manos de Lady Macbeth, la sangre gorgoteando por el desagüe de la ducha en las películas de terror.*

*La sangre de verdad está en todos lados en nuestra sociedad, sangre de sábado por la noche, de los tiroteos de un coche pasajero la sangre que lo cubría después de que recibir el disparo, o la puñalada o después de explotar; la línea tan delgada como el trazo de un lápiz como un collar rodeando su garganta, el gran charco de sangre cuando ella fue descuartizada, la nariz ensangrentada, la úlcera sangrante, el ardor de las hemorroides, la sangre en la bata del cirujano, en el carnicero, los muchos ríos de batalla y masacre que han corrido con sangre, el campo de batalla hinchado de sangre, la arena enrojecida, la sangre en la oreja del niño y en la boca de la esposa y la mejilla del joven.*

*Corre en las alcantarillas de las ciudades encharca las banquetas y los asientos de los autos y se embarra en las salas de emergencias y mancha las macanas de los policías. Cuando el cuerpo del gángster John Dillinger cayó sobre la calle herido de bala por el FBI y brotando de numerosos orificios las personas que pasaban instantáneamente brincaban como si se tratara de un riachuelo sacrosanto, para humedecer un pañuelo, periódico, incluso una manga en la sangre de sus heridas, para llevarse un poco de ella a casa.*

*La sangre es mágica, la sangre es sagrada y atrapa por completo nuestra atención. La sangre menstrual es la única fuente de sangre que no es inducida traumáticamente. Sin embargo, en la sociedad moderna, ésta es la más escondida de las sangres, de la que rara vez se habla y la que casi nunca se ve excepto por mujeres en privado, quienes se encierran en pequeños cuartitos para rápidamente y quizás con asco cambiar sus toallas y tampones, envolviendo su sangre para que no sea vista por otros, arrugando sus rostros ante el olor echando a la taza del baño o escondiendo toda la evidencia.*

*La sangre está en todas partes y sin embargo aquella, la única, el único nombre que no ha tenido públicamente por muchos siglos es sangre menstrual.*

*La sangre menstrual, como el agua, sólo fluye. Su fuente ha existido desde mucho antes que los cuchillos o las herramientas más rudimentarias.*

*La Menstruación es la fuente original de la sangre.*

*Menstrual es el nombre secreto de la sangre.*

Otro ejemplo que está anclado no sólo en el rompimiento del tabú de la menstruación, sino en la aceptación corporal y del cuerpo de las mujeres a través del performance, fue el realizado por la australiana Casey Jenkins<sup>125</sup>, quien en 2007 creó un grupo de activistas denominados “Craft Cartel” con el objetivo de recuperar las técnicas femeninas del tejido

---

<sup>125</sup> <http://casey-jenkins.com/artist/bio/>

desde una perspectiva política –apoyando en este caso a grupos activistas feministas-. Esta artista, autodenominada como una Craftivist, realizó un performance en 2013 que consistía en tejer una bufanda durante 28 días, con la característica de introducir una bola de lana al interior de su vagina. De acuerdo con las notas que se difundieron sobre este performance, la menstruación de Casey no fue impedimento para que ella continuara tejiendo. Al respecto, en plataformas como Youtube, se difundió un video<sup>126</sup> donde ella explicaba que, entre otras razones, el objetivo de este performance era visibilizar el sangrado menstrual pero también hacer notar que el cuerpo femenino no es un peligro “si miras una vulva, te das cuenta que es parte de un cuerpo. No es nada que escandalice o de miedo. Nada va a salir corriendo a devorarte”.

México no ha estado exento de este tipo de propuestas, el colectivo Alternativas Ecológicas<sup>127</sup>, que distribuye y promueve el uso de copas menstruales, lanzó en 2014 una iniciativa de la mano con LunaCup y Femmecup –empresas distribuidoras de opciones ecológicas para la menstruación, incluyendo las copas, de las cuales se hablará a continuación- para la creación del “Primer concurso nacional de dibujo y pintura menstrual”; en el cual se convocaba a mujeres de todo el país para que enviaran dibujos hechos con su sangre para hacer, al final del concurso, una galería virtual con cada una de las obras, así como un catálogo impreso con las pinturas seleccionadas. De acuerdo con la información enviada vía correo electrónico, la respuesta que hubo para esta convocatoria fue mayor a la esperada. Actualmente la galería y la lista de ganadoras se encuentra disponible en la página de Facebook<sup>128</sup> del concurso, así como en la página principal<sup>129</sup> que se generó para este fin. Esta convocatoria no sólo estaba inspirada en cambiar la idea acerca de la sangre menstrual, sino hacerla visible a través de, en este caso, una obra artística, causando una variedad de comentarios en sus distintas páginas de internet gracias a las formas de interacción que cada plataforma virtual permite.

Los cambios que poco a poco se han generado al respecto de mirar a la menstruación desde un punto menos problemático, ha inspirado también a grupos como IxChel alternativas Orgánicas y Ecológicas<sup>130</sup> para hacer intervenciones en el plano

---

<sup>126</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=q6RZZf6HMzo#t=129>

<sup>127</sup> <https://www.facebook.com/AlternativasEcologicasMexico>

<sup>128</sup> <https://www.facebook.com/artemenstrual>

<sup>129</sup> <http://artemenstrual.org/resultados/>

<sup>130</sup> <https://www.facebook.com/ixchel.alternativas>

público, ya que, de acuerdo con los datos recabados en campo, esta organización realizó en 2014 una marcha en pro de la visibilidad menstrual en el marco del día internacional de la mujer; donde, al unirse a la marcha realizada en la ciudad de Guadalajara, las mujeres –con la ropa manchada con pintura roja- salieron a las calles gritando consignas que apelaban a la visibilidad de menstruación y la aceptación del cuerpo femenino apoyadas por el escrito de Mar Cejas, titulado “manifiesto por la visibilidad de la regla<sup>131</sup>”.

Pero este cambio en la forma de vivir y percibir la menstruación ha estado relacionado con otros procesos que tienen que ver con el tipo de tecnologías desarrolladas en torno al tratamiento de los fluidos, así como su comercialización y uso. En el estudio realizado por Felitti (2015) acerca del progreso y apropiación de estas tecnologías, menciona que en siglo XX el desarrollo, comercialización y apropiación de productos como las toallas sanitarias y los tampones, apoyaron la idea de sanidad y silenciamiento del sangrado menstrual en las mujeres que poco a poco se insertaban en una dinámica laboral. Uno de los ejemplos que Felitti comenta es el uso de la copa menstrual como alternativa para las mujeres en la época contemporánea. En un inicio las copas menstruales eran recomendadas para las mujeres que ya habían sido madres, sin embargo, este producto no tenía una aceptación generalizada por lo extraño que resultaba para las mujeres colocarse un objeto al interior de la vagina. La copa menstrual se fue modificando con el tiempo, por un lado, los materiales cambiaron y el discurso difundido sobre ellas se adaptó a partir de las consignas ecologistas, encontrando así un nicho de mercado dentro de las propuestas para el tratamiento de la menstruación en la actualidad.

Hoy en día hay varias marcas de copas menstruales y si bien no son del todo conocidas, el mercado se ha ido ampliando aceleradamente (Bobel, 2010). En este cruce se ubican también las toallas femeninas de tela o las esponjas marinas, que tampoco son nuevas pero que adquieren hoy en día otros significados, en tanto forma ecológica y saludable de vivir la menstruación. (Felitti, 2015)

En el caso mexicano, la copa menstrual adquirió una presencia mayor a partir de la creación tanto de círculos de mujeres como de una creciente industria –modesta, en un primer momento – sobre este producto y su distribución. Diversos colectivos que se adscriben en pro de la menstruación, así como de formas alternativas y ecológicas para su tratamiento, han desarrollado diversas estrategias por medios tanto electrónicos como en bazares o

---

<sup>131</sup> <http://cuerpopolitico.blogspot.mx>

expos ecológicas y orgánicas para dar a conocer la copa menstrual y sus beneficios. Femme Cup<sup>132</sup> y Luna Cup<sup>133</sup>, son dos de las empresas con mayor presencia en Latinoamérica en materia de distribución de copas menstruales, ambas se han apoyado tanto en sus páginas de internet como en los colectivos para que cada vez más mujeres conozcan y opten por la copa menstrual en sus días de sangrado. De acuerdo con la página web de Luna Cup, la copa menstrual es:

un dispositivo de silicón grado médico que a diferencia de toallas femeninas y tampones capta y retiene el fluido menstrual en lugar de absorberlo. Su diseño y estructura sellan suave y herméticamente las paredes vaginales evitando fugas y favoreciendo la comodidad y la higiene íntima

Basados en el discurso tanto ecológico como de reconocimiento del cuerpo femenino por las propias mujeres, colectivos como Helecho Verde han publicado en sus páginas web los beneficios y bondades del uso de las copas menstruales, enumerando las siguientes razones:

1. No contiene ninguno de los químicos o blanqueadores que sí contienen los tampones desechables, Dioxinas.
  2. Una copa menstrual no absorbe, ni libera ningún tipo de sustancias en tu cuerpo, porque es hecha con silicón hipoalergénico de grado médico, un material inerte y muy seguro. Tampoco deja fibras de ningún tipo en la pared vaginal, a diferencia de los tampones, que resecan la vagina al absorber también el recubrimiento mucoso de la vagina que la protege contra infecciones.
  3. Puede usarse cómoda y tranquilamente durante toda la noche, porque es tan cómoda que no te das cuenta que la tienes puesta.
  4. Está diseñada para que no tengas que cambiarla tan seguido como un tampón. (Puede estar en tu cuerpo hasta 12 horas)
  5. Atrae menos bacterias que los tampones, puesto que no tienen una superficie porosa, por lo que es más higiénica, segura y saludable que un tampón.
  6. Es reutilizable: ahorras dinero y reduces tu huella ecológica al no usar toallas o tampones fabricados con pulpa de madera (árboles) hiperprocesada y fuertemente blanqueada.
  7. Puedes vivir tus días menstruales sin dejar de realizar tus actividades normales; puedes viajar, nadar y hacer ejercicio con ella.
  8. Te permite relacionarte con tu cuerpo, ciclo menstrual y la naturaleza misma de una manera más armónica.
  9. Con ella puedes observar mejor las características de tu flujo, el color, la consistencia y la cantidad real. No implica un distanciamiento o desentendimiento clínico de tu cuerpo y ciclo menstrual.
  10. Al retirarla, puedes usar tu sangre menstrual para crear "menstruarte" o para regresarle una parte de ti a la Tierra, como fertilizante para tus plantas favoritas.
- La importante reducción de la huella ecológica de quienes utilizan este método es también valiosa. Ya no se consumen embalajes, plásticos y bolsas en grandes cantidades a lo largo del

---

<sup>132</sup> <http://derroteros.com/femmecup2/Femmecup/inicio.html>

<sup>133</sup> <http://lunacup.mx/copamenstrual/#3>

año ni se desechan montones de tampones y compresas. De este modo la naturaleza también sale ganando<sup>134</sup>.

Como se observa, las motivaciones acerca del uso de esta tecnología están enfocadas tanto en el ahorro que permite el poder reusar un producto por largo tiempo y su respectiva repercusión en la economía individual –una copa menstrual dura en promedio 4 o 5 años, haciendo una inversión de aproximadamente 500 pesos mexicanos para poder adquirirla-, así como el discurso ecológico al plantear que el uso de toallas femeninas contamina el ambiente. Por otro lado, el uso de las copas menstruales implica tanto una manipulación de la copa como del cuerpo de las mujeres y su sangre. Así, desde distintas perspectivas, aquellas mujeres que se manifiestan en pro del uso y difusión de esta tecnología menstrual la definen como “lo de hoy<sup>135</sup>” a través de un sinnúmero de publicaciones electrónicas en las cuales se comparten tanto las experiencias como la manera en la cual se usa la copa y sus “bondades”.

Cabe destacar que pese a la difusión cada vez más amplia del uso de la copa menstrual, se han creado diversos foros virtuales en los cuales las mujeres han compartido experiencias positivas y negativas acerca de su uso<sup>136</sup>; ya que no todas las mujeres que la han probado como opción en sus menstruaciones manifiestan una postura de total aceptación. Una de las publicaciones más difundidas en las redes sociales y que plantea una postura negativa –y de forma muy personal y divertida- acerca del uso de la copa menstrual es el texto titulado “Desventajas de la copa menstrual (menuda mierda de invento)<sup>137</sup>” escrito por Sandra Broa, una bloguera que en su página “Treinta y...Diario de una treintañera<sup>138</sup>” describe su experiencia con el uso de la copa definiendo así su conclusión: “los 30 euros peor gastados de mi vida. ¡¡Que puta mierda de invento, que guarrada, que incomodidad!!”, haciendo énfasis en las incomodidades y resultados que tuvo con el uso de la copa menstrual. Los comentarios de este texto fueron tanto a favor de sus afirmaciones – varias mujeres manifestado en hecho de haber tenido complicaciones varias, particularmente al momento de intentar retirar la copa o al momento de vaciarla- y en

---

<sup>134</sup> <http://helechoverde.blogspot.mx/2013/11/todo-lo-que-quieres-saber-de-la-copa.html>

<sup>135</sup> <https://www.belelu.com/2014/09/10-cosas-sobre-la-copa-menstrual-que-debes-saber/>

<sup>136</sup> un ejemplo de estos foros de opinión acerca de la copa es <http://www.lacopamenstrual.es/opiniones/> donde se plantean tanto opiniones favorables como algunas de las problemáticas más frecuentes de las mujeres con el uso de la copa.

<sup>137</sup> <http://treintay.com/desventajas-de-la-copa-menstrual-menuda-mierda-de-invento>

<sup>138</sup> <http://treintay.com>

contra –a través de una constante crítica y dando énfasis al uso de la copa como una de las mejores opciones para vivir, experimentar y contener el sangrado menstrual.

Otra propuesta ecológica que ha tenido una gran difusión es el uso de toallas de tela, las cuales se plantean en prácticamente los mismos términos que la copa menstrual, en el sentido en el que se reduce tanto el gasto de las mujeres en productos de higiene íntima como la ventaja del uso de artículos amables con el ambiente y con el cuerpo. Hay diversos talleres, tutoriales y páginas de internet donde se enseña a las mujeres la forma, materiales y elementos necesarios para que cada una pueda hacer sus propias toallas de tela. Sin embargo, la industria de las alternativas ecológicas para la menstruación ha encontrado en esta propuesta un nicho de mercado. Al respecto, se comentan así los beneficios de optar por esta opción:

Las toallas reusables de tela son más cómodas que las toallas desechables, porque las primeras están hechas con tela de algodón, un material que todos sabemos permite la ventilación natural. Las toallas desechables, en contraste, están hechas de SAPs (polímeros acrílicos) y geles surfactantes en combinación con pulpa de madera (corteza de árbol) blanqueada y con una capa de plástico no-permeable, produciendo un ambiente sudoroso y anaeróbico que lejos de ser saludable produce irritación e infecciones vaginales.

Las toallas femeninas de tela son amables con el medioambiente, puesto que están hechas de un material compostable: algodón. En cambio, las toallas desechables están hechas de plásticos y pulpa de madera blanqueada, una combinación que no puede biodegradarse y que, además, deja y desecha químicos dañinos, como es el preocupante caso de la dioxina, un contaminante ambiental importante que se sabe es cancerígeno.

Con cada toalla desechable que es arrojada a la basura, las mujeres estamos tirando dinero y peligrosos químicos al medio ambiente. (Junto con los pañales desechables, las toallas mal llamadas "femeninas," constituyen un tercio de la basura que producimos. Cuando los pañales y toallas desechables nos fueron presentados como lo más moderno, lo práctico y como desarrollados gracias a tecnología de punta, "toalla sanitaria" y "pulpa de madera" seguro se escuchaban y leían mucho mejor que ahora). Durante décadas, hemos estado creando un problema ecológico para las próximas generaciones. ¿Por qué? Porque antes cedimos nuestro derecho a una experiencia menstrual digna, nuestro derecho a ser respetadas como mujeres y como consumidoras informadas y conscientes.

Las toallas femeninas reusables no solo son más saludables, más cómodas, ecológicas y bonitas. También son la alternativa menos costosa para tu menstruación, ahorrándote hasta un 70% de lo que has estado gastando en productos menstruales que tiras a la basura. A menos de un año tras haberte decidido a utilizar toallas reusables de tela, ya habrás ahorrado el dinero que invertiste en tu colección personal de toallas.

La durabilidad de tus toallas lavables depende de su calidad y de cómo las cuidas y lavas. Nuestras toallas lavables pueden conservarse en buen estado durante hasta 3 años. En realidad, después de 3 años todavía pueden tener un rato más de vida útil, pero es muy probable que pare ese entonces quieras reemplazar algunas de ellas o quizás prefieras adquirir un paquete nuevo.

Las mujeres que deciden utilizar productos menstruales alternativos suelen ser consumidoras informadas que aceptan y viven su menstruación como un proceso normal de su salud reproductiva<sup>139</sup>.

Optar por estas alternativas, desde la perspectiva abordada en este trabajo, contribuye a la aceptación del cuerpo y también a la posible manipulación y consideración de la sangre no como un desecho, sino como un elemento que puede ser utilizado para crear arte –como en el caso de la convocatoria que se comentó con anterioridad- o como medio de abono para las plantas –a través de las siembras de sangre-. Así, el uso de estas tecnologías menstruales, se conecta con los discursos difundidos al interior de los círculos de mujeres al respecto de lo positivo que resulta tener contacto con la propia sangre, al ser esta considerada un líquido sagrado que emana de la mujer Diosa. Pero hay propuestas aún más radicales que, vinculadas con el autoconocimiento y la conciencia ecológica, plantean otra forma alternativa de menstruar, en este caso a través del llamado “libre sangrado”. De acuerdo con Felitti (2015) el sangrado libre consiste en

no usar ningún elemento que contenga la sangre y aprender a decodificar las señales del cuerpo. Como explica una promotora catalana de esta modalidad:

Lo que se aprende con el sangrado libre es a escuchar el bajo vientre y a mover voluntariamente la musculatura para expulsar la menstruación del útero (...) tonifica la musculatura genital y nos hace aprender a moverla a conciencia, lo cual tiene muchos beneficios a nivel de salud: disminución del dolor menstrual, aumento del placer sexual y los orgasmos y mejora del parto (Viaje al ciclo menstrual web).

El sangrado libre es mostrar de manera contundente el rechazo a la industria de la higiene femenina, pero es más que eso. El reconocer las pulsaciones del útero y asociarlas con diferentes sensaciones, percibir en qué momento la sangre baja, en síntesis, conocer el propio cuerpo y no desentenderse de él porque se está llevando una toalla (industrial o de tela) o la mismísima copa.

Todas estas propuestas no sólo contribuyen a formar una nueva idea en torno a la menstruación, al cuerpo femenino y las distintas tecnologías desarrolladas para vivir los sangrados, sino también al tratamiento de los fluidos. Durante el trabajo de campo realizado en los círculos, se plantearon diversas opciones en torno al tratamiento de la sangre, principalmente a través de la manipulación de ésta para hacer las llamadas “siembras”. Como se comentó, la siembra de sangre consiste en que las mujeres viertan su sangre menstrual en la tierra o en las plantas en un contexto ritual o como parte de un ritual

---

<sup>139</sup> <http://helechoverde.blogspot.mx/2013/04/preguntas-frecuentes-toallas-y.html>

cotidiano e íntimo. La siembra es considerada como un medio de agradecimiento y de conexión con la tierra por la fertilidad dada a las mujeres durante el ciclo que termina, así como una forma de acercamiento con la sangre, considerada como un líquido vital y sagrado.

Pero ¿qué implica este tipo de tratamiento acerca de los fluidos menstruales en términos de clasificación y vinculado con las nociones que culturalmente se han construido en torno a ellos? Esta pregunta resulta pertinente dado que las formas en las que históricamente se ha tratado el sangrado menstrual ha tenido connotaciones misteriosas, privadas, de peligro y principalmente relacionadas con la noción de contaminación; sin embargo, en las propuestas que se han presentado, estas nociones parecen no estar presentes e incluso se plantean en términos contrarios y en pro a la visibilidad menstrual y la manipulación de la sangre.

De acuerdo con Durkheim (1996), “toda clasificación implica un orden jerárquico del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos brinda un modelo” (p.30), y apunta, “debemos preguntarnos acerca de qué es lo que les lleva a disponer sus ideas bajo esa forma y dónde han podido encontrar el plan de tan profunda disposición” (p.31). Así, para el caso que aquí nos ocupa, la apropiación del discurso del sagrado femenino así como del reconocimiento de la mujer en un sentido integral, plantea nuevas clasificaciones en torno a aquello que se considera, en términos de Douglas, puro y contaminante; siendo el ejemplo por excelencia la sangre menstrual. Considerando la manipulación de la sangre a través de la siembra, la sangre se convierte en el objeto del ritual, ésta es vista como una de las ofrendas no sólo hacia la tierra, sino como un medio de conexión y de purificación de las mujeres. La sangre pasa de ser un elemento contaminante y tabú, a ser un elemento sacro y con potencialidades propias al ser una extensión de la mujer considerada sagrada.

Douglas sostiene que “nuestras ideas de suciedad expresan igualmente sistemas simbólicos y que la diferencia entre comportamiento de contaminación en una y otra parte del mundo es sólo cuestión de detalle” (Douglas, 1980; 54). Como se ha comentado, la sangre como fluido corporal es un elemento que ha sido considerado contaminante; generalmente las reglas de contaminación prohíben el contacto físico, siendo el contacto con los fluidos corporales una de las mayores fuentes de peligro. Sin embargo, las creencias y reglas relativas a la contaminación están expresadas muchas veces en términos de las

emociones que producen. Estas reglas derivan justamente del ordenamiento de la experiencia y son un subproducto espontáneo de los procesos de clasificación.

Así se puede afirmar que a través de los cambios surgidos al interior de los círculos de mujeres como en el contexto de las opciones ecológicas y alternativas en torno a la menstruación desarrolladas en los últimos años, parece haber un desplazamiento al respecto de las nociones de contaminación, ya que las mujeres intentan –tanto al interior de los círculos como en el ámbito de lo subjetivo- transformar esta idea considerando la sangre menstrual como un elemento purificador, no sólo del cuerpo, sino como un fluido esencial y sagrado. Es justamente este proceso lo que permitiría afirmar que, desde la noción del sagrado femenino y desde la menstruación consciente, se presenta una especie de nueva clasificación donde aquellos elementos que se consideraban contaminantes, encuentran un sitio y un espacio nuevo de significación, desde donde son tomados como un medio de transformación de la idea de lo femenino más allá de las concepciones dicotómicas tradicionales, y la noción de peligro que se asociaba con las mujeres menstruantes y su sangre. Siendo este discurso apropiado por algunos grupos como una posición política digna de ser difundida y aprendida por las mujeres independientemente de su generación, estatus social y más allá de la pertenencia a los círculos de mujeres.

#### **4. LA SANGRE DE LAS DIOSAS**

A lo largo de este capítulo se han desarrollado ampliamente las referencias tanto teóricas como etnográficas vinculadas con la menstruación en diversos grupos humanos y en las mujeres que han sido parte de este estudio, pero ¿Qué papel tiene la menstruación en la construcción de lo femenino desde los círculos de mujeres? Analizando las narrativas y prácticas construidas desde estos espacios es posible notar que la menstruación como proceso biológico adquiere una relevancia particular en el desarrollo de la espiritualidad femenina en varios sentidos.

En primer lugar, la Nueva Era al plantear la centralidad de las mujeres en el proceso de cambio espiritual y cósmico, implica un giro epistemológico acerca de cómo considerar a las mujeres y cómo lo hacen ellas mismas ante este panorama. Como se ha visto, la espiritualidad femenina desarrolla una serie de narrativas que a través de la selección

estratégica del discurso religioso coloca a las mujeres en un lugar protagónico tanto en el acercamiento con lo sagrado como en la concepción de Dios desde una visión encarnada. Decir que una mujer es una Diosa es sí misma, reviste y sitúa los discursos religiosos y espirituales desde una clave de género y modifica de este modo la manera en la cual simbólica y subjetivamente una mujer se construye a sí misma y a sus pares. La mujer Diosa tiene un cuerpo y este cuerpo, a su vez, responde a un continuo que se construye a través de sus relaciones sociales, de los símbolos y significados que la caracterizan y de la experiencia de habitar ese cuerpo a partir de hechos concretos. En este sentido, el paradigma del *embodiment* anclado en el discurso de la Nueva Era y de la espiritualidad femenina, incluye la corporalidad en tanto materialidad y la experiencia al determinar un modo concreto de ser y estar en el mundo a través del contacto permanente y periódico con lo sagrado. En ese ejercicio de ser y estar en el mundo, una de los principales puntos es el reconocimiento de acciones y hechos que suceden en el cuerpo femenino y que no sólo le dan materialidad, sino que parecen determinarlo. Es aquí donde los ciclos biológicos adquieren relevancia, ya que el desarrollo hormonal femenino da a las mujeres no sólo una marca corporal particular, sino que, retomando el arquetipo de la Diosa, reviste estos hechos de un cariz sagrado.

La menstruación desde estos discursos se convierte en lo que las entrevistadas han llamado “el marcaje femenino por excelencia”, convirtiendo los ciclos hormonales y el sangrado menstrual en una de las características principales de lo femenino, pero desde una consideración de sacralidad. La sangre, más que ser un elemento de contaminación o de peligro, invierte los sistemas clasificatorios para así ser considerada un fluido sagrado que se aleja de las nociones biomédicas de la patologización y que, a su vez, se convierte en una de las formas principales de acercamiento y reconexión con uno mismo, con el cuerpo e incluso con la tierra y el cosmos.

Como se desarrolla a lo largo del capítulo, este proceso de transformación del sistema clasificatorio está apoyado por narrativas, prácticas rituales y tecnologías que pugnan por una modificación subjetiva del sangrado menstrual para las mujeres que lo viven o incluso para aquellas que han dejado de menstruar a través de la reconstrucción de la experiencia retrospectiva. De este modo, el discurso espiritual incorpora la materialidad del cuerpo y lo toma como el lugar principal de significación y de recuperación de lo

femenino. Pero ¿qué implicaciones tiene este nuevo sistema clasificatorio de la sangre y la menstruación con respecto a la construcción social, corporal y espiritual de las mujeres?

En primer lugar, decir que la menstruación es el marcaje particular de las mujeres y característica fundamental de las mujeres sagradas implica ver el cuerpo y sus procesos desde una mirada específica que se centra en el periodo reproductivo. Como se observó en capítulos anteriores, las mujeres son consideradas como un agente primordial en tanto recae en ellas la reproducción del grupo social. Si bien este discurso ha sido usado, debatido y cuestionado a partir de las nuevas formas de ser mujer desde referentes distintos que no se anclan en el cuerpo, sino en las potencialidades productivas, intelectuales y de los derechos; desde la espiritualidad femenina se establece una vez más una vuelta hacia el cuerpo y sus determinaciones biológicas al apelar a la divinidad corporal y a la centralidad del periodo reproductivo en tanto es el tiempo en el cual la naturaleza cíclica femenina se hace visible a través de los sangrados.

Entonces, la sangre de las Diosas, los rituales que la acompañan y las nuevas concepciones acerca de su tratamiento, muestran no sólo la relevancia de la corporalidad para la espiritualidad femenina, sino que dibujan una especie de feminismo que más que negar los procesos corporales como determinaciones y como parte fundamental de las mujeres en términos negativos, los revisten de sacralidad y desarrollan narrativas que afirman que conocer y experimentar el cuerpo desde estas nuevas normativas son una forma de empoderamiento.

Por otro lado, hay distintas normativas cultural y subjetivamente impuestas a las cuales las mujeres se encuentran sujetas a través de las estructuras de orden social. Ejemplo de ello es la civilidad menstrual, la necesidad de ocultamiento de la sangre o la seclusión, la determinación de la maternidad y las acciones femeninas en espacios privados. La espiritualidad femenina y sus sistemas clasificatorios en torno a la corporalidad y los fluidos no sólo invierten y modifican las lógicas y normativas social y culturalmente reconocidas, sino que crean un discurso que se plantea como alternativo –a través del uso de tecnologías menstruales ecológicas, el sangrado libre o la propia sacralidad corporal y de los fluidos- pero creando o retomando nuevas normativas acerca del deber ser y actuar de una mujer sagrada.

Como se verá posteriormente, estas nuevas normativas no siempre son incorporadas en el actuar y el sentir de las mujeres que se adscriben y se suman a la espiritualidad femenina; sin embargo, lo que interesa resaltar es que si bien los planteamientos desarrollados en este capítulo modifican las visiones hegemónicas en torno a la menstruación y los ciclos hormonales a través del discurso espiritual, estas prácticas y narrativas no están exentas de normativas y de estructuras de pensamiento que remiten a posturas tradicionales acerca del deber ser femenino construido desde la cultura.

## CAPÍTULO VIII

### ELLOS, LOS OTROS: LOS VARONES Y SUS REPRESENTACIONES.

*Helen me acogió y me proporcionó refugio.  
Mi vida se volvió felizmente contenida.  
Aquello me reconfortó. A ella las restricciones la afectaron.  
Yo tenía un lugar seguro para trabajar y cavilar.  
La contención significa represión.  
La represión emponzoña y al final estalla.  
Helen me dio tiempo de volverme loco a un  
ritmo lento y altamente productivo.  
James Elroy  
A la caza de la mujer*

A lo largo de este texto se ha mostrado la manera en la cual las mujeres han sido significadas y resignificadas a través del discurso del sagrado femenino en el caso particular de los círculos de espiritualidad; sin embargo, las mujeres como seres sociales, son sujetos que se construyen no sólo desde sus concepciones particulares, sino también a través de su relación con *otros*. De este modo ¿Cuál es la relación con los varones? ¿cómo dialogan y se construyen los sujetos en función de sus relaciones sociales y afectivas? Definir a las mujeres como sujetos únicos sin considerar las relaciones sociales sería dar una visión parcial, ya que las ideas en torno al sujeto femenino, entre otras cosas, se crean a través de considerar su aparente “contraparte”, es decir, a los varones. Este apartado tiene como objetivo mostrar las formas en las cuales los hombres y lo masculino son representados desde las participantes de los círculos de mujeres y a través de los discursos y prácticas que se llevan a cabo al interior de los mismos. Este capítulo se construye a través de considerar los rituales, prácticas, representaciones y vivencias de las mujeres en función de sus relaciones con los varones; de esta manera, se observarán aquellas tensiones personales y colectivas y cómo se manifiestan en sus discursos y experiencias, pero sobre todo, cómo evidencian los retos a los cuales se enfrentan en el ejercicio de integrar la dualidad más allá de los discursos holistas de incorporación de las figuras masculinas en su relato e historia de vida y como parte de su desarrollo espiritual.

## 1. LOS MODELOS BINARIOS Y LA UNIDAD FEMENINO/MASCULINO

Como se ha apuntado, una de las propuestas de la espiritualidad New Age tiene el propósito de generar no sólo un equilibrio cósmico entre los seres que habitan en el mundo, sino una noción de interconexión y equilibrio vinculado con los géneros. En el caso particular de este trabajo, la lente ha estado centrada principalmente en las mujeres, sus modos de asociación y la construcción de sus propias nociones y acercamientos con lo sagrado; sin embargo, estas construcciones simbólicas, corporales, experienciales y de género se presentan, como se desarrolla en el capítulo VI, como contraparte de una visión sobre lo masculino, el cual se relaciona principalmente con la dominación sobre la naturaleza, lo espiritual, lo material, los modos de producción y el orden social; cuestión que se considera característica no sólo de la cultura, de los comportamientos sociales, de las instituciones sociales y religiosas, sino también como una particularidad de la era en la que transitamos.

En este sentido, la espiritualidad femenina sumada a la tarea de la generación de la nueva era y de una nueva forma de relaciones sociales y de género, plantea que tanto hombres como mujeres tienen como cometido integrar lo femenino y lo masculino, que se consideran elementos innatos de la construcción del sujeto, para lograr el equilibrio personal con miras a generar un equilibrio e igualdad en sus manifestaciones sociales y en la relación con los *otros*. Pero, hablando específicamente de las mujeres, ¿cómo construir como “otro” a quien las ha construido como la “otredad”?

Recordando que tradicionalmente las nociones de lo masculino y lo femenino se construyen a través de un modelo binario en el cual se adjudican características propias a cada uno de estos conceptos, las mujeres desde la espiritualidad femenina consideran este modelo binario también como ordenador del mundo y de su experiencia. Aun cuando este modelo está anclado en el imaginario, sirve de referente para diferenciarse y particularizarse como mujeres y como Diosas, en este caso. Pero, aún cuando esta diferenciación pareciera clara desde la cultura e incluso desde los planteamientos de la espiritualidad femenina –en tanto se plantea justamente como un modelo alternativo al dominante en las religiones tradicionales- existe una cierta noción de la búsqueda de la igualdad y del equilibrio que se condensa en el objetivo de integración de esta dualidad en la experiencia de cada sujeto. De este modo, la búsqueda de la igualdad social y espiritual,

pero también del equilibrio de lo masculino y lo femenino en cada persona, se vuelve una intención fundamental en las experiencias, emociones y acciones de las mujeres sagradas.

Expresar que es necesario integrar lo masculino en las experiencias y en la forma de vida de las mujeres, muestra, en primer lugar, que existe una noción de separación, pero también un modelo de lo femenino y lo masculino que, de acuerdo con una serie de representaciones sociales, culturales y experienciales, evidencia las diferencias, pero también los elementos que, de acuerdo con la lógica New Age, es necesario incorporar.

Resulta pertinente reconocer que lo masculino, basado en esta intención de unidad, se encuentra presente como un discurso transversal en prácticamente todos los círculos considerados en este estudio; de manera particular en los círculos permanentes -ya que muchas veces los círculos temáticos al estar centrados en prácticas y experiencias específicas no siempre incluyen esta reflexión dentro de sus discursos-. Por otro lado, cabe decir que los círculos frecuentados se trataron de círculos planteados exclusivamente para mujeres. Aun cuando en el camino del trabajo de campo se tuvo conocimiento de la organización de círculos de hombres o círculos mixtos, estos no cuentan, aún a la fecha, con la visibilidad mediática y en las redes virtuales que sí poseen los círculos organizados y enfocados en las mujeres. El círculo “Mujer Luna México” fue el único espacio frecuentado que abrió la posibilidad de integrar, como ellas dicen, “la energía masculina” en las prácticas llevadas a cabo, principalmente en las últimas reuniones que convocó este círculo. Cabe destacar que aún cuando se abrió esta posibilidad, la presencia masculina fue mínima, uno o dos varones en cada sesión. El resto de los círculos no tuvieron presencia masculina en ninguna de sus sesiones.

Al interior de los círculos se identificaron algunas sesiones y pláticas en las cuales se evocaba intencionalmente a la energía masculina. El primero de ellos se trata de la ceremonia de la pipa sagrada o chanupa realizada en el taller “Recordar con la abuela Margarita”; en este ritual se establece que la pipa compuesta por la vasija -que representa el útero y la energía femenina-, y la boquilla -que representa la energía masculina- al unirse, representan no sólo el acto sexual, sino la unión de las polaridades, de los opuestos y de las fuerzas para hacerse uno en y con el universo. El segundo caso son las recapitulaciones y los ejercicios enfocados en la relación de las mujeres con sus parejas y con sus padres, en este caso en el círculo de “Del poder de las 13 lunas” y el círculo de la “Gran Diosa”. En

ambos casos, desde el discurso, se analizó el papel del padre como la parte masculina fundamental para la existencia, como el responsable de esa energía en el cuerpo y la experiencia de cada una.

Al traer a cuenta la experiencia de vida de las mujeres con respecto a sus padres, destaca el hecho de que pocas veces la relación padre-hija es una relación armónica. Aunque no es una generalidad, los padres están representados o son recordados desde la ausencia, el abuso, el machismo, la violencia o la omisión; en este sentido, el trabajo que se realiza con esta figura gira en torno al perdón, a la búsqueda de sanación de las relaciones conflictivas o a la reparación de los daños emocionales durante el proceso de desarrollo para mejorar la convivencia con ellos o “perdonar” y trascender en caso de que el padre haya fallecido.

Por otro lado, la pareja es considerada como el complemento perfecto, como “el mejor espejo en el cual podemos reflejarnos como mujeres” (Rox). Bajo la lógica de la unión de las dualidades, la pareja representa ese otro que completa, esa parte (siempre) masculina necesaria para equilibrar los afectos, la energía propia y como complemento de la energía sexual. En este sentido, se cree que las mujeres podemos guardar por largo tiempo en el útero y en el corazón –considerado el primero como una vasija que contiene la energía de nuestras parejas sexuales<sup>140</sup>; por tanto, algunos rituales que se relacionan con la liberación de esa energía es la sahumación del útero, los baños de asiento, las danzas de vientre, la respiración ovárica, las meditaciones, entre otros. En el caso particular de los dos círculos comentados, el tratamiento del papel de las parejas incluyó este discurso, tema y práctica, pero incluyó una carga experiencial importante.

Particularmente en el caso del círculo de la “Gran Diosa” el tema de pareja fue uno de los más importantes no sólo para el consejo de brujas, sino para todas las asistentes dadas las experiencias que suscitó y las vivencias que ahí se compartieron. Destacan aquí dos ejercicios. El primero de ellos se trató de una despedida simbólica y una limpieza del pasado emocional y sexual a través de la recapitulación de todas las parejas de cada mujer para ser colocadas en una lista. El objetivo de este ejercicio era evocar la presencia de cada una de esas parejas para agradecer las experiencias y el afecto compartido, pero

---

<sup>140</sup> En la entrevista, Valentina comentó al respecto que “cuando tú tienes relaciones sexuales con un hombre se queda el vínculo energético hasta por siete años ¿no? Entonces, es importante no tener tantas parejas porque si en tu vida no lo aguantas, pues te puede perjudicar en lugar de ayudarte”

reconociendo que ya no están presentes. La manera en la cual se hacía esta despedida simbólica se realizaba a través de la quema de la lista de parejas, acompañada de un rezo de agradecimiento. Recordando que el fuego, según la creencia, es el principal transmutador de las energías. A través de los relatos que se iban compartiendo, hubo dos temas principales acerca de las necesidades básicas al momento de establecer una relación afectiva: las relaciones basadas en el amor y el respeto, así como evitar las relaciones de dependencia que provocan “que nos olvidemos de nosotras mismas para ser para los demás<sup>141</sup>”. De este modo, se sugería que el autoconocimiento, una vez más anclado en el ciclo menstrual y sus procesos internos, ayuda a que cada mujer se relacione de mejor manera con sus parejas dado el conocimiento y la conciencia que genera de sí misma para poder crear relaciones cíclicas, armoniosas y amorosas con sus parejas.

En el ámbito experiencial, la mayor parte de los relatos compartidos por las mujeres acerca de sus parejas dibujaban relaciones conflictivas, vinculadas con la violencia, las discusiones, los malentendidos, las infidelidades, el abandono, la falta de cuidado o la ausencia. En este sentido, el papel de las parejas resultaba importante por ser uno de los temas más sensibles para la mayor parte de las mujeres, dado que identificaban en sus relaciones elementos que las confrontaban o intencionalmente llegaban al círculo para ser la pareja el tema principal de trabajo personal<sup>142</sup>

El segundo ejercicio realizado tenía que ver con la sexualidad y el erotismo. En este caso, utilizando una figura de la Virgen de Guadalupe que fue modificada y que tenía la parte de abajo del manto levantado como aquella fotografía icónica de Marilyn Monroe<sup>143</sup>. Esta imagen fue usada para la alimentar la reflexión acerca del erotismo de las mujeres y la relación que se ha establecido entre las mujeres y la virginidad, la pureza, la castidad y la

---

<sup>141</sup> Nota de diario de campo.

<sup>142</sup> Existió un caso en el cual la mujer llegó al círculo después de un proceso de separación que ella definía como muy doloroso. Ella buscó embarazarse por mucho tiempo sin éxito y esto llevó al desgaste de su relación. En sus palabras, el círculo de mujeres la ayudó a sanar la relación con su ex pareja y con ella misma para así comprender que su capacidad creativa no quedaba limitada a la procreación, sino que podría realizar diversas acciones en pro de otras mujeres en situación de violencia como resultado de su trabajo profesional. Otro caso vinculado con la pareja fue el de una mujer que tenía veinte años de casada y fue en el proceso del círculo que decidió que no quería seguir más con esa relación, terminando con un proceso de divorcio más o menos en el mismo tiempo en el cual el círculo cerró su ciclo. En otros casos, las relaciones de pareja se solidificaron, en estos casos destacaban los relatos que afirmaban que las parejas habían notado la evolución de las mujeres gracias al círculo, sumándose así al trabajo de las mujeres con miras a fortalecer sus relaciones al interior de la pareja. Todo esto es parte de las notas de campo.

<sup>143</sup> Anexo II citado con anterioridad.

fidelidad. Si bien este ejercicio tenía la intención de una autoreflexión en torno al papel de la sexualidad y la forma de ejercer y asumir el erotismo y el goce como una práctica femenina, muchos de los comentarios que se hicieron incluían en papel de las parejas para alimentar, complementar o valorar estas características. Se decía que el cuerpo de las mujeres no se trata de un cuerpo hecho para el goce del otro, sino para el goce propio; que es necesario que los varones incorporen y reconozcan esta capacidad femenina desde el amor y no desde la objetivación y el uso del cuerpo para el goce individual, sino para el goce mutuo enmarcado en una relación amorosa o puramente sexual. En este sentido, destaca la sorpresa ante el uso de esta imagen, la cual muestra justamente estas dos partes: esa que se vincula con lo virginal, lo inalcanzable y lo puro, y aquella que está íntimamente relacionada con la sexualidad el cuerpo y la capacidad de seducción.

## **2. REPRESENTACIONES DE LO MASCULINO EN LAS PRÁCTICAS Y DISCURSOS**

Haciendo un análisis acerca de los círculos en conjunto y de las experiencias aquí compartidas, la representación de los hombres desde las participantes de los círculos de mujeres es una consideración en ausencia; o sea, existe el reconocimiento del “otro” masculino, de esa otra parte que se reconoce como separada, distinta y que se pretende incorporar; pero este *otro* es evocado desde su no presencia, particularmente física, y queda delimitada a las experiencias personales, pasadas o presentes con respecto al padre o a las parejas. En prácticamente todos los casos, los varones son dibujados como ese *otro* que pone en conflicto la feminidad, las relaciones, la independencia o el crecimiento femenino y, por tanto, se convierte un elemento para sanar, para comprender, para entender y mirar desde la compasión y para eventualmente ser incorporado. Pero, ¿Qué otros elementos muestra esta ausencia?

Para ir un poco más allá de las notas etnográficas, el papel de los hombres estuvo presente también en las entrevistas que se realizaron como parte de la investigación a manera de pregunta directa sobre qué papel tienen los hombres en el desarrollo de la espiritualidad femenina, pero también como respuesta espontánea al momento de cuestionar los “temas y pendientes” del trabajo con lo femenino. Sobre todo en el segundo

caso, la recurrencia de la respuesta “incorporar a los hombres” resultó significativa en varias de las mujeres entrevistadas, como veremos a continuación.

Haciendo un análisis de las formas en las cuales se ven representados los hombres en estos espacios, se observan distintos niveles. En primer lugar, los factores estructurales que tienen relación con las formas de organización social, el llamado orden social vinculado con los roles de género, la supremacía de lo masculino y la manera en la cual las mujeres han sido consideradas en estos espacios. “Ese paradigma del hombre como lo mejor, ya no es. Necesitamos tomar nuestro lugar para equilibrar”, decía Perla en la entrevista hablando acerca del papel de las mujeres en la sociedad actual y en el aspecto espiritual. Gray, por su parte, en una publicación dirigida a las mujeres donde expresaba sus posturas acerca del por qué hablar del ciclo menstrual decía:

En este mundo masculino se nos enseña, por desgracia, a pensar y ser como los hombres. Nos vemos forzadas nosotras mismas a ser como clavijas redondas en un agujero cuadrado, eso nos agota la energía y la confianza, reduce la conciencia de lo que somos, todo nuestro potencial y lo que podemos lograr si nos dieran la libertad de ser cíclicas [...] Pero nos enfrentamos a un gran desafío: el mundo sigue siendo masculino en la forma en que piensa y las expectativas que tiene. Aquí es donde usted es importante<sup>144</sup>.

Comentarios como estos permiten dilucidar, en primera instancia, la identificación de lo masculino como dominante, como un “paradigma”, como la característica del mundo actual y de la era presente, como un bloque establecido como la base fundamental del orden social en el cual las mujeres parecieran no tener cabida pero que, sin embargo, es necesario equilibrar a través de su presencia.

A nivel de organización, se identifica que los varones parten de estructuras públicas y jerárquicas en las cuales la competencia es un componente fundamental en su actuar, pero también se reconoce la fraternidad como uno de sus atributos. Como se ha comentado, los círculos de mujeres se convierten en una respuesta a estas dinámicas a través de la creación de espacios que, aunque conservan su carácter privado, están planteados en términos horizontales más que jerárquicos, que si bien buscan “empoderar” a las mujeres en el ámbito público, este empoderamiento comienza desde ellas mismas y desde sus cuerpos y experiencias; por lo tanto, la noción de competencia se ve “sustituida” –aparentemente- por

---

<sup>144</sup> Traducción propia de un texto publicado en 2009 y obtenido de <http://www.optimizedwoman.com/why-menstrual-cycle.html> Revisado el día 16 e septiembre de 2013.

la sororidad como el modo principal de relación social entre las mujeres a partir de un sistema de organización igualitaria. En este sentido, el círculo se convierte en el modelo arquetípico de la unión entre mujeres y la forma principal de organización propio de la espiritualidad femenina.

Pero no todas las acciones femeninas frente a este contexto están planteadas en términos de la generación de “situaciones espejo” o en sentido contrario; en los discursos de las mujeres aparecen una serie de elementos que son nombrados y descritos como la masculinización de las mujeres. La masculinización implica la adopción de actitudes que se consideran propias de los varones, normalmente identificadas con el poder, el dominio, el mandato, la fuerza, el liderazgo, el manejo de personal e incluso con la forma de vestir. Este proceso es entendido como un ejercicio de mimesis y de asimilación de las “lógicas masculinas” para adquirir un cierto nivel de reconocimiento. Al respecto de la relación entre esta masculinización y los círculos de mujeres, Perla apunta lo siguiente: “Siento que una cosa muy importante de los círculos de mujeres es quitarse la masculinidad que las mujeres nos estamos comprando por estar en un mundo masculino” y continúa diciendo que “Saberte Diosa es muy importante. Valorar lo femenino me parece que se extiende teniéndonos cariño y aceptar no ser parte de todo lo que nos han contado los hombres, que estamos atrás”. Rox, al momento de describir los retos personales de su trabajo propio afirma que

*...la reconciliación con mi feminidad, ese fue un reto muy grande porque fue un trabajo de mucho tiempo, porque tenía que reconciliarme con muchas mujeres, con mi madre, con mis amigas, con mi útero, con mi matriz, con mi parte masculina que estaba sobrevalorada... sí fue una súper chamba.*

Valentina, trayendo a cuenta su experiencia profesional, comenta:

*después de haber sido abogada muchos años, de tener clientes primordialmente hombres, a veces sentía que una parte de mí se masculinizaba, que había una masculinización de mi ser. Como que tenía ganas de saber qué significaba ser mujer y con qué contaba siendo mujer*

Esta masculinización se ve refejada también en la forma de vestir, Isa comenta:

*Entonces, lo otro [lo femenino] estaba totalmente olvidado. Yo iba a las fiestas vestida de traje, como si fuera un hombre, con corbata. Porque así me gustaba, porque así veía a Paty Smith, de mezclilla, toda greñuda y así iba con corbata. Y yo me veía reflejada en Paty Smith y yo decía: ¿cómo es posible? Era un poco, también, la ausencia de mi rollo femenino.*

Por otro lado, en el discurso de las mujeres se construye también un vínculo entre la masculinización y el machismo, ejemplo de ello es el relato de Ángeles:

*vivimos en una sociedad muy machista, mayormente dominada por los hombres ¿no? Desde la forma en que nos han educado, inclusive la mamá tiene esa idea machista de: “tú, hija, lávale los trastes a tu hermano o sírvele de comer a tu hermano”. Entonces, siento como que ahí las mujeres, algunas, nos frustramos, no nos gusta, lo rechazamos, decimos: tenemos que ser fuertes, frías; cualidades que se pueden pensar son de un hombre y que nosotras las adoptamos mal, erróneamente. Entonces, la relevancia sería decir: a ver, sí, soy mujer, soy fuerte pero no me voy a convertir en un hombre, sigo siendo yo misma.*

Un segundo nivel en el cual se observa y caracteriza a los hombres es a través de la relación que las mujeres han tenido con ellos en su trayectoria de vida. Como mencionaba Perla y algunos de los relatos anteriores, existe una idea de que los hombres han destinado a las mujeres a estar “atrás”; son representados como seres violentos, que ejercen el poder tanto físico como simbólico en las relaciones sociales y hacia las mujeres, son aquellos que abandonan, que engañan, que dominan, que reprimen, que violentan. De este modo, lo masculino es representado casi siempre en términos negativos a través de las experiencias de las mujeres, sin embargo, siguen siendo esos seres que, como se ha visto, se busca incluir, reconocer y hacer parte de las mujeres sagradas.

Desde la experiencia de las interlocutoras, el maltrato y la ausencia, principalmente por parte de la figura paterna, ha tenido un impacto significativo en la forma en la cual se han relacionado con sus parejas, ejemplo de ello es el relato de Helena:

*Encontré que quería vengarme de todos los hombres. Como mi papá me abandonó... mi mamá inconscientemente nos pasó ese rencorcito y yo lo agarré. Entonces en ese tiempo me di cuenta que, ok, mi papá me abandonó, que mi papá me engañó, que mi papá me mintió; por lo tanto, me doy cuenta de lo que yo he ido generando todo el tiempo: buscarme relaciones insanas con el mismo perfil parecido al de mi padre. Comprarme el que ellos no valen la pena, por lo tanto, hombre que te diga “te amo”, chinga tu madre (truenas los dedos), se va. Entonces más allá de vengarme de los hombres, acabé súper lastimada. Para mí, en el pasado, el hombre no tenía voz ni voto en mi sexualidad, por ejemplo. Era yo y tú te callas (risas) entonces apliqué eso que ellos hacen, pero a la inversa: la mujer reprimiendo al hombre.*

Un ejemplo más centrado en la pareja es el relato de Padme, quien al preguntarle acerca de cómo ha sido para ella el trabajo con lo masculino comenta: “Para mí es bien difícil porque mis masculinos representan el machismo y la violencia. Lo que me ha enseñado mi vida del hombre es el machismo, la violencia y el menosprecio hacia la mujer”. La fuerza, la rudeza y el aguante como símbolo de la masculinidad también está presente en los relatos tanto

acerca de los hombres como de la aceptación de estas características cuando provienen de las mujeres. Ejemplo de ello es lo compartido por Maritza al hablar de sus últimas relaciones de pareja:

*¿qué les proyecto? Ese lado duro sí está muy desarrollado porque me ha tocado ser la fuerte, la que fue mamá, la que fue papá, la que sacó adelante a una mamá, a una abuela, digo, bueno, hasta una psicóloga me dijo '¡bájale, porque tomaste todos los roles que no te tocaban!' Pero lo hice, no sé por qué. Siempre salí al quite. Me volví tan independiente y tan autosuficiente que entonces un hombre me ve como la ruda, la fuerte y la dura...*

Sin embargo, la relación que se establece con los hombres también es vista en términos positivos al momento de hablar de la sanación del pasado y de la creación de vínculos afectivos desde un sitio diferente. Lupita, por ejemplo, comentaba haber tenido una relación de violencia y abuso con su ex esposo; sin embargo, al hablar de su actual pareja ella comenta “mi novio y su amor, me curaron la aversión a los hombres”; describiendo así su relación amorosa actual como una relación basada en el acompañamiento, el cariño y el respeto.

Estos ejemplos en su conjunto muestran, por un lado, que la definición de lo femenino pasa necesariamente por una distinción de lo que se cree caracteriza a lo masculino, teniendo este último connotaciones negativas en su mayoría. Destaca el hecho de que esas características identificadas al ser trasladadas a la experiencia personal, corporal y social, implican a las mujeres eso que ellas llaman masculinización, que se trata en la mayoría de los casos la adopción y performatividad de actitudes dominantes y de poder, pero que al mismo tiempo les permite sortear retos personales en el ámbito público y en relación con sus redes familiares y sociales.

De este modo, eso que ellas denominan como la sobrevaloración de lo masculino es visto como una parte que les resulta “natural” y necesaria para su proceso de inserción social, pero que, sin embargo, es una cuestión que las aleja de su ser femenino. En este sentido, tanto lo femenino como lo masculino responde a ciertos modelos que parecen ser vistos como actitudes y acciones que se pueden dominar, alcanzar y olvidar, pero también, integrar.

Una cuestión relevante de estos relatos tiene que ver con la manera en la cual se establece un sistema binario acerca de lo masculino y lo femenino. Por una parte, lo masculino está centrado en la fortaleza, la agresividad, el poder y una cierta noción de

indiferencia; siendo lo femenino la debilidad –vista en un sentido positivo–, la sutileza, la empatía y el amor. Estos modelos responden no sólo a las construcciones culturales que se han hecho y se han asumido para ambos términos desde el plano social y desde el imaginario sobre los roles de género; sino que se convierten en formas específicas de performar y representar lo femenino y lo masculino, por ejemplo, en esa tendencia hacia una feminidad masculinizada que, pareciera, se ve restablecida a través de “recordar”, identificar y reavivar la feminidad propia de cada mujer. En estos casos, los círculos de mujeres han servido en gran medida para que las mujeres puedan lograr este cometido, pero también reconociendo esa otra parte masculina que tanto social, corporal, emocional y performativamente las constituye. De esta manera, los círculos son tanto un espacio de transformación y de inserción a la espiritualidad femenina, como parte de un proceso de cambio y reflexión acerca de la manera en la cual las mujeres han construido sus relaciones personales y afectivas con los varones a lo largo de su trayectoria de vida.

### **3. LAS TAREAS PENDIENTES Y LA INTEGRACIÓN DE LO MASCULINO**

Ante la serie de representaciones anteriormente comentadas, Azul afirma que:

*Las mujeres habíamos estado muy enojadas con los hombres, y había una cuestión latente de soledad. Muchas mujeres estaban deseando estar acompañadas, pero al mismo tiempo estaban muy enojadas con los hombres, todas quieren tener pareja, pero todas están diciendo que todos los hombres son iguales, entonces está complicado...*

Como se citaba al inicio de este apartado, una de las cuestiones incluidas en el instrumento aplicado a las interlocutoras incluyó una pregunta acerca de las tareas pendientes en torno al desarrollo de la feminidad sagrada desde los círculos de mujeres. En este ejercicio, la intención principal era que ellas mismas, a través de un ejercicio de reflexión de su experiencia tanto personal como en el colectivo, comentaran aquellos temas, situaciones o emociones que consideraban ausentes, faltantes o por trabajar. Una de las respuestas recurrentes que se obtuvieron giró en torno justamente al papel de los varones y a (la dificultad de) su integración.

Azul, por ejemplo, sugería que una de las vías desde las cuales se podría integrar a los hombres en las experiencias de las mujeres es a través de la valoración de lo masculino como lo otro, pero también como lo propio para así superar eso que ella llama “el enojo

hacia los hombres”. Maritza, a su vez, afirmaba que “a los hombres les falta entender que esto no se trata de competencia, se trata de hacer las pases. Las mujeres debemos hacer las pases también con lo masculino, unir la belleza con la inteligencia, la fortaleza y la debilidad”. Rox comentaba acerca de las relaciones de pareja que “estar frente a un hombre y hacer las pases con esa parte masculina nos permite darnos cuenta de nuestra propia naturaleza femenina”.

Así, se reconoce que aún cuando el discurso de la espiritualidad femenina plantea la inclusión de lo masculino como concepto, como representación y también como sujeto encarnado, esta tarea sigue estando pendiente, permanece como una intención y como parte del proceso de crecimiento espiritual y personal de las mujeres de los círculos. Esta búsqueda de unidad es vista por algunas de las interlocutoras también como una forma particularizarse en la diferencia. Padme, por ejemplo, comentaba:

*hombres y mujeres jamás somos iguales, cada uno tiene su visión: hombres y mujeres somos seres duales, y es nuestra tarea reconocer nuestra feminidad y masculinidad; pero la búsqueda de la igualdad nos está llevando a mezclar las cosas, a estar más perdidos en lugar de encontrarnos.*

Las diferencias entre las formas de significar lo masculino y lo femenino se hacen constantemente latentes, sobre todo en el ejercicio de identificar con claridad aquellos elementos que resultan ajenos. Erika, por ejemplo, decía que “somos diferentes, pero estamos a la par. Como mujeres debemos aceptar tanto nuestros dones como los suyos”. En este sentido cabría preguntar ¿qué es lo que se está entendiendo por integración? ¿en qué consiste la integración de lo masculino? En primera instancia, esta integración pareciera implicar la aceptación de las diferencias, Erika argumenta que “los hombres necesitan entender que no es que los estemos invadiendo, es necesario que conozcan y se acoplen a un tiempo nuevo, a una era en la cual podemos compartir, involucrándolos en nuestra vida, en nuestros ciclos”. Esta visión dual y de las diferencias que pueden unirse o que no se encuentran completamente separadas unas de otras se vio expresada también por Valentina con la frase “es que las mujeres crean y los hombres inventan, por lo tanto, uno no puede existir sin el otro”.

Aventurando una hipótesis acerca de qué es lo que significa “incluir” e “integrar” lo masculino, se parte de un par de precisiones que realizaron Regina e Isa, quienes comentaron que “el ejercicio de la espiritualidad que se inspira desde los círculos de

mujeres –y que sigue pendiente- tiene que ver con el desarrollo no de la mujer ni del hombre, sino de los sujetos como seres integrales más allá de sus identidades y de sus propios cuerpos”. En este sentido, las diferencias que se dibujan entre los hombres y las mujeres se verían superadas al momento de comprender e incorporar la dualidad a través de la transformación de las características que se presumen innatas de cada uno en un sentido positivo tanto para los hombres como para las mujeres. Esto es, por ejemplo, viendo la sensibilidad, la empatía, la fuerza o el poder, no como algo que oprime –o que se deja dominar- o que se ejerce para bienestar propio sobre otro –sea hombre o mujer-, sino como una característica que tanto hombres como mujeres poseen más allá de las diferencias anatómicas o culturales que definen a cada uno.

Estas nociones remiten, de cierta manera a la propuesta de De Lauretis (2000), quien analiza las construcciones de lo masculino y lo femenino a través las llamadas *tecnologías del género*, desde la cuales observa que las nociones sobre lo femenino y lo masculino constituyen categorías complementarias pero mutuamente excluyentes dentro de las cuales están colocados todos los seres humanos dependientes del “sistema de género” - descrito como un “sistema de sentido”- dentro de cada cultura. De este modo, estas tecnologías están ligadas con prácticas socioculturales, discursos e instituciones capaces de crear efectos de significación de sujetos hombres y sujetos mujeres. (De Lauretis, 2000, 54). Moreno (2011), siguiendo los apuntes de De Lauretis, define por su parte las tecnologías del género como procedimientos históricos, sociales, culturales e intencionales.

la idea de procedimiento me remite al ámbito de la representación, pero también al ámbito de la acción: se trata de un campo del “hacer” cuya finalidad es la producción de sujetos diferenciados a partir de la atribución de pertenencia a una de dos clases (hombre/mujer) con características y cualidades definidas en función de una supuesta complementariedad (Moreno, 2011, 18)

De este modo, la llamada inclusión de los varones en las experiencias, cuerpos y espiritualidad de las mujeres, se trata de una integración que parte de la diferencia entre ellas y los otros, con un fin de complementariedad que parece quedar en el ámbito de lo simbólico y lo discursivo, como una intención que, de muchas maneras, queda latente: Lo masculino y lo femenino como algo que no necesariamente se conecta con el cuerpo y la identidad, sino que va más allá; pareciera entonces que ambos conceptos se constituyen como modelos que, aunque se establecen como binarios, el discurso de la unidad y del

desarrollo espiritual permitiría la unión y convivencia armoniosa de ambas partes independientemente de si se trata de una mujer o de un hombre.

Sin embargo, aun cuando esta integración queda como un plan o una necesidad para el desarrollo personal y espiritual en la Nueva Era y desde la espiritualidad femenina, en la intención de llevar esta inclusión al ámbito de lo posible, hay dos propuestas. La primera de ellas tiene que ver con “desaprender” las nociones sobre lo femenino y lo masculino para resignificarlas. Recordando lo comentado en el taller de Autoconocimiento del ciclo menstrual dirigido por Irusta, ella decía que el autoconocimiento y la apropiación del cuerpo como parte fundamental del empoderamiento femenino debe considerar la dualidad, pero sin caer en nociones cerradas: “la feminidad es sólo eso, un ideal que limita nuestro análisis. Es necesario resignificar lo femenino y apropiarse de lo masculino”. Esta propuesta de resignificación con fines holistas y de integración está presente también en el discurso de Xurawe Temai, quien haciendo círculos mixtos comentaba que para que la inclusión de los hombres fuera posible, resulta necesario “deconstruir tanto la imagen de lo femenino como de lo masculino”, como se verá a continuación.

Rox, al preguntarle aquellas cosas que le ha costado trabajo integrar a lo largo de su trayectoria como guía y dentro de la espiritualidad femenina comentaba:

*En algún momento ha surgido la idea, desde los círculos, de integrar a los hombres en los círculos de mujeres, de empezar a involucrar la visión masculina en los círculos de mujeres. No sé si sea por la etapa en la que está redes ahora, pero yo siento que involucrar a los hombres es una tapa que vendrá más adelante, que todavía no culminamos esta tapa en la que estamos concentradas en nosotras, en las mujeres, debemos hacer eso primero. Es cuestión de tener un espacio más sólido para nosotras, para entonces ir involucrándolos a ellos con calma y poco a poco. Porque evidentemente, lo hemos visto en La Gran Diosa, el tema de la pareja es un punto muy importante para nosotros, y es como EL tema que nos vincula con ellos, pero creo que tendrá en su momento. O sea, actualmente no veo por donde coincidir, no veo por donde traer a los hombres el trabajo que se hacen los círculos, todavía no lo visualizo, no lo visiono.*

*Rosario: ¿has recibido propuestas para hacer o integrar a los hombres?*

*Rox: Ninguna. Bueno, la única bueno, fue una idea de Isa, existen círculos de hombres, de que un amigo colega hace círculos de hombres en la Roma. Isa decía que sería bueno que hiciéramos círculos de hombres con círculos de mujeres, pero se quedó como un comentario, como una idea, pero no es algo en lo que yo me sienta conectada profundamente, Como pensando en cómo sería, cuándo, etc. no. como que todavía no. Seguramente en el futuro, creo que eso marcaría otra etapa en redes, definitivo, pero sería un producto completamente nuevo, tendría que ser diferente.*

Como vemos en el relato, la segunda propuesta se relaciona, por una parte, con las fases del desarrollo espiritual, con una cierta idea acerca de que la primer fase que debe atenderse es el desarrollo de las mujeres y su espiritualidad; lograr tener un lugar, “un espacio más sólido” para las mujeres para así, eventualmente, incorporar a los varones en este ejercicio de reconocimiento mutuo. Esta propuesta, sin embargo, muestra también la declaración de una cierta dificultad sobre cómo, en qué momento y de qué manera incorporar a los hombres, en este caso, en las actividades de los círculos de mujeres.

#### **4. CÍRCULOS MIXTOS Y EL RELATO DEL HOMBRE EN EL CÍRCULO DE MUJERES.**

Como se ha comentado, este trabajo consideró únicamente círculos que estuvieran enfocados y constituidos por mujeres; sin embargo, se obtuvo el relato de la experiencia de una de las guías de círculos de mujeres que organizaba círculos mixtos donde la presencia masculina resultó fundamental. Xurawe Temai comenta lo siguiente sobre cómo fue abrir los primeros círculos a los hombres:

*Yo decidí hacer el taller mixto hace 5 años. Por muchos años, 7-8 años fue solamente para mujeres. Y de pronto me empecé a encontrar con un problema de comunicación entre las mujeres y sus parejas y con una gran bronca de separación, totalmente contrario a lo que interesa producir; entonces comenzamos a plantearnos la necesidad de abrirlo a hombres. Yo lo planteo en mis círculos de amistades, se cagan de risa de mi como por tres meses, ¡les hice la fiesta nacional!. No faltó el que dijo “la comadre nos quiere hacer putos a todos.*

Xurawe Temai desde esta experiencia comienza a ver muchas de las cosas que se han comentado con anterioridad acerca de la dificultad que implicaba integrar a los hombres, principalmente porque la mayor parte de los conocimientos compartidos al interior de los círculos tratan sobre temáticas femeninas, sobre el cuerpo y un tipo de espiritualidad específica. En este ejercicio de apertura hacia los círculos mixtos fue fundamental el papel de las mujeres que habían tomado talleres y círculos con ella para el acercamiento de los varones y su posterior inclusión. Aun cuando tuvo casos en los cuales se manifestaba el interés del varón en aprender y experimentar el taller, este hecho no estuvo exento de resistencias por parte de Xurawe Temai, principalmente por la reacción que tuvo su red cercana de amistades al plantear la posibilidad de la creación de círculos mixtos:

*En un primer momento pensé que estaba loca, que a lo mejor esto es sólo para mujeres y no para todos... hasta que llega uno diciendo que vio el manual de fulana y que lo quiere*

*aprender, y yo ya súper escamada de la reacción del grupo le dije que eso es para mujeres. El otro me dijo que no le importaba, que le interesa y que lo quiere tomar. Tenía un grupo de tres mujeres y dije 'pues acá'.*

Finalmente al aceptar la presencia masculina, a modo de experimento o de “a ver qué pasaba”, ella describe de la siguiente forma la experiencia de integrar a los varones en los círculos:

*No, pues salió perfecto, y era una maravilla tener al espejo ahí, porque da otra cosa! Había dos de las chicas que estaban ahí en ese circulito y hablaban de que los tipos les salían corriendo y no sabían ni cómo. Y él se empieza a poner verde, rojo, morado y les dice “es porque tenemos miedo!” Orale! Entonces era súper sanador estar oyendo a la otra parte. Entonces desde este chico yo tomo la decisión de que es mixto y así sigue hasta ahora.*

Cabe destacar que si bien los círculos mixtos y los círculos de hombres utilizan prácticamente las mismas estrategias de difusión que los círculos de mujeres –a través de correo electrónico, redes sociales como Facebook y por recomendaciones cara a cara a través de amistades o conocidos que han tomado este tipo de talleres- no tienen una visibilidad como sí la tienen los círculos de mujeres y tampoco tienen una asistencia masculina significativa –particularmente los círculos mixtos donde hay siempre una mayoría de asistentes mujeres-.

*Realmente con una participación muy baja, pero sí. Por decirte, ahorita tengo dos talleres de lunas 1, y en uno hay uno y en otro no hay, y hablamos de grupos de 13-14 personas, entonces si hay tres [hombres] son un montón. Y hasta ahorita la mayor parte de los que llegan son parejas de las que han tomado las lunas.*

Otro elemento que resalta en su relato es el vínculo que existe entre las relaciones de pareja y la presencia de los varones en los círculos. Al igual que en otros círculos, el tema de pareja resulta fundamental para hablar de las dualidades y de la manera en la cual se “integra” la experiencia masculina desde la espiritualidad femenina. Al respecto de los efectos de las relaciones de pareja y la presencia de los varones, comenta:

*Yo he visto dos cosas: o la gente empieza de veras a asumir su parte de responsabilidad, y desde ahí es mucho más fácil trabajar cosas de la pareja, pues. O las relaciones se separan... pues sí, porque llegas a un punto donde ya no van al mismo lado. Lo que últimamente he estado observando es que las mujeres son mucho más comprometidas. Como que ellos llegan más por revote, excepto los que llegan por su propia pata, pero los que llegan mandados por las señoras... Por ejemplo, este año empecé el segundo nivel de lunas y el primer grupo tenía 5 varones de los cuales quedan dos, ¿y esos tres por qué se fueron? ¡Porque se separaron de las mujeres!, pero las mujeres están, los que se fueron son ellos, los que finalmente se sintieron desplazados fueron ellos. Hay una ruptura de pareja y las que se*

*presentan son ellas. Eventualmente cuando se les pasa el berrinche de la separación, regresan, pero no siempre.*

Al hablar de la experiencia personal de incluir a los varones en sus círculos, Xurawe Temai construye su relato a través de la sorpresa y de notar que el trabajo que se hace con lo femenino, con la espiritualidad y lo interno es el mismo tanto para hombres como para mujeres; sin embargo, comenta que, a veces, las trayectorias religiosas amplias, sobre todo por parte de las mujeres, imposibilitan las formas de trabajo y de “conexión” con ellas mismas:

*te digo que lo maravilloso fue que... ¡nada! Era exactamente la misma chamba, no había ninguna otra cosa, esa fue para mi la gran sorpresa, porque yo decía ‘a ver cómo va a ser con eso’ ¡pues igual! Incluso, a veces, más fácil, te voy a decir por qué: por que han metido las narices en menos lugares, tienen menos preconceptos. Entonces de pronto conectan y entran. Las que han andado en mil círculos es muy obvio que te sacan el machote 23 y ñeñe; es un refrito de lo que usted ya sabe, no conecto con nada. Pero estos como no han metido tanto la nariz es como ¡wow! ¡Wow!, ¡visualicé! Me acuerdo que de uno que dijo que venía a la reunión informativa, ‘pues yo no tengo religión y si alguna tengo soy católico, pero básicamente yo no creo en ni madres y realmente estoy aquí porque me mandó mi mujer...’ ¡clarito! Y yo le dije que fuera a la luna 1, que trabajáramos, que si se sentía agusto, pues que se quedara y si no, no pasa nada, te vas! ‘Para qué te platico lo que se hace ¡mejor vívelo!’ ¡Olvídate! La primera meditación del tótem me dice: ¡llegó un mapache! ¡Y me agarra! Y entonces yo estoy volando sobre un maíz y explota como el universo! ¡Y que nos diste en el café! (risas) ¡en serio!*

*Entonces me gustan los escépticos porque no hay barrera, ni rollo; entonces conectaba y el primer sorprendido era él. Era como ‘¿qué había pasado aquí?’ Pues nada, usted tiene un mundo interno que no conoce y no pasó nada.*

Como resultado de estos relatos y también de la apertura que el círculo “Mujer Luna México” mostró a la presencia masculina en sus últimas convocatorias, se decidió incluir en la investigación a uno de los varones que asistió a este círculo y que, a su vez, también tomaba el taller de 13 lunas con Azul al momento de la entrevista. Edu<sup>145</sup> es un hombre heterosexual con una amplia trayectoria religiosa y espiritual que decide comenzar un trabajo de integración de lo femenino en su vida y en su experiencia como buscador. A partir de su inclusión a los círculos mixtos y de mujeres, Edu menciona que “(ahí) adquiero un conocimiento que me permite ser humano, pero pensarme en mi género, como hombre, y pensar que debo conciliar mi lado femenino y con mi lado masculino...”

Sobre su proceso de llegada a los círculos y talleres enfocados en la espiritualidad femenina, comenta:

---

<sup>145</sup> Su descripción general está contenida en el capítulo V.

*Cuando llego al proceso de círculos de mujeres es porque Azul nos hace un ofrecimiento, nos dice que va a abrir un círculo de mujeres y que ha llegado el momento de abrirlo a hombres... de hecho cuando yo fui ya había empezado el círculo de 13 lunas, ya iba por ahí de la sexta luna cuando nos invitaron al círculo de mujeres. Cuando tomé el primero, dije ¡de aquí soy! Me parece que lo más relevante del círculo de 13 lunas es que, además de que hombres y mujeres podemos trabajar exactamente lo mismo, es el hecho de que en este proceso de conciliación las mujeres no sólo deben de integrar de manera profunda su lado femenino y reconocerlo, admirarlo, agradecerlo, bendecirlo, amarlo, respetarlo y todo lo demás; sino aprender a conciliar con su lado masculino. Y los hombres no sólo tenemos que reconocer y abrazar nuestro lado masculino, sino también el femenino. A través del conocimiento 13 lunas yo concilio con mi lado femenino. No concilio con mujer, no fue conciliar con las mujeres, sino conciliar con mi lado femenino, creativo, innovador, gestor.*

En el proceso de incorporación y subjetivación de los discursos compartidos en los círculos, resulta interesante su relato en torno a cómo desde su experiencia existe también una apropiación selectiva del discurso espiritual de la feminidad sagrada, evidenciando, a su vez, parte de su trayectoria espiritual en la manera en la cual construye su reflexión:

*Cuando empiezo a trabajar con las 13 lunas y la sabiduría de las abuelas, que es un trabajo con lo femenino, todo esto es creado por las mujeres. Tu sabrás que las mujeres que se reunían las mujeres de ciertas tribus o clanes con la finalidad de... ya que eran las encargadas de la fertilidad, la luna, la creatividad. Que es una cosa maravillosa que tienen las mujeres, que crean y gestan, son las encargadas de la creación, todos venimos de lo femenino; sin embargo, para que esa fecundación se de necesitas de lo masculino. Y otra vez estamos viendo las cosas separadas. Porque no puede ser que la mujer geste sin ayuda de un hombre. Entiendo la fuerza, la unión, pero también es necesario el hombre. Me doy cuenta que como hombre, al menos desde lo que he vivido en esta vida -porque no tengo pleno conocimiento de lo que he vivido en otras vidas, aunque he sido hombre y mujer de manera alternada-, no tengo presente lo que es ser mujer en esta vida, entonces darme cuenta que la mujer trabaja el tema de la sexualidad de forma más interna...*

Destaca que dentro de sus reflexiones, el tema corporal y sexual que diferencia y, desde su visión, complementa a los hombres y las mujeres, resulta fundamental para la incorporación mutua de lo femenino y de lo masculino:

*Si te fijas, lo mismo que aplica para la mujer aplica para el hombre, porque a final de cuentas hombre y mujer tienen órganos que son visibles, que la sexualidad está en la cabeza, en el corazón y en todo el cuerpo, solamente la cuestión reproductiva está alojada en un cierto lugar, pero lo sensual y sexual está en todo el ser humano, trasciende una parte. Todo es un proceso interno. Hemos adquirido ese conocimiento separado. La única diferencia es que en la mujer se aloja en el vientre y eso puede estar relacionado con la luna. Cuando nos dicen váyanse a la matriz o no sé qué, yo creo que como hombre, sin tener propiamente una matriz, también yo tengo un a parte a donde puedo ir, irme a mis adentros, hacia mi interior y empezar a trabajarla y sanar.*

Apoyando esta noción que han compartido acerca de que el trabajo de las mujeres y los hombres es el mismo, Edu trae a cuenta el papel y la importancia de la sanación como resultado de las reflexiones y desarrollo espiritual desde los círculos. Por otro lado, incorpora en gran medida el discurso de la gestación y la creatividad, que es una noción transversal que está presente en la espiritualidad femenina y en los planteamientos de los círculos de mujeres, como parte del trabajo personal que ha realizado desde su inclusión a estos grupos. A su vez, la noción de unidad entre los seres a través de la complementariedad se construye también desde su discurso:

*Me fui dando cuenta de que también puedo sanarme de ciertas cosas, de que también tengo que trabajar con mi creatividad, también puedo gestar, todo el tiempo gestamos y no necesariamente a través del vientre, gestamos relaciones, trabajos, proyectos, vida. El hecho de compartir esa semilla nos permite gestar vida. El hecho de que la madre permita que la gestación se lleve dentro de ella permite conciliarnos dentro del proceso de la vida, podemos crear la magia. Si conoces tu interior es como conocer el universo. Así que yo no veo ninguna diferencia. La iglesia católica nos hizo creer que todos somos hermanos, aunque creo que no lo supieron llevar muy bien... nos dijeron que tenemos un padre, ahora yo le agregó madre, ambos crearon vida, entonces no hay separación, no la alcanzo a notar, poder abrazarnos hombres y mujeres creo que es maravilloso, creo que llegó la hora del abrazo colectivo. Si todos vamos hacia una misma dirección desde un nivel de conciencia diferente, desde una frecuencia vibratoria diferente, tendremos un impacto mayor.*

## **5. CONSIDERACIONES GENERALES.**

Lo femenino y lo masculino, también desde un sentido espiritual, se entienden como categorías tanto excluyentes como complementarias. En este caso, el tipo de representaciones en torno a lo masculino remite a una construcción que parece dada por las estructuras sociales desde las cuales el papel de los varones aparece como predominante en función de los modos de producción y como parte fundamental y fundacional del orden social. Así, las mujeres en gran medida tendrían la tarea de definirse a partir de su diferenciación con este sujeto. Pero estas construcciones inician en el cuerpo, en una diferenciación sexual que, basada en la biología, naturaliza las relaciones sociales a través de las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres. En este sentido, siguiendo a Bourdieu (1999; 14) se da una “socialización de lo biológico y una biologización de lo social” desde donde las diferencias entre los géneros se naturalizan y aparecen como divisiones arbitrarias en las formas de representación de lo femenino y de lo masculino.

La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: "la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla." El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos; en la estructura del espacio, con la oposición entre el lugar de reunión o el mercado, reservados a los hombres, y la casa, reservada a las mujeres, o, en el interior de ésta, entre la parte masculina, como del hogar, y la parte femenina, como el establo, el agua y los vegetales; es la estructura del tiempo, jornada, año agrario, o ciclo de vida, con los momentos de ruptura, masculinos, y los largos periodos de gestación, femeninos. (Bourdieu, 1999; 22)

Pero, además de esta construcción diferenciada y a la vez complementaria, desde los discursos presentados destaca que estas ideas en torno a lo masculino y lo femenino también remiten a una forma específica de relación entre los sexos, principalmente dando énfasis a las relaciones heterosexuales como la forma en la cual, tanto hombres como mujeres pueden complementarse e "integrar" al otro dentro de sus experiencias de vida y sus relaciones afectivas. Cabe destacar que el discurso de la homosexualidad no fue tratado desde y en los círculos de mujeres, pero los relatos que se compartieron y las relaciones que se manifestaron tuvieron siempre la característica de ser relaciones heterosexuales. Quizá una de las preguntas que quedan en el aire es saber cómo se darían las construcciones y este tipo e intensidad de complementariedad y unidad holista de lo masculino y lo femenino en hombres o mujeres con una identidad sexual no heterosexual.

Por otro lado, en los relatos y reflexiones compartidas se hace visible un tipo de relación con lo masculino a través del conflicto, la dominación y la ausencia. El sujeto masculino tiene características que parecen confrontar directamente la construcción de lo femenino a través de la sujeción y el poder. Es así que la virilidad y lo masculino se convierten en elementos y percepciones traducidas como una dominación dada que es ejercida y que conduce a las mujeres no sólo a una concepción como sujetos secundarios, sino a tener una percepción negativa de sí mismas, reflejada también en las posturas en torno a esa performativa masculina que se encarna para "encajar" en el mundo dominado por los varones. Este sentido de dominación se observa también en las formas en las cuales se dan las relaciones amorosas, desde las cuales la noción de amor romántico conserva la idea del hombre como conquistador y la mujer como el objeto de deseo y como el sujeto de conquista.

Sin embargo, estos hechos desde la espiritualidad femenina se traducen no en un ejercicio de sujeción asumida, sino en una resistencia que busca la consideración de las mujeres en un plano de igualdad e incluso con un papel determinante en el plano espiritual. El discurso de la Diosa así como las creencias direccionadas al protagonismo femenino se convierten en ejercicios de inversión del lugar de las mujeres en la vida espiritual frente a la dominación y la centralidad de los varones en estos espacios sociales. Sin duda, en la búsqueda por estos espacios privilegiados, las mujeres se enfrentan no sólo con ellas mismas y sus posibilidades de acceso a lo sagrado y a espacios relevantes en la construcción de un nuevo tiempo, sino que entran en diálogo con las concepciones sobre los hombres.

La idea de la Diosa, si bien tiene un anclaje tanto corporal como simbólico en el plano espiritual, no deja de ser una representación y resignificación del papel de las mujeres que convive con las construcciones acerca de los hombres en relación con Dios. Desde las tradiciones judeocristianas las figuras representativas de la divinidad se ven encarnadas en cuerpos de varones. En este sentido, como menciona Tamez (2011; 154)

Las imágenes dominantes de Dios, las estructuras discursivas, la imaginería sobre Dios, es masculina y patriarcal [...]Las mujeres ven y sienten en esa concepción, el fundamento del poder y control de lo divino sobre lo humano, de unos seres sobre otros, de hombres sobre mujeres, de humanidad sobre naturaleza, de ricos sobre pobres, de blancos sobre negros e indígenas. El problema de fondo, entonces es el patriarcalismo y su carácter jerárquico. Esto significa que se coloca en el centro lo masculino como «principio de organización social, cultural y religioso»

Desde esa visión, lo masculino como revelación encarnada de lo divino se encuentra más cercana a una representación de un dios dominante, pero ¿cómo dialoga el sentido de la mujer Diosa con las nociones en torno a la figura masculina?. Siguiendo los casos presentados y retomando las tradiciones judeocristianas, las imágenes del Dios encarnado como hombre responden a un sujeto que concibe y trata a las mujeres como sujetos secundarios y dependientes en función de sus roles sociales. En este sentido, la imagen que se construye en torno a los varones desde esta perspectiva, está más cercana a la representación de Dios desde el viejo testamento, donde los varones y Dios tienen un papel central en el orden social y son aquellos que tienen en sus manos el dominio no sólo de los medios de producción y reproducción de lo social, sino también de la fe, de las creencias y de los valores dominantes; donde las mujeres son vistas, a su vez, como las culpables de las

desgracias de la humanidad y están destinadas a ser las compañeras y las figuras veladas por la figuras masculinas.

Destaca aquí el hecho de que estas representaciones no se relacionan, por ejemplo, con la imagen construida acerca de Jesucristo, quien se convierte en una figura redentora, empática, amistosa, que tiene relaciones afectivas y carnales con mujeres y que es capaz de darles un lugar al interior de la narrativa de su propia historia y de la fe.

Por otro lado, la figura de la Diosa desde las mitologías muestra, de acuerdo con Rodríguez (2000), no sólo su continuidad a través de diversas representaciones, sino el tratamiento que los varones dieron a esta figura. De acuerdo con su estudio, los varones en la antigüedad pensaban que la Diosa tenía características poderosas que no les eran reveladas, sobre todo aquellas que tenían que ver con la inmortalidad y la continuidad de la vida relacionada con la reproducción, haciendo evidente que los hombres

no tenían existencia más allá de sus cuerpos salidos de una mujer. De esa frustración, según algunos autores, pudo proceder la obsesión por encontrar formulas para superar la muerte y alcanzar la inmortalidad. En todo caso, parece obvio que el imperio de la Diosa única, tras casi treinta mil años de reinado universal en exclusiva, jamás ha podido ser domada completamente por ninguno de los dioses varones, tan poderosos como presuntuosos, que han venido usurpando su lugar hasta hoy. (Rodríguez, 2000; 166)

Pero retomando las posturas de unidad holista y de la complementariedad característica del new age, los varones son también sujetos con características sagradas, y es la mujer a través de sus particularidades quien tendría la capacidad de equilibrar el poder y la dominación a través del amor, la compasión y la empatía dando pie así a una nueva era y a relaciones sociales con características distintas. De este modo, el ejercicio de integración de los hombres en la narrativa de la espiritualidad femenina al respecto de los géneros, intenta no sólo cambiar y reconocer el papel y la importancia de las mujeres y de lo femenino, sino el papel de los varones en el marco de la creación y construcción de una nueva era holista, equilibrada y que intenta, a su vez, establecer un nuevo orden social en el plano espiritual y en el marco de una nueva era<sup>146</sup>.

---

<sup>146</sup> Cabe en este punto hacer un par de precisiones. La primera es reconocer que este apartado sólo incluye las opiniones y experiencias de quien ha decidido convocar a círculos mixtos y no así a las mujeres que fueron parte de ellos; y como segunda precisión, conocí algunos relatos –obtenidos de manera informal– que mencionaban que la presencia masculina daba a los círculos características diferentes frente a aquellos que eran específicamente para mujeres. Al ser espacios donde se comparten historias íntimas y donde el cuerpo,

---

las relaciones afectivas y la sexualidad son parte importante de las historias que se comparten en estos espacios, la confianza mermaba cuando había presencia masculina. Por otro lado, existieron otros relatos en los cuales se compartía un sentimiento de desconfianza porque ¿qué hace un hombre en un círculo donde hay sólo mujeres? Una de las respuestas que parecía obvia era “buscar mujeres” y este tipo de reflexiones se mostraron a través de ejemplos diversos en los cuales distintos varones se unían a los círculos para encontrar pareja o para acercarse a las mujeres a través de un supuesto interés espiritual y de integración. En otros casos, incluso se conocieron historias de varones que, afirmando su interés por el desarrollo de lo femenino, insistían en “apoyar” a las mujeres a través de relaciones afectivas o sexuales con fines aparentemente espirituales, constituyendo también experiencias incómodas y de acoso hacia las mujeres. Estos relatos y experiencias también compartidos desde mi tránsito en campo muestran que aún cuando los círculos se plantean como unidades armónicas, no están exentas de tensiones.

## CAPÍTULO IX

### LOS RETOS DEL DISCURSO DEL SAGRADO FEMENINO

#### “PORQUE UNO NO PUEDE VIVIR SIEMPRE EN EL OM”

*“Prefiero ser un cyborg que una Diosa”  
Donna Haraway  
Manifiesto Cyborg*

La espiritualidad, la religión y las diversas prácticas que se vinculan con ambas dimensiones son ordenadores simbólicos no sólo de la moral, de la ideología y de muchas de las experiencias sagradas de mujeres y hombres en la actualidad. También constituyen un aparato normativo desde el cual las actividades cotidianas adquieren un sentido en función de su coherencia o de su discontinuidad al respecto de las normas que los individuos asumen a partir de sus pertenencias y afinidades en el plano de las creencias. La espiritualidad femenina no está exenta de la generación de normativas en torno a diversos temas. Como hemos visto a lo largo del texto, desde los círculos de mujeres se crean una serie de nociones tanto corporales como espirituales que dan sentido a muchas de las experiencias de las mujeres tanto al interior de los círculos como en lo cotidiano.

Este capítulo tiene como objetivo mostrar y analizar algunos de los temas presentados a lo largo de este texto en el plano experiencial o “más allá del círculo”, teniendo como foco aquellos elementos y prácticas que parecen discordantes y que permiten identificar los límites y alcances de las propuestas de los círculos femeninos. En un primer momento se analizarán estos límites en el plano corporal. Tomando como base la propuesta de la corporalidad emanada de la espiritualidad femenina, se analizan las normativas y los niveles de apropiación del discurso de lo sagrado femenino con respecto a la menstruación y la maternidad, considerando la menopausia como uno de los temas emergentes que surgen de las mujeres que se adhieren a estos grupos y que han implicado una reconfiguración de los discursos sobre la naturaleza cíclica femenina al momento de llegar a esta etapa de la vida y de la experiencia corporal.

Por otro lado, se analizan los círculos de mujeres desde su estructura y sus formas internas de organización. El segundo apartado, de este modo, se construye desde el cuestionamiento de los límites de la horizontalidad, planteada como el modelo principal de organización de los círculos de mujeres. Los ejes de análisis de este apartado giran en torno

a tres temas principales. En primer lugar desde el papel de las líderes tanto al interior de los grupos como dentro de la red ampliada de círculos; en segundo lugar a partir de las estrategias de validación de los saberes, difusión de los conocimientos y la forma de institucionalización de las metodologías para el desarrollo femenino y los respectivos liderazgos que ahí se generan.

El tercer apartado se construye a través de una historia de disidencia y desafiliación. Como cualquier grupo, los círculos de mujeres generan tanto adhesión como separación (o circulación) en varios de sus miembros. Este inciso se basa en el relato de una de las guías de los círculos de mujeres analizados que decidió separarse de estos grupos y de la espiritualidad femenina. Este ejemplo, a través del relato, muestra algunos elementos que contrastan con varios temas que se han tratado a lo largo de este texto y que son los ejes principales de los planteamientos de los círculos de mujeres.

Para terminar, este capítulo integra un análisis acerca de la relación o separación que existe entre los círculos de mujeres y sus propuestas con las premisas que el feminismo ha planteado como base desde sus distintas fases. Este apartado resulta fundamental en tanto los discursos al interior de los círculos de mujeres elaboran una narrativa que parece integrar elementos feministas desde una perspectiva espiritual. Dibujar estas posibles relaciones y sus formas permitirá tanto reconocer el papel que tienen actualmente las mujeres que se adhieren o transitan por estos grupos con respecto a sus posiciones políticas, sociales y culturales, como la relevancia del discurso espiritual a través de las narrativas y posturas que adoptan tanto en el plano público como privado vinculadas con el feminismo.

## **1. NORMATIVAS CORPORALES Y LA VIDA MÁS ALLÁ DEL CÍRCULO**

### **A. MENSTRUACIÓN SÍ, PERO ¿CÓMO?**

El discurso del sagrado femenino tiene un anclaje corporal importante, la corporalidad en tanto materialidad y medio principal de apropiación y vivencia, se apoya sobre todo en el ciclo hormonal femenino como elemento físico y simbólico ordenador del tiempo y las experiencias de las mujeres. Sin embargo, este hecho plantea formas y regulaciones específicas acerca del modo de vivir los procesos relacionados con el cuerpo y sus ciclos. A través de la difusión de la menstruación consciente, el autoconocimiento corporal así

como la clasificación de la sangre como un fluido que emana de la mujer sagrada, son dos de los ejes que las mujeres desde su actuar cotidiano “deben considerar” para experimentar sus sangrados y los tránsitos entre las distintas fases del ciclo hormonal. Pero ¿qué sucede si una mujer aún cuando tiene conocimientos sobre la menstruación consciente decide no seguir las normas, regulaciones y acciones que ésta establece sobre el tratamiento de los fluidos? ¿qué ocurre si los contextos sociales, económicos o laborales impiden que las mujeres adopten las actitudes y acciones específicas –como el descanso, la introspección, etc.- que se proponen en los días de sangrado?

Ante el vínculo generado entre el autoconocimiento y el tratamiento consciente de la sangre, así como el cambio de concepción de la menstruación como un evento despatologizado y que se ha ido alejando del dominio médico y se ancla cada vez más a la experiencia vivida de las mujeres, se han desarrollado y difundido diversas formas desde las cuales tratar este momento a partir del uso y aplicación de ciertas tecnologías menstruales. Estas tecnologías responden, por un lado, a un nuevo tipo de consumo vinculado con la posibilidad del autoconocimiento, del cuidado y protección del cuerpo, pero también del ambiente. En este sentido, las llamadas tecnologías ecológicas aplicadas a la menstruación se anclan en las propuestas ecofeministas que plantean que las mujeres tienen una serie de conocimientos que las acercan a la naturaleza y que, a su vez, ellas son las encargadas de salvaguardar en la medida de lo posible el equilibrio ecológico a través del uso de tecnologías “amables con el medio ambiente”, en este caso para la menstruación. En este sentido, el uso de compresas y copas menstruales, principalmente, encuentran un nicho de mercado y un espacio de difusión desde la espiritualidad femenina.

Sin embargo, como se ha visto, aun cuando la nueva clasificación de la menstruación resulta subjetivamente positiva para los sangrados periódicos, estos discursos al encarnarse y ser apropiados tienen variaciones que parten de la elección, las experiencias y el contexto de las mujeres; ya que muchas de ellas aún cuando han probado este tipo de tecnologías, en ocasiones, muestran algunas resistencias que parten de su propio cuerpo, de sus emociones o circunstancias contextuales limitantes. Algunas de estas tienen que ver con el aspecto económico, ya que no siempre existen los medios para adquirir una copa menstrual –que implica una inversión de entre 300 y 500 pesos, dependiendo de la marca o las características de la copa- o, al haberla probado, no consideran que sea la opción idónea

para ellas dadas las posibles incomodidades anatómicas que implica tener un objeto extraño al interior de la vagina, derivado de las características propias de sus fluidos menstruales o por los riesgos que podría traer en caso de utilizar un DIU como método anticonceptivo<sup>147</sup>.

Por otro lado, el uso de compresas de tela ya sea elaboradas por ellas mismas o adquiridas a través de algún intercambio comercial, suelen ser poco recurridas dado que su elaboración o su tratamiento requiere de ciertas condiciones mínimas de asepsia o la obtención/elaboración de una cantidad considerable de compresas que se requieren para el periodo completo de sangrado. En estos casos, uno de los argumentos acerca de la poca recurrencia de este tipo de tecnologías tiene que ver con su tratamiento, su cuidado, la abundancia de sangrado y la cantidad necesaria para el ciclo completo.

Si bien el número de mujeres que optan por una u otra alternativa para sus sangrados ha ido en aumento, la experiencia positiva o negativa ante el uso de estas tecnologías, marca en gran medida su recurrencia o su abandono<sup>148</sup>. Sin embargo, desde los discursos al interior de los círculos, el uso de estas tecnologías ecológicas es planteado como algo deseable no sólo para que las mujeres se familiaricen con sus cuerpos a través de la manipulación de su sangre, sino apelando a un discurso ecológico que se plantea en contra de las transnacionales encargadas de la elaboración, difusión y distribución de toallas sanitarias que se consideran contaminantes para el ambiente.

Otra propuesta aun más radical a la cual pocas mujeres recurren es el sangrado libre. Como se comentó, el sangrado libre implica no sólo la ausencia del uso de cualquier

---

<sup>147</sup> De acuerdo con la información recabada a través de distintos portales virtuales y blogs, que una mujer haya optado por un Dispositivo Intrauterino como método anticonceptivo no la imposibilita para utilizar una copa menstrual, ya que el DIU tiene su sitio en el útero y la copa queda colocada en la entrada de la vagina; por lo tanto no existe contacto entre ellos. Sin embargo, en estos casos, se requieren de algunos cuidados especiales para evitar lesiones internas o provocar el movimiento o desprendimiento del DIU a causa del vacío que genera la copa menstrual al ser colocada o retirada. Por lo tanto se sugiere que las mujeres recurran al ginecólogo con regularidad para revisar que la copa y el vacío no tenga ningún efecto en el DIU y no provoquen ningún problema que sea necesario tratar. Dadas estas referencias, existen datos de algunas mujeres que han preferido no usar las copas y evitar cualquier posible problema con su método anticonceptivo. Aunque también existe el registro de algunas mujeres que ante la fascinación por el uso de la copa menstrual han optado por cambiar su método por alguno de barrera o incluso un método hormonal para seguir utilizando la copa.

La información sobre la copa y su compatibilidad con el uso del DIU fue tomada de <http://www.fleurplecup.com/es/fleurplecup/questionsanswers> <http://pinkcopa.com/blog/?p=166>  
<http://www.lacopamenstrual.es/pyr/>

<sup>148</sup> Algunos de los argumentos que sustentan las dudas sobre el uso de estas tecnologías tienen que ver con las emociones que se producen al usarlas. En el caso de la copa, por ejemplo, hay casos en los cuales la angustia, vinculada con el retiro de la copa, es un factor fundamental. Por otro lado, el uso de las compresas o toallas de tela se vinculan muchas veces con la posibilidad de que ésta tenga derrames y de este modo sea evidente la sangre.

dispositivo u objeto para contener la sangre, sino incluso el control de la expulsión del fluido en el periodo de sangrado. Hasta el momento, no se tiene registro de ninguna mujer participante de los círculos –al menos de los analizados- que tenga esta práctica como un hecho habitual, dadas las actividades que cada una tiene que cumplir como parte de su trabajo, estudio o cotidianidad; sin embargo, en los discursos sí existió la sugerencia de practicar el sangrado libre apelando a que éste tendría la posibilidad de sanar heridas sexuales, aminorar los cólicos menstruales o incluso generar una conexión especial con la tierra, el corazón y el útero de las mujeres durante los días de sangrado<sup>149</sup>. En algunos casos, el sangrado libre se sugiere en contextos rituales como los temazcales de luna o los temazcales de mujeres con el objetivo de crear una conexión “directa” con el útero de la madre tierra y el útero de las mujeres.

Por otro lado, considerando los planteamientos emanados de la difusión de los arquetipos femeninos para el ciclo menstrual propuestos por Gray, los días de sangrado son considerados como días de descanso, de silencio, de introspección y de recreación de una misma al ser un proceso de depuración energética. Es entonces que se sugiere que en estos días las mujeres eviten actividades físicas que impliquen fuerza, que eviten las relaciones sexuales –porque el cuerpo está en proceso de purificación- así como brindarse “un tiempo propio” para reflexionar y estar consigo mismas y en silencio-. Estas actitudes y actividades resultan muchas veces incompatibles con las actividades cotidianas dado que muchas de ellas están establecidas por ritmos que están más allá de las decisiones y tiempos propios de las mujeres. En este sentido, Maritza comentaba *“a veces no puedo descansar, mi jefe no tiene por qué estar enterado que estoy en mi luna y no puedo decirle que hay cosas que ‘no puedo hacer’, uno tiene que cumplir con su trabajo”*.

Un tema más, vinculado con el tratamiento de la menstruación, es el uso –no sugerido- de fármacos para el tratamiento de los dolores menstruales. Se dice que los cólicos menstruales están relacionados con las situaciones vividas a lo largo del ciclo, momentos de estrés o preocupaciones; por lo tanto, las contracciones uterinas propias del desprendimiento del endometrio se revisten de una carga simbólica y emocional que puede ser tratada a través de la introspección o la meditación. De esta manera, el tratamiento del dolor vinculado con la menstruación tendría que tratarse de forma no medicalizada y a

---

<sup>149</sup> Información obtenida desde distintas sesiones del círculo de La Gran Diosa registrados en el diario de campo.

través de ejercicios de recapitulación o, en su caso, por medio de la ingesta de té o algún otro medio natural para aminorar el dolor, y no con el uso de fármacos. Esta forma de tratar el dolor se vincula con la despatologización del sangrado menstrual, la cual, por tanto, tendría que tratarse a través de medios naturales y no a través de medicamentos que afecten el cuerpo de las mujeres. De este modo, se privilegian los analgésicos de origen natural frente a los analgésicos de origen farmacológico.

Este tipo de argumentos, tienen varios puntos de análisis que recaen principalmente en una serie de normas, regulaciones, cargas disciplinares y una cierta noción de civilidad y autocontrol acerca de los eventos menstruales, el cuerpo y las emociones de las mujeres:

Por un lado, la difusión de las tecnologías menstruales si bien se vuelven alternativas para el tratamiento de la sangre y, de paso, para el conocimiento y manipulación del cuerpo –particularmente en el caso de la copa-, no están exentas de la generación de normativas de distinta índole. Aun cuando son opciones que cada vez se hacen más comunes y accesibles en cuanto a su costo y la posibilidad de adquisición en tiendas, bazares y tiendas en línea; éstas, finalmente, se constituyen como mercancía y adquieren un nicho de mercado dentro del circuito de lo orgánico y ecológico, teniendo como target una serie de consumidores “conscientes” que asumen la responsabilidad de sus consumos y de las implicaciones ambientales de los mismos. El hecho de que este nicho de mercado se establezca plantea por sí mismo una diferenciación entre aquellos que pueden acceder a estos productos y aquellos que no lo pueden hacer. Por lo tanto, las alternativas ecológicas para la menstruación en tanto objetos comerciales, sugiere una diferencia social y principalmente económica a cerca de la forma en la cual es posible y accesible tratar, experimentar y vivir la menstruación de una manera considerada “consciente”. Evidenciando que uno de los límites de los discursos y apropiaciones de estas tecnologías recaen en el aspecto económico o en la capacidad adquisitiva de las mujeres.

Por otro lado, el uso de tecnologías ecológicas para el tratamiento de la sangre implican el establecimiento de “nuevas” propuestas acerca de la llamada civilidad menstrual, de las nociones de asepsia, higiene y contención. Si bien se proponen como estrategias de liberación y de conexión corporal, el uso de cualquier tipo de tecnología menstrual, incluyendo las vinculadas con la menstruación consciente, implica de diversas maneras un una carga disciplinar a nivel corporal, pero también subjetivo y emocional. Por

ejemplo, en el caso de la copa menstrual, la manipulación de los genitales, de la sangre, las sensaciones y posibles incomodidades que implica colocar o retirar la copa, se vuelven técnicas corporales que una mujer que opta por esta opción debe aprender e incluso difundir entre sus pares; constituyendo así un saber adquirido que determina a través de su recurrencia -aunque también de su abandono- una forma de experimentar el cuerpo y también de controlarlo. En este mismo sentido, la carga disciplinar de las nuevas alternativas menstruales están vinculadas no sólo con el conocimiento del cuerpo, sino con su control y el control de la sangre. Las tecnologías ecológicas para la menstruación responden a la intención de contención de la sangre y, de cierta manera, se vinculan con la noción cultural que recae en su ocultamiento; por lo tanto, se convierten en una opción más dentro de la oferta de productos de higiene menstrual que apelan al dominio de técnicas corporales que, a través de la manipulación del cuerpo y los fluidos, podrían propiciar y alimentar el autoconocimiento, pero no necesariamente implican una técnica de liberación de los estigmas sobre la visibilidad de la sangre ni una estrategia que trastoque de fondo las normativas de higiene menstrual en un estricto sentido.

Una parte que sí debe reconocerse es que la difusión cada vez mayor de estas tecnologías, particularmente de la copa menstrual, han implicado una serie de estrategias de “convencimiento” por parte de sus usuarias a través de blogs, páginas de internet, fan pages de Facebook y también desde las comunicaciones cara a cara; donde apelando tanto a la practicidad, al ahorro económico a largo plazo –dado que se evita la compra sistemática de toallas femeninas y tampones- como a la contribución al cuidado ambiental, se difunden un sinnúmero de opiniones a favor de su uso y una serie de estrategias de defensa e incluso de convencimiento. En una publicación que se ha descrito con anterioridad en la cual se hace una crítica acerca del uso y las “maravillas” de la copa, distintas lectoras del blog volcaron diversos comentarios que reprobaban duramente la postura negativa que mostraba la autora al respecto. Varias de ellas comentaron que finalmente alguien escribe y describe una opinión en contra de la copa, estos comentarios eran escritos principalmente por aquellas mujeres que a penas estaban considerando usarla. Por otro lado, aquellas que afirmaron usar la copa desde hace tiempo mostraron su desagrado sobre el artículo y promovían de este modo que cada mujer la usara y de esta manera decidiera si es una opción para ellas o no.

*¡Por fin leo un comentario negativo sobre la copa vaginal! En internet dicen que es tan maravillosa que sólo falta que dé masajes en los ovarios para que no nos duelan durante la regla.*

*Me paso algo parecido la primera vez que la use pues al no tener practica no sabia con que fuerza retirar la copa y arme un reguero, pero luego con práctica jamás me volvió a pasar algo igual. Aun así me manche y me limpie snb tanto alboroto, finalmente es mi sangre y hace mucho supere los prejuicios que se interponen entre mi sangre y mi reconocimiento como mujer. Me parece increíble que su copa se haya volteado con todas las aclaraciones que da como que su vagina es pequeña, he realuzado miles de actividades con la copa y jamás me ha pasado! solo me queda preguntarme eso es posible?? Para mi la copa ha sido de gran ayuda, se nota el cambio dentro de la flora vaginal y además la huella ecológica que dejamos es minina por lo cual me siento mucho mas tranquila viviendo mi menstruación de manera consciente, es cómoda, no se siente y con practica retirarla es lo mas de fácil. Ojala que algún día pida ayuda a alguna amiga pues me parece que la copa no estuvo bien puesta, también puede que la marca y el tamaño no fueron las adecuadas para sus necesidades. Intenta de nuevo con calma.*

Ante este comentario, la autora comentaba:

*No, no, yo ya no lo vuelvo a intentar ni loca. El primer día la puse igual y no se me movió, pero me pareció una mierda igualmente. Me parece útil si solo la usas en casa... pero para usarla fuera me pareció un auténtico engorro. Y no porque la sangre me de asco, que a mi no me ha dado asco jamás... pero no me apetece mancharme la ropa con ella cada vez que voy a usar un baño publico...*<sup>150</sup>

De este modo, el uso de estas tecnologías menstruales se convierte en un marcador y generador de distinción entre las mujeres a partir de considerar que aquellas que las usan son quienes han asumido la autonomía y han logrado un nivel de autoconocimiento de sus cuerpos así como el contacto con su sangre como algo “natural” y aquellas que no lo han hecho –o por lo menos no del todo-. Pero ¿cómo el uso o no uso de estas tecnologías puede, desde las usuarias, definir esta distinción? Sin duda, el elemento principal de la tendencia hacia este tipo de alternativas no necesariamente responde al nivel de autopercepción, autoconocimiento o naturalización del sangrado menstrual y tratamiento del cuerpo, sino a la experiencia positiva o negativa en torno su uso. Al igual que las percepciones acerca de la menstruación como evento en la vida de las mujeres, la experiencia en el uso de tecnologías menstruales juega un papel decisivo para la recurrencia o abandono de estas alternativas en función no sólo de su practicidad, sino de las sensaciones y experiencias

---

<sup>150</sup> Comentarios tomados de la publicación <http://treintay.com/desventajas-de-la-copa-menstrual-menuda-mierda-de-invento/>

incluso sensoriales que éstas provocan; por lo tanto, el nivel de apropiación no sólo de los discursos ecológicos, sino de la decisión en torno a las tecnologías menstruales, ya sea hacia aquellas vinculadas con la menstruación consciente o aquellas que convencionalmente se han usado en las últimas décadas –toallas o tampones-, dependen tanto de la economía, la agencia en materia menstrual y corporal, así como de la experiencia encarnada o vivida.

Aunando a lo anteriormente planteado, los discursos en torno a las maneras en las cuales se experimenta –o debe experimentar- la menstruación, vinculan el momento del sangrado menstrual con situaciones emocionales retrospectivas que parecen recaer directamente en las mujeres, sus conciencias y sus formas de enfrentar situaciones complicadas o de estrés; modificando de esta manera la forma “natural” desde la cual el sangrado menstrual tendría que presentarse, por ejemplo, como un proceso ausente de dolor. Este hecho, además de responsabilizar a las mujeres de sus dolores, sensaciones o emociones durante su ciclo, considerando el impacto y la necesidad de control sobre las hormonas y el humor, plantea formas específicas para ser tratado dejando de lado los fármacos y planteando actitudes de recogimiento de las mujeres para realizar las meditaciones o recapitulaciones necesarias para transitar por su ciclo y sanar aquellas cosas que están afectando su cuerpo y su energía.

Sin embargo, estas propuestas parecen ser incompatibles con las actividades cotidianas de las mujeres y también con la dinámica social y productiva de la época actual, pero también es un discurso que confronta las propias ideas transmitidas desde la espiritualidad femenina en cuanto al sangrado menstrual; ya que esta serie de acciones sugeridas implica el arraigo de una cierta interiorización de las estructuras de género (Sosa-Sánchez, Lerner y Erviti; 2014) al respecto de la necesidad de contención y recogimiento de las mujeres durante su sangrado; dibujando de esta manera a la menstruación no como un hecho natural –como bien lo afirman- sino como un elemento disruptivo de la normalidad y de la cotidianidad. Esta afirmación se refuerza a través de las sugerencias sobre el silencio y la introspección, que si bien son tomadas como acciones “sanadoras” y que ayudan a transitar por el ciclo, implican una vuelta hacia el ámbito privado, garantizando de este modo el ocultamiento de las mujeres, el control del cuerpo, el humor y, por supuesto, de la sangre.

Existen dos puntos que es pertinente traer a cuenta al respecto de estos discursos. En primer lugar, parte de las normativas y regulaciones acerca de la menstruación tienen que ver con la adopción de una serie de acciones que se vinculan con el disciplinamiento de los cuerpos, pero particularmente con la llamada civilidad menstrual (Laws, 1990), la cual, entre otros elementos, plantea que, ante la noción de contaminación vinculada con la menstruación, la construcción social de ésta se establece como una vivencia que sigue estando delegada a lo privado –como muchos actos femeninos que, de acuerdo con Laws, evidencian las jerarquías y relaciones de poder entre hombres y mujeres-, pero que también es resultado de una serie de sanciones sociales organizadas en torno al manejo y ocultamiento de la sangre menstrual. En este sentido, la civilidad menstrual, como mencionan Erviti, Lerner y Sosa-Sánchez, (2014; 366), involucra el aprendizaje y normalización del ocultamiento de la sangre a través de prácticas y una carga disciplinaria y emocional por parte de las mujeres en el esfuerzo de mantener la sangre y la menstruación en el plano privado y así actuar públicamente “como si las mujeres no menstruaran”, sobre todo ante la mirada masculina y a través del uso de dispositivos y cuidados higiénicos para su tratamiento. En segundo lugar, estos modos aprendidos, así como el discurso de la menstruación como marcaje femenino, condensan y traducen la llamada naturaleza femenina en ámbitos disciplinares, emocionales y experienciales que parecen perpetuar un tipo de desigualdad genérica que se encarna a través de las formas de tratar las menstruaciones a partir de asumir del vínculo “irrompible” entre la mujer y la naturaleza.

#### **B. SI NO SOMOS MADRES (Y NO QUEREMOS SERLO) ¿SOMOS CREADORAS?: LA MATERNIDAD Y NORMATIVIDAD EN TORNO A LA REPRODUCCIÓN**

Más allá del tratamiento de la sangre, pero vinculado con el ciclo reproductivo femenino ¿qué ocurre con las decisiones reproductivas de las mujeres? ¿cuáles son los discursos vinculados con la maternidad y la no maternidad así como las nociones acerca del uso de métodos anticonceptivos hormonales frente a la propuesta del cuerpo sagrado y la naturaleza cíclica femenina? En primer lugar es importante destacar dos puntos: en primera instancia, muchas de las mujeres que han decidido acercarse a los círculos y comenzar un trabajo vinculado con la espiritualidad femenina, se trata de mujeres que están en pleno

periodo reproductivo o, por lo menos, en su última fase o cercanas a la menopausia. En su mayoría han aplazado su maternidad, han presentado dificultades para llegar a ella o han decidido no ejercerla como parte de sus experiencias reproductivas y de vida. Pero, en segunda instancia, uno de los discursos más difundidos al interior de la espiritualidad femenina apela a la centralidad del útero y a su importancia dentro de la generación de la nueva era y como parte fundamental del aspecto creativo femenino vinculado tanto con lo material, lo espiritual y lo energético. De esta forma ¿cómo conciliar ambos discursos en la experiencia vivida de las mujeres?

El planteamiento de la centralidad del útero y como espacio primigenio de creación femenina, no puede verse alejado de las normativas sociales que apuntan que las mujeres tienen, incluso como deber divino, la reproducción de la especie, de la sociedad e incluso de la espiritualidad. Este discurso parece naturalizar el embarazo y la maternidad, y los establece como pasos necesarios dentro de la trayectoria reproductiva de las mujeres. Sin embargo, muchas de las mujeres participantes en los círculos de espiritualidad no han sido madres, algunas por decisión propia, algunas más por su edad y otras más por algún padecimiento físico o ginecológico. Estos casos, que resultan ser una mayoría, también han permitido un desplazamiento del discurso de la Diosa y del papel del útero; por ejemplo, diciendo que si bien el útero es el centro creativo, su papel no queda delimitado a la gestación de una nueva vida, sino que se amplía hacia proyectos de todo tipo, desde proyectos académicos, creativos como tejer, cocinar, el trabajo, etc. siempre partiendo de la premisa de que la mujer crea a partir del vínculo entre el útero y el corazón. De este modo, una mujer ejerce su naturaleza creativa más allá del vínculo con la reproducción, sin embargo, la idea de la maternidad permanece de manera latente a través del lenguaje y de las metáforas, ya que la llevar a cabo una acción se dice que ésta se “gesta”.

Por otro lado, una de las razones por las cuales la maternidad es valorada de manera particular se desprende del hecho de ser el momento en el cual la naturaleza creadora femenina se manifiesta en el cuerpo. Esto implica la consideración de las relaciones sexuales como momentos sagrados de intercambio energético entre dualidades y la concepción como el momento de unión entre ellas. En este sentido, el tratamiento de la maternidad está relacionado con una serie de prácticas que van desde el cuidado del cuerpo propio y del producto a través de alimentación natural, con el uso de la menor cantidad de

componentes hormonales y, sobre todo, con la difusión de modos específicos al respecto de la forma de parir.

La espiritualidad femenina se apoya en gran medida en la propuesta de optar por nacimientos y partos llamados conscientes o humanizados, que implican en su mayoría un alejamiento al respecto de los tratamientos médicos alopáticos tradicionales y promoviendo alumbramientos por vía vaginal más que por cesárea. A su vez, se ha reivindicado el papel de las parteras y se ha difundido cada vez más el papel de las Doulas, quienes han tenido un rol fundamental como acompañantes de las mujeres en el proceso del embarazo y el parto. Por otro lado, el puerperio, así como el cuidado de los hijos en los primeros meses, se ancla en una dinámica que plantea que las mujeres *deben* cumplir con los deberes de amamantar o practicar el colecho con el fin de generar una relación cercana con los hijos. Sin embargo, estos planteamientos y normatividades acerca de la forma de acceder y ejercer la maternidad no consideran en muchas ocasiones las decisiones de las mujeres o las situaciones que escapan a este tipo de normativas, por ejemplo, el acceso a una Doula – vinculado con lo económico- o el conocimiento sobre su papel, las complicaciones en los partos o la decisión de parir por medio de una cesárea, la imposibilidad de amamantar –ya sea por alguna cuestión física o vinculada con las actividades de las mujeres- o una dinámica familiar en la cual el colecho sea visto, más que como un medio de vinculación, como la creación de una relación de dependencia entre padres e hijos.

Por otro lado en relación con el ciclo reproductivo, está el caso del uso de los métodos anticonceptivos. Desde la noción del sagrado femenino y su visión ecológica, el método más promovido por estos grupos es el ritmo, dado que esta opción tiene que ver con el conocimiento del cuerpo propio, del ciclo hormonal y con la ausencia de hormonas y fármacos. En este sentido, se privilegia el uso de métodos anticonceptivos de barrera, ya que la ingesta de anticonceptivos hormonales así como los dispositivos intrauterinos son considerados como métodos invasivos, ya que modifican el funcionamiento “natural” del cuerpo. Si bien es valorado positivamente el uso de los métodos en función de la apropiación corporal, la ingesta o la intervención de elementos externos son vistos como

elementos que influyen en la dinámica propia del cuerpo y son valorados negativamente en tanto tienden a modificar la naturaleza cíclica de las mujeres<sup>151</sup>.

### C. LA MENOPAUSIA Y LAS ADAPTACIONES DEL DISCURSO DE LA DIOSA QUE (YA NO) SANGRA.

Tanto el tratamiento de la sangre menstrual como las nociones sobre el útero y su vínculo con lo creativo y la maternidad, plantean una premisa fundamental que por sí misma se vuelve un elemento de diferencia entre las mujeres que son parte de los círculos y la forma en la cual se dibujan, dado que se privilegia a aquellas que han comenzado a menstruar o que lo hacen desde hace varios años; por lo tanto, los discursos del sagrado femenino parecen centrarse en las mujeres que se encuentran en etapa reproductiva. Sin embargo, como se ha comentado, algunas mujeres que se están acercando a estos grupos y espiritualidades están en el periodo de tránsito hacia la menopausia o ya se encuentran en ella. Si uno de los marcajes principales de las mujeres y las Diosas es su menstruación ¿qué ocurre si esta ya no se presenta? ¿cómo se “mide” la naturaleza cíclica femenina sin esa evidencia?

Desde una perspectiva médica, la menopausia es definida como la “enfermedad de la deficiencia de estrógenos<sup>152</sup>”, este hecho implica la desaparición de la ovulación, por lo tanto de la menstruación, y marca el fin de la etapa reproductiva femenina. De acuerdo con Martin (1987), el cuerpo femenino entendido como un espacio de control, implica la consideración de la menstruación y la menopausia desde la ciencia médica como procesos que implican desajustes en el cuerpo de las mujeres –dado que la menstruación se relaciona con la ausencia del embarazo y la menopausia con la imposibilidad de la reproducción a partir de la reducción o desaparición de los estrógenos en el cuerpo de las mujeres-. Al igual que el caso de la menstruación, la menopausia ha sido considerada, de este modo, no como un proceso natural en la trayectoria reproductiva y de vida de las mujeres, sino como

---

<sup>151</sup> Ejemplo de ello es un argumento registrado en el diario de campo, en el cual se decía que las mujeres que usan la píldora o los implantes subcutáneos pueden celebrar sus menstruaciones y sus sangrados “pero no se dan cuenta que están *sufriendo* sangrados falsos” a causa de las descargas hormonales de estos métodos, ya que los sangrados periódicos no son causados por el propio cuerpo y su ciclo natural, sino por la influencia de las hormonas sintéticas.

<sup>152</sup> De acuerdo con la World Health Organization de 1981, citada por Martin (1987)

una enfermedad y un proceso disruptivo que, dadas las modificaciones hormonales propias de esta etapa, crea en las mujeres un desajuste corporal y emocional en el proceso de desaparición de la etapa reproductiva.

La concepción negativa de la menopausia, de esta manera, está vinculada con una serie de procesos tanto físicos como sociales que se vuelven característicos. El primero, y quizá el más importante, es que con ella la capacidad reproductiva desaparece. Martin (1987) en sus investigaciones ha mostrado maneras alternativas de entender la menopausia –y la menstruación- poniendo en entredicho la centralidad de la reproducción como uno de los principales roles asignados a las mujeres.

si una mujer ha hecho todo lo que está en sus manos para evitar la implantación de un huevo en su útero, acciones tales como el control natal y la abstinencia de relaciones heterosexuales ¿sería correcto seguir afirmando que el único propósito de su ciclo menstrual es la implantación? Desde el punto de vista de la mujer, sería mejor decir que el propósito de su ciclo es el fluido menstrual [...] No veo razón para que el fluido menstrual sea considerado el producto de desecho del ciclo femenino, excepto si la mujer está intentando quedar embarazada<sup>153</sup> (Martin, 1987; 35)

En este sentido, sugiere la ruptura de las jerarquías y de la centralidad de la reproducción con el fin de plantear que el embarazo no es el único fin del ciclo menstrual femenino –y el fin último de las mujeres-; eliminar esta visión, menciona Martin, podría así modificar la manera en la cual es experimentada, vivida y entendida también la menopausia.

Un segundo proceso es aquel que relaciona la menopausia con la vejez<sup>154</sup> y con los cambios físicos y hormonales vinculados con el ejercicio de la sexualidad. En este sentido, la menopausia implica una nueva construcción y entendimiento del cuerpo femenino y de su sexualidad a través de la experimentación de los cambios propios del proceso desde la corporalidad. Isa, considerando su tránsito a la menopausia comenta:

*Nosotros también tenemos que entender que la bronca hormonal, en ese momento o el momento que yo estoy viviendo [la menopausia], te provoca un montón de cambios que el cuerpo tiene que manifestar de alguna manera. Entonces, lo manifiesta gritando, andando "neuras" porque no encuentra la forma de canalizarlo. La mejor forma de canalizarlo sería con todo el amor del mundo ¿no? Eso nadie nos lo dijo.*

---

<sup>153</sup> Traducción propia

<sup>154</sup> Entendiendo que “el envejecimiento se caracteriza como un proceso progresivo desfavorable de cambio, ordinariamente ligado al paso del tiempo, que se vuelve perceptible después de la madurez.” (De Beauvoir, 1980)

Así, la menopausia tiene dos visiones aparentemente contradictorias, ya que por un lado es un proceso que genera sentimientos de preocupación –por los síntomas físicos tales como las hemorragias, los bochornos, los cambios hormonales y de ánimo-, pero también de alivio –vinculados con la desaparición del sangrado menstrual y la posibilidad de un embarazo- (Pelcastre, Garrido y De León, 2001). Desde las representaciones de la menopausia relacionadas con la sexualidad, las preocupaciones principales de las mujeres parecen recaer en dos factores: la disminución de la libido y la ausencia de la menstruación como un elemento que las identifica y las constituye. Ambos implican, en un aspecto experiencial, la reconfiguración de sus relaciones sociales y de pareja en muchos casos, pero, principalmente, la relación que las mujeres desarrollan consigo mismas a partir de los cambios que ocurren en su cuerpo. En este sentido, la menopausia parece implicar un ejercicio de recreación de la feminidad y del papel de las mujeres a partir del desarrollo de capacidades corporales y sociales distintas. Por otro lado, la llegada de la menopausia vinculada con la maternidad y su ejercicio, pero también con factores sociales como la independencia de los hijos y el fin de la etapa productiva en el ámbito laboral, son factores que afectan de diversas maneras la forma de experimentar la cotidianidad, la forma de las relaciones sociales y familiares, así como el reconocimiento de la mujer en el ámbito subjetivo.

Sin duda, los factores tanto sociales como corporales presentes en el tránsito hacia la menopausia constituyen una serie de experiencias de vida que, al igual que la menarquia, reconfiguran la forma, tratamiento y representación de las mujeres ante ellas mismas y ante su contexto. Desde un sentido coloquial, las mujeres que transitan por la menopausia son valoradas en función de las manifestaciones físicas que se relacionan con esta etapa de la vida; muchas veces esta valoración se elabora en términos negativos al relacionarla con la vejez y con el estigma que acompaña a la misma; sin embargo, poco a poco la noción sobre la vejez, así como las posturas acerca de las mujeres menopáusicas ha ido cambiando. Hérítier (1991), por ejemplo, planteaba que la menopausia es un tema que no ha sido debidamente abordado por la antropología, aún cuando es un proceso de gran importancia en el status individual de una mujer. Lewis (1951; 411), por su parte, en su trabajo sobre las dinámicas sociales en Tepoztlan, Morelos, afirmaba que para las mujeres la menopausia no era considerada como un signo de edad o la llegada de la vejez, sino un proceso que era

bienvenido dado que ellas dejaban de lado la capacidad de tener hijos. A su vez, este autor hace referencia al estatus de las mujeres en función de su desarrollo en comparación con los procesos ocurridos con los varones diciendo que los hombres, desde edades tempranas, se encuentran en una posición favorecida, pero en tanto se van haciendo viejos van perdiendo peso en las situaciones sociales; sin embargo, las mujeres comienzan con menos libertades, con un nivel bajo de aspiraciones y responsabilidades, pero en tanto van madurando, van adquiriendo mayores libertades e incluso logran posiciones dominantes en sus unidades domésticas y al interior de su comunidad. Ejemplo de ello es el estatus social y simbólico que adquieren las parteras o curanderas, que siempre son representadas y reconocidas como mujeres “de edad”. De esta manera, la menopausia marca no sólo un cambio de estatus social y subjetivo en las mujeres, sino que simbólicamente, como afirma Aguirre (1972) ya se han librado de las “impurezas” de la menstruación y de los partos; mostrando que si para los hombres la pérdida de la capacidad sexual y reproductiva es un elemento vergonzoso, para las mujeres este hecho puede representar una “bendición”.

Desde los círculos de mujeres, por ejemplo, la forma de nombrar a las mujeres en esta etapa no es como menopáusicas sino “plenopáusicas<sup>155</sup>” para ayudar a la construcción positiva del tránsito de la edad, de las experiencias, las emociones y del fin del periodo reproductivo

Desde la espiritualidad femenina, la forma de tratar la menopausia ha implicado una serie de reajustes en los discursos acerca de la feminidad y la sacralidad a partir de los cambios que se suscitan ante este proceso corporal. En primer lugar, la naturaleza cíclica y sagrada de una mujer –que se relaciona con los ciclos hormonales y particularmente con la menstruación- no desaparece con la menopausia. Si bien el sangrado menstrual deja de ser la evidencia del tiempo femenino, se recurre a los ciclos lunares como el elemento simbólico a partir del cual las mujeres pueden seguir o identificar su naturaleza cíclica en el tránsito de y hacia la menopausia. Por otro lado, la noción de sacralidad también se ve transformada ante este proceso, ya que las mujeres en esta etapa de la vida son consideradas no sólo como Diosas, sino como abuelas y mujeres sabias, dado que se considera que a través de los años han adquirido una serie de experiencias y conocimientos que son positivamente valorados por los grupos y, de este modo, las mujeres sabias son aquellas

---

<sup>155</sup> Nota de diario de campo

que tienen la potencialidad de guiar a sus pares de las generaciones siguientes a través de esas experiencias acumuladas a lo largo de su vida adulta.

Al igual que el caso de la menstruación, el tratamiento de los cambios hormonales que implica la menopausia se apoyan principalmente en la medicina natural y no alopática, teniendo una importancia fundamental el factor emocional y de contención que brindan los círculos como parte del apoyo entre mujeres a través del reconocimiento de la sacralidad de la mujer adulta y sabia, ayudando así a que la experiencia de la menopausia no sea un tránsito conflictivo, sino un proceso de cambio amoroso que encuentra atención y reconocimiento en la red de mujeres. La aceptación y el “cambio de estatus” de las mujeres sabias, se condensa, a su vez, por medio de una serie de rituales que se convierten en ritos de paso que permiten –o por lo menos tienen el objetivo de- propiciar un ambiente de confianza, seguridad y respaldo para las mujeres en esta etapa de su vida.

*En la infancia, soy menos que un pensamiento. En la menopausia, tengo la sabiduría, me quedo con la sangre en el interior de sabio. En entre la pubertad y la menopausia, voy a través de los cambios<sup>156</sup>.*

Los ejemplos anteriores muestran dos procesos, por un lado, que el discurso de la sacralidad femenina y la importancia del cuerpo se amplía y se modifica en función de las características de las mujeres y, por otro lado, a través de los ejemplos mencionados, vemos cómo el discurso del sagrado femenino en un afán de incluir la diversidad de las formas de “ser mujer” -como las no madres, o aquellas que aún cuando han optado por seguir esta espiritualidad continúan teniendo ciertos tabús acerca de la menstruación, o siguen utilizando tecnologías para su ocultamiento-, este discurso se flexibiliza para dar cabida a todas las representaciones y modos de ser de las mujeres actuales, revistiendo cada una de sus decisiones y formas de una sacralidad particular. Ejemplo de ello es, como se ha comentado, la idea de las mujeres sabias en el caso de aquellas que han entrado o pasado por la menopausia, así como la visión de creatividad uterina más allá de la reproducción. De este modo, la sacralidad femenina reconoce que cada mujer tiene su propio ritmo, no sólo físico, sino social y espiritual, y que la nueva era y el discurso de la Diosa es una

---

<sup>156</sup> cita de Weed, Susun (2011) *Sexual and Reproductive Health*. Ash Tree Publishing. Posteadó en Facebook el día 3 de noviembre de 2014 <https://www.facebook.com/periodoalnatural/photos/a.426761234088722.1073741828.422922197805959/730051127093063/?type=1&theater>

propuesta englobante que da cabida a todas las mujeres independientemente de sus condiciones y circunstancias.

## **2. LOS LÍMITES DE LA HORIZONTALIDAD**

### **A. LIDERAZGOS Y CARISMA**

En el capítulo III, al hacer la descripción general de los círculos de mujeres y sus ejes, se planteaba que el surgimiento de organizaciones femeninas tales como los círculos de espiritualidad, responden a la necesidad de generar espacios en los cuales las mujeres pudieran encontrar un sitio donde compartir tanto sus experiencias, emociones, ideales y espiritualidad a partir de la relación igualitaria y sororaria en un contexto de comunidad. Parte importante de estos planteamientos descansan en la (aparente) democratización de estos espacios a partir de la garantía de igualdad y de la posibilidad de acceso<sup>157</sup>, cuestión que, según sus argumentos, marca una distinción al respecto de las formas de organización masculina. Así, el círculo de mujeres se establece como un espacio abierto en el cual toda mujer que desee hacerlo puede integrarse a estas organizaciones, participar activamente en las actividades al interior de ellos o transitar entre varios grupos pertenecientes al circuito de conocimientos sobre lo femenino.

A pesar de que el círculo –como forma simbólica - se entiende como un modelo en el cual las mujeres participan en igual medida en todas las actividades, éstas están dirigidas por una o más mujeres que tienen en sus manos la organización del círculo y las acciones, rituales y discursos que se han de compartir. Estas mujeres si bien participan activamente en cada una de las reuniones, tienen un papel relevante en tanto son las encargadas de dirigir, crear y llevar a cabo las estrategias de difusión de la espiritualidad femenina en estos grupos. De este modo, el papel de las guías y convocantes de los círculos permite hablar de la generación de liderazgos tanto al interior de los círculos individuales como en la red de círculos de mujeres, teniendo un reconocimiento desde el colectivo y a través de la valoración positiva de los saberes adquiridos en su tránsito como buscadoras espirituales y creadoras y/o difusoras de la espiritualidad femenina.

---

<sup>157</sup> Acceso que, como se ha dicho, está mediado en primer lugar por la edad, por la aparición de la menstruación y, en su mayoría, por factores económicos; ya que cada sesión, taller, plática o formación tiene un costo para cada una de las mujeres que desee ser parte de estas organizaciones colectivas.

Seguendo a Weber (1964), cada tipo de liderazgo –que él llama de dominación–, está relacionado con un cierto tipo de legitimidad, y ésta puede ser de tres tipos: de carácter racional, tradicional y carismática. Esta última “descansa en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y las ordenaciones por ella creadas o reveladas” (p. 172). El carisma es entendido desde esta perspectiva como

la cualidad que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas –o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro–, o como enviados de dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder. (Weber, 1964:193)

Sin embargo es Geertz (1994) siguiendo a Shils, quien cuestiona la definición Weberiana de carisma al preguntarse si se trata de un fenómeno cultural o psicológico. El mismo autor comenta que normalmente los análisis y las interpretaciones del carisma tienden a remarcar el carácter psicologista del fenómeno; pero esta forma de análisis, en sus palabras, “se reduce a una investigación sobre la autorepresentación y la neurosis colectiva”, que limita y vacía de contenido la propuesta de análisis del carisma en su sentido cultural, social y simbólico. Entonces, Geertz al preguntarse qué es lo que hace que algunos hombres descubran la trascendencia en otros y qué es lo que éstos ven, retoma a Shils diciendo que “las dimensiones olvidadas del carisma se han recobrado a base de subrayar la conexión entre los valores simbólicos que poseen los individuos y su relación con los centros activos del orden social” (Shils, 1961 cfr. En Geertz, 1994:148). Estos centros tienen que ver principalmente con un espacio en el cual se producen una serie de acontecimientos que afectan la vida de los miembros de una comunidad. Así, el carisma es un signo, “no de atracción popular o de locura inventiva, sino de que se está cerca del corazón de las cosas”. (Geertz, 1994:184).

Llevando estas propuestas al análisis de los círculos de mujeres, el liderazgo carismático que se ejerce desde las guías y convocantes responde, por un lado, al acercamiento que tienen estas mujeres con una matriz de conocimientos sobre lo femenino que es desconocida por las demás. Este hecho repercute directamente en el trato que reciben y también implica el reconocimiento de una especie de liderazgo moral y de una

jerarquía que, si bien no es expresa, sí se ve reflejada en la estructura de los círculos<sup>158</sup>. Por otro lado, estos liderazgos alimentan una serie de vínculos de carácter emocional entre las asistentes, los cuales tienen una potencia simbólica capaz de generar una adhesión no sólo hacia los grupos desde los cuales se emiten los discursos y conocimientos, sino una especie de admiración, respeto y seguimiento personal hacia las emisoras de los discursos sobre lo femenino, legitimando así su papel como líderes y también como actores nodo.

Por otro lado, los liderazgos, de acuerdo con Geertz,

justifican su existencia y ordenan sus acciones en base a una colección de historias, ceremonias insignias, formalidades y accesorios que han heredado o incluso, en situaciones más revolucionarias, inventado. Esto es lo que señala al centro como centro, y lo que le otorga su aura, no de ser simplemente algo importante, sino de estar vinculado de alguna extraña forma con la misma manera en que el mundo está constituido. (1994: 150)

Esta cercanía con los centros de acción de un orden social, y en este caso espiritual y de conocimiento sobre lo femenino, permite la generación no sólo de una legitimidad que es avalada por las credenciales y certificaciones sobre los conocimientos adquiridos y difundidos por parte de las líderes, sino una legitimidad que está apoyada por el conjunto de asistentes y participantes de cada círculo en la búsqueda colectiva de la feminidad en movimiento y su construcción. Las convocantes en este caso, se vuelven las principales emisoras de los discursos de la feminidad y en ellas recae, en gran medida, la tarea tanto de mantener los círculos activos –en tanto organizaciones que llevan a cabo acciones concretas–, la adhesión de las mujeres a través de la generación de vínculos emocionales y de confianza derivados de las actividades realizadas, como la responsabilidad de la creación y difusión de una serie de saberes sobre lo femenino en un sector cada vez más amplio de mujeres.

De este modo, las relaciones horizontales que se plantean como la forma principal de convivencia al interior de los círculos está mediada por estas figuras de liderazgo, que encuentran su espacio de legitimidad en el reconocimiento del grupo, en la creación y

---

<sup>158</sup> Cabe destacar que dentro de esta jerarquía, las abuelas o mujeres sabias también adquieren un valor particular dados los conocimientos que ellas poseen y comparten a través de su historia de vida. En muchos casos las abuelas, así como las guías, son consideradas como maestras de vida, acompañantes de procesos subjetivos y personales de las mujeres, así como aquellas personas encargadas de guiar de manera individual o colectiva las vivencias y el trabajo que las mujeres del círculo realizan en sus procesos personales y espirituales.

alimentación de vínculos emocionales entre las distintas participantes, y en el ejercicio y difusión de los saberes obtenidos en su trayectoria espiritual.

## B. CRITERIOS DE FORMACIÓN Y VALIDACIÓN DE LOS SABERES

En los planteamientos new age, hay dos ideas que pueden traerse a cuenta al respecto de los saberes y sus formas de reconocimiento. En primer lugar, en los grupos y organizaciones vinculadas con esta matriz de sentido, sean efímeras o establecidas, los/las buscadores espirituales y sus trayectorias son valoradas positivamente en función de la influencia y conocimientos que se pueden adquirir, ampliar y difundir en cada espacio, práctica, grupo, terapia o ritual frecuentado. Las buscadoras espirituales a través de su circulación en distintos espacios, van adquiriendo conocimientos que eventualmente comparten con sus compañeras de camino. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en los discursos de algunas guías de los círculos en los cuales plantean la necesidad de compartir aquellos conocimientos que les ayudaron para poder, de esta manera, apoyar los procesos personales de otras mujeres. De este modo, el ejercicio de aprendizaje y enseñanza, pasa necesariamente por la experiencia y es ahí donde se ancla como un conocimiento trascendente y capaz de ser difundido a través de diferentes estrategias<sup>159</sup>. Por otro lado, recordando los apuntes de Joas (2008) las experiencias y antecedentes religiosos y espirituales de los sujetos permiten traducir las nuevas experiencias adquiridas a través de la incorporación de estos saberes y, posteriormente, la generación de modos lúdicos y vivenciales para ser transmitidos.

Un segundo punto es que parte importante de los circuitos espirituales se fundamentan en la difusión de saberes, formas de vida, ideologías y creencias en torno a temas diversos. La espiritualidad femenina, no es la excepción. Esta forma de espiritualidad ha alimentado la creación de prácticas múltiples que abrevan de distintos referentes tanto culturales como ideológicos y experienciales para darle existencia a un circuito de prácticas, grupos –muchas veces de carácter efímero- y creencias enfocadas en lo femenino.

El circuito especializado en la difusión de esta forma específica de espiritualidad integra prácticas como los temazcales de luna, talleres sobre sexualidad sagrada,

---

<sup>159</sup> Ejemplo de ello es el relato de Xirawe Temai, quien a partir de la experimentación de diversos rituales y prácticas, sistematiza esas vivencias y las condensa en un manual que se vuelve una de las principales guías de los círculos de las 13 lunas.

menstruación consciente, bendiciones de útero, respiración ovárica, danzas circulares, danzas de la luna, rituales de iniciación vinculados con la menstruación o la menopausia, círculos de canto, círculos de lectura, telares de abundancia, círculos de mujeres, etc. Todos ellos aplicando, creando y desarrollando metodologías para la difusión de la feminidad sagrada y para propiciar el acercamiento de las mujeres consigo mismas con el fin de generar no sólo una cierta ideología acerca de lo femenino, sino estableciendo directrices para el desarrollo del potencial de las mujeres en pro de relaciones más armónicas entre ellas a partir del reconocimiento de sus potencialidades, de la sororidad y del contacto con sus propios cuerpos y emociones.

Pero este circuito de saberes ha establecido estrategias tanto de difusión como de validación; en este sentido, muchas de estas estrategias se generan gracias a los liderazgos carismáticos de las mujeres consideradas expertas en una temática, en un ritual o en una metodología para lo femenino. De este modo, aquellas mujeres que desean conocer o difundir algún tipo de técnica específica, necesariamente pasan por un proceso formativo y de iniciación, pero también por un proceso de reconocimiento y de aval por parte de las expertas para así poder aplicar de manera pública una técnica al modo que les ha sido compartido. Ejemplo de ello son los talleres o workshops realizados para la formación de “Moon mothers”, que son las mujeres acreditadas para dar y dirigir la bendición de útero. En la página oficial de [wombblessing.com](http://wombblessing.com), se establecen las directrices y temas que han de tratarse en el taller formativo –planteado en este caso como un taller de dos días y que está encabezado por Miranda Gray, creadora y principal representante de esta técnica a nivel internacional-.

La iniciación de “Moon Mother” que recibirás el primer día del curso, es un regalo de las energías sanadoras de lo Divino Femenino, que te permitirá que seas un canal para estas vibraciones y para ayudarte a limpiar y transformar tus propios patrones. Aprenderás a dar la Bendición del Útero a otras mujeres. Cada vez que una mujer recibe esta transmisión, su propia sanación y su conexión con las energías de lo Sagrado Femenino en ella se profundizan. También podrá acceder a esta energía para su propia sanación y crecimiento personal.

El segundo día aprenderás también una secuencia práctica que te permitirá dar la Sanación de Útero a otras mujeres, a las que les ayudará a sanar su feminidad y su centro energético uterino o “Santo Grial”.

Habrà mucho tiempo para practicar.

*Ser una “Moon Mother” (Madre-Luna) registrada:*

Al final del curso serás una “Moon Mother” registrada y podrás dar la Bendición del Útero y Sanaciones del Útero. El curso está certificado y recibirás un manual de apoyo.

Trabajar con las energías de la Bendición del Útero nos cambia y cambia nuestras vidas. Ser una “Moon Mother” es un camino para traer las energías espirituales de lo Divino Femenino a nuestras vidas cotidianas, y para conectar a las mujeres en una única familia amorosa, espiritual y femenina. Cada Bendición del Útero es un poderoso regalo de sanación, y se puede dar tan a menudo como sea necesario. Puedes utilizar la Bendición del Útero como parte de tu trabajo terapéutico, como parte de tu camino espiritual o simplemente para ayudar a otras mujeres.

Las Bendiciones del Útero se pueden ofrecer con la luna llena, o como parte de círculos de mujeres, o en una ‘Tienda Roja’. Pueden ayudar a las mujeres durante momentos de cambios y desafíos en sus vidas, y pueden ser una manera de celebrar y honrar la primera menstruación, un matrimonio, la maternidad y la menopausia.<sup>160</sup>

Como se puede ver en el ejemplo, este tipo de talleres de iniciación tienen fines didácticos en torno a la aplicación de una técnica en particular, pero también llevan implícitas una serie de ideas que deben ser incorporadas para que esta técnica sea llevada a cabo respetando el sentido desde el cual se ha creado. En general, los talleres formativos tienden a ser una especie de rito de paso para las mujeres aprendices, ya que al terminar el periodo de iniciación ellas son reconocidas y tienen las validaciones necesarias para poder ejercer sus conocimientos con otras mujeres bajo el aval de quienes las han formado. Al igual que cualquier otro círculo de mujeres, este tipo de talleres establecen una cuota para todas aquellas que los quieran tomar. Esta cuota, discursiva y simbólicamente es considerada como un don, una bendición o un modo de agradecer a las facilitadoras y a la experta por sus conocimientos transmitidos, pero también corresponden al pago por la validación de esos saberes.

Un ejemplo más es el ciclo formativo para aquellas mujeres que quieran dar los talleres de 13 lunas. En este caso, el proceso de formación parte de la inquietud de las mujeres al haber tenido la experiencia de tomar el taller. El hecho de experimentar, vivir e incorporar los conocimientos transmitidos a través del manual y las distintas sesiones, hacen a las mujeres capaces de transmitir los mismos conocimientos hacia otras<sup>161</sup>. Sin embargo, la creadora de esta metodología de aprendizaje sobre lo femenino y del manual de las 13 lunas -que se considera fundamental como documento base para poder difundir esta enseñanza-, ha creado un taller de seguimiento que llaman “Las Lunas II”, en el cual se

---

<sup>160</sup> Tomado de la página <http://www.wombblessing.com/spanish-workshops.html> consultada el 13 de julio de 2016.

<sup>161</sup> Nota de diario de campo como resultado de una plática informal con Helena, guía del taller de 13 lunas que se ha analizado acá.

profundizan varios de los discursos, creencias y prácticas para la mayor comprensión de la enseñanza que se basa en gran medida en una reinterpretación de los discursos de la mexicanidad.

Aunque no son los únicos casos, estos dos ejemplos sirven de referencia para evidenciar algunas de las estrategias generadas para la creación de nuevas facilitadoras y guías de nuevos círculos de mujeres. Sin duda, estas formas de difusión del sagrado femenino y de técnicas específicas para la sanación o el reconocimiento del ser mujer, permiten la inclusión de más mujeres y grupos en el circuito de espiritualidad; siempre teniendo presentes a aquellas figuras que se vuelven referentes formativos para las aprendices de estas técnicas. A su vez, existe, una especie de validación doble de las técnicas y modos aprendidos: por una parte, el aval de una líder reconocida en el circuito de lo femenino brinda a las nuevas expertas de un reconocimiento simbólico –ya que no es lo mismo haber aprendido la técnica en un taller, que haberla aprendido directamente de su creadora-; pero también esta validación viene de aquellas que reconocen y que toman estas técnicas con las mujeres que han sido iniciadas. Una vez más, el factor experiencial y emocional generado desde los círculos o los talleres contribuye o invalida la formación de la nueva experta<sup>162</sup>.

Por otro lado, es necesario decir que aún cuando existe un objetivo común entre prácticamente todas las técnicas que son parte del circuito de lo femenino, éstas no están alejadas de una idea de competencia -que muchas veces se vincula con las mujeres que lideran o difunden estas técnicas o con los discursos que las rodean- y de diferencias ideológicas en torno a las formas de difundir las nociones vinculadas con el sagrado femenino. Xirawe Temai, por ejemplo, critica de esta manera las enseñanzas y a los buscadores que han tenido acercamientos con la matriz new age:

*Neta creo que hacen muy superficial verdades importantes... opino que acaban desinformando cabrón! Por ponerte un ejemplo: El secreto. Tiene una raíz de verdad en cuanto al creer, crear y hacer; pero está totalmente prostituido y descontextualizado. No es verdad que si usted pasa toda la mañana diciendo “quiero un porche, y quiero un porche” un día le va a amanecer en la mañana uno en la puerta, ¿no es cierto! Y no es cierto porque uno no sólo crea desde su lado consciente, usted crea con toda su energía, esa está*

---

<sup>162</sup> En los casos analizados Regina, como parte de su trayectoria en los círculos femeninos, entró a un taller de formación. Ella decidió dejar el taller argumentando que las estrategias que seguía la guía de este círculo le parecían improvisadas y que, además, en muchos momentos se sintió incómoda con la actitud y los discursos de la guía. Esto fue razón suficiente para no volver más al taller y para incorporarse a talleres que no tuvieran relación con esta forma de enseñanza.

*grabadita, y 2, usted sincroniza con el universo, si no es su sincronía, pues no va a suceder! ¡Punto! Entonces de algo aparentemente cierto hacen una des virtualización completita y confunden a la gente. No, usted no es DIOS, usted es un fragmentito, es un fractal. Tampoco es una gotita, ni el mar... te desubican. Ponen a una persona que tiene un problemita que no es serio, de inseguridad, y ponen a la gente a decretar “soy segura, soy segura” y no, es una vacilada! No son perritos de Pávlov, usted no es segura si tiene grabada una huellita de inseguridad, es peligroso, pues! Se habla de verdades importantes y profundas, pero se hace una superficialidad tal... este es un ejemplo, ¿no? todos esos asuntos del vive en el presente y aquí y ahora... ya, eso está muy bien, es muy cierto que el presente es el único momento, pero nadie te dice que usted no puede estar ahí si usted está condicionado. Nadie te dice que este no es un asunto de voluntad. Si te mordió un perrito en el pasado y no puedes enfrentar a un perrito en el presente si no quitas esa huella, no se puede. Entonces hay cosas que son todo un asunto, se superficializa todo... se banaliza, se descontextualiza y le partes la madre a todas las tradiciones que tocaste, porque no sabes de ninguna, no hay fundamentos de nada. A mi luego me encantan los discursos de todo el mundo, ¿no? y la luz y mi hermano de luz y no se qué! ¡Qué mamada, pues! Pura mamada! Porque tocas a la gente y la gente se te cae! Usted está haciendo de verdades profundas panfletos! Y no está encarnando ninguno de ellos! A mi me parece que con la mejor intención es perverso ¿me entiendes? Con la mejor intención de hacerlo bien, acaba siendo un desastre, acabo haciendo de la profundidad nada!*

Las distintas prácticas, técnicas y actores nodo que se vinculan con la espiritualidad femenina, en este sentido, no siempre parten del mismo discurso de la feminidad sagrada; aunque tienen muchos puntos en común, cada grupo, círculo y persona va generando, también en este aspecto, sus propias estrategias de validación de los saberes en función de su propia trayectoria formativa, religiosa o espiritual, pero también a través de las emociones y experiencias vividas. Por otro lado, aun cuando el discurso de la sororidad, así como del femenino sagrado se plantean como discursos englobantes en los cuales todas las mujeres “cabén”, ambas posturas no están exentas de conflictos, diferencias y de críticas. Si bien ambos se difunden como formas desde las cuales es posible unir e integrar a más mujeres, lo cierto es que hay situaciones más allá de lo espiritual que cuestionan muchas de las estrategias generadas en estos circuitos y que más que convocar a más mujeres, provocan la separación de éstas al respecto de este tipo de discursos y de líderes.

### **3. EL SAGRADO FEMENINO Y LA SORORIDAD CUESTIONADA:**

#### **“PORQUE NO NECESITO LOS CÍRCULOS DE MUJERES PARA SER FELIZ”**

A lo largo del periodo de investigación, las experiencias personales y colectivas que surgieron entre aquellas mujeres que eran parte de los círculos y mi experiencia personal se

vieron relacionadas. En el capítulo V se explicaba que deliberadamente se había omitido la presentación de Helena a petición suya. En julio de 2015, la casualidad me llevó a encontrarme con Helena en un bazar. Después de saludarnos y ponernos al tanto con los datos más generales de nuestras vidas, le pregunté cómo iba con su círculo. Para mi sorpresa, me dijo que no seguía más en eso. Helena es una mujer joven, activa, actualmente estudia la universidad y era una defensora de la espiritualidad femenina y de la enseñanza de los talleres. Con esos antecedentes, me sorprendió escuchar que no sólo no daba más talleres, sino que se había separado definitivamente de su maestra por razones que ella definía como “muy fuertes”. Hablamos toda la tarde, escuché con atención su historia, esperé que su horario de trabajo terminara, bebimos café, compartimos los cigarros y la charla se alargó hasta las 11 de la noche de ese sábado. Al término del día tenía demasiada información, pero también tenía muchos sentimientos encontrados por el relato que había escuchado durante toda la tarde. Me di cuenta que había escuchado una historia que desde un lugar neutral podría nombrarse como una crisis de fe, como un ejemplo de desafiliación religiosa y espiritual, pero no me sentí capaz de hacerlo y menos de plasmarlo como parte del informe de una tesis.

Durante nuestra charla, Helena me pidió no considerar su entrevista, “por lo menos no lo que tiene que ver con el taller”, me dijo. Aun cuando su relato tenía datos sumamente relevantes para este trabajo, acepté sin cuestionar. Lo que sí le dije, es que ella es parte de este proceso y que consideraba importante darle un sitio a su historia, y ese lugar es aquí. Me permito escribir y romper el modo de redacción de este capítulo para mostrar a partir del relato de Helena otro de los límites de la espiritualidad femenina, en este caso, a partir de la experiencia vivida y encarnada de una mujer que, después de un año de aquel encuentro, decidió compartir su relato.

Como parte de su formación espiritual, Helena fue a una ceremonia de hongos que se realizaría en el estado de Oaxaca. Ella y un grupo, en el cual se encontraba su pareja de ese momento, llegaron a la ciudad de Oaxaca y atendieron las indicaciones de los dos guías –un hombre y una mujer que son pareja-. Ella define su llegada como algo lleno de señales, había algo que no estaba bien, comenzando con el costo de todo el ritual -que era más elevado que otras veces-, las reuniones nocturnas con actividades que ella notaba que no tenían mucho sentido, las velaciones no previstas, varias actividades que parecían

improvisadas, los gastos propios de un viaje a otra ciudad, etc. Durante su estancia en la ciudad de Oaxaca, ella se sentía incómoda en el grupo “tenía la ansiedad de estar ahí”, tenía la intuición de que algo pasaría “seguro va a ser con mi pareja, ¡con ‘la maestra’ cómo! Es mi master, yo quiero mucho a esa señora” y se tranquilizaba diciéndose a sí misma que “no se iba a clavar”. Estas actitudes fueron evidentes para el resto del grupo, particularmente para su ‘maestra’, quien le dijo que estaba muy acelerada, muy rebelde y con muchas resistencias.

En una de las primeras reuniones, la guía del grupo les preguntó a cada uno de los asistentes qué cosas iban a trabajar con la medicina. Helena notaba que varios de los asistentes estaban tan incómodos como ella y, ante esta pregunta, ella respondió que no tenía nada que trabajar, que ella estaba bien. Ante la presión colectiva, ella dijo “voy a trabajar lo que los hongos me tengan que enseñar y punto”. Frente a esta respuesta el guía le dijo que lo que ella tenía que trabajar es la resistencia y el capricho. Helena no estuvo de acuerdo, comentó que más bien ella estaba abierta a las revelaciones de la medicina, cuestión que no convenció a los guías y que incomodó a varios asistentes, incluyendo a su pareja.

A lo largo de las actividades que realizaron previas a la ceremonia con los hongos, Helena se sentía incómoda, no sólo en actitud, sino que notaba que sus comentarios no eran bien recibidos por el resto. Una de las señales de alerta que ella relata, sucedió en una velación en Monte Albán, cuando la guía del grupo fue a buscar un lugar para pasar la noche y ante una luz, el resto de los asistentes vieron su sombra y “parecía la sombra de una bruja, nos dio miedo. Hasta una chica del grupo nos dijo ‘eso se vio muy cabrón’”.

Helena argumenta que desde la enseñanza, el consumo de la medicina tiene que ser de manera consciente, los hongos le representan una medicina sagrada en la cual es necesario prestar mucha atención y recordaba que la guía en otra ocasión había dicho que era muy difícil que alguien lograra ver la energía; sin embargo, con el consumo de la medicina, Helena afirma haber sentido y visto la energía de su propio cuerpo, la energía de los otros y de uno de los árboles que estaba afuera de la cabaña en la que se encontraban. Incluso dice haberse conectado con una de las chicas que estaba junto a ella y que estaba teniendo un ataque de tos y una crisis de ansiedad resultado del consumo de los hongos. Estas reacciones de la chica, provocaron una serie de hechos que resultaron confusos para

Helena, pero que dejaron como evidencia arañazos, moretones y molestias físicas al terminar la ceremonia y una incomodidad frente a la guía y su pareja.

Helena relata que al comer los hongos y rezarles, ella dijo “muéstrenme lo que me tengan que mostrar. Lo que es para mi, que se quede. Lo que no es para mi, que se vaya. Si estoy siendo muy ojete con mis maestros, que se vayan esos pensamientos. Muéstrenme lo que tengo que ver”. Ella dice que cuando está “en el viaje” no se puede dormir, que trata de estar consciente de lo que pasa y trata de poner atención, asume que esta medicina es “una lucha interna entre lo que quieres ver y lo que no”. En el momento de crisis que le dio a su compañera, ella trató de intervenir y fue detenida por la guía, ésta las separó y trató de contener a la chica sin mucho afán. Ante las reacciones de todos y el contexto, Helena estaba muy atenta a lo que le pasaba a los demás compañeros. Una cosa que llamó su atención es que en varios momentos escuchó cómo las otras chicas estaban quejándose

*...Estaba muy desconcertada. Comencé a rezar, quizá no tengo la energía suficiente para proteger a mis compañeras, ¿no se qué les está pasando! Pero le pedí a la energía, a esa energía natural, que las protegiera de lo que estaba pasando, no sabía qué era, pero que las protegiera.*

En esta serie de acciones y pensamientos, ella empezó a hablar consigo misma y “energéticamente” con la guía, de la cual ella escuchaba su risa, una risa que la perturbaba.

En sus pensamientos ella le decía a su maestra:

*no me visualizo siendo como tu, fea, fumando a madres como tú, no quiero tener los dientes como los tienes tu. Y luego no supe bien qué pasó, pero reconocí que eso es lo que siempre había pensado de ella. Eran pensamientos que me cruzaban por la cabeza y que también me decían ¿por qué pensaba eso de ellos si son mis maestros...? pero no, porque me siento traicionada por ellos. ¿Por qué? No lo sé, pero lo voy a descubrir.*

Después de un rato, Helena empezó a tener una sensación de adormilamiento en las piernas, para aliviar esa sensación ella trató de mantenerlas en movimiento, eso ella lo tomó como una señal de que algo estaba mal. Se puso de pie y volvió la sensación...

*pero no era que las tuviera dormidas, era como si me estuvieran agarrando las piernas... entonces escuché que una chica se quejaba... fui al baño a echarme agua y me pregunté si realmente esto es lo que me están mostrando los hongos... qué chingados.*

Ante todo lo que estaba ocurriendo ella dice que la medicina le daba una indicación: siente y presta atención. Las horas siguientes Helena sólo estaba esperando el amanecer para que esto terminara, no sin tener la intención de gritar que algo estaba pasando, pero sabiendo

que nadie le iba a creer, sobre todo porque cada uno estaba en su “propio viaje”. Al amanecer, Helena se levantó, salió de la cabaña y se puso a llorar... en sus reflexiones y recuerdos, ella comenta haber pensado “Alguien se pasó de lanza contigo ¿verdad? Puede ser eso!¿qué quieres justificar? ¿qué es lo que no quieres ver?” Al verla salir de la cabaña, la guía la alcanzó y la quiso abrazar, Helena la rechazó y le preguntó si recordaba todo lo que se habían dicho durante la noche, a lo que la guía respondió que esas cosas no hay que tomarlas como algo personal. Helena seguía llorando, estaba muy confundida porque sentía que estaba juzgando mal a sus guías, pero a la vez con la certeza de que algo extraño había ocurrido esa noche y que no quería seguir más cerca de esas personas. Cuenta que en una de las meditaciones finales, los guías le dijeron que era una mujer muy caprichosa, a lo que Helena contestó que no, que simplemente es una mujer que sabe decir que no; cuestión que el guía tomó de forma negativa, ratificando que su ego es el que hablaba.

Al hacer un recuento de la experiencia, Helena dice que las cosas que les fueron reveladas son

*que juegan con tu mente bien gacho, estaban guiando una farsa, una mentira, se estaban aprovechando de la energía de las chicas, sobre todo el guía... pero más bien lo que yo no puedo todavía asimilar es que mi guía se las ponga a él para que pueda servirse agusto... yo no tengo la certeza de que él haya abusado de ellas, pero no había razón para que ellas se quejaran, no había una razón para que yo sintiera y viera todo esto [...] al final de la ceremonia, las chicas estaban mal, les dolían las piernas, les dolía la matriz, estaba acabadas, tronadas, no tenían fuerza, no comíamos... te cansaban. Es una estafa para sacar algo que no sé. Aparte de que se benefician mucho en la parte económica, hay una manipulación de la mente y de las personas para que sigas estando ahí. En una sesión les dije que ya parecía Pare de Sufrir, cada ocho días es lo mismo. Ahí me dijeron ‘es que esto es un trabajo de toda la vida’ ah, no, bueno! ¡No! yo creo que es mejor vivir el momento día a día y no estar haciendo presentes estos traumas. Yo sé que tengo que trabajar en ‘esto’, bueno ¡pues hazlo!, pero no dependas, porque se vuelve un círculo vicioso.*

A partir de estos hechos es que ella decide no volver a los círculos y rituales y deja también de dar este tipo de talleres. Yo le preguntaba entonces que desde su experiencia, cuál es el papel que juegan las líderes de este tipo de espiritualidades para la permanencia o separación de las mujeres. Helena comentaba con una actitud molesta que se trata de una manipulación, de un sentimiento de saberse líder. “quizá se siente tan sola que el sentido de su trabajo sea sentir compañía, no sé”. Al preguntarle sobre su propio papel ella comenta

*El papel mío era enseñar, que las chicas tuvieran otra percepción acerca de la vida. Desde mi, al haber dado los talleres, mi única intención era que prestaran atención, escuchar, sabernos comunicar, ser más selectivas en nuestras decisiones, porque me estaba ayudando a mi, y si me ayudaba a mi, quizá podría ayudarles a ustedes. Pero nunca tuve otro interés.*

*Por ejemplo en lo económico, en las reposiciones, la maestra es la que nos metió en la cabeza eso de que 'persona que no vaya, persona a la que le cobran lo doble'. Entonces también eso. Yo lo veía en otras prácticas y no me cobran. Yo lo vi como un trabajo mutuo, que proveía para bien, porque no estaba hecho desde una mala intención.*

Al hablar de las mujeres que han sido formadas, ella hace dos críticas importantes. La primera es que, según su interpretación, se genera una relación de dependencia, “las únicas que sí hacen por su lado son las que tienen los ovarios bien puestos y dicen ‘yo sé eso y lo hago’”. Ella reconoce que hubo casos en los cuales las chicas que eran formadas hacían sus talleres de acuerdo con sus convicciones y lo que ocurría era que las maestras criticaban y desconocían a estas nuevas guías a partir de las estrategias que ellas mismas generaban, afirmando que la forma de dar los talleres eran incorrectas porque no seguían al pie de la letra la forma en la cual se las habían enseñado “sí eres libre, pero no”, decía. Desde su experiencia ella dice que si quisiera, ella podría seguir dando los talleres “porque yo los pagué, porque yo aprendí. A la maestra le gustaba que las cosas fueran como ella lo hacía y como ella lo decía”. La segunda crítica tiene que ver con la capacidad de contención ante situaciones difíciles de las mujeres:

*yo no soy psicóloga, yo no sabría qué hacer porque no todas tenemos las herramientas necesarias para enfrentar situaciones de crisis ¿y cómo le haces? Es una enorme responsabilidad porque le puedes joder la vida a alguien [...] pero ¿cómo puedes sostener un grupo de trabajo si tú estás también con un proceso de trabajo contigo mismo?.*

Sin embargo, ella reconoce que uno de los potenciales más importantes que tienen este tipo de grupos es el discurso amoroso:

*Finalmente todo el mundo quiere amor, quieren estar tranquilos, sucede que te tienes que salir un poco de tu realidad y buscas, en este caso, círculos como estos. Lo que te ofrecen estos talleres son cosas que a mi también me ayudaron, por ejemplo, el poder de la palabra, porque las palabras destruyen, pero también la palabra sana, es la que dibuja el mundo. El taller me hizo consciente del uso de la palabra, del escuchar, de la atención. Pero tampoco te puedes quedar casada con esa sola idea. Hay que saber si lo quieres para tu vida, neta. Pero si te clavabas en que eso es la neta y te comienzas a fanatizar, entonces estamos jodidos, porque te cierras a una posibilidad. Yo me hago responsable, porque por mucho tiempo yo me creí todo eso. El taller me llegó en un momento en el que yo estaba súper vulnerable y de repente me hicieron sentir la mujer más feliz, pero se me olvidaron los porqués... sólo escuchaba palabras de aliento, de amor y ahí me quedé. Pero ahora me doy cuenta que la misma enseñanza me ayudó, pero me doy cuenta que no necesito los círculos de mujeres para ser feliz. Yo creo que la maestra no pensó que la mujer que se daría cuenta de todo lo que pasaba era yo, ni las más cabronas se dieron cuenta. Fui yo.*

Al respecto de varios discursos difundidos en estos grupos, tales como la sororidad, ella comenta:

*Eso sí existe mucho en los círculos de mujeres, mucho el compartir, mucho la sororidad... pero eso sólo es dentro de ese círculo. Pero no hay ese compartir desde afuera, porque no hay...porque la sororidad no empieza de los demás, sino de nosotros, con el amor de uno mismo. Eres muy compartida en el círculo, pero a la hora de compartir de verdad y ayudar a otro, ya no, ahí ya no aplica. Me siento súper conectada con la tierra, con el cosmos, con el universo, pero soy incapaz de conectarme con el otro, no le puedo ayudar a mi compañera [...] Recuerdo que alguien se enfermó y se puso muy mal, lo que sucedió es que todas lo platicamos y se dijo 'hay que enviarle mucha luz, muchas bendiciones, mucho amor' pero ninguna fue para decir 'vamos a verla', sólo dos amigas más y yo lo dijimos y lo hicimos. Ese tipo de apoyo sólo lo sentí de dos amigas y ya. Es mucha apariencia, porque no somos eso, es tratar de maquillar las cosas con el amor, la sororidad, pero no...*

Ante el discurso del cuerpo sagrado, por otro lado, ella afirma conservar y haber incorporado este discurso del cuerpo como templo, ella dice que estas enseñanzas le permitieron pensar en lo que ella estaba haciendo con su cuerpo, sobre todo vinculado con la parte sexual y el cuidado de la energía sexual y emocional compartida con la pareja. “estas cosas sí te hacen más consciente de lo que hay dentro de ti”. A su vez, comenta que esas experiencias las vio en varias de las chicas que tomaron talleres con ella “decían que gracias a estas meditaciones me doy cuenta que mi fuego interno siente y vibra. Eso me decían”. En este proceso, ella afirma que en su etapa de más creencia decidió que “se tenía que cerrar”, hablando sobre la energía masculina vinculada con lo sexual, ella decía que no podría dejar entrar a ningún hombre en su vida porque estaría ensuciando su cuerpo “estaría manchando todo esto que estaba trabajando”, cuestión que fue cambiando con el tiempo, dándose la oportunidad de vincularse con los varones a través de la conciencia y la responsabilidad, y no a través de la culpa.

En este sentido, hablando del presente, Helena comenta que en otro momento, estando en los talleres, tener una relación sexual ocasional le hubiera causado culpa por esa idea que existe de haber aceptado la energía de una persona que “no tenía por qué estar ahí”. Este tipo de sentimientos de culpa por las relaciones sexuales, la vio también en otras mujeres que le decían que al haberse vinculado con alguien estaban faltando a ese fuego interno. Su postura al respecto fue siempre apelando a la conciencia y a la responsabilidad, aceptando y difundiendo que la sexualidad podría ejercerse por placer o para procreación, pero no a partir de la culpa, sino de la responsabilidad “para no dejarle esos mensajes

negativos y de culpa al cuerpo. Hay que equilibrar la parte sagrada, la espiritualidad, con la materia y con esa parte que siente”.

Finalmente, haciendo un análisis de su papel como guía, dice hacerse responsable de todas las enseñanzas compartidas y de haberlas hecho con la intención de apoyar a otras mujeres.

*Lo que yo hice fue transmitir muchas de las cosas que a mi me habían enseñado, de entregarles algo chido. Pero asumo mi responsabilidad, quizá no me informé bien... me sentí como la mujer más ignorante del planeta porque no me detuve a leer todo lo que se estaba transmitiendo, y eso fue por el momento tan vulnerable en el que yo llegué a estos talleres y que sentí que me rescató. Y yo creí que si era bueno para mi, entonces es bueno para todas.*

En este sentido, Helena concuerda con muchas de las entrevistadas al respecto de que para las mujeres el tema de pareja y de los varones es muy importante:

*no queremos vivir ni estar solas, siempre el tema es la relación de pareja, siempre me tocaban crisis con las parejas. Siempre los hombres estaban presentes, pero estas cosas no se trataban a profundidad, aunque sí hubo chicas que trataban el tema de la dualidad y trabajaban esas partes con sus relaciones. Había gente muy comprometida desde ellas mismas. La idea era que todas entendiéramos que también podemos ser felices sin tener a un hombre a nuestro lado. Todas tenemos una historia.*

En el caso de los hombres, ella dice haber recibido algunos hombres en sus talleres, pero afirma que el tema con ellos no siempre eran las mujeres, sino el trabajo o las inseguridades “en este caso, él no confiaba en sí mismo, él quería creer en algo. Su tema era el trabajo. Dejó el taller y no volvió [...] hubo casos en que el tema de las mujeres era más bien con las mamás”.

Analizando a la red de mujeres que se formaron con Helena, ella no es el único caso desertor de este tipo de talleres, por lo menos dentro de sus conocidas recuerda a tres personas que siendo asistentes regulares de los talleres no siguieron más con este tipo de círculos aún cuando habían transitado entre varios grupos. Otras más simplemente no volvían por falta de tiempo o de interés. Uno de estos casos le dijo que seguiría asistiendo, pero a ella no le movían los talleres, que no le convencían, decidiendo así no asistir más.

A pesar de las experiencias negativas relatadas, Helena tiene muchos buenos recuerdos de las sesiones que dirigió. Particularmente recuerda una actividad en la cual cada una de las mujeres debía contar una parte de su historia, las siguientes mujeres debían tejer esa historia con la propia y así hasta completar el círculo. Al final, ella construyó un pequeño cuento con la historia de todas, este cuento fue muy bien recibido por el grupo y

hasta le recomendaron escribirlo. Este hecho llenó de energía emocional a Helena, alentándola a realizar este ejercicio de manera sistemática y profesional. De manera espontánea el grupo completo decidió hacerle una coronación que estuvo acompañada por un “bautizo” en el cual cada una se adjudicaba un nombre en función de sus afinidades, gustos y los nombres que más les “resonaban”. Una segunda experiencia fue en una meditación, donde ella se imaginaba como una loba “me sentía como la mujer más feliz y más completa del planeta, me convertía en una mujer libre. Eso me hizo sentir muy bien”.

La historia de Helena fue el único relato que pude conocer acerca de una mujer que se separara definitivamente de este tipo de grupos de espiritualidad femenina por causas vinculadas con este tipo de grupos y sus representantes. Aún cuando su relato se trata de un caso que pareciera aislado, considero relevante compartir su experiencia ya que sirve de contraste ante varios de los comentarios, afirmaciones y nociones que se han compartido a lo largo del texto. Por otro lado, respetando su relato, la confianza y lo compartido con Helena, decidí darle el espacio que ella misma avaló para que este ejemplo de contraste se pudiera incluir como parte de este trabajo.

#### **4. FEMINISMO Y CÍRCULOS DE MUJERES: ¿APROPIACIONES O RESIGNIFICACIONES?**

La espiritualidad femenina, como se ha visto, impulsa una serie de cambios en la manera en la cual se construye el *ser mujer* y sus formas de reconocimiento tanto social como a nivel subjetivo y experiencial. Tendiendo un puente con las propuesta feministas al respecto del papel de las mujeres y la centralidad del cuerpo, hay quienes afirman que

En los últimos treinta años se han ido dando modificaciones claras en las regulaciones y controles sobre los cuerpos de las mujeres, que han tenido consecuencias en las definiciones de lo femenino, del ser mujer, en las configuraciones de género, pero también en la constitución de la propia subjetividad de las mujeres. Sin embargo, los discursos y las prácticas feministas apenas se han adaptado a esas nuevas circunstancias, por lo menos no al mismo ritmo. (Esteban, 2013; 33).

En este sentido, la dinámica social y las propuestas feministas están vinculadas a partir de diversos procesos de reconfiguración corporal en los cuales el cuerpo va marcando la pauta de los modos de experiencia vivida tomando un sitio tanto en las narrativas como en las experiencias de los sujetos. Amorós (1989), por ejemplo, planteaba que la ética y la política feminista se ha trasladado a otros espacios tales como la estética y el cuidado del cuerpo

(Esteban, 2013) pero, a su vez, desarrollando discursos libertarios que parecen contradictorios ante las normativas del orden social, donde las mujeres siguen siendo vistas en función de sus capacidades corporales, su vínculo con la reproducción y como sujetos contruidos a partir de modelos binarios que las caracterizan desde de su diferenciación con lo masculino.

Sin duda, las luchas feministas de las últimas décadas han planteado grandes cambios al respecto del papel público de las mujeres, principalmente con la difusión y reconocimiento de sus derechos, el acceso cada vez mayor al aborto legal, el desarrollo de las tecnologías que permiten la agencia en materia de reproducción (Felitti, 2010; 798), y por supuesto, el derecho al placer sexual independientemente de la función reproductiva femenina; separando, a su vez, el estudio, análisis y control del cuerpo de los discursos médicos. En gran medida, parte importante de estos avances pueden condensarse en el derecho a decidir sobre los cuerpos y la forma en la cual tanto en lo público como en lo privado, estos cuerpos se representan y se encarnan. Como plantea Felitti en sus análisis de los movimientos feministas en Argentina,

Estas ideas implicaron una importante afrenta a los poderes públicos que habían intervenido sobre los cuerpos femeninos, tomándolos como receptáculos pasivos de sus políticas de población y, al mismo tiempo, una dura crítica a la división de esferas que deparaba a las mujeres el “reinado” en los hogares y la función maternal (2010, 792)

Siguiendo los apuntes de Amorós (1989) y Esteban (2013), el cuerpo se ha convertido también en un objeto de la economía, del consumo, y en un objeto de exhibición y visibilización a través del control de la imagen y de la corporalidad, planteando así, como se ha visto, nuevos modelos acerca de las formas aceptables de ser mujer y las maneras específicas de representación y de encarnación de estas narrativas del orden social.

El feminismo tiene que adaptarse a estos hechos en todos sus niveles y espacios. No tengo fórmulas para esta adaptación pero sí veo que hay que proponer análisis alternativos que conciban a las mujeres no como víctimas, sino como agentes, y que acaben con las lecturas victimizadoras de la experiencia de las mujeres.

De acuerdo con la clasificación realizada por Grosz (1994) y traducida por Esteban (2013), el feminismo en sus inicios construyó una idea negativa en torno al papel del cuerpo femenino, criticando principalmente su especificidad en materia reproductiva y sus ciclos hormonales; entendiendo al cuerpo como un límite y como el principal obstáculo para

alcanzar la igualdad de derechos y privilegios sociales característicos de los varones. De esta manera el cuerpo femenino era visto en función de su determinación biológica y como un espacio limitado y limitante. Sin embargo, esta especificidad, a través de la experiencia, daba a las mujeres la posibilidad de situarse en el mundo de una manera particular que las distinguía de los hombres. En un segundo momento, los límites corporales de las mujeres se vieron ampliados a partir de considerar la subjetividad y el papel de las normativas sociales en la representación y concepción del sujeto femenino. Así, el sistema social adquiere importancia en tanto se convierte en uno de los principales reguladores y organizadores que dan sentido a los cuerpos, pero también a la forma de experimentarlos. Ejemplo de ello son los análisis de las metáforas sobre la salud, el cuerpo y los procesos femeninos desarrollados por Martin (1987) en las cuales se analizan las formas internalizadas y experimentadas por las mujeres al respecto de procesos corporales como la menstruación y la menopausia.

De este modo, parte importante de la clasificación y construcción de los cuerpos se ancla en una estructura conceptual analizada ampliamente por el feminismo y que es nombrada como el sistema sexo género, el cual, según De Lauretis surge a partir de

la representación de cada individuo en términos de una relación social particular que pre-existe al individuo y es predicada en la oposición conceptual y rígida (estructural) de dos sexos biológicos. Así, las concepciones entre lo femenino y lo masculino se establecen como dos categorías complementarias, pero excluyentes que surgen de un sistema cultural y simbólicos que relacionan al cuerpo y las sexo con los contenidos culturales y sociales de valores y jerarquías. (1989; 11)

Aún cuando hay perspectivas desde las cuales el sistema social y las diferencias sexuales parecen establecer procesos específicos de dominación en las formas simbólicas de concebir el cuerpo de las mujeres –como las perspectivas de Irigaray al respecto de la mujer como el “otro negado”-, hay elementos que parecen cuestionar la creación de estos sistemas de género y clasificación en función de la diferencia sexual y la corporalidad. Uno de estos discursos es aquel que considera el cuerpo como agente, como un espacio activo, histórico, cultural y de resistencia capaz de apropiarse y reconstruirse en función de su contexto, su materialidad y sus experiencias. En este sentido, la agencia y el *embodimen*, discutido con anterioridad, inscribe al cuerpo desde su dimensión intencional, intersubjetiva, interactiva y relacional.

Aplicando estos conceptos a la forma de entender a las mujeres y la feminidad, pareciera que desde los discursos del género y del orden social, se identifica a las mujeres en función de sus características anatómicas y desde esta naturaleza relacional con la cultura, la subjetividad y la experiencia; sin embargo, este tipo de conceptualizaciones se matizan no sólo en función de su diferencia frente a *otro* masculino, sino que es necesario reconocer que los modelos de feminidad –y también de masculinidad- responden a modos múltiples de construcción. De este modo De Lauretis al respecto de estas muchas formas de ser y representarse como mujer, comenta

la representación de las mujeres no responde a un modelo único, sino que resulta necesario distinguir también las diferencias “dentro de las mujeres”, “desde este punto de vista, no existirían diferencias en absoluto, y todas las mujeres no serían sino copias de diferentes personificaciones de alguna esencia arquetípica de mujer, representaciones más o menos sofisticadas de una femineidad metafísico discursiva. (1989; 8)

Al considerar estos planteamientos en el caso de los círculos se observa que muchas de las nociones que se retoman para la construcción simbólica del ser femenino, parecen incorporar los discursos feministas de manera selectiva para la construcción de la noción de la mujer sagrada, dando paso a la generación de lo que aquí se denomina *feminismo místico*. Este tipo de feminismo que se crea desde la espiritualidad enfocada en las mujeres se fundamenta en la selección, apropiación y feminización de los discursos espirituales en pro del protagonismo de las mujeres en las distintas arenas sociales, simbólicas y culturales en las cuales tienen incidencia. Como se ha visto, en el feminismo místico le da un lugar privilegiado al cuerpo, sus límites y sus procesos, apuntando a una esencialización del ser mujer en función de sus cualidades anatómicas y los elementos simbólicos que las revisten. Por otro lado, estos cuerpos responden a una naturaleza relacional y a un tipo de *embodiment* que incorpora tanto las experiencias carnales como subjetivas, el contexto social y los discursos espirituales. En el plano organizacional, las alianzas creadas desde el feminismo místico toman como base el modelo arquetípico del círculo con el fin de crear una relaciones igualitarias donde la sororidad y el apoyo mutuo se convierten en el sello principal de vinculación entre las mujeres.

Por otro lado, uno de los conceptos principales que son retomados por los círculos de mujeres, por la espiritualidad femenina en su conjunto y por este feminismo místico, es la noción de empoderamiento. De acuerdo con León (1997), la retórica del empoderamiento

surge en Estados Unidos en los años sesenta en el contexto de los movimientos por los derechos civiles, siendo retomado por los movimientos de las mujeres durante la misma década. Este concepto remite a un proceso de cambio y a la necesidad de propiciar modificaciones en las relaciones de poder entre los géneros. En este sentido, siguiendo a Schuler (1997), el empoderamiento aparece como una condición necesaria para alcanzar una acción transformadora. Esta autora define el empoderamiento como un

proceso por medio del cual las mujeres incrementan su capacidad de configurar sus propias vidas y su entorno, una evolución en la concientización de las mujeres sobre sí mismas, en su estatus y en su eficacia en las interacciones sociales” (1997; 31).

Así, el empoderamiento como proceso, incluye varias dimensiones para hacerse posible:

1) Sentido de seguridad y visión del futuro; 2) capacidad de ganarse la vida; 3) capacidad de actuar eficazmente en la esfera pública; 4) mayor poder de tomar decisiones en el hogar; 5) participación en grupos no familiares y uso de grupos de solidaridad como recursos de información y de apoyo; y 6) movilidad y visibilidad en la comunidad

En esta misma línea, Riger (1997;56) comenta que tanto la autonomía como el dominio son parte fundamental del empoderamiento “pero requieren de la libertad de elegir, de tal manera quienes no pueden ejercer su autonomía encuentran fuerza en la comunidad y no en el individualismo”. Por tanto, existe una diferencia entre el sentido del empoderamiento en tanto autoestima y característica individual y el empoderamiento como una habilidad real para controlar las decisiones y generar los cambios a nivel social y estructural.

Desde el plano corporal, se ha dicho antes que una de las características principales del empoderamiento femenino parte desde el cuerpo, desde su apropiación y desde su experiencia. En el plano religioso, como ha apuntado Lagarriga (1999) se reconoce que las prácticas religiosas y la participación femenina en las religiones institucionalizadas han tenido un papel secundario; sin embargo, se ha visto que uno de los medios de superación de estas limitaciones es el acercamiento hacia credos o prácticas marginales o alternativas desde las cuales es posible conquistar el reconocimiento y la relevancia social a través del rompimiento de la ortodoxia religiosa. De esta manera las mujeres logran trascender y destacar en estas nuevas prácticas religiosas o espirituales gracias a la ejecución de papeles protagónicos que, de otro modo, no podrían adquirir en espacios sociales más amplios. Así,

el empoderamiento queda circunscrito a un ámbito específico, a un grupo social de referencia delimitado que no necesariamente se ve reflejado en las estructuras sociales, quedando, incluso, en el plano discursivo e ideológico.

En los círculos de mujeres y en el feminismo místico, este término es usado de manera sistemática como uno de los resultados y objetivos de estas organizaciones femeninas: se considera una consecuencia natural del proceso de trabajo personal de las mujeres que comienzan su desarrollo espiritual y subjetivo en colectivo. El empoderamiento, al igual que los elementos específicos del feminismo que recién se comentaron, se reviste de discursos espirituales diversos para hacerse posible. Sin embargo, aún cuando esta noción de empoderamiento se relaciona directamente con las formas de conceptualización desde el feminismo y desde la ciencia social en tanto proceso, este término se plantea desde estos grupos incluso como un “objeto simbólico portable” y, por lo tanto, que puede ser “poseído o dado” a otros. Es común escuchar en los círculos que las mujeres refieren que los círculos las han empoderado, que una guía ha acompañado el proceso de empoderamiento de una mujer o que una mujer está tan empoderada que puede hacerlo con otras.

En gran medida, esta forma de entender el empoderamiento se relaciona con sentimientos de confianza personal, con una construcción de la seguridad y autopercepción. Por lo tanto, el uso y difusión del empoderamiento femenino desde los círculos de mujeres es utilizado de manera espiritual y subjetiva, pero despolitizada; esto refiere a que no considera la naturaleza social y política de este proceso y, por lo tanto, no se relaciona o no tiene un impacto mayor en las relaciones sociales más amplias para generar esa acción transformadora de las relaciones de género más allá de un grupo concreto o, en este caso, de una espiritualidad específica; quedando circunscrito al ámbito personal y colectivo delimitado.

Desde los análisis del potencial del empoderamiento como proceso social, esta despolitización del uso y de la encarnación del término, al no considerar fuerzas sociopolíticas mayores, el orden social y las bases de las desigualdad entre los géneros, implica entonces una acción de tipo transitoria y potencialmente ineficaz, más allá de la importancia radicada únicamente en el sujeto.

## PREGUNTAS Y PUNTOS SUSPENSIVOS:

### A MODO DE CONCLUSIÓN.

*Obviously we're all trying to fix ourselves because change at the social level is stalled, precisely because the female condition is so tangled and contradictory at the moment: social freedom has expanded while actual Independence is as constrained as ever. [...]*  
*Rethinking things can be fun, and as one of our great female social theorist once argued "Girls just want to have fun". I'm not sure I'd say "just", but definitely vote for "also".*  
Laura Kipnis  
*The Female Thing*

Analizar las prácticas espirituales y las diversas maneras en las cuales se presentan y diseminan en la actualidad, ha generado retos tanto teóricos como metodológicos para aquellos que hemos decidido acercarnos a su estudio. Vemos con frecuencia que aquellos conceptos que guiaban nuestras investigaciones y las de aquellos y aquellas que nos anteceden son superados, complementados, desechados, cuestionados. Asimismo, vemos que el campo religioso en tanto parte de la estructura social, se ve cada vez más conectado con temas que se pensaban separados de este marco. Sin duda, en el caso de los estudios contemporáneos de las prácticas religiosas y espirituales, más que llegar al lugar de las certezas, éstos parecen alimentar nuevas preguntas.

El trabajo de investigación implica asumir una serie de retos que los temas, campos, espacios y sujetos inspiran; entre ellos, el surgimiento de preguntas que complementan aquellos cuestionamientos iniciales y que, finalmente, se vuelven parte fundamental de la edificación de un objeto de estudio y que, a su vez, revela los distintos hilos que permiten tejer nuevos conocimientos.

Para el caso del análisis de la espiritualidad femenina anclada en colectividades fuera de lo institucional y de lo religioso, uno de los primeros retos ha sido construir estos espacios como un objeto empírico. ¿Cómo explicar estas nuevas organizaciones en el marco de las religiones, pero sobre todo de las espiritualidades que tienden a integrar e inventar tradiciones y saberes con distintos anclajes? ¿Cómo explicar el surgimiento de estos grupos sin considerar las dinámicas sociales de separación de los sexos? ¿Cómo estudiarlos sin incorporar las reflexiones en torno a la clase? ¿Cómo explicar que ser una práctica que se analiza desde las clases medias tiene tanta validez como cualquier otra?

¿Cómo dar cuenta de sus discursos sin cuestionar los vínculos o separaciones con el feminismo? ¿Cómo entender la espiritualidad femenina sin considerar el papel de los varones? ¿Cómo abordar las prácticas espirituales sin considerar las implicaciones corporales que traen consigo? ¿Cómo observar organizaciones femeninas sin cuestionar o idealizar sus dinámicas internas? ¿Cómo abordar las prácticas espirituales desde una perspectiva científica y objetiva cuando muchas de ellas plantean la experiencia vivida como parte fundamental de la generación de conocimiento, no sólo para quienes practican sino para quienes las analizamos? ¿Dónde queda esa experiencia encarnada del investigador en su ejercicio en campo? Estas y otras preguntas, sin duda, reconfiguraron no sólo el campo de estudio, sino las formas diversas para su abordaje.

Para el caso de este trabajo y atendiendo a una de las premisas básicas para el análisis social, se partió de ubicar los círculos de mujeres dentro del espectro de prácticas espirituales; sin embargo, la tarea no resultó fácil, ya que en el caso de las espiritualidades emergentes no resulta claro a primera vista cuáles son sus anclajes y los límites, apropiaciones y reapropiaciones de sus prácticas y discursos. En este sentido, la inmersión en campo fue fundamental. A través de la exploración y la experiencia vivida y encarnada en estos grupos, se fue dibujando más claramente cuáles eran y son las bases espirituales de los círculos; sin embargo, eso no resolvía por completo la forma de caracterizarlos, ya que en su interior se observa un bricolaje de prácticas que superan las clasificaciones.

Al respecto, cabe una aclaración metodológica: el trabajo de campo realizado en esta investigación estuvo lejos de ser una etnografía clásica. El propio objeto de estudio y sus dinámicas implicaron ajustar tiempos, colectividades y sujetos, pero también la forma subjetivamente sensible de conocer y acceder a ellos; por lo tanto, los hallazgos aquí mostrados y las experiencias vividas en campo interpelaron de manera permanente mis objetivos de estudio, las estrategias metodológicas pensadas desde el escritorio y a mi misma en mi papel como mujer y como investigadora. Por otro lado, analizar los círculos de mujeres en una dimensión espacial y temporal concreta implicó reconocer un límite en la información obtenida; ya que al ser colectividades móviles y muchas veces efímeras, el conocimiento de las acciones más allá del círculo en los espacios de cotidianidad tuvieron el filtro, la construcción y su presentación a través de los relatos individuales de cada una de las mujeres que son parte de esta investigación.

De manera general las espiritualidades emergentes, entendidas como aquellas que se separan de una matriz religiosa concreta, se han analizado a partir de distintos puntos: desde el cuestionamiento de los límites doctrinales de las grandes iglesias y de las crisis y vacíos institucionales; desde la pluralización de las ofertas religiosas y su desplazamiento hacia espacios seculares; como resultado del desarrollo del individualismo radical o como parte de la crisis de sentido que se vive en la época. En cualquier caso, una de las primeras cuestiones que surgen en estos análisis es el modo de comprender a los sujetos y sus formas de pertenecer, practicar y creer. Las búsquedas individuales de trascendencia aparecen en estos casos como un elemento dominante; sin embargo, trabajos como el presente muestran que estas búsquedas no se encuentran alejadas de la tendencia hacia la formación de grupos desde los cuales se construyen y verifican las creencias. Analizar a los sujetos y sus formas de creer, pertenecer y practicar resulta una tarea compleja de clasificar y abordar al momento de centrarse en una práctica concreta. ¿Practicar es creer? ¿Crear es pertenecer? Parece que la correspondencia no es tan clara; sin embargo, el punto central es no dejar de lado el tipo de producciones culturales y sentidos que se crean desde estas aparentes ambigüedades.

En este trabajo se ven unidas dos temáticas que tradicionalmente se han estudiado desde una aparente independencia: las espiritualidades alternativas y las producciones culturales en pro de la reivindicación del papel social de las mujeres. La espiritualidad femenina, como se expuso a lo largo del trabajo, permite observar diversas paradojas, ya que busca colocar a las mujeres en un lugar protagónico en el espacio social y en las prácticas vinculadas con lo sagrado, pero se desmarca del componente político que parecía ser el sello de las colectividades en favor de las mujeres y sus luchas. ¿Se puede hablar entonces del surgimiento de un feminismo de tipo espiritual? De ser así ¿cuáles serían sus características?

En el capítulo IX se aventuró una posible respuesta a estas interrogantes a partir de acuñar el término *feminismo místico*. Las características y el núcleo de esta propuesta –a reserva de ser una temática a desarrollar en investigaciones futuras- incluye, por el momento, distintos elementos: en primer lugar, la feminización del discurso espiritual tanto de las matrices espirituales emergentes y alternativas como del discurso judeocristiano -a partir de la noción de las mujeres Diosas-, así como la apropiación del discurso del

empoderamiento como un elemento transversal de las prácticas y propósitos de la espiritualidad femenina. En segundo lugar, la importancia del cuerpo, sus procesos y su significado como forma material y simbólica desde la cual se anclan, se viven y se performan las narrativas y prácticas que dan centralidad a lo femenino, considerando la complementariedad con los varones; y en tercer lugar, la creación de redes y relaciones sociales marcadas por la sororidad y el apoyo mutuo entre las mujeres, tomando en cuenta los círculos como un modelo arquetípico tanto de esta relación como de la forma de organización en el marco de la espiritualidad femenina.

Este trabajo pretende abrir nuevas posibilidades para el análisis de las colectividades y organizaciones que hacen cada vez más visibles nuevas luchas y nuevos espacios de protagonismo femenino en el contexto social actual, el cual, más que plantear una lógica descolonizadora, parece mostrar un cuestionamiento abierto al feminismo de carácter político para incorporar narrativas y prácticas vinculadas con la espiritualidad, lo sagrado y las nuevas formas de corporalidad a partir de estas propuestas.

Teniendo estos argumentos como marco, empezamos diciendo que los círculos de mujeres son un espacio en el cual ese *feminismo místico* adquiere materialidad, pero ¿cuáles son sus principales características y cuáles son los principales hallazgos de esta investigación?

1. Comencemos por caracterizar a los círculos de mujeres como organizaciones sociales y espirituales que se anclan principalmente en las búsquedas individuales y colectivas de construcción creativa del self, y que, por tanto, responden a una lógica subjetiva y móvil en la cual las autoadscripciones se dan en gran medida en términos emocionales y experienciales. Los círculos de mujeres abrevan de distintas matrices espirituales para la creación de prácticas, nociones y rituales que dan a estos grupos las características que los definen. Los dos anclajes espirituales principales de los círculos de mujeres analizados son la New Age y la matriz de la neomexicanidad, teniendo también una presencia de prácticas inventadas que parten de las experiencias personales de quienes los convocan y de una serie de productos culturales provenientes de la literatura y de una industria emergente que pugna por el empoderamiento femenino.

Ambas matrices y sus respectivas prácticas son tomadas selectivamente en tanto permiten ver la conjunción de dos narrativas diferentes y complementarias: por un lado una

narrativa universalista y global anclada en lo holístico, en la integración de los seres de manera armónica y en pro del establecimiento de una nueva era de carácter cósmico – proveniente de la matriz New Age-; y otra que responde a una lógica que apela a prácticas provenientes de la neomexicanidad, como las siembras de nombre, las siembras de luna, los temazcales de mujeres, el discurso de la Diosa, la idea del renacimiento y la conexión con la tierra, con uno mismo y los elementos. Ambas narrativas y matrices se vinculan en un discurso que parece unificarlas: el discurso del Retorno de la Diosa, el cual plantea que las mujeres son agentes estratégicos para la generación de un nuevo tipo de espiritualidad, siendo ellas las gestoras de una nueva era a través de su desarrollo espiritual y del potencial femenino anclado en gran medida en sus cuerpos.

2. Estos argumentos permiten identificar distintos elementos estructurales: por un lado, que los círculos se establecen como colectividades alejadas de lo religioso a partir de la consideración secundaria que las religiones, principalmente las judeocristianas, han impuesto al respecto de la participación de las mujeres; y por otro lado, evidencian los límites, fronteras y segregaciones que las prácticas provenientes de las espiritualidades alternativas ejercen también hacia ellas –como el caso del temazcal en el cual las mujeres menstruantes no eran bienvenidas-. Estos dos elementos sirven para decir que los círculos forman parte de una serie de acciones creadas en pro del desarrollo de las mujeres a partir de la feminización de los discursos espirituales; por lo tanto, si bien el new age y la mexicanidad se vuelven dos ejes desde los cuales se crean y recrean las tradiciones, es la selección estratégica de los discursos y prácticas a partir de su feminización la que da existencia y consistencia a lo que aquí se ha denominado espiritualidad femenina y lo que ha permitido la conquista de las mujeres en espacios espirituales que anteriormente les eran negados.

La espiritualidad femenina, por lo tanto, se establece a partir de la inversión de los discursos espirituales desde una clave de género, la cual coloca a las mujeres en un lugar central dentro de la espiritualidad, así como en la tarea de impulsar cambios en las relaciones sociales y en la construcción del *self*. Es importante recordar que los círculos de mujeres no son el único espacio desde el cual lo femenino adquiere una relevancia central, ya que a lo largo de este trabajo se pudo notar que la espiritualidad femenina ha dado pie a la generación no sólo de una red amplia de círculos, sino a un circuito de prácticas que

tienen como fin brindar y reconocer en las mujeres habilidades y la confianza necesaria para llevar a cabo su papel social, con una carga subjetiva y corporal desde la cual la espiritualidad en clave femenina adquiere importancia.

3. Los círculos son el modelo arquetípico de la espiritualidad femenina en tanto buscan alimentar relaciones igualitarias y sororarias entre sus participantes. Esto implica no sólo la creación de un comunitarismo electivo, sino la creación de una comunidad afectiva, ya que plantea un tipo de relación íntima en la cual la corporalidad, las historias de vida y la experiencia de ser mujer en el contexto actual se vuelven el alimento de las reflexiones tanto individuales como colectivas. Sin embargo, la relación con la otredad que se comparte entre estas mujeres se establece en un espacio liminal determinado por el círculo; el cual no implica necesariamente la ampliación de las relaciones sociales en espacios fuera de ellos, dado el carácter efímero que caracteriza a estos grupos. Por tanto, los círculos son colectividades móviles que se vinculan a través de distintas redes tanto sociales como virtuales y que cumplen con el propósito de difundir la espiritualidad femenina a partir de referentes estratégicos para su visibilización. En este sentido, los círculos de mujeres y las narrativas dominantes en ellos permiten hablar de una serie de conocimientos que circulan a nivel global y local, teniendo variaciones al interior de cada uno a partir de las prácticas inventadas que surgen de la experiencia encarnada de quienes los convocan.

La proliferación y visibilización de los círculos y de las organizaciones femeninas en los últimos años ha dado pie al cuestionamiento del papel de las mujeres en los espacios sociales, con respecto al orden social que las colocaba en un lugar secundario y a sus posibilidades de liderazgo en los espacios de recreación, en este caso, de la espiritualidad. De este modo los círculos, pero sobre todo las mujeres, se identifican y se resignifican no como víctimas de un sistema que las oprime, sino como creadoras culturales, sujetos generadores de nuevos sentidos y sujetos que pueden recrear sus sentidos de vida a través de lo espiritual.

4. Retomando la propuesta de análisis de los círculos como dramas sociales y como espacios liminales, es necesario destacar dos puntos importantes: Por un lado, los círculos no sólo se constituyen como respuestas ante la ausencia de espacios propiamente femeninos en las estructuras sociales y espirituales más amplias, sino que se vuelven grupos de contención que se apoyan en momentos de crisis; constituyendo así espacios terapéuticos

donde los procesos corporales y vitales resultan centrales. Se convierten en grupos desde los cuales estos momentos de crisis son acompañados por un colectivo y donde se impulsan procesos de crecimiento personal para la superación o sanación de elementos que irrumpen en la cotidianidad de las mujeres y permiten así su reinserción a la estructura social que las contiene y las confronta.

5. Los círculos constituyen un ejemplo de lo que en este trabajo se propone y denomina el *modelo de identificación e individuación de las creencias*. Este modelo, que surge en el marco de las creencias y dinámicas religiosas contemporáneas, se basa en las búsquedas individuales de trascendencia y de acercamiento con lo sagrado, pero rompiendo con la lógica de separación e individuación excesiva que parecían sugerir las dinámicas de las prácticas espirituales y religiosas emergentes. En este caso, si bien existe una relación individual, estratégica y direccionada con lo sagrado, en este modelo se observa que la creación de colectividades, constituye, a través de la experiencia y las emociones, una manera de identificación espiritual por medio de la verificación de los sentidos y creencias.

De esta forma, el modelo de identificación e individuación reconoce el papel activo de los buscadores, su agencia, sus experiencias y sus trayectorias individuales; pero también el carácter móvil y colectivo de las distintas estrategias generadas para la verificación de las creencias. Es a través de las trayectorias individuales y del conjunto que este modelo puede ser aplicado al caso que aquí se analiza, ya que se observa que los círculos de mujeres son tanto un fin como un inicio en la trayectoria espiritual de las participantes: por un lado, la llegada de las mujeres a los círculos se vuelve un paso en su trayectoria espiritual, pero, a su vez, constituye un punto de partida dado que, en muchos casos, las búsquedas desde ellos se dirigen hacia prácticas, grupos o creencias que tienen como base el desarrollo de la feminidad, el respeto hacia las mujeres y el llamado empoderamiento desde la perspectiva espiritual.

6. Como se comentó en varios momentos a lo largo de este trabajo, las mujeres que se acercan o comienzan a acercarse a este tipo de grupos y espiritualidades emergentes, en su mayoría, son mujeres habitantes de zonas urbanas, de clase media y mayormente con estudios universitarios. Responden a la categoría de buscadoras espirituales en tanto han desarrollado trayectorias religiosas en múltiples circuitos, mostrando un evidente alejamiento de las religiones institucionales -principalmente del catolicismo, que ha sido en

su mayoría la religión primaria en la cual han sido socializadas-. Sin embargo, este alejamiento de una matriz religiosa institucional no implica necesariamente el desapego hacia lo espiritual (Joas, 2008). Este tipo de perfiles tanto sociodemográficos, culturales y espirituales, responde al modelo que ha caracterizado a los seguidores de las prácticas vinculadas con el new age analizados por Gutiérrez (1996) en los años noventa y como se han documentado en los diversos estudios sobre los practicantes new age alrededor del mundo.

En el caso argentino, Viotti (2010), analizando las prácticas de las clases medias en Buenos Aires, ha realizado cuestionamientos interesantes acerca de las perspectivas de abordaje sobre este tipo de poblaciones, apuntando que tradicionalmente se habían estudiado a partir de la crisis de sentido y de la crisis de representación, en este caso religiosa, así como de una aparente individuación de las creencias en pro del desarrollo de lo que él ha denominado como el “ethos religioso del confort personal”, relacionado principalmente con el desarrollo del *self*. De acuerdo con este autor, las clases medias “modernas” se habrían caracterizado por dejar de lado las creencias religiosas, ya que éstas se consideraban el resabio de un pasado tradicional y remiten una cierta noción de atraso, definiendo así a las clases medias como mayormente seculares; sin embargo, apunta que las formas religiosas actuales cuestionan la naturaleza de las creencias ante el surgimiento de un reavivamiento de las prácticas religiosas asociadas al New age y, en el caso de su estudio, las prácticas relacionadas con el catolicismo. Aun cuando su abordaje está centrado en un espacio concreto, su propuesta de análisis es aplicable de igual manera para el caso mexicano y para el análisis de los seguidores de las espiritualidades emergentes y que corresponden a este estrato social.

Analizar las clases medias y sus formas de creer y practicar no sólo remite para este caso a la popularización del new age y la adopción de la matriz de la neomexicanidad como una opción espiritual más allá de las raíces étnicas, sino que permite dilucidar las producciones culturales ancladas con las creencias y las apropiaciones que alimentan la transformación y el avivamiento de la vida religiosa, así como la modificación y ampliación de los límites de lo sagrado hacia aspectos que antes se consideraban profanos o seculares.

De este modo, observamos lógicas múltiples de pertenencia que merecen ser examinadas no sólo como resultado de un proceso de crisis estructural característica de las

sociedades “modernas”, sino a partir de la complejidad y los modos en los cuales se generan nuevas formas de entender la creencia y la práctica religiosa contemporánea desde los sujetos. Estos análisis aplicados al estudio de la espiritualidad femenina y de los círculos de mujeres, permiten decir que las colectividades generadas en este marco, no sólo tienen una marca de género -al estar centradas en lo femenino-, sino también una marca de clase que determina en gran medida quién tiene acceso a este tipo de prácticas y creencias espirituales, quiénes tienen en sus manos la difusión y desarrollo de este tipo de narrativas, cuál es la base social desde las cuales parten y desde dónde parecen estar reconfigurándose las formas y prácticas espirituales contemporáneas.

7. Aunado al punto anterior, es importante decir que los círculos de mujeres son una alternativa de trabajo remunerado para quienes los convocan. En este sentido, no sólo son colectividades que tienen un impulso de transformación cósmica y subjetiva de las mujeres, sino que el empoderamiento de tipo espiritual incluye el factor económico como medio de subsistencia personal –central o secundaria en función de las actividades productivas de cada convocante-; pero también impulsa la circulación de productos –como las copas menstruales, las toallas de tela, los libros, manuales, etc-, la difusión de bienes culturales –como la literatura, el cine documental, etc- y la producción de una serie de bienes simbólicos –como los conocimientos obtenidos a través de la experiencia, los contenidos de los talleres y las técnicas- dando pie a una oferta cultural y a la creación de “consumidoras” a las cuales se ofrece esta serie de productos y servicios en pro del desarrollo femenino y espiritual.

8. Un elemento fundamental y que ha sido una de las preguntas que guiaron este trabajo tiene que ver con la forma en la cual se construye lo femenino desde estos grupos. La feminización de los discursos espirituales construye y difunde una forma específica ser mujer a partir de la encarnación de lo divino, teniendo como base simbólica y material la corporalidad, los ciclos vitales y los ciclos hormonales. De este modo, el tipo de mujer que se construye a través de la espiritualidad femenina permite hablar de las mujeres como Diosas encarnadas. Esta noción se incorpora tanto en el lenguaje como en las experiencias corporales de las mujeres en su andar cotidiano; se convierte en uno de los referentes principales del acercamiento con la divinidad, del autoconocimiento de sus cuerpos, emociones y de sus múltiples potenciales creativos. Así, la sacralidad corporal implica “el

reconocimiento fundamental de que somos un solo cuerpo sagrado con todos sus matices y diversidad” (Marcos, 2007; 40).

De este modo, los círculos de mujeres construyen sus reflexiones y prácticas tomando lo corporal como base. La encarnación y apropiación del discurso de la mujer Diosa permite así la creación de una corporalidad colectiva y personal que no sólo se vincula con las propuestas de una nueva era en el plano espiritual, sino con la necesidad de crear relaciones sociales a partir de referentes que parecen desafiar las dinámicas sociales dominantes y que reconfiguran el papel de las mujeres y sus formas de creencia y práctica. En este ejercicio de feminización, como menciona Tamez (2004) y Marcos (2007), las narrativas religiosas y espirituales se retoman para reconstruir y renovar estos discursos y colocar a las mujeres como sujetos con agencia y así reconocer que estas colectividades son capaces de crear nuevos referentes religiosos y de pertenencia; para rescatar así a las mujeres de su invisibilidad y reavivar su participación en el fenómeno espiritual contemporáneo.

Sin embargo, habría que pensar si la transformación de la idea de Dios, de un Dios encarnado en un cuerpo de mujer, se encuentra en un plano de igualdad frente a las imágenes masculinas de la divinidad. En este caso, Tamez comenta que

Crear imágenes femeninas de Dios es un paso importante en el equilibrio de géneros, y tal vez ayude a disminuir la violencia contra las mujeres, a hacernos más humanos y sensibles, pero no es garantía de una relación de géneros equitativa [...] Se necesita que la mujer sea ella, sea otra. En otras palabras, se necesita respeto a la alteridad interhumana. (Tamez, 2011)

9. Vale aquí hacer una precisión: el cuerpo, así como las emociones y las experiencias individuales y colectivas en el marco de la espiritualidad femenina optan por situarse desde una visión claramente esencialista al tomar los procesos hormonales femeninos, principalmente la menstruación, como una de sus principales marcas. En este sentido, el abordaje de la corporalidad desde el paradigma del *embodiment*, permitió ver que los procesos corporales se vuelven vehículos desde los cuales se pueden experimentar y crear nuevos sentidos no sólo sobre lo que ocurre en el cuerpo propio, sino incorporando nuevas narrativas y formas de experimentar los tránsitos “cíclicos” a lo largo de la vida de las mujeres; creando, de esta manera, nuevas normativas acerca de cómo tratar el cuerpo y cómo vivir sus procesos desde una visión espiritual.

Los principales ejemplos que se desprenden del análisis realizado giran en torno a tres temas principales: en primera instancia se encuentra el ciclo vital y el desarrollo hormonal femenino. En este caso el tránsito hacia de edad reproductiva y la menopausia aparecen como dos momentos relevantes en la vida de las mujeres sagradas. El primero al dar la bienvenida a las menstruaciones –y por lo tanto a la posibilidad de reproducción- y el segundo al ser el paso de una mujer a la “edad de la sabiduría”. Ambos, como se ha observado, son momentos vitales en los cuales la búsqueda espiritual se ancla para crear nuevos sentidos a estas experiencias, ya sea en la vida actual o a través de rituales retrospectivos en los cuales se resignifiquen estos dos momentos.

En segundo lugar se encuentra la menstruación y el tratamiento de los fluidos. En este caso, la espiritualidad femenina influye de manera directa en la concepción de estos elementos dado que se busca romper con el tabú de la sangre menstrual como fluido contaminante y peligroso para ser reconocido como un fluido sagrado que emana de las mujeres Diosas y que potencializa tanto el autoconocimiento del cuerpo como las emociones por las cuales transita una mujer a lo largo de sus ciclo hormonal; esto apoyado por un aparato simbólico que relaciona cada parte del ciclo menstrual con un arquetipo que permite la incorporación de los significados espirituales de cada uno en la experiencia vivida de las mujeres. Cabe decir que esta visión tiende a la despatologización de los procesos corporales femeninos en pro de una apropiación positiva y vivida de los mismos. Este cambio en la visión sobre la menstruación, por un lado, la coloca, más que como un momento disruptivo de la cotidianidad de las mujeres, como un elemento sagrado y, por otro, se busca erradicar el tabú de la menstruación y de la sangre dando paso a la fetichización de ambos elementos al ser considerados como el marcaje particular y la característica fundamental de las mujeres (sagradas).

En tercer lugar se encuentra el papel del útero. Éste pasa de ser una parte de la fisiología humana a ser el centro creativo femenino por excelencia, no sólo porque es el espacio en el cual se gesta la vida, sino también donde se gesta la nueva era. En este ejercicio de esencialismo biológico de las mujeres Diosas, el útero es tomado también como un elemento que simbólicamente representa la conciencia.

De este modo, las propuestas sobre la corporalidad sagrada, el tratamiento de la menstruación, la importancia del útero, de los procesos reproductivos, así como los

potenciales femeninos, muestran no sólo discursos innovadores que plantean un cambio en la forma de concebir a las mujeres; sino un modelo de feminidad (e indirectamente de masculinidad) que tiene una serie de elementos performáticos y de verificación a través de formas concretas. Por ejemplo, con el tratamiento de la menstruación de manera consciente, a través de diversos rituales basados en la celebración del ser femenino, de los tránsitos propios del desarrollo hormonal y, por supuesto, en la forma de relación social a través de la sororidad. Todos estos discursos, prácticas y normativas encarnadas, en su conjunto, se convierten en parte fundamental de la creación y apropiación del discurso de la mujer sagrada, pero también un modo de creación de una idea particular y esencialista de “naturaleza femenina” que responde a un modelo de “feminidad hegemónica”; la cual se refiere a “una serie de normativas que intentan imponerse como verdaderas y naturales acerca del ser mujer, es decir, que encuentra una relación lineal entre el sexo biológico y aquellas características, cualidades y papeles que se consideran propiamente femeninos” (Rosales, 2006: 23-24)

Sin embargo, una de las críticas a esta concepción esencialista y unidireccional sobre lo femenino permite traer a cuenta los argumentos de De Lauretis (1989), quien plantea que se tendría que reconocer la diversidad de formas en las cuales lo femenino se manifiesta más allá de los discursos, en este caso espirituales para, más que delimitar y definir los marcos de feminidad, se brinden elementos nuevos para romper con la perspectiva esencial y arquetípica de las mujeres y proponer así modelos múltiples. De esta forma no sólo se apelaría a la búsqueda individual fundada en la pregunta quién soy yo y qué papel tengo en este mundo, sino a la búsqueda de nuevos referentes en torno a las mujeres a partir de las condiciones tanto individuales como estructurales de cada una. Así, no se pretende mostrar que hay una construcción única acerca del sujeto mujer, sino una concepción situada acerca de lo que se considera lo femenino desde esta forma específica de espiritualidad.

Por lo tanto, lo que aquí se sostiene es que los elementos que parecen caracterizar a las mujeres desde el discurso de la feminidad sagrada, se convierten y deben entenderse como atributos que son social, cultural y subjetivamente situados y contruidos en torno a lo que *debe ser* y *debe encarnar* una mujer, pero que no necesariamente constituyen una definición última desde lo social, incluso para aquellas que asumen y se suman a las

creencias en torno a las mujeres sagradas; ya que la construcción de un concepto cerrado sobre el ser mujer eliminaría simbólicamente la naturaleza móvil y cambiante de las identidades, invisibilizaría a los sujetos y borraría las especificidades que devienen de las relaciones sociales. Analizar a las mujeres y sus prácticas implica no sólo situarlas a partir de sus contextos, sino reconocer que se trata de sujetos en relación permanente, con una historia social y personal que las constituye y que encuentra sentido en función de discursos hegemónicos o alternativos que consideran representativos a través de las experiencias. Así, el reconocimiento de la pluralidad de formas femeninas se vuelve fundamental, dado que considerar los contextos sociales, así como las formas subjetivas e individuales de encarnar lo femenino y del ser mujer se vuelven elementos que permiten la conciencia de un sujeto situado.

En un intento por reconocer esta pluralidad de formas y manifestaciones femeninas, el discurso de la Diosa se ha visto en la necesidad de incorporar narrativas que permitan integrar a cada vez más mujeres, siendo uno de sus principales retos el reconocimiento de las mujeres cercanas a la menopausia, considerando que, principalmente, los discursos de la feminidad sagrada se construyen en gran medida en función de la etapa reproductiva femenina. En este caso, se identifica la apropiación de nociones vinculadas con tradiciones mesoamericanas, pero adaptadas a lo contemporáneo, desde donde estas mujeres son valoradas como sabias, sanadoras y maestras a través de las experiencias acumuladas a lo largo de su vida.

Entonces, la noción de lo femenino construido desde los círculos apela a la sacralidad de las mujeres, teniendo como fundamento principal el cuerpo y sus procesos, principalmente hormonales, como sustento de esta sacralidad. Estas nociones, por un lado, implican una nueva forma de entender las relaciones humanas –a través de la solidaridad, del amor, de la sororidad-, de experimentar y comprender al cuerpo –a través de considerarlo como un espacio sagrado y como la principal fuente generadora de vida y de experiencias-, en la forma de entender lo sagrado –como algo accesible, palpable, corporal, cambiante y sin necesidad de mediaciones- y, finalmente, permite la creación de nuevas fuentes de conocimiento –a través de rituales, técnicas, metodologías para el autoconocimiento, para el tratamiento del cuerpo y del acceso a lo sagrado-.

Esta serie de conocimientos, narrativas y creencias implican, a su vez, la construcción de una forma ética en el marco de las prácticas espirituales, ya que se crea una hermenéutica femenina que toma al cuerpo como espacio de revelación divina, pero anclada en experiencias que surgen tanto de los espacios sagrados como de los espacios cotidianos y seculares. De esta forma, la espiritualidad femenina enmarcada en los círculos de mujeres, está mediada también por sujetos y experiencias individuales siempre puestas en relación.

10. Por otro lado, esta forma específica de espiritualidad aún cuando está construida en función de las mujeres, implica también la consideración de los varones. Lo que se observó en este caso es que, aún con el discurso holístico y de la inclusión, las relaciones de género en las prácticas espirituales emergentes, como menciona Scuro (2016; 255), no buscan necesariamente la equidad y la igualdad, sino que resaltan las especificidades y complementariedades de cada uno. A su vez, la búsqueda de la complementariedad entre hombres y mujeres en la experiencia vivida de tiene como principal filtro la historia personal, en la cual las relaciones sociales entre los géneros y las relaciones de pareja no son necesariamente relaciones armónicas, como lo plantea idealmente el discurso espiritual.

En este caso, si bien se parte de reconocer las condiciones estructurales de las relaciones sociales e individuales, incorporar a los hombres en las narrativas, prácticas y experiencia vivida de las mujeres resulta un reto importante que está más allá de los discursos espirituales. En este sentido, aún cuando existe una noción de unidad entre los seres y se impulsa una forma de relaciones sociales discursivamente más igualitarias, estos discursos no están exentos de tensiones, ya que la división entre los sexos y los roles de género que socialmente se encuentran arraigados en la vida y experiencia supera las propuestas espirituales; y la construcción de lo masculino y lo femenino evidencia que ambas siguen siendo categorías tanto complementarias como excluyentes tanto en el discurso como en la práctica.

11. Al interior de los círculos existen diversas tensiones que son propias de cualquier grupo, organización y creencia. Pensar que las relaciones sociales, las colectividades emergentes, contra hegemónicas, religiosas, espirituales o femeninas son asépticas, armónicas y estables, sería una contradicción fundamental aún cuando ellas mismas se planteen en estos términos. El circuito de espiritualidad femenina en el cual se

inscriben los círculos de mujeres, parecen tener en común la noción de supremacía femenina, la necesaria relación de las mujeres con sus cuerpos y del acercamiento estratégico con lo sagrado; pero las formas en las cuales se pueden experimentar estos elementos tiene una naturaleza múltiple, ya que las metodologías, las técnicas y las formas aceptadas para estas relaciones están mediadas tanto por la experiencia propia y colectiva como de las formas de validación que han sido desarrolladas y difundidas desde esta espiritualidad y desde cada grupo. En este sentido, aún cuando el fin de la espiritualidad femenina tiene una serie de objetivos compartidos, se crean normativas y un deber ser que adquiere una importancia mayor, ya que se encuentran definidas en función de las emisoras de los discursos o las líderes de los grupos y sus competencias. Por lo tanto, la sororidad y la relación igualitaria y horizontal, no responde necesariamente a un privilegio epistémico por el hecho de ser mujeres, dado que al interior de los grupos existen figuras protagónicas y ejercicios de poder, de dominación y de dependencia que, aunque sutiles, son parte fundamental de las organizaciones sociales.

12. El papel de las líderes y las formas en las cuales se establecen esos liderazgos apelan muchas veces a los sentimientos, emociones, experiencias y dependencias generadas en el colectivo; y es justamente el colectivo quien legitima la autenticidad y dota de validación a estas líderes como sujetos poseedores de conocimientos privilegiados, pero también de un empoderamiento –que como ya se vio, muchas veces queda en el ámbito de lo ideológico- que se ejerce tanto al interior como en el conjunto de prácticas vinculadas con la espiritualidad femenina. Este empoderamiento si bien queda circunscrito a circuitos particulares, dota a las mujeres de un estatus que se releva también en acciones colectivas y personales al ejercer los conocimientos que se han ido adquiriendo y valorando a través de las experiencias, pero también se manifiestan en ejercicios sutiles de poder.

Las mujeres que constituyen actores nodo en la espiritualidad femenina, por un lado, se vuelven sujetos que vinculan diversos grupos, prácticas y nociones sobre las posibilidades de acceso al sagrado femenino; pero también, a través de sus afinidades y prácticas, hacen evidente que aún cuando el desarrollo de lo femenino es una tarea colectiva, las maneras de fomentarlo son múltiples y no siempre compatibles unas con otras; creando así separaciones y nuevas opciones desde las cuales las mujeres pueden transitar y experimentar para identificarse con una práctica o una narrativa precisa o hacer

una combinación entre varias. Así como se generan afinidades, se generan diferencias, pero estas alimentan la pluralidad de formas en las cuales una mujer puede vivir y acercarse a este tipo de espiritualidad, siendo la experiencia y las emociones los filtros principales para la permanencia, la circulación o el desapego de las mujeres en un espacio o colectividad. De esta manera, así como las guías y líderes son agentes activos y emisoras privilegiadas de las formas de acceso y práctica espiritual femenina, las mujeres que se suman a estos grupos son receptoras activas con la capacidad de agencia y desde las cuales la naturaleza sensible y experiencial de las prácticas espirituales devienen en procesos de conocimiento y transformación personal que se refleja en colectivo.

\*\*

El análisis de las prácticas espirituales femeninas en este trabajo implicó la consideración no sólo de la dimensión religiosa y espiritual de los grupos elegidos, sino el reconocimiento de una serie de temáticas que resultaron transversales. La clase, el género, el cuerpo y sus significados, las dinámicas organizacionales, los intereses económicos, los modos de difusión tanto virtual como presencial de la espiritualidad, así como las formas simbólicas y culturales de las mujeres. Estos fueron elementos que se vieron relacionados tanto teórica como metodológicamente en el abordaje de los círculos. Este telar temático reveló las construcciones culturales que se han hecho acerca de las mujeres, sus posibilidades tanto reales como simbólicas de acceso a lugares privilegiados, la apropiación de herramientas tecnológicas como medios de difusión, la importancia de los círculos y talleres como actividad económica ante situaciones precarias individuales y las condiciones estructurales que tienen las mujeres en el plano de las prácticas religiosas y espirituales.

En el proceso de conocimiento y análisis de estas temáticas en el marco de la espiritualidad femenina, existió otra dimensión que resultó fundamental tanto para las mujeres que son parte de este estudio como para mi experiencia personal; me refiero concretamente a la dimensión emocional y experiencial. Si bien ambos elementos parecen jugar un papel relevante en las formas actuales de practicar, creer y pertenecer a una espiritualidad o a una religión –en tanto, como se ha visto, pueden determinar la permanencia o circulación de los sujetos en los distintos grupos que son parte del circuito-

también lo es para el investigador en el ejercicio de comprender al *otro*. El investigador así como hace un esfuerzo por situar a sus interlocutores, debe aprender a situarse a sí mismo en el mundo y en el contexto en el que habita. En mi caso, descubrir que muchas de las caracterizaciones sobre las mujeres cruzaban el cuerpo propio tanto como el de las otras, fue una experiencia de comprensión del mundo que, en gran medida, permitió tanto entender como cuestionar la validez y/o solidez de estos discursos. En el ejercicio de situarse en función del análisis de un objeto de estudio en el cual se investigan pares genéricos, ser mujer no necesariamente implicó un privilegio epistémico. Ser mujer analizando prácticas femeninas, no desdibujó las diferencias, distancias y tensiones entre las interlocutoras y yo, pero tampoco eliminó la posibilidad de vinculación y la generación de afectos, amistades y relaciones que superaron el tiempo y los espacios delimitados por un círculo. En este sentido, así como las dinámicas analizadas tienen que verse en función de las relaciones que tienen entre sí con otras actividades y prácticas, las relaciones entre sujetos de estudio e investigadores no dejan de ser relaciones sociales cargadas de afectividad y de experiencias que marcan la trayectoria de vida e incluso las trayectorias y los vaivenes de un proceso de investigación.

Por tanto, aunque veladas muchas veces por el discurso objetivo y científico, las experiencias de los investigadores, así como sus emociones se vuelven un modo de comprender al *otro*, pero también de analizarlo a la luz del diálogo y el cuestionamiento de los conceptos, del orden social y las delimitaciones teóricas. Ese fue el caso en esta investigación, que si bien tuvo preguntas y objetivos delimitados, planteó tanto desde mi experiencia como desde los hallazgos, una serie de nuevas preguntas que no sólo se convierten en nuevas vertientes de estudio, sino en semillas para trabajos futuros sobre estos grupos o sobre la participación de las mujeres en el marco de las religiosidades y espiritualidades emergentes, alternativas y no institucionales.

Quizá nuestra tarea sea no sólo visualizar las prácticas espirituales emergentes, sino poder analizarlas en toda su complejidad, considerando que muchas de ellas pueden estar cuestionando los límites de los conceptos y las teorías y que pueden estar planteándonos retos intelectuales y personales que vale la pena superar para seguir generando y analizando los fenómenos religiosos actuales.

## BIBLIOGRAFÍA

ACEVES, Jorge (2006) “La historia oral y de vida como enfoque metodológico en Ciencias Sociales” en Brígida von Mentz (Coord.) *Diccionario temático*. CIESAS, México. Disponible en:

<http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/diccionario/Diccionario%20CIESAS/TEMAS%20PDF/Aceves%204b.pdf> consultado el 27 de octubre de 2013.

\_\_\_\_\_ (1999) “Un enfoque metodológico de las historias de vida” en *Proposiciones*, n° 29, marzo. Santiago de Chile.

AGUIRRE, Gonzalo (1972) *Medicina y magia*, México, INI-SEP.

ALARCÓN, Miguel Ángel (2005) “Algunas consideraciones antropológicas y religiosas alrededor de la menstruación” en *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*. Vol. 56 N° 1. Colombia. Pp. 35-45

ALFIE, Miriam; RUEDA, Teresa y SERRET Estela (1994) *Identidad femenina y Religión*. Colección Resultados de Investigación. Departamento de Sociología. Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Azcapotzalco. México.

ALVARO, José Luis, FERNÁNDEZ, Beatriz (2006) “Representaciones sociales de la mujer” en *Athenea Digital*. N° 9 pp. 65-77.

AMORÓS, Celia (1989) *Mujeres, feminismo y poder*. Forum de Política Feminista, Madrid.

ÁRDEVOL, Elisenda, GÓMEZ, Edgar (2012) “Cuerpo privado, imagen pública: el autorretrato en la práctica de la fotografía digital” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVII, n.o 1, enero-junio, pp. 181-208.

ASAKURA, Hiroko (2004) “¿ya superamos el género? Orden simbólico e identidad femenina” En *Estudios sociológicos*, Septiembre-diciembre, vol. XXII, n° 003. El Colegio de México. Pp. 719-743

AZCUY, Virginia (2001) “Reencontrar a María como modelo de interpelación feminista a la mariología actual” en *Proyecto 39*. Pp. 163-185.

BARTRA, Roger (2011) *El mito del salvaje*. FCE. México.

BASTIAN, Jean Pierre (2006) “La nouvelle économie religieuse de l’Amérique latine” , en *Social Compass*, Vol. 53, nº 1, marzo. Pp. 65-80

\_\_\_\_\_ (1997) *La mutación religiosa en América Latina*. FCE, México.

BEAUVOIR, Simone (1980) *La vejez*. Hermes, México.

BERGER, Peter; Luckmann, Thomas (1986). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.

BOLEN, Jean (2004) *El millonésimo círculo*. Kairós. Barcelona.

\_\_\_\_\_ (2014) *El Nuevo movimiento global de las mujeres. Construir círculos para transformar el mundo*. Kairós. Barcelona.

BOTELHO, Fabio (2008) “La fenomenología de Maurice Merleau-Ponty y la investigación en comunicación”. En *Signo y Pensamiento*, vol. XXVII, núm. 52, enero-junio. Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Colombia. pp. 68-83

BOZANO, José (2014) “Tecnochamanismo y uso de psicoactivos” Conferencia dictada en la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. 8 de octubre de 2014.

BROWN, Judith (1970) “Economic organization and the position of woman among the Iroquois” en *Ethnohistory*, Vol 17 nº 3/4. Pp. 151-167

BURIN, Mabel (1996) “Género y Psicoanálisis: Subjetividades femeninas vulnerables” en BURIN, Mabel, DIO, Emilce (comp.) *Genero, Psicoanálisis, Subjetividad*. Editorial Paidós Ibérica.

BURIN, Mabel, MONCARZ, Esther y Susana VELÁZQUEZ (1991) *El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada*. Paidós, Argentina.

CABALLERO, Juncal (2011) “Donna Haraway. Prefiero ser una cyborg que una diosa” en *Sparkia*. Investigación feminista nº 22 pp. 147-149.

CALIANDRO, Alessandro (2014) *The difference between netnography and digital ethnography*. Disponible en <http://www.etnografiadigitale.it/2014/07/the-difference-between-netnography-and-digital-ethnography/> Publicado y consultado el 15 de julio de 2014.

CALDERÓN, Edith (2014) “Universos emocionales y subjetividad” en *Revista Nueva Antropología*. N° 81. Julio-diciembre. Pp. 11-31

CAMPECHANO, Lizette (2013) *El milenarismo postmoderno y su globalización: el caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las Industrias Culturales*, Tesis de grado. Maestría en Comunicación, Universidad de Guadalajara. México

\_\_\_\_\_ (2008) *Netnografía de los circuitos de Mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio*. Tesis de licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México.

CAMPBELL, Heidi (2013) *Digital Religion. Understanding religious practice in new media worlds*. Routledge. UK.

CAMPICHE, Roland. (1991). “De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día”, en *Religiones Latinoamericanas*, México, num. 1, enero-junio, pp. 73-85.

CAROZZI, María (2001) “La desacralización de las relaciones personales duraderas en el movimiento de la nueva era y el circuito alternativo en Buenos Aires”, ponencia presentada en el XXIII International Congress of the Latin American Studies Association, Washington, DC., septiembre 6-8 de 2001. Consultado el 10 de junio de 2016, disponible en < <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2001/CarozziMariaJulia.pdf>>

\_\_\_\_\_ (1999) *A nova era no Mercosul*. Petrópolis. Editora Vozes.

\_\_\_\_\_ (1999) “La autonomía como religión: la nueva era” en *Alteridades*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, UAM-Iztapalapa. México. pp. 19-38

\_\_\_\_\_ (1995) “Definiciones del la new age en las ciencias sociales” en *Boletín de lecturas sociales y económicas*. UCA. FCSE, año 2. N° 5. Disponible en <http://200.16.86.50/digital/33/revistas/blse/carozzi1-1.pdf>

CAROZZI, María, FRIGERIO, Alejandro (1994) “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos” en FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, María (comp.) *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: CEAL. 1994. Pags. 17-53.

CASTAÑEDA Salgado, Martha Patricia (2010). "Etnografía feminista" en BLÁZQUEZ Norma; FLORES, Fátima y Maribel RÍOS (coordinadoras). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México, CRIM, CEIICH, Facultad de Psicología. Ciudad de México. Pp. 217-238

CERIANI, César (2014) "Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción" en *Corpus* (en línea) Vol 3, N° 21 2013, Publicado el 20 de diciembre de 2013, consultado el 21 de enero de 2014, URL: <http://corpusarchivos.revues.org/582>

CITRO, Silvia (2010) *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Argentina.

\_\_\_\_\_ (2008) "Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas *takshik*" en HIRSCH, Silvia (coord.) *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*. Editorial Biblos, Buenos Aires. Pp. 27-58.

CHAMPION, Françoise (1995) "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos", en DELUMEAU, Jean (Dir.) *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 705-737.

CRUZ, Noemí (2005) *Las señoras de la luna*. Cuadernos del Centro de Estudios Mayas. N° 32. UNAM. México.

CSORDAS, Thomas (2010) "Modos somáticos de atención" en CITRO, Silvia (coord.) *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Argentina.

\_\_\_\_\_ (1994) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (1990) "Embodiment as paradigm for Anthropology" en *Ethos*. Vol 18. N° 1. Marzo. Pp. 5-47

CONNELL, Robert (1995) "Men's Bodies" en *Masculinities*, Polity Press, Oxford/Cambridge, pp. 45-67.

DA MATTA, Roberto (2002) *Carnavales, malandros y héroes*, FCE, México.

DE LA TORRE, Renée (2013) “Religiones indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age” en DE LA TORRE, Renée, Gutiérrez, Cristina y Nahayeilli, Juárez (coord.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. CIESAS, El Colegio de Jalisco, México. Pp. 5-28

\_\_\_\_\_ (2012) *Religiosidades Nómadas creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. CIESAS, México.

\_\_\_\_\_ (2012a) “Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras México/Estados Unidos” en *Debates do NER*, Porto Alegre, Brasil, año 13, N.21. P. 11-48

\_\_\_\_\_ (2008) “Tensiones entre esencialismo azteca y el universalismo new age a partir del estudio de las danzas conchero aztecas” en *Trace*, número 54, diciembre de 2008, pp. 61-76.

\_\_\_\_\_ (2007) “Alcances translocales de los cultos ancestrales: El caso de las danzas rituales Aztecas” en *Revista Cultura y Religión*. No. 1 Vol. I, Instituto ISLUGA PRAT. Universidad Arturo Prat, Chile. Pp. 145-162.

\_\_\_\_\_ (2006) “Circuitos Mass mediáticos de la oferta neoesotérica: New Age y Neomagia popular en Guadalajara” en *Alteridades*, vol. 16, n° 32, julio-diciembre, UAM-Iztapalapa. México. Pp. 29-41

DE LA TORRE, Renée, GUTIÉRREZ, Cristina (2011) “La neomexicanidad y los circuitos new age ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?” En *Archives de Sciences Sociales des Religions*, número 153 (enero-marzo), pp. 183-206

DE LA TORRE, Renée, Gutiérrez, Cristina y Juárez, Nahayeilli (2013) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. CIESAS, El Colegio de Jalisco, México.

DE LA PEÑA, Francisco (2002) *Los hijos del sexto sol*. INAH, México

\_\_\_\_\_ (2001) “Milenarismo, Nativismo y Neotradicionalismo en el México actual”, en *Revista de Ciencias sociales y Religión*. Porto Alegre, año 3, n° 3, p. 95-113

\_\_\_\_\_ (1998) “Identidad cultural, imaginario indio y sobremodernidad: el movimiento de la mexicanidad” en *Boletín de Antropología Americana*, No. 32, julio, pp. 57-70.

DE LAURETIS, Teresa (1987) *Technologies of gender. Essays on theory, film, and fiction*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.

\_\_\_\_\_ (2000): “La tecnología del género”, en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Horas y horas. Madrid. pp. 33-69.

DE LEÓN, Magdalena (1997) (comp.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Coedición de Tercer Mundo editores, Fondo de documentación Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

DOUGLAS, Mary (1980) *Pureza y peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, España.

\_\_\_\_\_ (1974) “Contaminación” en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 3, Madrid. Pp. 126-131.

DURKHEIM, Emile (2012) *Las formas elementales de la vida religiosa (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, FCE, UAM, UIA, México.

DURÁN, Norma Delia y JIMÉNEZ, María del Pilar (2009) (coord.) *Cuerpo, sujeto e identidad*. Plaza y Valdés. UNAM. México.

EHRENREICH, Bárbara (2000) *Ritos de sangre. Orígenes e historia de las pasiones de la guerra*. Editorial Espasa Forum, España.

ESCOBAR, Arturo (2005) “Bienvenidos a Cyberia. Notas para una Antropología de la cibercultura” en *Revista de Estudios Sociales* no. 22, diciembre de 2005, pp. 15-35.

ERVITI, Joaquina; LERNER, Susana e Itzel Sosa (2014) “Civilidad menstrual y género en mujeres mexicanas: un estudio de caso en el estado de Morelos” en *Revista Estudios Sociológicos*, XXXII Mayo-Agosto, El Colegio de México. Pp. 355-383.

ESCRIBANO, Xavier (2011) “Fenomenología y antropología de la corporalidad en Waldenfels Bernhard” en *Ética y política /Ethics & Politics*, número XIII, pp. 86-98

ESTEBAN, Mari Luz (2013) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Edicions Bellaterra. Segunda Edición. Barcelona.

FELITTI, Karina (2016) “El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino” *En Sexualidad, Salud y Sociedad*. Revista Latinoamericana. N° 22 abril. Pp. 175-206.

\_\_\_\_\_ (2010) “Sexualidad y reproducción en la agenda feminista de la segunda ola en la Argentina (1970-1986)” en *Revista Estudios Sociológicos*. Vol. XXVIII: 84, septiembre-diciembre. El Colegio de México. Pp. 791-812.

FISHER, Helen (2006) *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando el mundo*. Ediciones Santillana. Taurus

FRIGERIO, Alejandro (2013) “Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo” en DE LA TORRE, Renée, GUTIÉRREZ, Cristina y Nahayeilli JUÁREZ (coord.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. CIESAS, El Colegio de Jalisco, México. Pp.

\_\_\_\_\_ (1999) “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur” en *Alteridades* Vol. 9, n° 18, Julio-diciembre, UAM-Iztapalapa. México Pp. 5-18

\_\_\_\_\_ (1993) “Perspectivas Actuales sobre Conversión, Deconversión y "Lavado de Cerebro"” en FRIGERIO, Alejandro (comp) *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, vol. I. CEAL, Buenos Aires. Pp. 46-80.

GALAVÍS, Edgar. (2003) “Ciberreligiones: aproximación al discurso religioso católico y afroamericano en Internet”, en *Opción*, vol. 19 n° 41. pp. 85-106.

GARMA, Carlos (2004) *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. Plaza y Valdes, UAM-Iztapalapa. México.

\_\_\_\_\_ (2000) “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano” en *Alteridades*, vol. 10, n°. 20, julio-diciembre, UAM-Iztapalapa. México. pp. 85-92.

GEERTZ, Clifford (1994) *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós. España.

GLENDINNING, Tony y BRUCE, Steve (2006) “New ways of believing or belonging: is religion living way to spirituality?” En *The british Journal of Sociology*. Vol. 57 Issue 3. Oxford. Pp . 399-414

GÓMEZ, Edgar, ARVIZU, Caludia y Alma GALINDO (2005) “Apuntes sobre la realidad como marco teórico para el estudio de la comunicación mediada por computadora” en *Andamios*. Vol. 2, nº 3, diciembre. UACM, México. Pp. 159-174

GODELIER, Maurice (2000) *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Ediciones Abya-Yala. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

GOODY, Jack (1999) *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, México.

GRAY, Miranda (2010) *Luna Roja. Emplea los dones creativos, sexuales y espirituales del ciclo menstrual*. Editorial Gaia. España.

\_\_\_\_\_ (2011) *Momentos óptimos de la mujer: emplea el ciclo menstrual para alcanzar el éxito y la realización personal*. Editorial Gaia. España.

GROSZ, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press.

GUBER, Rosana (1991). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós. México

\_\_\_\_\_ (2001) *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Grupo editorial Norma. Bogotá.

GUTIÉRREZ, Cristina (2007) “Distribución territorial de los agrupamientos censales: no creyentes. Población ‘sin religión’” en DE LA TORRE, Renée, GUTIÉRREZ, Cristina (coord.) *Atlas de la diversidad religiosa en México*. CIESAS, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte. México.

\_\_\_\_\_ (1996) *Congregaciones del éxito: interpretación socio-religiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara*, El Colegio de Jalisco y Universidad de Guadalajara, México.

\_\_\_\_\_ (1996a) *Nuevos Movimientos Religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. El Colegio de Jalisco. México.

HARAWAY, Donna (1991) *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. Routledge, NY.

HARVEY, David (2000) *Espacios de esperanza*. Ediciones Akal. Edinburgh University Press. España

HÉRITIER, Françoise (1991) “La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres” en *Alteridades*. Vol. 1, n° 2, UAM-Iztapalapa. México. Pp. 92-102.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005) *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.

\_\_\_\_\_ (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Helénico. México.

\_\_\_\_\_ (1996) “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”. En Gilberto Giménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM.

HÖLLINGER, Franz (2004). “Does the counter-cultural carácter of New Age persist? Investigating social and political attitudes of new age followers” en *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 19, N° 3. Carfax Publishing. EU. Pp. 289-309

IGLESIAS-BENAVIDES, José Luis (2009) “La menstruación: un asunto sobre la Luna, venenos y flores” en *Medicina Universitaria*, vol. 11, n° 45, Universidad Autónoma de Nuevo León, México. Pp. 279-287.

ILLOUZ, Eva (2010) *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz Editores. Buenos Aires.

IRIGARAY, Luce (2009) *Ese sexo que no es uno*. Ediciones Akal. España. Capítulo II. Pp. 17-24.

JÁIDAR, Isabel, ALVARADO, Verónica (2003) “Mujer, imagen y mito” en JÁIDAR, Isabel (comp.) *Convergencias en el campo de la subjetividad*. UAM- Xochimilco. México.

JIMÉNEZ, Sonia (2004). “El movimiento de la Nueva Era: Una visión desde Cuba” en *Globalización Religiosa y Neoliberalismo: espiritualidad, política y economía en un mundo en crisis. Publicaciones para el estudio científico de las religiones*. III Encuentro Internacional de Estudios Socio-religiosos, México.

JIMENO, Myriam (2001) “Después de la masacre: La memoria como conocimiento histórico”, en *Cuadernos de Antropología Social*. N° 33. Enero/Julio. Buenos Aires. Pp. 39-52

JOAS, Hans (2008) *Do we need religion? On the experience of self-transcendence*. Paradigm Publishers. London.

KEANE, Webb. (2008). “The evidence of the senses and the materiality of religion” en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.). Pp. 110-127.

KOGAN, Liuba (1993) “Género-cuerpo-sexo: apuntes para una sociología del cuerpo” en *Debates de Sociología*, n° 18. Universidad Católica del Perú. Pp. 35-57

LAGARRIGA, Isabel (1997) “Experiencias religiosas y cambios de creencias en algunas mujeres mexicanas”. Ponencia presentada en el 49<sup>a</sup> Congreso Internacional de Americanistas. Quito, Ecuador. 7-12 de julio de 1997.

\_\_\_\_\_ (1999) “Participación religiosa: Viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México” en *Alteridades* Vol. 9, n° 18, Julio-diciembre, UAM-Iztapalapa. México. pp. 71-77.

LAGARDE, Marcela (2006) “Pacto entre mujeres. Sororidad” en *Aportes*. Coordinadora española para el lobby europeo de mujeres, Departamento de Comunicación. Disponible en: <http://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf> Consultado el 23 de febrero de 2015

\_\_\_\_\_ (1997) *La política de las mujeres*. Cátedra, Madrid.

LAWS, Sophie (1990) *Issues of Blood. The Politics of Menstruation*, Basingstoke, Macmillan.

LEWIS, James, MELTON, Gordon (1992) "Introduction" en LEWIS, James y MELTON Gordon (comp.) *Perspectives on the New Age*. Albany, Suny Press. Pp. IX-XII.

LEWIS, Oscar (1951) *Life in a Mexican Village : Tepoztlan Restudied*. University of Illinois Press, Urbana. USA.

LE BRETON, David (2010) "Firmar o rasgar su cuerpo: Las nuevas generaciones" en MUÑIZ, Elsa (coord.) *Disciplinas y prácticas corporales, una mirada a las sociedades contemporáneas*. Anthropos. UAM-Azcapotzalco.

\_\_\_\_\_ (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión. Buenos Aires.

LIPOVETSKY, Gilles (2007) *La tercera mujer. permanencia y revolución de lo femenino*. Ed. Anagrama. Sexta Edición.

LÓPEZ, Olivia (2008) "La centralidad del útero y sus anexos en las representaciones técnicas del cuerpo femenino en la medicina del siglo XIX" en TUÑÓN, Julia (comp.) *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*. El Colegio de México.

LOZANO, Lina (2001) *La sangre de las otras. Cambios generacionales en la percepción de a menstruación y su relación con la dominación masculina*. Tesis de grado. Universidad de Granada. España.

MAFFESOLI, Michel (2004) *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades modernas*. Siglo XXI. México

MAGNANI, José Guilherme. (1999) "O circuito neo-esoterico na cidade de Sao Paulo en CAROZZI, María (org.) *A Nova Era no mercosul.* Petrópolis. ed. Vozes, pp. 27-46.

MALINOWSKI Bronislaw, (1972) *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Editorial Planeta-De Agostini. España.

MALLIMACI, Fortunato, Giménez Verónica (2006) "Historias de vida y método biográfico" en *Estrategias de Investigación cualitativa*, Gedisa, Barcelona.

MARCOS, Sylvia (2007) Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina. En *Estudos de Religião*, Ano XXI, n. 32, jan/jun. Pp. 34-59

\_\_\_\_\_ (2004) *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*. Editorial Trotta.

MARCUS, George E. "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal" en *Alteridades*, , vol. 11, nº 22, Junio-Diciembre, UAM-Iztapalapa. México. pp. 111-127.

MARDONES, José María (2005) "Religión y mercado en el contexto de la transformación de la religión." En *Desacatos*, Numero 018, Mayo-Agosto, CIESAS, México. pp.103-110

\_\_\_\_\_ (1994). "Nuevas formas de religiosidad. La sensibilidad mística de nuestra época" y "La reconfiguración de la religiosidad y la modernidad" en *Para comprender las nuevas formas de religión*. Editorial Verbo divino, Navarra.

\_\_\_\_\_ (1988) *Posmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Editorial Sal Terrae. España.

MARTIN, Emily (1988) "Medical metaphors of women's bodies: menstruation and menopause" en *International Journal of Health Services*. Vol. 18, nº 2. Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health, USA. Pp. 237-254

\_\_\_\_\_ (1987) *The Woman in the Body*, Beacon Press, Boston.

MARTÍNEZ, Ana (2004) "La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas" en *Papers: Revista de Sociología*. Disponible en <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n73/02102862n73p127.pdf>

MARTÍNEZ, Isabel, BONILLA Amparo (2000) *Sistema Sexo/Género, identidades y constitución de la subjetividad*. Universitat de Valencia

MASON, Michael (2010) "The spirituality of Young australians" en COLLINS-MAYO, Sylvia y DANDELION, Pink (ed.) *Religion and Youth*. Ashgate. Gran Bretaña.

MAUSS, Marcel [1934] (1973) "Técnicas y movimientos corporales" en *Sociología y antropología*. Tecnos. Madrid pp. 337-356

MENA, Mariel (2013) “Teología, espiritualidad y reivindicaciones de género: hacia la recuperación de la dimensión antropológica de la espiritualidad” en *Estudos de Religião*, v. 27, n. 1 jan.-jun. Pp. 68-86

MERLEAU-PONTY, Maurice (1975). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Península.

MORENO, Hortensia (2011) “La noción de “tecnologías del género” como herramienta conceptual en el estudio del deporte” En *Revista Punto Género*. Nº1 Abril. Universidad de Chile. Pp. 41-62.

MUÑIZ, Elsa (2010) (coord.) *disciplinas y prácticas corporales: una mirada a las sociedades contemporáneas*. Anthropos. UAM-Azcapotzalco

MUÑIZ, Elsa y LIST, Mauricio (2007) *Pensar el cuerpo*. Serie de memorias: Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. UAM-Azcapotzalco.

MUÑOZ, Alfredo; ROZO, Rosa; SALAZAR DE AGUIRRE, Maritza y Josefina García de Muñoz (1982) “Actitudes de las mujeres hacia la menopausia” en *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 14, nº 3, Fundación Universitaria Konrad Lorenz, Colombia. Pp. 397-404.

NASH, Mary (2014) (ed.) *Feminidades y masculinidades: arquetipos y prácticas de género*. Alianza Editorial. Madrid.

ODGERS, Olga (2011) *Pluralización religiosa en América Latina*. El Colegio de la Frontera Norte- CIESAS, México.

ORTNER, Sherry (1996) *Making Gender . The politics and erotics of future*. Boston Beacon Press.

\_\_\_\_\_ (1974) “Is female to male as nature is to culture?” en Rosaldo y Lamphere (Eds.) *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press. Pp 67-88.

PAZ, Octavio (1970) *El laberinto de la soledad*. FCE. México.

PEACOCK, James (2005). “El Método” en *La lente antropológica*. Alianza Editorial. Capítulo 2 pp. 119-194.

PEARCE, Lucy (2012) *Moon time. A guide to celebrating your menstrual cycle*. Womancraft Publishing. Estados Unidos.

PELCASTRE, Blanca, Garrido, FRANCISCO Y DE LEÓN, Verónica (2001) “Menopausia: representaciones sociales y prácticas” en *Salud Pública de México*. Vol. 43, nº 5. Septiembre-octubre. Instituto Nacional de Salud Pública, México. Pp. 408-414

PERROT, Michelle (2008) *Mi historia de las mujeres*. Fondo de Cultura Económica. Argentina.

PINKOLA, Clarissa (2011) *Mujeres que corren con lobos*. Ediciones B. Barcelona. Segunda reimpresión.

PLAZA, Elsa (1996) “Rituales femeninos y temporalidad biológica” en *D'Art. Revista del departamento d' Historia de l'Arte*. Universidad de Barcelona. nº 22 pp. 303-313

PUJADAS, Joan (2000) “El método biográfico y los géneros de la memoria” en *Revista de Antropología Social*, Nº 9. Universidad Complutense de Madrid, España. Pp. 127-158.

RAMÍREZ, María del Rosario (2010) *La conformación de la individuación religiosa en jóvenes tapatíos*. Tesis de grado. Maestría en Ciencias Sociales. Especialidad en Comunicación y Cultura. Universidad de Guadalajara.

\_\_\_\_\_ (2016) “Del tabú a la sacralidad: la menstruación en la era del sagrado femenino” en *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religiao*. año 18, nº 24, Enero-junio, Porto Alegre. Pp. 134-152.

RAMBO, Lewis (1996) *Psicosociología de la conversión religiosa ¿convencimiento o seducción?* Editorial Herder, Barcelona.

RAMOS, María Dolores (2005) “Enfoques, debates y fuentes para reconstruir la Historia de las mujeres” en *Gerónimo de Uztariz*, Nº. 21. Pp. 23-38

RESS, Mary Judith (2004) “Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina” en MARCOS, Sylvia, *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*. Editorial Trotta.

RIGER, Stephanie (1997) “¿Qué está mal con el empoderamiento?” en DE LEÓN, Magdalena (comp.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Coedición de Tercer Mundo

editores, Fondo de documentación Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

ROSALES, Adriana (2010) *Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales*. UPN, México.

\_\_\_\_\_ (2006) *Género, cuerpo y sexualidad. Un estudio diacrónico desde la Antropología social*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México.

RUZ, Alberto (2002) "La imaginación al poder: 33 años después", en Varios *Regina y el Movimiento del 68 treinta y tres años después*, México: EDAF.

SABIDO, OLGA (2012) *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. UAM-Azcapotzalco

SALTALAMACCHIA, Homero (1992) *La historia de vida: Reflexiones a partir de una experiencia de investigación*. Ediciones CIJUP. Puerto Rico. Disponible en <http://saltalamacchia.com.ar/pagina-inicial/libros/historia-de-vida-2/> consultado el 29 de octubre de 2013

SÁNCHEZ, Graciela y ALEGRÍA, Margarita (2007) "Entre lo cultural y lo natural: necesidad actual de una ética del cuerpo" en MUÑIZ, Elsa, LIST, Mauricio (2007) *Pensar el cuerpo*. Serie de memorias: Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. UAM-Azcapotzalco.

SAMS, Jamie (1993) *The 13 original clam mothers. Your sacred path to discovering the gifts, talents and abilities of the feminine through the ancient teaching of the sisterhood*. HarperCollins Publishers. NY.

SANZ, Alexia (2005) "El Método biográfico en investigación social: Potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales", en *Asclepio* Vol. LVII, nº1. España. Pp. 99-115.

SCHULER, Margatet (1997) "Los derechos de las mujeres son derechos humanos: la agenda internacional del empoderamiento" en DE LEÓN, Magdalena (comp.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Coedición de Tercer Mundo editores, Fondo de documentación Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

- SEGALEN, Martine (2005) *Rituales y ritos contemporáneos*. Editorial Alianza, Madrid.
- SERRET, Estela (2004) “Mujeres y hombres en el imaginario social. La impronta del género en las identidades” consultado en: [http://posgradopueg.files.wordpress.com/2007/09/lec2\\_muj\\_hom\\_imaginario.pdf](http://posgradopueg.files.wordpress.com/2007/09/lec2_muj_hom_imaginario.pdf)
- \_\_\_\_\_ (2011) *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*. Instituto de la Mujer Oaxaqueña, México.
- STRATHERN, Andrew (1996) *Body Thoughts*. The University of Michigan Press.
- SUÁREZ, Hugo (2009) La “devoción de las experiencias” en México. Apuntes para la construcción conceptual. El Colegio de Michoacán. México Disponible en <http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles/ET-DH/ET-DH-5-SUAREZ-HUGO.pdf>
- \_\_\_\_\_ (2005) Reseña de “La religión pour Mémioire” de Daniëlle Hervieu-Leger. En *Desacatos*, nº 18, mayo-agosto, CIESAS, México. pp. 179-182
- SCOTT, Joan (1996) “el género: una categoría útil para el análisis histórico” en Lamas, Marta (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Miguel Ángel Porrúa-PUEG. México.
- SCURO, Juan (2016) *Neochamanismo en América Latina: Una cartografía desde el Uruguay*. Tesis de Grado en Antropología Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, Brasil.
- SHIAMAZONO, Susumu (1999) “New Age Movement or New Spirituality Movements and Culture” en *Social Compas*, vol.46 nº. 2, pp.121-133.
- SHIMADA, Michiko (2003) “Maternidad: una ilusión compartida” en JÁIDAR, Isabel (comp.) *Convergencias en el campo de la subjetividad*. UAM- Xochimilco. México. Pp. 120-135
- TAMEZ, Elsa (2011) “Religión, género y violencia” en *Agenda Latinoamericana*. Pp. 154-155. Disponible en: <http://www.iberopuebla.mx/microSitios/catedraTouraine/articulos/Elsa%20Tamez%20Religión,%20género%20y%20poder.pdf>

\_\_\_\_\_ (2004) *Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva*. En MARCOS, Sylvia, *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*. Editorial Trotta.

TOURAINÉ, Alain (2007) *El mundo de las mujeres*. Editorial Paidós. Estado y sociedad N° 149. Barcelona.

TROTTIER, Daniel (2012) *Social Media as Surveillance. Rethinking visibility in a converging world*. Ashgate. UK.

TUÑÓN, Julia (2008) *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*. El Colegio de México.

TURNER, Bryan (1989): *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1994) “Avances recientes en la teoría del cuerpo” en *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* No. 68, Monográfico sobre: Perspectivas en Sociología del Cuerpo. pp. 11-39

TURNER, Terence (1994) “Bodies and antibodies: flesh and fetish in contemporary social theory” en Csordas, Thomas (Coord.) *Embodied and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.

TURNER, Víctor (2002) *Antropología del ritual*. INAH, México.

\_\_\_\_\_ (1988) *El proceso ritual*. Taurus. Madrid.

\_\_\_\_\_ (1980) *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.

TURNER, Victor Y BRUNER, Eduard (1986) *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press.

TURPO, Osbaldo (2008) “La Netnografía: Un método de investigación en Internet”. En *Quaderns digitals: Revista de Nuevas Tecnologías y Sociedad*. N°52. Disponible en <http://netnografia.blogspot.mx/2008/04/la-netnografia-un-metodo-de-investigacin.html>

Consultado el 16 de julio de 2014.

VAN GENNEP, Arnold (2008) *Los ritos de paso*. Alianza Editorial. Madrid.

- VARGAS, Lilia (2003) “El otro género” en JÁIDAR, Isabel (comp.) *Convergencias en el campo de la subjetividad*. UAM- Xochimilco. México
- VELAZCO, Honorio y Ángel Díaz de Rada (1997) “El trabajo de campo” en *La lógica de la investigación etnográfica. Un Modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Ed. Trotta. Madrid.
- VIDAL, Anna María (2005) *Diálogos vitales. Itinerarios interiores femeninos y masculinos*. Icaria Editorial. España
- VIOTTI, Nicolás (2010) “El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires” en *Revista Apuntes de Investigación del CECyP*. Fundación del Sur. Buenos Aires; p. 39 – 68
- VITTI, Alisa (2013) *Woman Code. Perfect your cycle, amplify your fertility, supercharge your sex drive, and become a power source*. Hay House. UK.
- WACQUANT, Loïc (2008) “Conexiones carnales: sobre corporización, aprendizaje y pertenencia”, en ROLDÁN, Diego, MAURO Diego, (comp.), *Dossier por una ciencia social escrita desde el cuerpo. Revista Pensar. Epistemología, Política y Ciencias Sociales*. Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales (C.I.E.SO.). Facultad de Humanidades y Arte – Universidad Nacional de Rosario. Argentina. Pp.11-41
- WARNER, Marina (1991) *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Taurus Humanidades. Madrid.
- WEBER, Max (1964) *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. España.
- YANAGISAKO, Sylvia, Collier, Jane (1994) “Género y parentesco reconsiderados: hacia un análisis unificado” en BOROFKY, Robert (Ed.) *Assessing Cultural Anthropology*. Hawaii Pacific University. Mc Graw-Hill.

## ANEXOS

### ANEXO I. LOS ESCUDOS



Escudo de cierre. Taller de las 13 lunas .  
Foto: Rosario Ramírez.



Escudo de cierre. Taller de 13 lunas.  
Foto: Rosario Ramírez.

**ANEXO II. LA VIRGEN SEXUAL**



### ANEXO III. DIAGRAMA LUNAR



Asociaciones del Diagrama Lunar. (Tomado de Gray, 2014, p.165)

ANEXO IV. EJEMPLO DE DIAGRAMA LUNAR

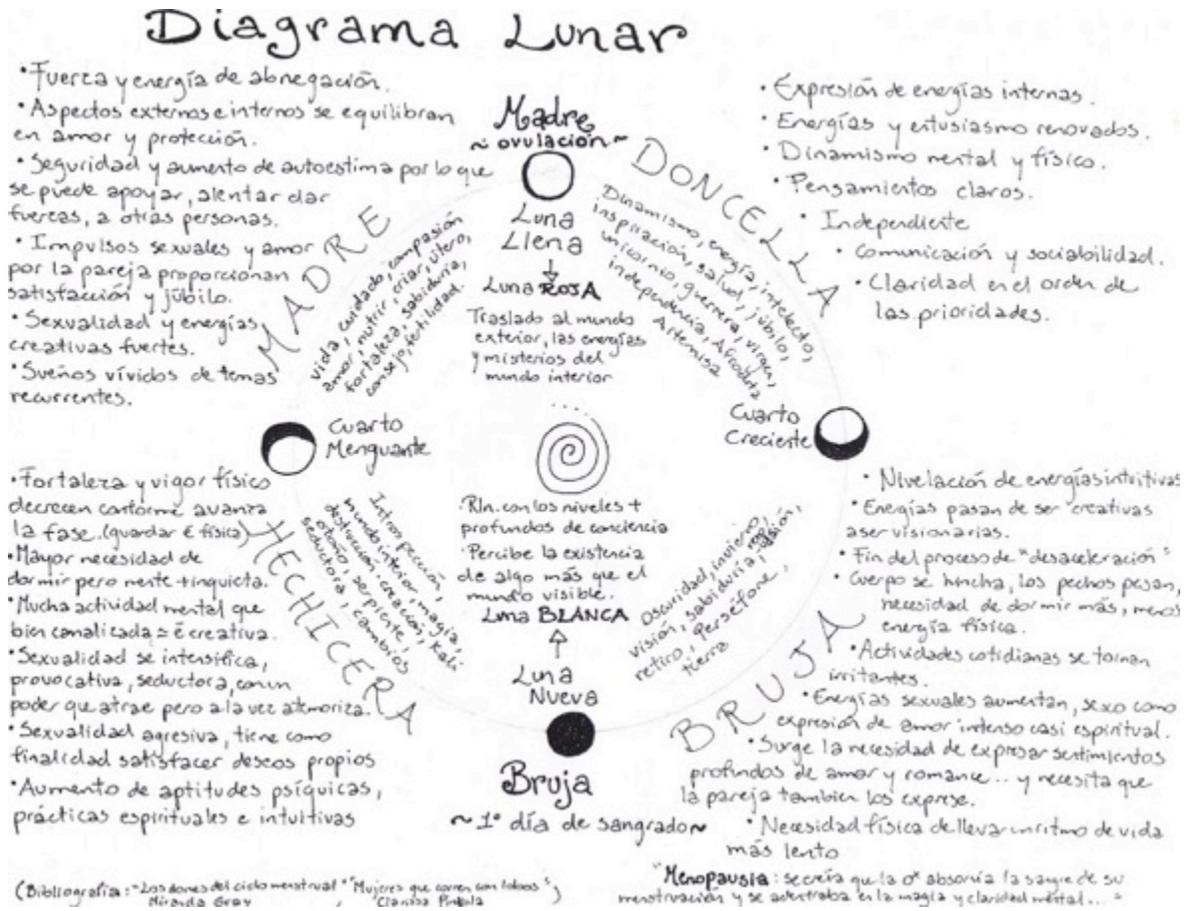
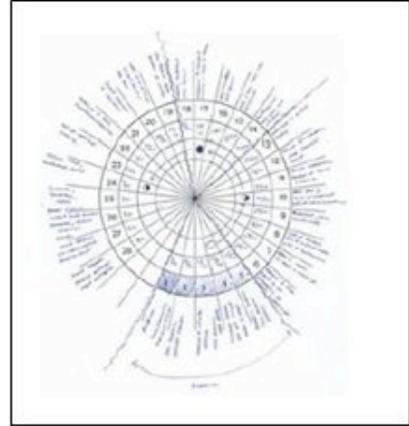
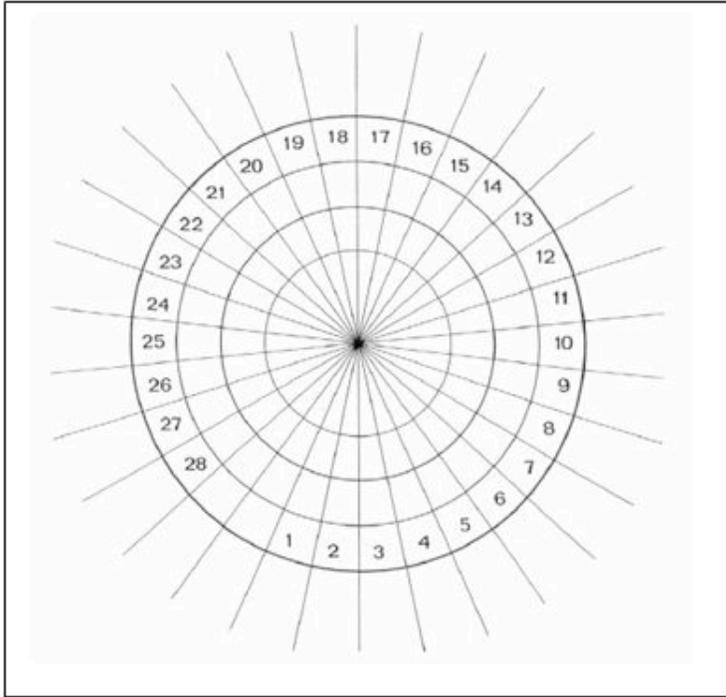


Diagrama lunar con detalle

Fuente: <https://za.pinterest.com/pin/355010383108604316/> consultado el 29 de ago. de 16



Ejemplo de diagrama lunar

## ANEXO V. CÍRCULOS DE MUJERES



Círculo Mujer Luna México. Ciudad de México  
Foto: Rosario Ramírez.



El Consejo de Brujas. Círculo de la Gran Diosa. Ciudad de México  
Foto: Rosario Ramírez.



La Abuela Margarita dando la bendición de los alimentos  
Taller “Recordar con la Abuela Margarita”. Guadalajara, México.  
Foto: Rosario Ramírez.



Trenzando bendiciones.  
Círculo Mujer Luna México. Ciudad de México  
Foto: Azul



Cierre del taller del Poder de las 13 Lunas. Ciudad de México  
Foto: Rosario Ramírez.



Mujeres en círculo. Círculo de la Gran Diosa. Ciudad de México  
Foto: Rosario Ramírez.



Mujeres haciendo Red. Círculo de la Gran Diosa. Ciudad de México  
Foto: Rosario Ramírez.