

TRABAJO FIN DE MÁSTER

Formas intersubjetivas de imaginar y sentir la espiritualidad matrística en “círculos de mujeres” contemporáneos

Por María HERMIRA MARTÍNEZ



Fotografía del “círculo de mujeres” de Hervás, mayo de 2017

*MÁSTER UNIVERSITARIO EN INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA Y SUS
APLICACIONES*

UNED, 2017

ÍNDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I - Diseño del proyecto etnográfico y cuestiones éticas	8
1. Acceso y trabajo de campo	
2. Identificación de espacios y tiempos de investigación	
3. Identificación de agentes de estudio y redes sociales	
4. Situaciones de observación: <i>experiencia participante</i>	
5. Situaciones de entrevista	
6. Fuentes documentales	
7. Cuestiones éticas	
CAPÍTULO II - Interpretación de formas de espiritualidad matrística	21
1. Contexto etnográfico	
1.1. Multisituación de “mujeres” en redes espirituales	
1.2. “Círculos de mujeres” e Internet	
2. Procesos intersubjetivos de reconfiguración ontológica	
2.1. Formas de imaginar y sentir lo “femenino sagrado”	
2.2. Un post-patriarcado emergente	
2.3. Encarnación de agencias sagradas	
i. Agencias metacorporales: “Chakras” y “Útero”	
ii. Agencias cíclicas: “Virgen”, “Madre”, “Hechicera” y “Bruja”	
2.4. Elementos de la práctica espiritual en “círculos de mujeres”	
i. Sororidad	
ii. Proceso ceremonial	
iii. “Altares”	
CAPÍTULO III - Diálogos desde una antropología intersubjetiva	83
1. Religión, nuevas espiritualidades y narrativas interdisciplinarias (estado de la cuestión)	
2. Espiritualidad como proceso cultural y práctica social (apuntes teóricos)	
CONCLUSIONES Y APLICABILIDAD	92
BIBLIOGRAFÍA Y WEBGRAFÍA	93
APÉNDICE FOTOGRÁFICO (“Círculos” y “altares”)	
APÉNDICE SONORO (Canciones)	

ÍNDICE DE IMÁGENES

IMAGEN 1: Cartel de “Arboleda de Gaia” donde se recogen los distintos “círculos de mujeres” que se convocan en España.

Pág. 28

IMAGEN 2: Fotografía del “Consejo Internacional de las Trece Abuelas Indígenas” en México, 2006. En Internet:

<http://consejointernacional13abuelas.blogspot.com.es/2008/03/galera-de-fotos.html>

Pág. 32

IMAGEN 3: Fotografía realizada por J.Jelinek de la Venus de Willendorf. En Internet:

<http://arquehistoria.com/blogampael-enigma-de-la-venus-de-willendorf-116>

Pág. 47

IMAGEN 4: Collage del anuncio publicitario de Gillete realizado por Samuel Gil (2016)

Pág. 47

IMAGEN 5: Cartel del curso *on line* donde se recogen los colores representativos de los siete “chakras”, siendo el primero el de abajo y el séptimo el de arriba.

Pág. 56

IMAGEN 6: Montaje fotográfico de Manuel Benito (2006) en el que compara una de las cuevas de Huesca con el aparato reproductor femenino.

Pág. 63

IMAGEN 7: Fotografía realizada por Rodrigo Rivas (22/05/2016) durante la celebración de “Mujeres en Pie de Paz” en Hervás.

Pág. 72

ÍNDICE DE GRÁFICOS Y TABLAS

1. Articulación de agencias cíclicas con fases lunares y menstruales. Pág. 66
2. Agencias sagradas y sus “energías”. Pág. 67
3. Correspondencias de las agencias cíclicas. Pág. 68
4. Proceso de comunicación espiritual matrística. Pág. 76
5. Articulaciones figurativas en los “altares”. Pág. 81

ÍNDICE DE CANCIONES (APÉNDICE SONORO)

CANCIÓN 1: “Los Ancestros”. Cancionero de “Arboleda de Gaia”.

Pág. 52

CANCIÓN 2: “El mortero”. Inés Lolago, CD “Madre Fuego”.

Pág. 59

CANCIÓN 3: “Las antiguas”. Inés Lolago, CD “Madre Fuego”

Pág. 69

CANCIÓN 4: “Otro mundo es posible”. Cancionero de “Arboleda de Gaia”.

Pág. 72

CANCIÓN 5: “Tierra es mi cuerpo”. Cancionero de “Arboleda de Gaia”.

Pág. 79

ÍNDICE DE FOTOS (APÉNDICE FOTOGRÁFICO)

FOTO 1: Pág. 17

FOTO 2: Pág. 17

FOTO 3: Pág. 17

FOTO 4: Pág. 17

FOTO 5: Pág. 18

FOTO 6: Pág. 24

FOTO 7: Pág. 24

FOTO 8: Pág. 24

FOTO 9: Pág. 52

FOTO 10: Pág. 52

FOTO 11: Pág. 80-82

FOTO 12: Pág. 80-82

FOTO 13: Pág. 80-82

FOTO 14: Pág. 80-82

FOTO 15: Pág. 80-82

FOTO 16: Pág. 80-82

FOTO 17: Pág. 80-82

FOTO 18: Pág. 80-82

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer, en primer lugar, a las mujeres del “círculo” de Hervás y de la sororidad “Arboleda de Gaia” la confianza y amabilidad con la que me han aceptado en sus encuentros, así como su desinteresada colaboración con esta investigación. Hemos compartido momentos de intimidad, emoción y reflexiones que me han aportado no sólo la más interesante experiencia etnográfica que he vivido sino también una profunda experiencia personal.

Gracias también a mi familia, como siempre, por su apoyo incondicional, paciencia y comprensión durante mis ausencias.

Por último agradezco a los dos codirectores de este Trabajo Fin de Máster, Ángel Díaz de Rada y Sara Sama, su acompañamiento y experta orientación desde el trabajo de campo hasta el análisis y la producción textual y audiovisual que aquí presento.

INTRODUCCIÓN

Esta es una etnografía sensorial. Sentir es una experiencia inherente a todo proceso de investigación etnográfica. No concibo una antropología al margen de las emociones porque toda persona construye sus cosmovisiones a partir de una experiencia sensorial y emocional con otras personas, objetos y consigo misma. Esta etnografía incorpora elementos sensoriales como canciones o fotografías para tratar de comprender, desde un punto de vista holístico, un fenómeno cultural emergente en la sociedad occidental donde vivo actualmente: la espiritualidad matrística.

Este trabajo surge del *extrañamiento* inicial cuando en 2014 accedo por primera vez como invitada a un “círculo de mujeres”. El *extrañamiento* entendido como Velasco y Díaz de Rada (1997) es la actitud de curiosidad etnográfica que posibilita percibir la diversidad cultural y producir conocimiento sobre las convenciones sociales concretas que la hacen posible.

Las formas de interpretar la vida y las formas de imaginar y sentir la espiritualidad femenina que se producían en “círculos de mujeres” eran entonces, para mí, algo completamente desconocido. Aunque conocía a algunas de las mujeres participantes porque habitamos en el mismo territorio (en Hervás, al norte de

Extremadura) y compartimos amistades o relaciones laborales, las prácticas espirituales que llevaban a cabo en aquel contexto me eran totalmente ajenas. Desde el primer momento tuve la impresión de que *aquello* era algo completamente nuevo y desconocido para mí. No era una reunión de amigas aunque solo había mujeres; no era un grupo religioso aunque se trataba de algo “espiritual”; no se hacía “magia” (tal y como yo la entendía entonces) pero se bromeaba con expresiones relacionadas con “brujería”. Inmediatamente me surgieron muchos interrogantes y empecé a investigar, a leer, a escuchar y a participar en más “círculos”. En ese momento ya había comenzado el *Máster de Investigación Antropológica y sus aplicaciones* en la UNED así que decidí que éste sería el tema de mi Trabajo Fin de Máster.

La actitud inicial de *extrañamiento* me ha acompañado durante todo el trabajo de campo. Me ha obligado a cuestionar mis propios sesgos y preconcepciones, a distanciarme de respuestas racionalistas y abstenerme de explicaciones inmediatas desde categorías o esquemas previos. Lo que buscaba era comprender *aquello* desde mi propia experiencia física, cognitiva y emocional ¿Cómo era posible una forma de espiritualidad femenina totalmente ajena a “lo religioso” en un entorno rural de tradición católica? ¿qué agencia y qué lenguajes estaban articulando la construcción de esta forma emergente de espiritualidad? ¿se trataba realmente de un fenómeno emergente o existía una tradición previa desconocida para mí donde se sustentaba? ¿cómo se vinculaban las “mujeres” del círculo con agentes situados en otros territorios? ¿acaso formaban parte de una red espiritual más compleja? ¿cómo podría comprender los significados de las prácticas ceremoniales que se realizaban en los “círculos”? Estas fueron algunas de las cuestiones con las que inicié el estudio de este tema.

Yo misma, como agente social que ha participado en los mismos tiempos y espacios con otras agentes sociales, he sido en ocasiones una *extraña* a quien reconocer y cuestionar. Dada la encarnación de experiencia que en mí se ha producido durante el trabajo de campo, necesariamente la auto-observación y la auto-reflexión forman parte del material etnográfico.

En una ocasión una agente intentaba explicarle a otra que participaba por primera vez en un “círculo” lo que allí se hacía. Ante la dificultad, finalmente dijo algo que desde entonces se ha convertido para mí en la clave metodológica de este trabajo de campo: «*Mira, es que Esto no se puede explicar, lo tienes que sentir tú misma para entenderlo*». En efecto, me estaba aproximando al resbaladizo terreno de la subjetividad. En una entrevista realizada a una de las “facilitadoras” de Hervás ésta

desarrolló explícitamente la misma idea: «*Lo cierto es que Esto es más bien algo intuitivo, no racional. No se trata de pensar si lo que pasa es verdad o no. Se trata de sentir. Y lo que sientes, Eso, es verdad*». Opté así por vivir mi propia encarnación de experiencia emocional y sensorial para poder comprender *aquello* de lo que me hablaban las “mujeres”. La articulación entre los procesos etnográfico y biográfico durante el trabajo de campo ha sido necesariamente una experiencia personal que me ha permitido reflexionar y profundizar en el análisis intersubjetivo que ahora presento.

Este análisis versa sobre la reconfiguración ontológica (Holbraad, 2014) de una nueva forma de espiritualidad femenina emergente en occidente en el siglo XXI: la espiritualidad matrística. Ésta se lleva a cabo en “círculos de mujeres” articulados, a su vez, en redes multisituadas y sincréticas vinculadas al llamado movimiento *New Age*. En los “círculos” las agentes sociales interactúan desde formas subjetivas mediadas por creencias (formas de imaginar) y sentimientos (formas de sentir) que son reconfigurados colectivamente dentro del contexto de situaciones ceremoniales.

Los procesos de reconfiguración de formas de imaginar¹ y sentir² “lo femenino sagrado”, pese a ser procesos intersubjetivos, se objetivan a través de prácticas socialmente construidas por agentes concretos. Mi intención es dar voz a esos agentes y visibilizar un fenómeno cultural y espiritual poco conocido aún desde la antropología.

Para Mónica Cornejo (2012) el concepto actual de “espiritualidad” en occidente se refiere, no a la mística tradicional sino a la búsqueda individual de una religiosidad alternativa a los repertorios tradicionales de creencias, ritos e instituciones religiosas. Esta nueva espiritualidad o “espiritualidad líquida” tomando la terminología de Zygmunt Bauman (1999), hace referencia a la diversidad de creencias, las encrucijadas culturales, las identificaciones subjetivas de género, etnia o edad y las nuevas tecnologías.

En un contexto histórico marcado en occidente por el ejercicio del control social mediado por procesos patriarcales, capitalistas, y católicos, la emergencia de una espiritualidad matrística implica un revulsivo para agentes sociales que no se identifican con las creencias, sentimientos, conductas y valores en los que han sido socializadas. El “riesgo” o “sospecha” con que históricamente agentes del *establishment* han percibido la formación alternativa de grupos espirituales femeninos, vinculándolos a imaginarios

¹ El uso de este concepto se vincula a la idea de “imaginación como práctica social” de Appadurai en *La modernidad desbordada*. (1996).

² La visión desde la antropología de las emociones se construye aquí a partir de los trabajos de Ramírez Goicoechea (2001), Surrallés (1998), Le Breton (2012), Crapanzano (1994) y Lutz & White (1986).

negativos de “brujería”, hace que el secretismo y la exclusividad femenina se perciban como garantes de protección y seguridad entre quienes participan actualmente en “círculos de mujeres”. El caso que presento es un fenómeno triplemente oculto al articular una forma de espiritualidad subversiva, desde lo femenino y además en un entorno rural.

En "*Un diálogo sobre el poder*"³ Gilles Deleuze le dice a Foucault algo que necesariamente remueve a cualquier antropólogo: «*Tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamental: la indignidad del hablar por los otros*». La rotundidad con la que Foucault desarrolla esta idea me ayuda a enfocar teleológicamente esta investigación: sustituir la voz de los protagonistas por la interpretación que de ella hacemos los "intelectuales" implica un desproporcionado ejercicio de poder. Mi intención aquí no es *hablar* desde la voz de quien “sabe” ni ser la voz que explica. Lo que pretendo es articular una polifonía en torno a este fenómeno cultural. Mi voz como antropóloga es una más que reinterpreta a partir de la experiencia concreta y parcial en los contextos históricos y espaciales donde me he situado durante este proceso etnográfico.

En la primera parte presento el proceso metodológico que he seguido para construir esta etnografía y las cuestiones éticas que he tenido en cuenta. A continuación desarrollo mi interpretación del fenómeno de la espiritualidad matrística a partir de los datos empíricos recabados durante el trabajo de campo. Y por último, visibilizo algunos de los diálogos teóricos que he mantenido con autores y textos significativos durante todo este proceso.

³ Deleuze G. y Foucault M. (1972) “Un diálogo sobre el poder”, En FOUCAULT, M. (1981) [2012] *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, pp: 29-43. Madrid: Alianza.

CAPÍTULO I.

Diseño del proyecto etnográfico y cuestiones éticas

La mirada etnográfica de esta investigación se orienta según cuatro principios fundamentales: una visión holística, un enfoque intersubjetivo, reflexividad y encarnación de experiencia.

La *visión holística* es una actitud metodológica que impulsa la búsqueda de la complejidad entendida ésta como la diversidad de formas desde las que interpretar un mismo fenómeno cultural. Persigue el conocimiento de las relaciones sociales donde los agentes están inmersos y donde se construyen los significados de las prácticas sociales que llevan a cabo. El entramado de relaciones sociales y la articulación en redes espirituales desterritorializadas sitúan esta etnografía en espacios multisituados. El concepto de “etnografía multisituada” o “etnografía multilocal” de George Marcus (1995) permite aproximarnos al conocimiento de la espiritualidad matrística en distintos territorios y poder trazar así sus conexiones, asociaciones y vínculos dentro del mismo sistema-mundo. Con esta mirada etnológica podemos aproximarnos a la interconexión de distintas prácticas locales entre sí.

El *enfoque intersubjetivo* hace referencia a la construcción del conocimiento etnográfico a partir del diálogo entre diversas subjetividades. Esta visión emerge a partir de la perspectiva semiótica de la cultura introducida por Clifford Geertz. Los fenómenos culturales no son análogos a los fenómenos físicos o naturales sino que son procesos simbólicos que requieren ser interpretados por agentes concretos. Desde este enfoque el objeto de estudio de esta etnografía sería la construcción de significados subjetivos que hacen “mujeres” concretas respecto a una nueva forma de espiritualidad femenina y a su vez, la re-interpretación que hago yo como antropóloga de lo que ellas hacen, dicen y/o dicen que hacen. Todo hecho cultural puede ser interpretado en muchas formas diferentes, tanto por el antropólogo como por los agentes (Rabinow, 1977) por lo que la dimensión adecuada del trabajo de campo sería, como afirma Bourdieu, la de construir la representación de una realidad social⁴. Esta construcción interpretativa durante el proceso etnográfico la he llevado a cabo a través de relaciones dialógicas e intersubjetivas con los agentes sociales (en el trabajo de campo) y con diferentes autores

⁴ BOURDIEU, P. (1977) “Posfacio”, en Paul Rabinow, *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos*, pp. 151-153. Barcelona: Júcar.

y lecturas (en el proceso de análisis).

La realidad cultural en antropología es un proceso social histórico y cambiante construido por agentes concretos que establecen unas convenciones sociales válidas o adecuadas para dotar de significado unas prácticas sociales situadas en contextos espacio-temporales. Aproximarme a la comprensión de cualquier realidad cultural implica *reflexividad* sobre la otredad y sobre mí misma en relación a esos “otros”. No concibo la etnografía sino como una profunda reflexión para comprender mejor las culturas que me rodean y comprenderme así mejor a mí misma. Durante el trabajo de campo he recogido observaciones para reflexionar sobre mi papel *allí*. No he sido una intrusa ni una espía sino que mi presencia y participación ha sido visible y ha generado inevitablemente cierto impacto durante el trabajo de campo que he tratado de solventar articulando mi rol de antropóloga con mi rol de “mujer”. Mis propias creencias, experiencias y memorias de “lo religioso” y de “lo rural” han formado parte de la mirada con la que me he aproximado a este tema. Hay tres momentos de mi trayectoria personal que han condicionado mi relación respecto al objeto de estudio: la experiencia infantil y adolescente como mujer socializada en un entorno rural en la Alcarria, de tradición católica; el periodo de estudios universitarios y primeras experiencias laborales en Madrid donde experimento un rechazo hacia “lo rural” y hacia “lo religioso”; y la re-socilización en Hervás donde reconstruyo una identificación “neorrural” y “neoespiritual” a partir de nuevas interacciones sociales.

La forma de aproximarme al *campo* y de relacionarme con los agentes sociales no se ajusta a las normas clásicas de la etnografía sino más bien a esa nueva forma de hacer etnografía que propone Renato Rosaldo (1989), tras el “giro epistemológico” que supuso la publicación de *Writing Culture*⁵ (1986). En su introducción, James Clifford afirma que toda cultura es cambiante por lo que el conocimiento antropológico es inevitablemente parcial. Esta parcialidad radica en la propia subjetividad del autor que escribe, en las circunstancias históricas y políticas y en las diversas lecturas o interpretaciones según la subjetividad de cada lector. Clifford plantea la necesidad de superar la etnografía clásica estancada en un positivismo exacerbado. Yo no pretendo

⁵ El libro *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography* fue editado en España con el título *Retóricas de la Antropología*. En un seminario celebrado en abril de 1984 en la Escuela de Investigación Americana de Santa Fé (Nuevo México, EE.UU), varios autores se rebelan contra los dogmas de la antropología y en particular contra la forma clásica de realizar etnografías. A modo de caleidoscopio en ese libro se suceden los textos de James Clifford, Mary Louise Pratt, Vicent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen A. Tyler, Talal Asad, George E. Marcus (coeditor junto a Clifford), Michael M. J. Fischer y Paul Rabinow.

dar una explicación objetiva e imparcial del objeto de estudio, ni realizar una observación neutra durante el trabajo de campo. Busco comprender los significados de unas prácticas sociales que inicialmente me son *extrañas* y para ello necesito aprehender a pensar, a sentir y a imaginar acorde a las convenciones sociales de las agentes en sus propios contextos. Para ello el instrumento etnográfico que he utilizado durante el trabajo de campo ha sido la *experiencia participante*.

Las emociones y los sentimientos humanizan las prácticas sociales y éstas carecen de significado sin ellas⁶. La *experiencia participante* me ha permitido ahondar holísticamente en el universo cognitivo y emocional de las agentes sociales al tiempo que se producía en mí también una transformación personal. Renato Rosaldo afirma que tras más de catorce años de trabajo de campo con los *ilingot* sólo fue capaz de comprender sus reacciones de ira ante los duelos cuando él mismo experimentó este sentimiento. No me cabe duda que experimentar, sentir, crear imaginarios, discutir, bromear, reír o llorar junto a las personas que son provisionalmente “agentes de estudio” durante nuestro trabajo de campo, forma parte de toda experiencia etnográfica. No puedo observar mecánicamente los discursos y las prácticas sin sentir, sin implicarme emocionalmente. Puedo mantener la necesaria “distancia analítica” pero toda afirmación de neutralidad, objetividad e imparcialidad sería falsa. En lugar de ocultar el impacto personal que este trabajo de campo me ha producido, considero más honesto e interesante explicitarlo y reflexionar sobre ello. En realidad, todo trabajo de campo produce inevitablemente un impacto personal a quien etnografía y a quienes son etnografiados. Invisibilizar algo tan evidente e intrínseco a las relaciones interpersonales ha sido un desacierto que la antropología contemporánea trata de solventar. Por encima de todo somos personas en interacción, más allá de los roles sociales que adoptemos puntualmente. En esta investigación yo soy una persona que adopta el rol provisional de “etnógrafa” en interacción con otras personas a quienes atribuyo provisionalmente el rol

⁶ La utilización de un lenguaje que permita una comprensión del universo emocional es fundamental para aproximarnos con profundidad al estudio antropológico, ya que sentir es uno de los aspectos más singulares del ser humano. El ámbito de las emociones se ha comenzado a valorar como eje central de la conducta humana desde hace relativamente poco. En 1995, Daniel Goleman publica *Inteligencia Emocional*, un libro que revolucionó tanto la psicología como la pedagogía y que ha marcado el punto de inflexión en el estudio del mundo de las emociones. Renato Rosaldo pone el estudio de la muerte como ejemplo de la importancia de incluir las emociones en el lenguaje etnográfico. En este campo, una de las mejores etnografías es la de Nancy Shepper-Huges, “*La muerte sin llanto*” (1997). En ella, la antropóloga profundiza en la aparente falta de emoción de la madres ante la muerte de sus bebés en las favelas de Alto do Cruzeiro (Brasil). La construcción de las emociones según las condiciones políticas e históricas en que se vive, es el eje de su reflexión. Este es un modelo de antropología comprometida con las personas, radicalmente opuesto a las etnografías clásicas pretendidamente “imparciales”. Dotar de sentimientos a la antropología era una asignatura pendiente.

de “agentes de estudio”. Pero lo más significativo (y ahí radica el interés de este trabajo) es que compartimos la agencia para reinterpretar conjuntamente un fenómeno cultural emergente: la espiritualidad matrística.

He formado parte de múltiples “círculos de mujeres” y he participado en sus celebraciones como una “mujer” más. He sentido duda, ira, tristeza, vergüenza, alegría, miedo... Me he tenido que *visibilizar* como “mujer” para experimentar durante el trabajo de campo las formas de imaginar y sentir “lo femenino sagrado”. Evidentemente han sido experiencias etnográficas y también personales. Las claves para llevar a cabo este trabajo han sido no ocultar mi intención investigadora a los miembros del grupo y separar mi rol como “etnógrafa” en la *mesa* del rol de “agente participante” en el *campo*. A través de la encarnación de experiencia he podido comprender los significados más sutiles y las formas de construcción intersubjetiva de la espiritualidad matrística. Este proceso me ha suministrado el contexto empírico necesario para realizar posteriormente un análisis teórico complejo, holístico e intersubjetivo. Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada (1997) denominan a este proceso “socialización reversible”. Es un proceso de enseñanza-aprendizaje de las formas de imaginar, sentir y actuar culturalmente adecuadas en un espacio y tiempo concretos. Este proceso se ejerce a través de la interacción entre *agentes socializadores* y *agentes en proceso de socialización* en situaciones cotidianas y ritualizadas⁷. Y es reversible porque tras la experiencia en el *campo* regreso a mi posición de antropóloga socializada para reflexionar en la *mesa* sobre las experiencias observadas-vividas y elaborar así mi propia representación significativa de la realidad cultural que estudio.

1. Acceso y trabajo de campo

El trabajo de campo ha tenido una duración total de once meses.

Entre abril de 2016 y noviembre de 2017 desarrollé un trabajo de campo preliminar: solucioné las cuestiones del acceso, gané la confianza del grupo, planteé la cuestión de una investigación etnográfica, consolidé mi rol de “participante” y comencé el Diario de Campo. Durante este tiempo asistí a un total de 25 “círculos de mujeres”: 21 de ellos presenciales en Hervás y 4 virtuales en Internet.

⁷ VELASCO, H. (1997) “Los espacios de la socialización y de la educación. Consideraciones antropológicas”, en *Historia de la Educación*, 16: 509-514.

En diciembre de 2016 comencé a trabajar bajo la tutela del Profesor Díaz de Rada y realicé trabajo de campo de manera continuada y sistematizada hasta marzo de 2017. En estos meses, con mi “guía de campo” y una visión más clara del objeto de estudio, produje el contexto empírico para el posterior análisis etnográfico. Hice *experimentación participante* en cinco “círculos de mujeres” presenciales en Hervás, en una “Bendición de Útero” virtual en Internet *facilitada*⁸ por Miranda Gray, en un curso *on line* de “Chakras” *facilitado* por una de mis informantes clave, en un taller presencial de “Yoga de la Voz” en Madrid *facilitado* por una “hermana de Arboleda” y en la “Ruta de la Fertilidad” durante tres días en Huesca *facilitado* por otra “hermana de Arboleda”. Además hice observación de prácticas y discursos en espacios cotidianos en Hervás y en Internet.

2. Identificación de espacios y tiempos de investigación

El lugar de estudio no es el objeto de estudio (Geertz, 1988). No voy a estudiar “círculos de mujeres” sino *en* “círculos de mujeres” como espacios de interacción entre agentes concretos. El problema de esta investigación se sitúa principalmente en el norte de Extremadura, concretamente en el municipio de Hervás. Pero también abarca espacios multisituados que estudiaré a través del desplazamiento a otros territorios (Madrid y Huesca) y a través de la observación *en* Internet.

La construcción de formas de imaginar y sentir la espiritualidad matrística se da principalmente en espacios ceremoniales particulares que son los “círculos de mujeres”⁹. Estos son lugares acotados física y temporalmente donde se producen las interacciones sociales para la realización específica de algún tipo de ritual. En ellos participa una colectividad de agentes sociales: “mujeres”. Voy a fijarme en estos *lugares* (Velasco, 2010) donde se llevan a cabo las prácticas espirituales significativas en la construcción de imaginarios y sentimientos que identifican “lo femenino sagrado”.

Los “círculos de mujeres” pueden ser presenciales o virtuales.

Los “círculos de mujeres” presenciales en Hervás, donde he realizado trabajo de campo, se han llevado a cabo en espacios cerrados (Casa de Cultura) y abiertos (jardín

⁸ Empleo aquí un término EMIC. El rol social de “facilitadora” designa a la persona encargada de llevar a cabo una actividad ritual con el fin de facilitar un proceso de aprendizaje espiritual en quien la realiza.

⁹ Durante este trabajo me referiré indistintamente a estos espacios ceremoniales como “círculos de mujeres” o simplemente “círculos”. En caso de que se trate de otro tipo de espacios, como “círculos mixtos” o “círculos de hombres” lo especificaré claramente.

de casa particular y bosque). Su convocatoria coincide siempre con la luna nueva de cada mes. Las reuniones suelen tener una duración de entre 2 y 4 horas.

Los “círculos de mujeres” virtuales son encuentros *en* Internet a los que se suele acceder tras un proceso de inscripción y acceso previo. He participado en “Bendiciones de Útero” que convoca trimestralmente Miranda Gray¹⁰ coincidiendo con la luna llena y también en el “Círculo Afrodita”. Me he conectado ocasionalmente con el “círculo” virtual “Al calor de la Diosa” que se celebra los primeros jueves de cada mes. Estas convocatorias son abiertas y multisituadas por lo que es difícil saber con exactitud el número de agentes participantes¹¹.

Internet es también un espacio cotidiano de socialización espiritual donde se interactúa para intercambiar información, preparar ceremonias, ofrecer actividades paralelas o entablar vínculos. Los espacios cotidianos son aquellos lugares difusos, identificados más por los fenómenos sociales que en ellos se producen que por su delimitación física.

Además de Internet he observado otros espacios cotidianos: en espacios lúdicos (“bares”, “parque”), en espacios laborales (“tienda de Paqui¹²”) y en espacios privados (“casa”, “coche”). En estos espacios cotidianos las agentes (re)interpretan los imaginarios y símbolos fuera del contexto ceremonial lo que me ha permitido observar las continuidades, discontinuidades o paradojas entre discursos y prácticas en distintos espacios.

3. Agentes de estudio y redes sociales

Los agentes de estudio en esta investigación son principalmente “mujeres”. Esta categoría abarca mucho más que la identificación de género, especialmente en los espacios ceremoniales donde ser “mujer” se vincula con “lo femenino sagrado” y con una agencia transformadora.

El grupo de “mujeres” de los “círculos” en Hervás oscila entre 10 y 20 en cada reunión. No siempre son las mismas personas las que acuden, sin embargo hay un grupo

¹⁰ Miranda Gray es una agente social reconocida por los miembros del grupo y considerada una de las “mentoras” de la espiritualidad matrística internacional. Es británica y trabaja desde su país aunque suele desplazarse a otros países para dar cursos, charlas o talleres presenciales. Es autora de varios libros entre ellos *Luna Roja*, considerado uno de los manuales de “lo femenino sagrado”.

¹¹ En la “Bendición de Útero” del pasado diciembre de 2016 se inscribieron 140.000 mujeres de 150 países (FUENTE: <http://www.wombblessing.com> , consultada el 10/02/2017).

¹² Nombre ficticio.

más o menos fijo. En total he mantenido interacción con más de 30 “mujeres”. Las características personales de cada una de ellas son diversas: edad entre 18 y 67 años; ocupación laboral diversa (estudiantes, empresarias, banqueras, profesoras, enfermeras, psicólogas, amas de casa, paradas, educadoras, trabajadoras sociales, asalariadas...); orientación sexual indiferente o desconocida; situación civil diversa (casadas, solteras, viudas, separadas, divorciadas, sin pareja...); situación familiar diversa (con o sin hijos biológicos y/o acogidos, con nietos, monoparentales, familias reconstituidas...). Lo que define a la categoría “mujer” en este caso es la identificación con una espiritualidad matrística compartida. Las propias agentes diferencian el término “mujer” según el contexto donde se emplee. Durante el trayecto en coche a Huesca con tres “mujeres” del “círculo” de Hervás, una de ellas me dice en referencia a otra: *«ya la verás allí en su salsa, se transforma cuando está con las mujeres»*.

La categoría “mujer” es una construcción que enfatiza sobre todo la identificación genital entre las agentes del grupo. Los genitales y órganos sexuales femeninos son el común denominador sobre el que se construye un sentimiento de unidad entre las agentes del grupo, y entre éstas y las agencias sagradas femeninas. Independientemente de la edad, orientación sexual, tenencia o no de todos los órganos del aparato reproductor femenino (útero, ovarios, mamas), la tenencia o no de descendencia... todas las “mujeres” lo son en tanto portadoras de una sexualidad femenina sagrada vinculada a la “Madre Tierra” y por su capacidad de “crear vida”, no sólo en sentido biológico sino como capacidad creativa esencial. Las “mujeres” son significadas como agentes de cambio por su naturaleza sexual: son agentes transformadores dada su inherente “esencia femenina”. La diferencia entre las “mujeres” que participan en los círculos de las que no lo hacen es la participación o no en esta creencia. Cualquier mujer podría formar parte del “círculo de mujeres” si accede invitada por otra. Pero sólo las que permanecen en el “círculo” y comparten esta creencia son interpretadas como “hermanas”.

Las “mujeres” de los círculos se consideran “hermanas” entre sí. Este vínculo es aún más fuerte entre las tres “mujeres” promotoras del “círculo” en Hervás que forman parte de “Arboleda de Gaia”. Ellas son además las “facilitadoras”, es decir, adoptan el rol de organizadoras y coordinadoras de las prácticas espirituales en los espacios ceremoniales. En los “círculos” cabe diferenciar a las “facilitadoras” del resto de “mujeres”. Las prácticas espirituales que dirigen las “facilitadoras” se orientan según unas convenciones sociales específicas.

Fuera de los “círculos” de Hervás he observado a “mujeres” en situaciones ceremoniales de la “Ruta de la Fertilidad” en Huesca, en el taller de “Yoga de la Voz” en Madrid, en un taller *on line* de “Chakras” y en “círculos” virtuales.

En espacios cotidianos he observado principalmente a las informantes clave (tres “hermanas” de “Arboleda de Gaia” y dos “mujeres” del grupo) durante su trabajo, en sus casas, en cafeterías, paseos o en celebraciones particulares (cumpleaños, funeral, fiestas).

También me he observado a mí misma en posición de “mujer” en los espacios ceremoniales y cotidianos durante el trabajo de campo.

4. Situaciones de observación: *experiencia participante*

La observación en espacios ceremoniales y cotidianos la he llevado a cabo a través de una *experiencia participante*. Esta técnica etnográfica implica una vivencia física y emocional de las prácticas sociales desde un rol activo, como agente participante. Mi rol durante el trabajo de campo ha sido de “mujer”. Ningún otro habría sido posible para participar en los “círculos” ya que no se permite el acceso a ninguna persona que no adopte este rol. El carácter exclusivo y privado del “círculo” pretende garantizar la privacidad, la intimidad y la protección de las “mujeres”, ya que persiste entre ellas cierto miedo al rechazo o a la crítica social por el imaginario de la “brujería” que permanece vigente, sobre todo en entornos rurales.

Mi sexo ha sido una ventaja en el trabajo de campo y me ha facilitado la experimentación de prácticas rituales reservadas exclusivamente a “mujeres”. A partir de la experimentación he podido imaginar, sentir y encarnar experiencia desde una posición óptima para esta investigación.

5. Situaciones de entrevista

A través de las entrevistas he querido observar en agentes concretos las formas que toma la experiencia de “lo femenino sagrado” como idea y como sentimiento subjetivo a través del discurso verbal. Para ello he creado situaciones específicas de “conversación” con las “mujeres”. He podido observar ciertas paradojas, discontinuidades y conflictos entre discursos y prácticas lo que me ha aportado una

visión más compleja y holística del fenómeno.

No he seguido el formato clásico en la realización de entrevistas sino que las he realizado en situaciones dialógicas de “conversaciones”, unas veces individuales y otras colectivas. De este modo he salvado uno de los principales problemas que pondría en peligro la continuidad de mi trabajo de campo: el miedo al intrusismo. Cuando en una ocasión planteé una posible situación de entrevista en formato clásico se produjo un claro rechazo. Las “mujeres” quieren mantener su privacidad y no quieren sentirse en situación de “hablar en nombre de otras”. Aceptaron “charlar” informalmente y sin grabadora. He realizado “charlas informales” dando paseos, tomando algo en bares y en los desplazamientos en coche¹³. Este formato es complejo porque implica mayor atención, capacidad de retención del discurso e implicación personal en el discurso (a veces podía tomar notas y siempre transcribía en el diario de campo la entrevista lo antes posible). Este formato es coherente con el método de investigación experiencial e intersubjetivo que he llevado a cabo durante todo el trabajo de campo.

También he mantenido conversaciones a través de la aplicación *WhatsApp*, en redes sociales y a través de correos electrónicos. En ellas he podido observar la construcción de un lenguaje verbal escrito en posición de “mujer” vigilando siempre los sesgos para evitar el encubrimiento.

6. Fuentes documentales

Los documentos etnográficos son objetivaciones concretas resultantes de las acciones sociales realizadas por agentes concretos en el *campo*. Estos documentos son artefactos culturales producidos según unas normas y unas convenciones sociales específicas que los dotan de significado en el contexto de las prácticas sociales. Son creados por agentes sociales en espacios y tiempos concretos. Como material empírico me han permitido observar aspectos subjetivos de los agentes sociales no objetivables en otras situaciones.

Los documentos o artefactos culturales que he observado pueden clasificarse en cuatro grupos:

¹³ He realizado entrevistas de este tipo en dos desplazamientos en coche: una individual durante el desplazamiento a Plasencia, de 30 minutos, donde iba a asistir junto a una informante a una conferencia del líder indígena arhuaco Calixto Suárez en la universidad de Plasencia; y otra en grupo con tres informantes durante el desplazamiento a Huesca para asistir a la “Ruta de la fertilidad” (9 horas de ida y 9 horas de vuelta dan para varios formatos de conversación).

- 1) Documentos escritos: libros, artículos, blogs, páginas web, diarios y folletos.
- 2) Documentos audiovisuales: fotografías, documentales y vídeos.
- 3) Documentos musicales: cancioneros, CD's e instrumentos musicales.
- 4) Documentos icónicos: vestuario y altares.

He observado los documentos escritos desde la etnoliteratura como método etnográfico. Para Reyes García (2005) la etnoliteratura está interesada en aquellas realidades de la condición humana que subyacen en la interacción social, aquello sumergido en lo expresado, lo observable, lo dicho, lo escrito. Algo que parece oculto pero que es real, forma parte de la realidad porque incide en ella y es entendida y compartida a través de la literatura. A través de la etnoliteratura he podido acceder a información respecto a la construcción de imaginarios sobre “lo femenino sagrado”. La imaginación y las formas subjetivas de producir imaginación son prácticas sociales que me interesa explorar. Me he interesado tanto por “autoría” como por la situación de “lectora” en la que se posicionan las “mujeres”. La lectura es una práctica habitual en los “círculos de mujeres”. Se suelen leer fragmentos de textos, se recomiendan lecturas, se venden o intercambian libros... En ocasiones, incluso algunos libros pasan a formar parte de los Altares como elementos sagrados produciéndose una articulación muy interesante entre diferentes artefactos agenciales.

VER APÉNDICE FOTOGRÁFICO: Fotos1, 2, 3, 4

Los documentos audiovisuales que he observado son fundamentalmente fotografías de “altares”, propias o realizadas por las agentes sociales. Las fotografías de los “altares” están permitidas si se realizan antes o después de los rituales, es decir, fuera del espacio-tiempo ceremonial y siempre que no se identifique a las “mujeres”. En ocasiones esta norma no se cumple y se producen conflictos entre partidarias y detractoras de visibilizar los rituales y a las participantes. Estas fotografías se comparten a través de *WhatsApp* al finalizar cada “círculo” y en ocasiones también en grupos privados de *Facebook*. He contado con el permiso del grupo para fotografiar los “altares” con la contraprestación de compartirlas en el grupo privado de *WhatsApp*. En todo momento he respetado las normas pactadas y no he fotografiado ni los rituales ni los rostros de las agentes. No he tenido ningún problema al respecto. Sí se ha producido, en cambio, algún conflicto cuando alguna “mujer” ha realizado fotografías a otras sin su permiso durante las ceremonias. La forma del conflicto se ha expresado a través de

miradas desaprobatorias, de giros evidentes para no salir en las fotografías o de peticiones explícitas de guardar los móviles. Estos conflictos han perjudicado en ocasiones mi trabajo ya que al generarse un clima de tensión motivado por las fotografías me he visto obligada a no fotografiar para no inmiscuirme en el conflicto.

Los documentos musicales son también artefactos culturales. A través de las canciones he podido acceder a la reconfiguración de imaginarios. Las objetivaciones que he observado son cancioneros (donde se recogen las letras de canciones inéditas de “Arboleda de Gaia”), el CD con música sagrada de “Arboleda de Gaia” (distribuido en La Candelaria de febrero de 2017) y el CD de Inés Lolago. Las “mujeres” escuchan estas canciones tanto en los “círculos” como en sus propias casas o coches. Configuran una forma de “oración” musical que les permite “conectarse” con “lo espiritual”.

También he observado el uso que se hace de instrumentos musicales (sonajas y tambores) en las ceremonias. Como en el caso de los libros, también en ocasiones se relacionan agencialmente con los altares como elementos sagrados y se colocan dentro de ellos.

VER APÉNDICE FOTOGRÁFICO: Foto 5

Los documentos icónicos en los que me he fijado son el vestuario de las “mujeres” y los “altares”. Éstos son hierofanías, es decir manifestaciones de lo sagrado, y que adquieren significado durante las ceremonias en los “círculos”. Los crean las propias “mujeres” para cada celebración. Suelen formarse con un paño sobre el que se colocan convencionalmente unos elementos simbólicos que se articulan entre sí.

Rose (2012) afirma que en las sociedades occidentales contemporáneas la cultura visual forma parte de la vida de las personas por lo que incorporar su análisis en los estudios sociales es necesario para comprenderlas. Propone el uso de metodologías específicas para el análisis de imágenes partiendo de que todo análisis es una interpretación y que por tanto pertenece al ámbito de la subjetividad. Ninguna imagen es inocente o neutral sino que tiene una intencionalidad concreta. Las imágenes ayudan a interpretar la complejidad del mundo que nos rodea. Las fotografías que forman parte de este trabajo visibilizan las objetivaciones del universo simbólico y espiritual que se ponen en práctica en las ceremonias de los “círculos de mujeres”. Son sobre todo fotografías de “altares”.

He utilizado una *metodología crítica visual* en el sentido que propone Rose para reflexionar sobre las relaciones de poder que se dan en la producción e interpretación de las imágenes y sobre su contenido. Este análisis visual de los “altares” y de los “círculos” aporta una comprensión del significado de la espiritualidad matrística desde una posición intencionalmente sensorial.

La *metodología crítica visual* implica estar atenta a los “juegos de espejos” que se producen en torno a la imagen: ¿quién la produce? ¿en qué circunstancias? ¿qué pretende mostrar? ¿a quiénes va dirigida? ¿quiénes la ven? ¿qué interpretan quienes la ven? ¿qué interpreto yo? Estas son algunas de las cuestiones que me planteo al incorporar la imagen como elemento de análisis en este trabajo.

7. Cuestiones éticas

Esta investigación se ha llevado a cabo con el consentimiento de las agentes sociales implicadas. Durante el trabajo de campo preliminar afiancé la confianza del grupo y me permitieron desarrollar mi trabajo etnográfico que interpretaron como una expresión creativa de “lo sagrado femenino” y no como una injerencia externa. Gracias a un video que realicé en la ceremonia de “Mujeres en Pie de Paz” en mayo de 2016 mi rol como “antropóloga” ha sido aceptado y respetado. De hecho el video tuvo un notable reconocimiento entre la red espiritual. Gracias a ello he podido fotografiar y grabar en varias ceremonias.

En la *experiencia participante* he vivido situaciones que no he podido utilizar para esta investigación dado el compromiso que adquirí de preservar la intimidad y la seguridad de las agentes sociales. En particular, se trata de situaciones ceremoniales en las que se pactó no grabar, fotografiar ni revelar nada de lo que allí sucedía. En algunas ocasiones estos acuerdos me han supuesto un dilema ético que he resuelto siempre a favor de la privacidad y el respeto a las agentes sociales por encima de mis intereses etnográficos. Participar en ellos sabiendo que no podría utilizarlos para la investigación, aunque quisiera, me provocaba cierta frustración. Sin embargo mi participación en ellos como “mujer” y no como “etnógrafa” afianzó la confianza del grupo y me abrió nuevas vías de interpretación respecto al carácter secreto de estas celebraciones. También me permitió experimentar de una forma más personal las ceremonias y reflexionar sobre

cuestiones que estaban limitando o bloqueando mi trabajo de campo, como el conflicto de roles.

Durante las entrevistas no he podido utilizar grabadora porque así lo han pedido las informantes. Se negaban a una situación de entrevista formal por lo que he tenido que readaptar el instrumento para observar los discursos.

Mi rol como documentalista me ha permitido ofrecer contraprestaciones audiovisuales concretas pero también me ha ocasionado ciertos problemas y conflictos éticos. Durante la “Ruta de la Fertilidad” en Huesca tuve muchas limitaciones para grabar y fotografiar dado que había otras “mujeres” con cámaras y se pactó no permitir usarlas salvo en un espacio concreto. Realicé un video de 2 minutos con ese escaso material en el que cumplí los acuerdos de no mostrar en primer plano a ninguna “mujer” y de no revelar ningún ritual. Sin embargo cuando se lo enseñé en primer lugar a la “facilitadora” de la ruta, como habíamos pactado previamente, ésta no me dio autorización para mostrarlo a nadie más. Según me dijo el video le gustó y reflejaba lo que habíamos vivido y sentido durante la peregrinación pero precisamente por ello le daba miedo que pudiera servir de aliciente a personas ajenas a visitar las cuevas: *«Mejor que no lo vea nadie más para no profanar las piedras»*, me dijo. Evidentemente tuve que cumplir su petición aunque no estuviera de acuerdo (no creo que las imágenes que mostraba fueran una profanación ni mucho menos) y lo archivé en una carpeta oculta de mi ordenador.

Cada vez las limitaciones para grabar en los “círculos” eran mayores y las “mujeres” expresaban su incomodidad ante la presencia de cámaras e incluso algunas rechazaban explícitamente que se mostrara el contenido de las ceremonias a quienes no participaran en ellas. Se discutió incluso la posibilidad de limitar el intercambio de fotografías de “altares” en redes sociales. Las “mujeres”, muy celosas de su intimidad espiritual, no quieren que sus prácticas ceremoniales se puedan interpretar en sentido perverso o morboso. Yo no puedo sino respetar esta posición que comprendo e incluso comparto desde mi rol de “mujer” en el *campo*.

Decidí que no sería posible como había pretendido en un primer momento, realizar un documento audiovisual para este trabajo. Así que decidí ceñirme a las fotografías de los “altares” y dejar para un posible proyecto de futuro la realización de un documental.

CAPÍTULO II

Interpretación de formas de espiritualidad matrística

Las agentes sociales elaboran sus propias interpretaciones subjetivas sobre la espiritualidad matrística a partir de la encarnación de experiencia en “círculos de mujeres”. Yo reconstruyo, a su vez, mi propia interpretación con un lenguaje analítico sobre aquellas prácticas significativas que he observado durante el trabajo de campo. Díaz de Rada y Cruces (1993) llaman la atención sobre la complejidad de la encarnación que articula la experiencia práctica de los agentes de estudio y nuestra propia experiencia etnográfica. De ahí la necesidad de ahondar en la reflexividad dado que toda interpretación será inevitablemente relativa, intersubjetiva y parcial.

En este capítulo reflexiono a partir de algunas de las cuestiones que surgen de mi *extrañamiento* inicial: ¿cómo es posible la emergencia de formas de espiritualidad matrística en un entorno rural extremeño en el siglo XXI? ¿qué articulaciones lo hacen posible? ¿cómo imaginan y sienten las agentes sociales esta nueva espiritualidad? ¿se producen cambios en la vida cotidiana de las agentes tras su “conversión” espiritual? ¿cómo puedo yo imaginar y sentir “lo femenino sagrado” a partir de la experiencia de campo en “círculos de mujeres”? Tras una aproximación dialógica hacia estas y otras cuestiones he reconfigurado una mirada antropológica basada en la intuición y la experiencia etnográfica.

He seguido un proceso analítico *abductivo* (Peirce, 1970) para elaborar una interpretación teórica basada en los datos empíricos recabados durante el trabajo de campo. El proceso analítico que he seguido podría enunciarse así:

1º: A partir de un principio general: «*La espiritualidad matrística contemporánea es reconfigurada ontológicamente por “mujeres” en cronotopos multisituados*»,

2º: he observado empíricamente un caso concreto: «*El “círculo de mujeres” de Hervás es un cronotopo que se articula en redes de espiritualidad matrística a través de Internet*»,

3º: para formular finalmente una interpretación que aporta respuestas parciales a las cuestiones iniciales: «*En el “círculo de mujeres” de Hervás, articulado en redes multisituadas a través de Internet, las “mujeres” reconfiguran ontológicamente la espiritualidad matrística contemporánea*».

1. Contexto etnográfico

En este apartado presento el contexto etnográfico de las prácticas sociales que reconfiguran “lo femenino sagrado” ¿Quiénes son las agentes concretas de esta investigación? ¿dónde y cuándo llevan a cabo las prácticas espirituales?

1.1. Multisituación de “mujeres” en redes espirituales

Las agentes de estudio aquí son “mujeres” multisituadas en distintos territorios que se articulan entre sí en “círculos de mujeres” y en Internet. Las “mujeres” situadas en el “círculo” local de Hervás han sido las principales agentes sociales de esta investigación.

La categoría “mujer” desde la interpretación emic, identifica a personas que poseen órganos sexuales femeninos y son por ello portadoras de una “esencia femenina” universal y sagrada. Una “mujer” es un cuerpo físico, material, individual y concreto que piensa, siente y actúa. Pero también un cuerpo simbólico, inmaterial, colectivo y universal en el que se concreta la idea de la “esencia sagrada femenina”. En cada persona-mujer se articularían ambos cuerpos pero solo aquellas conscientes de dicha articulación llevan a cabo prácticas sociales vinculadas a nuevas formas de espiritualidad matrística y son consideradas “mujeres” en esta investigación.

Las agentes sociales en esta etnografía se sitúan en tres territorios articulados entre sí:

- 1) “Mujeres” localizadas en el Valle del Ambroz (norte de Extremadura) que se encuentran regularmente en el “círculo de mujeres” de Hervás.
- 2) “Mujeres” de “Arboleda de Gaia” que se localizan en distintos territorios de España y se relacionan a través de redes en Internet y en encuentros ceremoniales señalados.
- 3) “Mujeres” en torno al movimiento de las “Trece Abuelas Indígenas” que se localizan en distintos territorios del planeta Tierra y se relacionan a través de redes en Internet y en encuentros ceremoniales.

1) *Mujeres del círculo de Hervás*

Las “mujeres” que se reúnen en el “círculo” de Hervás comparten una identificación entre sí como “mujeres rurales”. Esta categoría fue inicialmente usada por las agencias de desarrollo rural para significar genéricamente a un colectivo social concebido desde nociones asistencialistas. La “mujer rural” era significada como un agente en situación carencial, marginal o en “desventaja social” por su sexo. Así se justifican las intervenciones específicas de “desarrollo” para paliar la supuesta *desventaja social* de “ser mujer” y vivir además en un entorno rural.

Extremadura sigue siendo territorio prioritario en “desarrollo rural” por lo que sigue recibiendo fondos europeos que administran y gestionan agencias específicas en cada comarca (los Grupos de Acción Local). Se destinan ayudas específicas para financiar proyectos de intervención con población especialmente “desfavorecida” entre quienes estarían, según esta lógica, las “mujeres rurales”.

Este imaginario oculta la agencia de muchas mujeres que ponen en práctica estilos de vida alternativos y que en absoluto se identifican como un colectivo “desfavorecido”. El uso que hacen las instituciones europeas del concepto de “desarrollo rural” tiene una fuerte carga androcéntrica y urbanocéntrica que no se corresponde con el significado de la categoría “mujer rural” que reconstruyen las “mujeres” del “círculo” de Hervás.

La identificación de las agentes sociales de esta etnografía como “mujeres rurales” se relacionan con un imaginario de *nueva de ruralidad* que nada tiene que ver con las dicotomías rural-urbano o tradición-modernidad. Se identifican con nuevas formas de *ser mujer* en territorios rurales y de llevar a cabo estilos de vida que les permiten desarrollar su identificación con lo femenino desde un entorno privilegiado por su proximidad a la “naturaleza”.

El municipio de Hervás, situado en pleno Valle del Ambroz, es un pueblo rodeado de bosques de castaño y roble, arropado por las últimas montañas del Sistema Central y rodeado de pequeños arroyos, gargantas y chorreras. La “naturaleza”, entendida así, forma parte de la cotidianidad de estas “mujeres”. Muchas comparten conocimientos sobre plantas medicinales, ungüentos curativos o cultivo de alimentos ecológicos. La sensibilidad por los recursos autóctonos y el respeto por la “naturaleza” es un rasgo común entre ellas. El “círculo” de Hervás, al ser el único que se celebra en un entorno rural dentro de la red de “Arboleda de Gaia”, adopta una idiosincrasia incluso dentro de la propia red espiritual. Las “mujeres” del “círculo” de Hervás son

identificadas por otras residentes en ciudades como unas privilegiadas por poder realizar con cierta frecuencia sus ceremonias en el bosque, ya que para ellas la “naturaleza” es sistemáticamente una agencia sagrada en el contexto de sus creencias y sus prácticas.

VER APÉNDICE FOTOGRÁFICO: Fotos 6, 7, 8

La edad es un elemento significativo en la elaboración de identificaciones entre las “mujeres”. Cada “mujer” tiene una posición singular en el “círculo” según su edad cronológica. Es requisito previo identificarse por edades para configurar un “círculo”. Se considera que en función de la edad cada “mujer” encarna la experiencia de “lo sagrado femenino” de manera específica: no lo hace igual una “mujer” menstrualmente activa que una “mujer” *«que ya no sangra»* por situación de menopausia. Esta forma de encarnar la experiencia articula la edad con la genitalidad. Se “honra” a cada “mujer” por su edad genital. Ninguna tiene un estatus superior a otra por ello, sino que cada una representa diferentes momentos y etapas del ciclo de la “feminidad sagrada”. Cada “mujer” recorre y encarna su propio proceso y aprender a “honrarse” como “mujer” en cada momento del ciclo vital. Así muestran su respeto a “lo sagrado femenino”.

Las más mayores se identifican como “abuelas” (independientemente de si tienen o no descendencia). El término “abuela” o incluso “vieja” no tiene aquí una connotación negativa, sino que adopta un significado vinculado a la experiencia y la sabiduría personal. Las “mujeres” se sienten muy orgullosas cuando alcanzan el reconocimiento de “abuela”. Las “jóvenes” son respetadas por su situación de autonomía y libertad o por ser madres en proceso de crianza. Por tanto su “energía” es distinta a la de las “abuelas”. Estos términos no son absolutos sino que admiten múltiples versiones y singularidades. En el “círculo” de Hervás, por ejemplo, hay una abuela que tiene dos nietos pero dada su edad cronológica (aún no ha cumplido los 50) no se la considera aún una “abuela”.

Reconocerse según un criterio de edad genital implica asumir el tiempo como elemento fundamental en la encarnación de experiencia. Lo que identifica a cada agente es el tiempo medido en años que lleva encarnando experiencia en tanto “mujer”. A las más jóvenes se las identifica con la “energía” o la agencia de la “Virgen” o “Doncella” y se les atribuyen rasgos vinculados con la inocencia, el juego, la experimentación, la libertad y la aventura. A las más mayores se las identifica con las “energías” de la “Anciana” o “Bruja” y se les atribuyen la alegría sin complejos, la espontaneidad, la

fuerza emocional y la sabiduría. Entre ambas, las “mujeres” de edad media son identificadas con la “energía” de la “Madre” o de la “Hechicera” y se las identifica con la creatividad, la fecundidad o la determinación. Estas identificaciones son muy variables y sufren múltiples cambios según diversas temporalidades cíclicas (ciclo menstrual de cada “mujer”, ciclo lunar, ciclo de la tierra...).

La espiritualidad matrística se reconstruye a partir de temporalidades cíclicas. Las “mujeres” se identifican por su temporalidad cíclica a partir de la cual se articulan con la “naturaleza” que también es cíclica. Los ciclos menstruales, las estaciones anuales y sus celebraciones (la “rueda del año”), los ciclos lunares o el propio ciclo de la vida de los seres vivos (plantas, animales y humanos) se interpretan desde una misma lógica. La re-identificación de las diversas temporalidades cíclicas que articulan “lo femenino sagrado” es uno de los principales temas sobre los que se construyen los discursos en la literatura emic, en los “círculos de mujeres” y en las redes espirituales en Internet.

La “facilitadora” de la Ruta de la Fertilidad en Huesca introduce la experiencia de acceso a las cuevas precisamente como un ritual de celebración de la temporalidad cíclica. Ésta se interpreta como una señal inequívoca de la existencia de una espiritualidad matrística “ancestral” basada en los ciclos de la tierra: *«Sabemos que antiguamente se honraban los ciclos de la naturaleza. Se hacían ceremonias... pero no los ciclos que nos marca el Sol sino los ciclos que nos marca la Tierra (...) Es más, si vemos el calendario católico podemos identificar perfectamente el calendario de la Tierra (...)»*.

En los “círculos” la re-educación espiritual de las “mujeres” comienza con la identificación cíclica de su cuerpo físico (las distintas fases menstruales y sus ciclos) y continúa con la articulación de esos ciclos con “lo femenino sagrado” a través de la unidad con la “naturaleza”: *«Sincroniza tu cuerpo con la Tierra y los ciclos naturales (...) Los ciclos de la Madre Tierra nos dan el camino a seguir. El invierno nos trae una parada extrema, lo mismo que los días de menstruación (...) Somos y formamos parte de la Naturaleza, sus ciclos son nuestros ciclos y así se demuestra una estación tras otra.»*¹⁴

¹⁴ Extracto de la meditación *on line* “El ritmo lento del invierno” en el “círculo” Afrodita. En <http://circuloafrodita.com/>

En el libro *“Luna Roja: los dones del ciclo menstrual”* Miranda Gray¹⁵ afirma que la visión lineal que tiene la sociedad acerca del tiempo y la realidad hace que a la mujer menstrualmente activa le resulte difícil darse cuenta de su ineludible y natural cualidad cíclica, así como adoptar y aplicar este hecho en su vida cotidiana. *«Si la mujer realmente tomara conciencia de que su vida menstrual es una expresión de un ser de naturaleza cíclica, comenzaría a ver que forma parte de los grandes ritmos del universo, aceptaría aún más su verdadera condición y conseguiría traer la armonía a su vida»* (Gray, 1995: 11).

Las “mujeres” del “círculo” de Hervás pueden adoptar los roles de “facilitadoras” y “hermanas”. El rol de “facilitadora” implica la responsabilidad de convocar y organizar mensualmente el “círculo” durante las “trece lunas” del año. También se ocupa del desarrollo de la ceremonia y de establecer las pautas rituales. La “facilitadora” tiene una posición específica en el “círculo”: se sitúa en la posición que indica el norte en el “altar”. Justo en frente de ella (en la dirección que indica el sur) se sitúa la “facilitadora ayudante” (si la hubiere). Su función es la de ayudar en todo lo que precise la “facilitadora principal”. La “ayudante” es la única “mujer” que puede moverse fuera del círculo durante la ceremonia y la única que, en caso de necesidad, puede adentrarse por la línea imaginaria que marca el interior del círculo. Las “facilitadoras” son quienes construyen el altar y quienes lo desmontan; son quienes ostentan la autoridad espiritual durante el tiempo ceremonial; y quienes establecen el orden, ritmo y pautas de las prácticas rituales. Esta autoridad espiritual se pone en práctica “con dulzura”, sin imposiciones ni dogmatismos que puedan relacionarse con roles religiosos (“madre superiora” o similar) fuertemente rechazados por las “mujeres”. Las “facilitadoras” de los “círculos de mujeres” de “Arboleda de Gaia” no cobran sino que realizan su actividad altruistamente como un acto de servicio a las demás y como ofrenda sagrada.

¹⁵ Miranda Gray es una autora reconocida entre las “mujeres” e identificada como una de las “mentoras” de la feminidad “sagrada”. Este libro publicado en español en 1995 (un año después de la primera publicación en inglés) se ha convertido en un manual de referencia para iniciar cualquier proceso de re-educación espiritual matrística. Gray es también la promotora de las “Bendiciones de útero” que cinco veces al año se realizan internacionalmente *on line*. Otros libros suyos son: *“Mensajes espirituales para mujeres”* (2014), *“Las 4 fases de la Luna Roja”* (2016) y *“El despertar de la energía femenina”* (2017): todos ellos publicados en español por la editorial Gaia.

Sólo las “mujeres” que han sido “iniciadas” o están en proceso de “iniciación” en “Arboleda de Gaia” pueden ser “facilitadoras” en los “círculos”¹⁶. En Hervás hay tres “mujeres” que forman parte de “Arboleda de Gaia” y que por tanto pueden ser “facilitadoras” de “círculos”. Entre sí se llaman “hermanas”. Esta hermandad implica un vínculo espiritual que no necesariamente se corresponde también con un vínculo personal de amistad. El concepto de sororidad, como veremos, resignifica el tipo de vínculo que implica esta “hermandad” entre “mujeres”.

Sin embargo, las “mujeres” que asisten con cierta regularidad a los “círculos” de Hervás, aunque no estén iniciadas en “Arboleda de Gaia” también se consideran “hermanas” entre sí. Se van estableciendo así vínculos espirituales concéntricos que siguen la misma pauta: compartir de manera consciente y continuada unas prácticas ceremoniales y unas formas comunes de imaginar y sentir la espiritualidad matrística. Esta forma concéntrica se reconoce también en la red espiritual: el “círculo” de Hervás se adscribe a “Arboleda de Gaia” que, a su vez, se adscribe al movimiento internacional de las “Trece Abuelas Indígenas”.

2) *Mujeres de Arboleda de Gaia*

“Arboleda de Gaia” es una hermandad espiritual con forma institucional pública de asociación sin ánimo de lucro. Fue creada en España en 2002 por iniciativa de Marianna García Legar y otras 40 mujeres. Impulsa la creación y el funcionamiento de “círculos de mujeres” sincronizados con la luna nueva como instrumento de transformación individual y sociocultural. En la actualidad cuenta con más de cien “mujeres” que organizan 15 “círculos” situados en distintos territorios de España. La sede social de la asociación está en Barcelona. Su presencia es mayor en el este de la península Ibérica. El “círculo” de Hervás es el único situado en el oeste y el único situado en un entorno rural.

¹⁶ Me refiero aquí a los “círculos” de “Arboleda de Gaia” dentro de los cuales se incluye el de Hervás. Hay otros “círculos de mujeres” que no están adscritos a “Arboleda de Gaia” y que habría que observar para buscar continuidades o discontinuidades en sus prácticas y convenciones sociales.



ARBOLEDA DE GAIA
Círculos de Mujeres
de Luna Nueva

BARCELONA, BILBAO, CASTELLAR
DEL VALLÉS, CÁCERES (Hervás),
CASTELLÓN (Benicasim), ELCHE,
GUADALAJARA, HUESCA,
LEGANÉS, MADRID,
MALLORCA, PONFERRADA,
SANTA COLOMA DE GRAMENET,
VALLADOLID, ZARAGOZA.

www.arboledadelashijasdegaia.blogspot.com.es

IMAGEN 1

En su página web¹⁷ se presentan así: *«Entendemos que en un mundo donde el neoliberalismo patriarcal sigue conduciendo a hombres y mujeres a la guerra y al exterminio de la naturaleza, es el aspecto femenino de la vida el que necesita ser sanado. Nuestro cometido es honrar la naturaleza femenina en el mundo para que ese cambio de conciencia se expanda hacia todo el entorno y sane, remedie, nutra, cobije y defienda la supervivencia de todos los seres y de nuestro hogar: la Tierra».*

“Arboleda de Gaia” es una sororidad, es decir, una hermandad exclusivamente femenina. Las “mujeres” de “Arboleda¹⁸” se identifican como “hermanas” entre sí y como “hijas” de la “Madre Tierra”, por lo que se crean estrechos vínculos afectivos entre ellas. Una de las “hermanas” de Hervás para describir lo que significaba para ella formar parte de “Arboleda” me dijo: *«no he vuelto a sentirme sola nunca más».* Las “hermanas” se cuidan, se protegen, se ayudan y se acompañan en sus procesos espirituales.

Algunas “hermanas” me hablaban especialmente de las muchas resistencias que tenían antes de entrar a formar parte de “Arboleda de Gaia”. En unos casos por el miedo a que *«aquello fuera una secta»*, en otros porque *«acabaron hasta el moño de las monjas en el colegio»* y en otros porque no querían comprometerse a *«ir por ahí despertando a nadie»*. Sin embargo hablan de estos prejuicios iniciales entre risas porque afirman que nada tienen que ver después con su experiencia real en “Arboleda”: *«aquí eres libre de ser como quieras, nadie te impone pensar esto o aquello. Sólo tienes que ser tú misma, incluso más tú que nunca»*, afirma una de las “hermanas” de Hervás.

Mantienen contacto regular entre sí a través de Internet donde han creado espacios privados en redes sociales y un vasto espacio virtual de intercambio. “Arboleda de Gaia” tiene su propia página web, un blog y publica mensualmente una Gaceta de distribución *on line*. Además muchas “mujeres” de “Arboleda” tienen sus propias páginas web, blogs o perfiles en redes sociales desde donde reconstruyen la red espiritual multisituada.

Asimismo, “Arboleda de Gaia” mantiene vínculos con otros grupos espirituales vinculados al movimiento de la Nueva Era, como son en España el movimiento “conchero” e internacionalmente con el movimiento de las “Trece Abuelas Indígenas”.

¹⁷ <http://www.arboledadegaia.es> [consultada el 10 de noviembre de 2016]

¹⁸ Utilizo indistintamente la categoría “Arboleda de Gaia” y “Arboleda” para identificar a las agentes de este grupo.

Las “mujeres” de “Arboleda” no se identifican con una creencia espiritual única sino que articulan y fusionan diversas tradiciones religiosas y espirituales según una misma sensibilidad por lo “femenino sagrado”: las hay taoístas, budistas, concheras, cristianas, pre-cristianas, ateas, etc...

La ceremonia más importante del año para las “mujeres” de “Arboleda” es “La Candelaria” (a finales de enero). En este momento se convoca un encuentro presencial en el que se renueva el compromiso con la sororidad y se presenta a la “Gran Madre” a las nuevas “iniciadas”. Estas “iniciaciones” se producen tras un proceso de acceso que dura más de un año. En la presentación se realizan unos rituales que son estrictamente secretos, tras los cuales estará preparada. Todas las “mujeres” presentadas en el mismo año forman lo que se denomina una “camada” y mantendrán vínculos especiales entre sí. Cada “camada” se identifica con un nombre concreto que simboliza el propósito de las “mujeres” que lo forman. Sin embargo, su objetivo no es incrementar el número de miembros ni tener mayor dimensión cuantitativa, sino trabajar con las “mujeres” en sus propios territorios para *«llevar la energía de la Candelaria a cada círculo»*.

Uno de los momentos más significativos de “La Candelaria” es el ritual de encendido del “Fuego de las Mujeres” que se realiza en el mismo lugar donde en 2008 lo hicieron las “Trece Abuelas Indígenas”. Este ritual consolida los vínculos de la red espiritual entre sí: “mujeres” de los “círculos” locales, “mujeres” de “Arboleda” y “mujeres” del movimiento de las “Trece Abuelas”. Una de las agentes presentes en la ceremonia de 2017 lo describía así en el grupo de *WhatsApp* del “círculo” de Hervás:

«Ya está encendido el Fuego de las Mujeres en el ojo que lo encendieron por primera vez las Trece Abuelas Indígenas en Europa. Estamos 69 mujeres de Arboleda celebrando La Candelaria y todas vosotras también aquí presentes y conectadas. Podéis unirlos desde vuestra casa a esta energía e intención de sanación (...) encendiendo una vela y centrándoos por la Paz de las Mujeres»

3) Mujeres del movimiento de las Trece Abuelas Indígenas

El “Consejo Internacional de las Trece Abuelas Indígenas” está formado por un grupo de trece “mujeres” de diversas nacionalidades y territorios. Son líderes espirituales en sus respectivas comunidades locales que reivindican un modelo de convivencia alternativo al modelo instaurado por el “capitalismo global” y el “patriarcado”. Comparten la creencia de que toda vida es “sagrada”.

La iniciativa de formar este grupo partió de la directora del Centro Espiritual de

Estudios Sagrados de Sonora (California), Jeneane Prevatt más conocida como Jyoty. Ella tuvo una visión en la que un grupo de mujeres ancianas se reunía para iniciar un nuevo tiempo. Al hablar de ello con otras personas de su comunidad kayumari, descubrió que se trataba de una antigua profecía que se daba en distintos grupos indígenas del planeta: «*cuando las abuelas de los cuatro continentes hablen, comenzará una nueva era*». Se puso en contacto con algunas chamanas y curanderas de distintos territorios contándoles su visión e invitándoles a participar en una reunión en Nueva York; a su vez unas le remitían a otras... Trece ancianas respondieron a “la llamada” y pasaron a encarnar la profecía. Fueron: Agnes Baker Pilgrim (del grupo indígena *takelma siletz* de Oregón, EEUU), Aama Bombo (del grupo indígena *tamang* de Nepal), Rita Pitka Blumenstein (del grupo indígena *yupik* de Alaska, EEUU), Julieta Casimiro (del grupo indígena *mazateca* de Huautla de Jimenez, México), Maria Alice Campos Freire y Clara Shinobu Iura (de la Amazonia Brasileña), Bernadette Rebienot (del grupo indígena *omyene* de Gabón), Tsering Dolma Gyaltong (del Tíbet), Flordemayo (del grupo indígena *maya* en Nuevo México), Margaret Behan (de los grupos indígenas *arapaho* y *cheyenne* de Montana, EEUU), Beatrice y Rita Long Visitor Holy Dance (hermanas del grupo indígena *oglala lakota* de Dakota del Sur, EEUU) y Mona Polacca (del grupo indígena *hopi* de Arizona, EEUU).



IMAGEN 2

Su primer encuentro tuvo lugar en 2004 en el Centro *Tibet House* de Menla (Nueva York), la tierra de la Confederación Iroquesa, símbolo para ellas de la resistencia indígena. Allí se estableció la forma de alianza global y se acordó la redacción de la Declaración del “Consejo Internacional de las Trece Abuelas Indígenas”. En este documento se presentan y definen dentro de un “juego de lenguaje” común según el cual reconfiguran su cosmovisión y los principios fundacionales de su alianza: *«Somos 13 abuelas indígenas (...) Conformamos el Consejo Internacional de las Trece Abuelas Indígenas. Somos una unidad. Somos una alianza de oración, educación y sanación para nuestra Madre Tierra, para todos sus habitantes, para todos los niños y para las siguientes siete generaciones»* (Schaefer, 2008: 19).

Los principales elementos del discurso de las “Abuelas” tienen que ver con la “sostenibilidad del planeta”, con el uso ceremonial y medicinal de plantas “sagradas”, con la protección de las diferentes “tradiciones indígenas”, con el liderazgo espiritual femenino y con la paz mundial: *«Con el fin de crear un futuro sano (...) es*

imprescindible saber cómo sanar las familias, cómo terminar con la guerra, cómo establecer relaciones adecuadas entre hombres y mujeres, cómo integrar la medicina tradicional y la indígena, cómo mantener el equilibrio de la tierra y cómo expandir el poder colectivo de las mujeres sabias profundizando en nuestra relación con lo femenino» (Schaefer, 2008: 32).

El “Consejo Internacional de las Trece Abuelas Indígenas” ha tenido una duración precisamente de trece años: desde 2004 a 2016. Durante este tiempo las “Abuelas” (no siempre coincidiendo las trece) han recorrido más de quince países y han participado como invitadas en distintas conferencias y encuentros. Pero su principal actividad ha consistido en encuentros espirituales organizados por cada una de ellas en sus distintas comunidades indígenas y/o rurales. En estas reuniones convivían durante unos días con la comunidad local, realizaban talleres o sesiones curativas y compartían prácticas rituales con el fin de crear un vínculo espiritual reparador de las relaciones sociales y de las relaciones con la Madre Tierra. En estos viajes han ido impulsando distintos proyectos de desarrollo local relacionados sobre todo con la protección del medio ambiente a través de campañas de *crowdfunding* difundidas en Internet.

En 2008 visitaron España invitadas por “Arboleda de Gaia”. Realizaron un encuentro en Barcelona donde reunieron a más de 200 personas y otro en la finca Torrenanita cerca de Borja (Zaragoza) entre el 18 y el 23 de julio.

El pasado mes de agosto de 2016, en el mismo lugar donde trece años antes comenzó su andadura (Menla, Nueva York), las “Abuelas” (once, ya que la Abuela Beatrice Long Visitor Holy Dance falleció en marzo de 2016 a los 89 años), celebraron su último encuentro. Fueron cuatro días (25-28 agosto) de rituales, talleres, charlas... al que asistieron centenares de personas de varias nacionalidades, entre ellas una delegación española de “mujeres” de “Arboleda de Gaia”. Allí se dio por finalizado el recorrido del “Consejo Internacional de las Trece Abuelas Indígenas”. Desde entonces la “Abuelas” se dedican por separado exclusivamente al trabajo en sus comunidades dado su estado de salud y su avanzada edad.

El “ser abuela” y el “ser indígena” son elecciones agenciales. Su contenido se resignifica a través de la experiencia compartida y de las convenciones sociales. Ser “abuela” no significa tener nietos sino haber alcanzado un estatus sociocultural relevante en la comunidad donde se vive vinculado a unos cocimientos espirituales, curativos y socioemocionales adquiridos a lo largo de una larga trayectoria vital. La Abuela Aama Bombo, por ejemplo, nunca tuvo hijos y sin embargo es considerada por

los miembros de su comunidad (a las afueras de la ciudad de Katmandú) como la “Madre Chamana”.

En el caso de la identificación “indígena” su significado no tiene que ver para ellas con procesos de etnogénesis vinculados a un origen común, sino con la elección personal de una forma de vida específica, interpretada como “estilo de vida indígena” (Gutiérrez, 2003). Ni la Abuela Alice Campos Freire ni la Abuela Clara Shinobu Iura son descendientes de nativos indígenas (una es brasileña de origen criollo y otra occidental de origen japonés). Ambas viven actualmente en una pequeña comunidad de la iglesia del Santo Daime en la selva amazónica de Brasil. En cambio son consideradas “Abuelas indígenas” en tanto que llevan, al igual que el resto, un “estilo de vida indígena”.

Las “Abuelas indígenas” re-construyen el concepto de “lo sagrado” desde un ecofeminismo espiritual. Creen que las mujeres (todas las mujeres) son portadoras de un conocimiento filogenético y que por ello tienen la responsabilidad de comunicarlo y transmitirlo para generar cambios socioculturales universales: *«Las mujeres han de forjar alianzas que se sumen a sus voces individuales. Han de redescubrir y compartir su sabiduría para garantizar la salud de todo el planeta y de la humanidad accediendo a la inmensa reserva de energía que recorre bajo la tierra (...) Esa reserva de energía vital se centra en torno a una poderosa espiritualidad universal, basada en la veneración de nuestra Madre Tierra y en una conciencia compartida del carácter sagrado e interdependiente de toda vida»* (Schaefer, 2008: 208).

Las “Abuelas” representan un tipo de feminismo alternativo que no se puede adscribir al movimiento feminista tradicional de occidente. Aída Hernández (2003) afirma que el feminismo urbano, académico y de clase media se ha alzado históricamente como la voz representativa de las reivindicaciones de las mujeres pero muchas no se sienten representadas y quieren “hablar por sí mismas”.

Más allá de las clásicas dicotomías “de la igualdad” o “de la diferencia” en que la teoría feminista ha clasificado los distintos feminismos, el ecofeminismo espiritual es una disciplina teórica y una práctica social emergente. Como disciplina teórica se caracteriza por su interdisciplinariedad, ya que articula ideas de la antropología, la arqueología, la biología o de la teología feminista. Como práctica social emergente está favoreciendo la creación de “círculos de mujeres” diversos y mutisituados.

1.2. “Círculos de mujeres” e Internet

¿Dónde y cuándo actúan estas “mujeres”? ¿En qué espacios y tiempos cobran sentido sus prácticas sociales? Para reflexionar sobre esta cuestión utilizo el concepto de cronotopo en antropología.

El cronotopo abarca conjuntamente lo espacial y lo temporal donde se produce la acción social de los agentes que suministra el contexto etnográfico. En un cronotopo las prácticas sociales cobran un sentido específico que los agentes interpretan conjuntamente según una misma experiencia subjetiva del tiempo y del espacio. Los agentes sociales son quienes construyen y reconstruyen los significados de la acción social según la relación que establecen con el espacio y el tiempo.

El concepto de cronotopo fue empleado por primera vez por el lingüista ruso Mijail Bajtín para referirse precisamente a las relaciones existentes entre los personajes y el tiempo y el espacio en las creaciones literarias. Bajtín (1989) define el cronotopo como *«la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura»*. Si aplicamos este concepto a la antropología nos permite observar la experiencia intersubjetiva del tiempo y del espacio que construyen agentes sociales concretos. Esta experiencia es la que dota de significado sus acciones.

Voy a fijarme aquí en la reconstrucción de la espiritualidad matrística que llevan a cabo las “mujeres” en “círculos de mujeres” y en Internet como medios significativos donde se producen diferentes formas cronotópicas de acción.

1) *Círculos de Mujeres*

La arqueóloga Marija Gimbutas afirma que la práctica de formar círculos “sagrados” entre mujeres se remonta al Paleolítico superior y continuó a lo largo del Neolítico. En las cerámicas de Cucuteni, de la segunda mitad del V milenio a. de C. se representan danzas en círculo de mujeres desnudas; los sellos y la decoración pictórica de vasos minoicos también muestran estas prácticas. Los círculos concéntricos grabados en piedra o los círculos de piedras son también muestras de la espiritualidad matrística durante la Prehistoria que hacen suponer la existencia ya entonces de prácticas ceremoniales en “círculos de mujeres” (Gimbutas, 1996: 312).

Independientemente de la existencia empírica de continuidades, las “mujeres” creen que la espiritualidad matrística tiene un origen “ancestral”. Las prácticas ceremoniales en “círculos de mujeres” son interpretadas como una tradición “muy

antigua”. Jean Shinoda Bolen¹⁹ en *El millonésimo círculo* (2004) establece las convenciones que caracterizarían a los “círculos” contemporáneos según criterios supuestamente originarios de *aquellas* prácticas “ancestrales”. Este libro es uno de los principales manuales que rigen el funcionamiento actual de los “círculos” multisituados.

Los “círculos de mujeres” tienen convenciones comunes y otras específicamente locales. Para ser considerado como tal, es preciso que un “círculo” se organice en torno a un centro espiritual; que esté formado por más de dos “mujeres”; que todos sus miembros sean igualmente importantes sin que existan estatus ni jerarquías; deben realizarse en lugares seguros e íntimos donde las “mujeres” puedan expresarse sin temor a ser observadas ni escuchadas por nadie ajeno al círculo. En cada “círculo” pueden realizarse uno o varios rituales pero hay uno que no puede faltar: la “rueda de palabra”. No importa en cambio ni la frecuencia de las reuniones, ni su duración, ni tampoco el lugar concreto de celebración (puede ser un espacio abierto o cerrado, público o privado, amplio o pequeño...).

«Un círculo es una figura contenida en una circunferencia sin fisuras y es símbolo de totalidad. Lo que define a un círculo es el borde, la línea que lo delimita; cuando ésta se rompe deja de ser un círculo. El mismo principio puede aplicarse a un círculo de mujeres: para constituir un círculo y ser un lugar seguro su límite debe estar intacto. Este límite es la capacidad que posee el círculo de preservar sus contenidos, pues es primordial que exista en él la confianza» (Bolen, 2004: 19).

Algunas de las convenciones del “círculo” de Hervás son: no cruzar ni romper el perímetro del círculo; participación activa en los procesos rituales; escucha activa sin interrumpir durante la “rueda de palabra” ; respeto y aceptación hacia todas las “mujeres” pese a su diversidad; actitud ceremonial que se manifiesta en un vestuario específico (colores, falda larga y pañuelo sobre los hombros); móviles en silencio o apagados; abstenerse de consumir drogas, alcohol o tabaco. No siempre se cumplen escrupulosamente estas normas. En ocasiones se interrumpe amablemente, se cruza el círculo “sin querer” o se acude sin falda o pañuelo. Sin embargo hay una regla fundamental: la confidencialidad.

¹⁹ Jean Shinoda Bolen es una de las “mentoras” más conocidas en “círculos de mujeres”. Es psicoanalista junguiana y profesora de psiquiatría en la Universidad de California (San Francisco). Ha publicado varios libros sobre espiritualidad matrística. Se puede acceder a su pensamiento y movimiento espiritual a través de www.millionthecircle.org y www.jeanbolen.com

No se puede hablar fuera del “círculo” sobre lo que otra “mujer” ha dicho o hecho allí. Sí se permite, en cambio, hablar sobre las propias emociones o impresiones que se hayan podido sentir. También se permite hacer fotografías o videos de los “altares” o de los lugares de celebración sin sacar la imagen de las “mujeres” (salvo permiso expreso para ello) siempre que se realicen antes o después de los rituales que establecen la sacralidad del “círculo”. También se permite compartir en redes sociales las imágenes producidas siempre que se pida permiso a los miembros del “círculo” y no se muestren rituales sagrados.

Los distintos “círculos” locales se articulan en red. Mantienen contacto e interrelación unos con otros a través de Internet en chat privados de *Facebook*, en grupos de *WhatsApp* o en correos electrónicos. Las “mujeres” pueden participar y moverse provisionalmente entre ellos aunque se identifican según su “círculo” local.

Un “círculo” puede seguir diferentes criterios: ser presencial o virtual; convocarse en Luna llena o Luna nueva; ser de “mujeres”, de “hombres” o “mixto” (éstos dos últimos son poco frecuentes, de momento); ser abierto o cerrado (según la forma de acceso). En este análisis voy a fijarme en concreto en los “círculos de mujeres” de “Arboleda de Gaia” que son presenciales, exclusivos de “mujeres”, sincronizados con la Luna nueva y abiertos a cualquier “mujer” que quiera participar en ellos.

Los “círculos” son identificados por las “mujeres” como *«espacios gratuitos de cultivo de lo femenino. Representan un ámbito neutral y seguro donde las mujeres se re-unen para compartir su esencia redescubriéndola y actualizándola. Los círculos son así un espacio para levantar y resignificar las tradiciones de las abuelas antiguas, para celebrar la Madre Tierra y para estudiar y difundir la historia oculta de las mujeres. Un espacio de desprogramación del paradigma de opresión patriarcal que rige nuestra cultura desde hace más de 5.000 años. Un ámbito de sanación de la devastación femenina que las jerarquías patriarcales han propiciado para mantener su poder»*²⁰.

En algunos “círculos” se entrega una aportación voluntaria para hacer frente a los gastos de material y mantenimiento del local. En el “círculo” de Hervás la aportación voluntaria es de 3€.

²⁰ Extracto del texto “¿Qué es un círculo de mujeres?” de Marianna García Lagar. Publicado el 13/07/2015 en la *Gaceta Arboleda de Gaia* en Internet: www.circulosdemujeres.blogspot.es [Consultado el 23 de febrero de 2017]

En ocasiones, algunos textos y canciones identifican los “círculos” como “escuela” y como “templo”. “Escuela” en tanto que se llevan a cabo procesos de re-educación espiritual que generan nuevas cosmovisiones intersubjetivas. Y “templo” porque posibilita encuentros y conexiones con agencias sagradas, lo que facilita la identificación del colectivo espiritual y ayuda reafirmar los procesos individuales de “conversión”.

La delimitación espacio-temporal se lleva a cabo de forma explícita a través de un ritual de “apertura” y otro de “cierre” que establece el inicio y el fin del tiempo “sagrado” y por consiguiente, el inicio y el fin del “círculo” como espacio también “sagrado”. Estos rituales delimitan el “círculo” como cronotopo sagrado. Lo que suceda antes o después del ritual ya no se considera parte del “círculo”.

«Un círculo de mujeres encuentra inspiración en nuestro sentimiento de belleza formal expresado a través de los rituales que abren y cierran el círculo. Como todo poema, que es a lo que un círculo se asemeja, tiene un principio y un final. Un poema de verso libre, por supuesto, pero delimitado por la apertura y el cierre, por el tiempo reservado para este encuentro que adquiere un carácter de reconfortante familiaridad» (Bolen, 2004: 26).

El “círculo de mujeres” delimita un espacio específico para la práctica espiritual y un tiempo específico para la celebración ritual. Delimita los espacios y los tiempos de “lo sagrado” frente a “lo profano” (Mircea, 1998) o “lo cotidiano”. Los espacios y tiempos cotidianos también se pueden experimentar como “sagrados” tras una reeducación espiritual: la convivencia cotidiana en el entorno doméstico, laboral e íntimo puede vivirse como experiencia personal “sagrada”. Lo que hace que un “círculo de mujeres” sea “sagrado” es la presencia de un centro espiritual en torno al cual se traza el “círculo”. Ese centro puede ser un fuego, un caldero, un espacio vacío, un pozo de agua, etc... Los “círculos de Arboleda” tienen como centro espiritual un “altar” que, como veremos, actúa y cobra agencia durante las prácticas ceremoniales.

En los “círculos” las “mujeres” reconstruyen las formas de imaginar y sentir la espiritualidad matrística a través de prácticas espirituales que se vinculan a la Teología²¹.

²¹ La Teología estudia “lo femenino sagrado”. Esta corriente se basa en la Diosa como objeto de estudio, de reflexión y de centro espiritual en diferentes culturas y tradiciones. Se diferencia de la Teología feminista en que su intención no es el enfoque de género dentro de las religiones patriarcales sino la construcción de una teoría sobre divinidad femenina desde un enfoque matrístico. La Teología se refiere a las religiones patriarcales mientras que la Teología se refiere a las espiritualidades matrísticas.

2) *Internet*

Internet es el medio desde el cual las “mujeres” se articulan individualmente con otras agentes sociales multisituadas. Comparten espacios virtuales en redes sociales (sobre todo *Facebook*), grupos privados de *WhatsApp*, páginas web, blogs o revistas electrónicas. Las prácticas sociales que se generan aquí tienen que ver con la *conexión* (García Canclini, 2004), entendida ésta como una práctica de pertenencia a la red matrística multisituada más allá de los “círculos” locales.

Diferentes acciones hacen posible la coordinación y la sincronía de la red espiritual en este medio. Algunos de los procesos cronotópicos de acción que se llevan a cabo en Internet son: intercambio de rituales, formación en “cibercírculos”, meditaciones *on line*, información de convocatorias (“círculos”, encuentros, talleres, retiros o peregrinaciones), aportación de material sobre protocolos ceremoniales, publicación de artículos o recomendación de bibliografía especializada.

Estas prácticas espirituales postmodernas implican la adaptación a la *sociedad red* y al momento histórico contemporáneo. El uso de Internet responde a uno de los rasgos que identifica a las nuevas espiritualidades emergentes: el “individualismo religioso”. Mónica Cornejo (2013: 336) introduce esta categoría para referir las prácticas religiosas basadas en búsquedas espirituales personales que deliberadamente se definen y practican al margen de instituciones y organizaciones religiosas como iglesias y otras formas convencionales de organización de creyentes, teniendo como parte de su ideario algún tipo de reivindicación de la autonomía personal. Este rasgo de la espiritualidad contemporánea puede identificarse con los movimientos de la Nueva Era, con los neopaganismos, los neochamanismos y los esoterismos (Morris, 2009).

Maria Julia Carozzi (1999) considera que la Nueva Era se ha consolidado como movimiento espiritual específico por su identificación, precisamente, con la autonomía individual. En oposición a los movimientos religiosos “sólidos” en los que las jerarquías y las instituciones constituían parte esencial de las organizaciones; las “espiritualidad líquida” se organiza en redes de individuos multisituados que se reúnen, ocasionalmente, en microagrupaciones locales.

Internet aporta el medio idóneo para las articulaciones cronotópicas en red de tal manera que éstas se pueden llevar a cabo desde la autonomía individual (cada “mujer” se *conecta* cuando quiere) y desde el rechazo a la burocratización jerarquizada de la espiritualidad.

La articulación entre tecnología y espiritualidad representa la ruptura de dicotomías clásicas entre “materia”-“espíritu” o “cuerpo”-“alma”. El *giro subjetivo de lo sagrado* implica la incorporación de la diversidad, el pluralismo y la heterogeneidad. Internet es el medio que permite la interacción entre agentes multisituados. No hay jerarquías ni protocolos en Internet. No importa dónde estés, cómo vistas, con quién te asocies, dónde trabajes, dónde vivas... nada de ello impide que puedas *conectarte* a la red con el nivel de implicación y compromiso que cada cual decida.

Cuando una “mujer” se *conecta* a la red matrística en Internet está generando una acción social según la cual reinterpreta la práctica subjetiva de imaginar y sentir la sororidad. Este sentimiento de pertenencia se construye a partir de la identificación con unas formas comunes de interpretar la feminidad más allá de las posibles diferencias particulares. La red matrística es una red plural. A través de Internet no se cuestionan las diferencias culturales sino que se intercambian rituales, leyendas o mitos que cada “mujer” integra (o no) a su cosmovisión particular. El trabajo de las “Trece Abuelas Indígenas”, por ejemplo, es integrado y reinterpretado en grupos occidentales locales que en principio nada tendrían que ver con las “tradiciones indígenas” de América o Asia. Las “mujeres” asumen que las formas de expresar o sentir la espiritualidad pueden ser diversas mientras que la esencia de lo “sagrado femenino” es común a pesar de las diferentes expresiones culturales en distintos cronotopos.

En los grupos privados de *Facebook* o de *WhatsApp* se generan acciones intersubjetivas que transforman las interpretaciones culturalmente aprendidas. Se realizan talleres y cursos *on line*, meditaciones *on line*, se intercambian archivos electrónicos de audios y vídeos o documentación en formato electrónico. En estas prácticas las “mujeres” estarían “in-corporando” (Velasco, 2010) la espiritualidad matrística. La interacción en Internet se concreta en prácticas locales que cada agente encarna. Así por ejemplo, en el quinto día del curso «*11 Días para poner al día tus Chakras*» la “facilitadora”, a través de una videoconferencia de acceso restringido para “usuarias” previamente admitidas al grupo, da las siguientes indicaciones: «*Para trabajar el quinto chakra, Vishuddha, el chakra de la garganta, durante veinticuatro horas vamos a conectar con la energía de “decir tu verdad”. Lleva contigo una piedra turquesa o un lapislázuli y te irás dando cuenta de cómo te relacionas con el aspecto psicológico de la expresión de tus deseos y emociones*». A continuación, en el espacio privado de Facebook creado exclusivamente para este curso, las “mujeres” interaccionan en el chat comentando cómo han encarnado la “apertura del quinto

chakra” en su vida cotidiana. Intercambian opiniones, dudas, experiencias, dibujos y emociones basadas en acciones concretas. La propia “facilitadora” del curso modera también el chat de Facebook y establece las normas para este cronotopo: *«Si alguna quiere compartir algo de lo aquí publicado ha de pedirle permiso a su autora, pues este es un grupo solo para nosotras. Y por encima de esto debemos respetar los comentarios y los dibujos de cada una. Solicitar permiso antes de compartir. Y después poner siempre quién ha sido la autora»*.

En Internet se producen también articulaciones entre lo espiritual y lo económico. Emergen nuevos nichos laborales que responden a una creciente demanda de productos y servicios espirituales. El “comercio espiritual” tiene que ver con formación especializada, terapias alternativas, publicidad sobre peregrinaciones o retiros espirituales, venta de productos o consultorías particulares. Una práctica muy habitual es ofrecer “regalos” virtuales, gratuitos, en forma de meditaciones *on line*, contenido formativo sobre “arquetipos”, “bendiciones de útero” e incluso cursos completos y luego ofrecer la posibilidad de ampliar la formación pagando por ello.

La paradoja que supone la articulación de lo económico y lo espiritual no siempre es igualmente entendida ni aceptada por las “mujeres”. Mientras para unas es una manera de favorecer nuevas actividades laborales que permitan mayor autonomía personal y económica a las “mujeres”; otras no ven lícito vincular espiritualidad (que identifican con altruismo) con beneficio económico y critican profusamente el “mercado espiritual”.

Quienes defienden el “comercio espiritual” argumentan que tradicionalmente a las mujeres se les ha educado desde una “lógica de la escasez”. Se les enseñaba a pensar, sentir y actuar desde la carencia, la abnegación y el rechazo moral hacia las necesidades materiales y económicas, lo que las convertía en sujetos dependientes de “otros” para sobrevivir. Desde este modelo el dinero se identificaría con rasgos éticos y emocionales negativos: egoísmo, insatisfacción, avaricia o corrupción.

Algunas “mujeres” pretenden convertir este proceso desde una “lógica de la abundancia”. Existen incluso cursos específicos para reconciliar “lo espiritual” y “lo económico”. Entre el 1 y el 30 de septiembre de 2016 realicé un curso *on line* gratuito llamado “28 Días de Magia Femenina”. Uno de los días se dedicó a «la magia de amar el dinero». La “facilitadora” es una “mujer” que se ocupa específicamente de orientar y asesorar a “emprendedoras espirituales” y ayuda a otras “mujeres” en el proceso de creación de negocios profesionales vinculados a la espiritualidad. Considera que *«el*

*dinero es una energía y como tal podemos hacer que sea positiva o negativa (...) Si reconocemos el aspecto positivo y amigable de dinero y nos referimos a él con alegría, gozo y amor sintonizaremos con la abundancia para recibir con gratitud lo que el Universo nos tenga reservado».*²² Este modelo trata de recrear relaciones positivas con el dinero basadas no en su acumulación particular sino en su circulación como estrategia de redistribución colectiva. De este modo, es lícito que una “mujer” quiera obtener un beneficio económico por sus conocimientos o habilidades y que disfrute gastando ese dinero en otras actividades o productos que le generen gozo y bienestar.

Sin embargo, otras “mujeres” consideran una contradicción que alguien se beneficie materialmente por ayudar o acompañar espiritualmente a alguien. Aceptan que se compartan gastos o que se compense materialmente a quien presta unos servicios espirituales determinados (guiar una peregrinación, realizar un taller, ofrecer un concierto...). Pero critican ciertas prácticas que tratan de apropiarse de “lo sagrado femenino” como herramienta profesional o tratan de rentabilizar la espiritualidad. Rechazan que se ofrezcan como “círculos” lo que en realidad sería “talleres” o “cursos” y tratan de diferenciar las prácticas comerciales de estos cronotopos de las prácticas ceremoniales de los “círculos de mujeres”.

Una de las agentes de Hervás me decía, molesta por la oferta de este tipo de productos comerciales: *«Un círculo no es un taller (...) nuestros círculo son otra cosa. Son sagrados, sin tanta parafernalia ni charlas.. cada mujer es sagrada y todas somos iguales, ninguna sabe más que otra ni es maestra de las demás».* Considera que el compromiso con la espiritualidad matrística implica prácticas altruistas de servicio para “honrar” a la “Gran Madre”.

2.- Procesos intersubjetivos de reconfiguración ontológica

La primera vez que asistí una a un “círculo” estaba expectante. Esperaba vivir algún tipo de experiencia mística, presenciar situaciones telúricas o realizar prácticas ocultistas. No fue así. La visión exótica y esotérica de los “círculos de mujeres” es una prenocción vinculada a estereotipos clásicos sobre “brujería”. Durante el trabajo de campo me fui deshaciendo de estas prenocciones y fui interpretando las prácticas sociales

²² En <http://carmenpaz.com>

como procesos colectivos de reconfiguración ontológica que articulan la corporalidad física y lo simbólico.

Durante una parte importante de las ceremonias los cuerpos físicos no generan movimiento ni actividad significativa porque la principal acción sucede precisamente dentro de cada uno de ellos. El lenguaje ritual favorece una experiencia subjetiva que cada “mujer” encarna de forma particular según sus características personales. Algunas se refieren a esta experiencia como “movimiento de energías”, “conectar” o “sentir” y relatan experiencias sensoriales de frío o calor, sudoración, excitación, dolor de cabeza o sensación de bienestar. También las hay que dicen “no sentir nada especial”. Aunque esto es prácticamente imposible. Puede suceder que una “mujer” sienta indiferencia, pudor o rechazo cuando dice “no sentir nada”. Los “círculos” son básicamente instrumentos emocionales.

Enfocar la mirada hacia la reconfiguración ontológica de la espiritualidad matrística implica fijarnos en los significados, las conceptualizaciones y las formas de imaginar y sentir una nueva cosmovisión. La conceptualización no es un mero proceso cognitivo sino que implica también lo emocional. Aprendemos a pensar a través de lo que nuestro cuerpo experimenta y nos hace sentir. Desde esta perspectiva me planteo: ¿Qué concepto de “espiritualidad” elaboran las “mujeres” en sus interacciones? ¿cómo construyen las ideas e imágenes en torno a la “feminidad sagrada”? ¿cómo se articula el sentimiento de sororidad entre ellas? ¿qué agencias son reconfiguradas como “sagradas” y qué artefactos agenciales actúan durante las celebraciones?

Estas reconfiguraciones se realizan desde posiciones vinculadas al ecofeminismo espiritual. La espiritualidad ecofeminista se opone al androcentrismo, etnocentrismo y antropocentrismo de la doctrina de la Iglesia católica y del resto de religiones androcéntricas. Concibe la espiritualidad como una cosmovisión compleja y diversa en la que pueden dialogar diferentes creencias con unos objetivos de un “bien común”. Varias teólogas feministas de América Latina (Elsa Támez, Ivone Guevara, M^a Pilar Aquino, Mary Judith Ress) han adoptado el ecofeminismo como alternativa para reconfigurar la nueva espiritualidad femenina que surge como respuesta a la crisis ecológica y social que se vive como consecuencia de un sistema “patriarcal” y “capitalista”. Según Mary Judith Ress (2010) *“hay un creciente número de mujeres que fueron activistas en las luchas de sus pueblos en las décadas de los 70 y/o 80 y que se sentían identificadas con la teología de la liberación y sus prácticas, pero que hoy se están auto-definiendo como "ecofeministas". Esto es evidente en la manera en que ellas*

se perciben a si mismas en su relación con la tierra y con el cosmos; en la manera en que están re-nombrando o re-imaginando a Dios; en lo que creen acerca de la muerte y la resurrección; y en los cambios en sus posturas éticas y prácticas espirituales.”

El movimiento de las “Trece Abuelas Indígenas”, “Arboleda de Gaia” o los “círculos de mujeres” son procesos de activismo espiritual ecofeminista. Consideran que los seres humanos formamos parte de una misma “unidad” con el resto de seres vivos y con el conjunto del universo. Esta idea se representa en el concepto de “Gaia”. A partir de esta idea reconstruyen el concepto de “cuerpo” como metáfora de la unidad espiritual. Ress afirma que la tarea del ecofeminismo es *“reconstruir el cuerpo de la tierra, el cuerpo humano y nuestra relación con todos los cuerpos vivientes ¿Y el sueño del eco- feminismo? Anhelar el reconocimiento fundamental de que somos un solo Cuerpo Sagrado con todos sus matices y diversidad.”*

La reconstrucción ontológica se inicia con la ruptura de la tradicional dicotomía entre “naturaleza” y “cultura” que se conecta con la dicotomía entre “cuerpo” y “espíritu”. Ambos conceptos, en cambio, formarían parte inherente de una misma unidad “gaiática”. El universo emocional y cognitivo forma parte a su vez de una misma unidad subjetiva.

La reconfiguración ontológica de la espiritualidad como “unidad cósmica” se lleva a cabo a través de la re-significación de “lo sagrado” desde una perspectiva teológica. Su finalidad es imaginar y sentir el mundo desde un nuevo paradigma post-patriarcal.

2.1. Formas de imaginar y sentir “lo femenino sagrado”

En los “círculos de mujeres” las formas de imaginar y sentir la feminidad sagrada se inicia con la re-significación del cuerpo de cada “mujer” como un “lugar sagrado”: *«Hemos olvidado el antiguo conocimiento de que el cuerpo de la mujer es un templo sagrado. De hecho, en tiempos remotos, el interior de una iglesia estaba diseñado como una réplica del sistema reproductivo del cuerpo de la mujer (Schaefer, 2008: 199).*

La sexualidad y la genitalidad femenina son conceptos centrales a través de los cuales las “mujeres” pueden “conectar” con “lo femenino sagrado”. Muchas de las

prácticas rituales de las “Trece Abuelas” evocan el útero de la “Madre Tierra” como el “lugar sagrado” de donde nace toda vida. Cada mujer, a través de la “energía femenina” recogida en su propio útero establece una conexión “sagrada” con la unidad cósmica.

«Las mujeres guardan en lo más profundo de cada célula de su ser el antiguo conocimiento del divino femenino. Como sus cuerpos están sujetos a los grandes ciclos de la luna y las estrellas, la sabiduría de las mujeres está conectada con los mismísimos cielos (...) Recordar que las mujeres somos infinitamente sabias, creadoras y hacedoras de vida, portadoras de las semillas de los niños de la Tierra (...) Con el mundo al borde de la destrucción, las mujeres deben despertar esta gran fuerza que poseen y devolverle al mundo la paz y la armonía (...) Cuando hombres y mujeres pongan en movimiento esta inmensa fuerza transformadora femenina de amor incondicional que llevan dentro, se producirá el cambio y una gran curación» (Schaefer, 2008: 194).

Tras la “muerte de Dios” en las sociedades modernas anunciada por Nietzsche, en las sociedades postmodernas del siglo XXI emerge un “renacimiento de la Diosa”, o mejor dicho, de diosas femeninas (en plural). Es un renacer porque los imaginarios de “lo sagrado femenino” ya formaron parte de las culturas ancestrales desde el Paleolítico. Se han encontrado más de mil restos arqueológicos con imágenes femeninas (cerámicas, vasijas, pinturas, telares...) en distintos territorios pertenecientes al Paleolítico y al Neolítico. La arqueóloga Marija Gimbutas (1996) afirma que la representación de divinidades femeninas prehistóricas y protohistóricas no se limita a la representación del cuerpo femenino sino que existió una compleja articulación simbólica que representaba “lo femenino sagrado”. La identificación de los ciclos de la “naturaleza” y los ciclos femeninos llevan siglos generando imaginarios que vinculan la fertilidad de las cosechas y de la tierra misma con la capacidad reproductiva de las mujeres. La feminidad se interpretaría así como una entidad “sagrada” en tanto que representa una forma de conexión directa con la “naturaleza”. Según Gimbutas símbolos como la espiral, el círculo, la serpiente, el pez, el toro, la cerda o el árbol son representaciones de la “Diosa” originarios de culturas neolíticas. Su interpretación y significación habría sufrido múltiples transformaciones, incluso deformaciones como en el caso de la conversión de la serpiente en dragón o del toro (cuya cornamenta representaba el aparato reproductor femenino) en el mismísimo diablo. Durante las invasiones patriarcales producidas durante las eras indoeuropeas, romana y cristiana en Europa los

símbolos matrísticos ancestrales fueron aniquilados, malinterpretados y delegados al ostracismo. Pero su impacto antropológico ha perdurado y podemos encontrarlos aún hoy en leyendas y rituales que permanecen residualmente en muchas culturas (Gimbutas, 2012).

Las figuras y representaciones de esa “feminidad sagrada” han adoptado múltiples formas a lo largo de la historia: Diosa Madre (Paleolítico y Neolítico), Inanna-Ishtar (Mesopotamia), Isis (Egipto), Tiamat (Babilonia), Gea-Gaia (Grecia), Hera, Artemisa, Atenea, Afrodita, Demeter o Perséfone (Grecia y Roma), Al-lat, Uzza y Manah (Arabia), Deví (Hinduismo), Danu (Celta), Ataecina (Vetona), Freyja (Germánica), Coatlicue (Azteca), Pacha Mama (Inca), Pele (Polinesia), etc...

Samuel Gil (2016) se fija en el lenguaje publicitario como forma contemporánea de lenguaje mitológico para demostrar que se está produciendo en la actualidad una reinención de las divinidades femeninas. Realiza un estudio sobre un anuncio de la marca “Gillete” cuyo eslogan alude a *“la diosa que hay en ti”* para vender un producto de depilación femenina, en el que una popular actriz y cantante estadounidense es protagonista y representa a una “Venus” del siglo XXI. Con más de 200 siglos de diferencia la “Venus de Willendorf” y “Jennifer López” podrían representar un mismo imaginario de feminidad que vincularía el cuerpo sexualizado de la mujer con su esencia “sagrada”.



IMAGEN 3

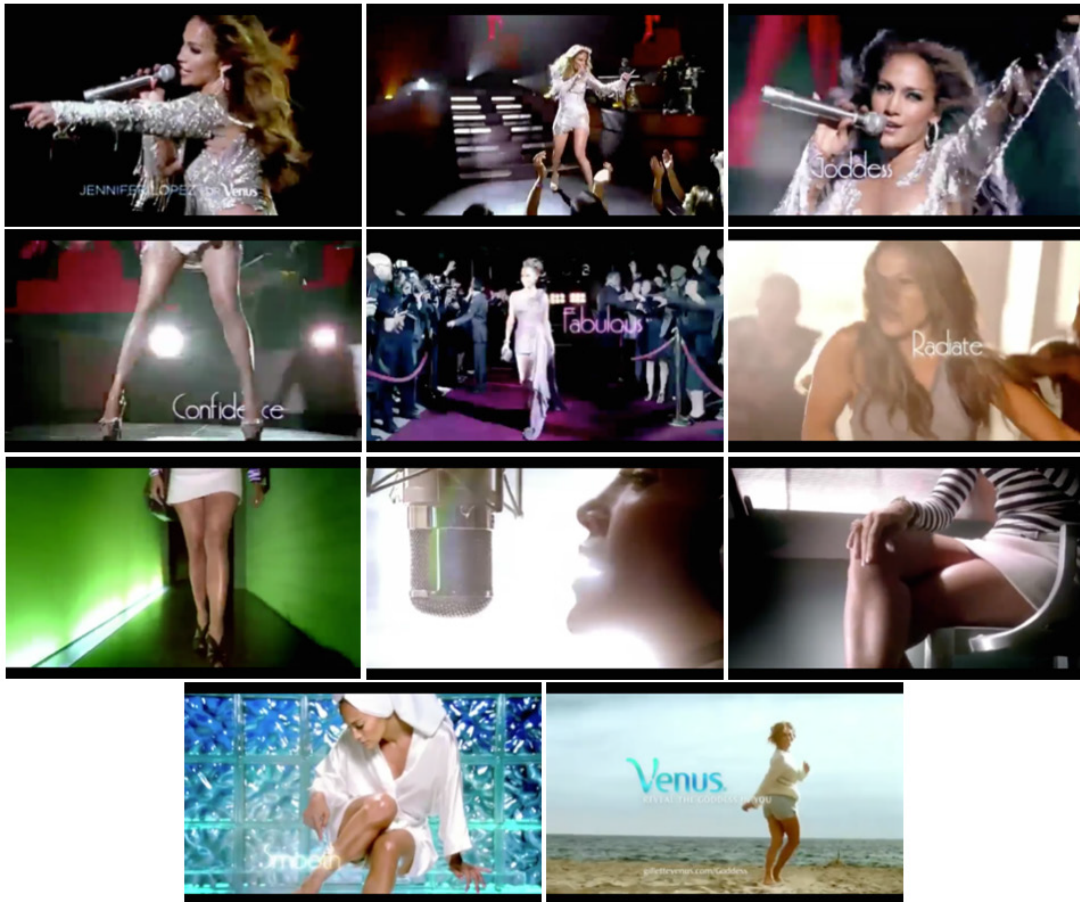


IMAGEN 4

2.2. Un post-patriarcado emergente.

¿Qué mueve actualmente a las “mujeres” a poner en práctica una espiritualidad matrística? ¿Son motivaciones individuales o colectivas las que provocan la acción? ¿Acaso ambas?

La espiritualidad matrística se fundamenta en dos creencias concretas que apuntan la emergencia de un nuevo sistema de convivencia post-patriarcal. Son la “lógica de la abundancia” y la “hipótesis de Gaia”. Ambas justifican los procesos transformadores que llevan a cabo las “mujeres” y que abarcan primero lo individual y luego lo colectivo.

En el post-patriarcado emergente las relaciones sociales se establecerían desde una *lógica de la abundancia* según la cual todo lo que necesitan hombres y mujeres para vivir felices está a su alcance en su propio entorno. No es necesario competir por los recursos materiales, afectivos o naturales ya que la “Madre Tierra” provee ilimitadamente a cada persona de todo aquello que necesita no solo para subsistir, sino también para ser feliz.

El objetivo último de la espiritualidad matrística es la felicidad de mujeres y hombres en armonía con la “naturaleza”. Los conceptos de “crecimiento personal” o “desarrollo humano sostenible” utilizados en otras narrativas vendrían a formar parte de este mismo proceso transformador o “sanador” que iría de lo individual a lo colectivo. Los rituales y las ceremonias que practican las “mujeres” pueden interpretarse desde esta perspectiva como instrumentos de cambio hacia un desarrollo humano espiritual. Las “mujeres” han sustituido la “lógica de la escasez” por la “lógica de la abundancia” y reafirman esta nueva creencia intercambiando expresiones verbales del tipo: *«solo tienes que pensar qué es exactamente lo que deseas para conseguirlo»* o *«confía que el universo te proporcionará exactamente aquello que necesitas»*.

Por contra, los sistemas “patriarcales” y “capitalistas” se fundamentarían en una *lógica de la escasez*. Sostienen que mientras las apetencias y los deseos de los seres humanos son ilimitados, los recursos y medios para satisfacerlos sí que lo son. Por tanto, los mercados y las estructuras de poder patriarcales tienen que encargarse de regular este desequilibrio. De ahí surgen teorías como los “juegos de suma cero” que establecen que la riqueza o el beneficio de unos se produce a costa de la pobreza o el perjuicio de otros.

En antropología, autores como George Foster han interpretado desde posiciones

*formalistas*²³ el funcionamiento de sociedades locales articuladas desde esta *lógica de la escasez*. Foster elabora la llamada “Teoría del Bien Limitado” en su etnografía sobre los tarascos de Tzintzuntzan (México)²⁴. Según él, los tarascos serían unas personas reacias a compartir sus conocimientos o sus bienes dado que piensan que si los transfieren a otros será a costa de perderlos ellos mismos de una manera o de otra. Incluso consideran, afirma Foster, que el amor y los afectos son bienes limitados por lo que hay que luchar y competir por tenerlos y mantenerlos. De ahí los sentimientos de celos, envidia, desconfianza o competitividad que según Foster caracterizan a este grupo. Evidentemente, uno de los sentimientos característicos de las sociedades regidas por la “ley de la escasez” es el miedo. La articulación entre lo material y lo sentimental surge de nuevo, no como elementos dicotómicos, sino como parte de un mismo proceso sociocultural.

El miedo es precisamente uno de los sentimientos más extendidos en la modernidad “líquida” (Bauman, 2007): *«Irónicamente, la modernización, tan a menudo asociada al triunfo del individuo, ha producido una pérdida de individualidad y un sentimiento creciente de inseguridad personal»* (Schaefer, 2008:262). El miedo es una consecuencia de la *lógica de la escasez* que los sistemas han utilizado sistemáticamente como instrumento para controlar y someter a la población para perpetuar su poder.

Las “mujeres” quieren cambiar la *lógica de la escasez* desde la que se ha construido el imaginario patriarcal (materialista, androcéntrico, sociocéntrico) por una *lógica de la abundancia* desde la que pensar formas de vida alternativas en un post-patriarcado emergente. Se interesan en la recuperación de conocimientos locales y formas de vida respetuosas con la “naturaleza” y con sus ciclos: medicinas tradicionales, producción ecológica, alimentos de proximidad y de temporada, formas de crianza natural, sistemas de reciprocidad e intercambio, artesanía local, etc... Una de las “Trece Abuelas” afirma que *«nuestra situación mundial no carece completamente de esperanza pero hemos de retornar a nuestras vidas, al ámbito local, especialmente*

²³ Dolors Comas (*Antropología Económica*, 1998) define el “*formalismo*” como la teoría que parte de la noción de escasez de recursos cuando, por otro lado, las necesidades son infinitas. De este modo la función de la economía sería administrar los recursos según un sistema de valores redistributivo. Es la perspectiva predominante en las sociedades occidentales. El cambio social se entendería como “modernización” o “aculturación” en un sentido unilineal y progresivo hacia un modelo globalizado de sociedad neoliberal. Por contra, el “*sustantivismo*” es la teoría que critica la asunción de la escasez como determinismo y afirma que la economía forma parte de la cultura en tanto que cada sociedad construye un sistema de redistribución de los recursos y bienes según sistemas locales de adaptación al entorno. Esta idea dará lugar a la corriente de la Ecología Cultural en antropología.

²⁴ FOSTER, G. (1980) *Tzintzuntzan*. Cap. 6. “La imagen de la limitación de lo bueno”, p. 125. México: Fondo de Cultura Económica.

en lo económico (...) La economía real es la tierra, el agua, las semillas, las viviendas, las fibras de nuestra ropa, el combustible para calentar nuestros hogares» (Schaefer, 2008:263)

La ciencia positivista y las religiones patriarcales han invisibilizando el papel de la mujer a lo largo de la historia de la humanidad. Ambos discursos desarrollan la idea de un “poder” superior androcéntrico: “Dios” o el “conocimiento”. Paradójicamente ambos comparten una misma visión de la evolución humana basada en el esencialismo del patriarcado, según el cual serían las fuerzas masculinas las que habrían garantizado la supervivencia y la “evolución” de la especie humana. El patriarcado como sistema cultural precisa del concepto de “poder” porque implica la dominación de una parte de la humanidad sobre otra.

La arqueología contemporánea, sin embargo, ha demostrado la existencia de formas de vida pacíficas e igualitarias anteriores a los sistemas patriarcales. Formas de vida que sobrevivieron durante miles de siglos a partir de modelos de convivencia basados en la cooperación y el cuidado mutuo y no en la competencia o la violencia. El arte y la artesanía neolítica ponen de manifiesto la existencia de culturas humanas en sintonía con los ciclos de la “naturaleza”, los eco-sistemas y la biodiversidad.

Desde una perspectiva ecosistémica, Casilda Rodríguez justifica *«la situación clave de la libido femenina-materna en la autorregulación y el continuum humano, y en concreto, en la formación del grupo social humano que fue clave en la simbología del paleolítico y neolítico»*²⁵. Rodríguez afirma que la autorregulación es la clave de la evolución humana y ésta se produce gracias a los vínculos de apego que se generan entre los miembros humanos de un mismo grupo social (lo que ella denomina “libido femenina-materna”). Según esta teoría, lo que garantizaría la supervivencia de la especie humana serían los vínculos de apego, y concretamente el vínculo materno sin el cual la especie se habría extinguido hace siglos. De ahí la importancia, según ella, de las figuras femeninas en el arte prehistórico: representarían esa fuerza clave en la reproducción de la especie asociada al cuerpo femenino.

Lo que garantizaría la armonía y la supervivencia humana no serían los sistemas de dominación, como defiende el darwinismo, sino precisamente todo lo contrario, los sistemas de cooperación: *«un animal es todo el mismo asociación de células, de tejidos y de órganos; su origen es la simbiosis de dos células reproductoras, es asociación; su*

²⁵ Rodríguez, 2004, p. 55.

crecimiento y su supervivencia hasta ser animal adulto, depende también de la asociación. Es decir que la vida es asociación y no lucha; la lucha es un fenómeno relativo, no básico» (Rodrigáñez, 2004: 37).

El amor maternal es el vínculo que garantizaría la supervivencia. El amor materno es clave en la autorregulación y el continuum humano y por supuesto en la formación de los grupos sociales. Sin grupo, sin tejido social del cuidado y del apoyo mutuo la humanidad no habría sobrevivido (Rodrigáñez, 2004). Las mujeres han sido durante siglos las encargadas de la crianza, cuidado y educación primaria de los niños. Una tarea que desde el enfoque matrístico se pone en valor y se trata de preservar como una de las más importantes aportaciones de las mujeres como colectivo social.

El imaginario de Gaia es un revulsivo en tanto que implica la negación de todo orden superior y por tanto cuestiona el concepto mismo de “poder”. Toda jerarquía pretende imponer un orden. La noción de “poder” permite organizar las prácticas sociales en torno a unas normas claramente establecidas y aceptadas. En cambio, si se asume que todo sistema es *autopeyético* no sería necesaria ninguna jerarquía que garantice la continuidad del sistema pues éste se auto-organizaría solo, de manera autónoma, anárquica. Obviamente las resistencias que provoca esta idea entre los sistemas patriarcales son enormes. Tras más de 5.000 años imperando en las culturas occidentales los dogmas patriarcales se tambalean en todos sus frentes: la pedagogía, la filosofía, la biología, la religión, la ciencia, la política, la economía, la medicina... Esta idea deconstruye los discursos patriarcales tradicionales.

Las leyes y las formas de pensar y sentir que llevan dominando la humanidad desde hace siglos son antigaiáticas. El patriarcado es antigaiático.

La *hipótesis de Gaia* surge de la biología y la geología a propuesta de Lovelock y Margulis en las Conferencias de Lindisfarne, en junio de 1980²⁶. Estos científicos retoman del Neolítico el nombre de Gaia para referirse a la unidad viva de la Tierra como ente orgánico. Según su hipótesis toda la superficie de la Tierra (aire, corteza, océanos) y todos los seres vivos que la habitamos (humanos, plantas, animales, bacterias, hongos...) estaríamos interrelacionados y formaríamos parte de un mismo impulso autorregulador y auto-organizativo: *«no es que haya seres vivos que pueblan la Tierra, es que todos los seres vivos somos una parte de la Tierra viva, somos un momento de los ciclos de Gaia»* (Rodrigáñez, 2004: 29).

²⁶ LOVELOCK, J., BATESON, G., MARGULIS, L. et all. (1989). *Gaia – implicaciones de la nueva biología*. Barcelona: Kairós.

Humberto Maturana y Francisco Varela se basan en la *hipótesis de Gaia* para formular el concepto de “autopoyesis” que designa la capacidad de la vida de organizarse y de reproducirse a sí misma²⁷. En nuestra lengua no existe ninguna palabra que designe esta idea, lo que para Rodrigáñez denota la influencia de los sistemas patriarcales en la concepción histórica, biológica y filosófica de la vida. La “autopoyesis” es un neologismo que hace referencia a la idea de que la vida en la Tierra no es producto de ningún tipo de creación divina sino de flujos materiales inicialmente caóticos que dan como resultado sistemas autorregulados. Esta idea se opone a todos los imaginarios basados en la existencia de leyes naturales o entes superiores que guían la creación o la vida en la Tierra. Lo que imperaría, según la *hipótesis de Gaia*, es el caos y la interrelación. Ningún ente puede vivir aisladamente porque todos formaríamos parte de Gaia.

Estas creencias se reconstruyen en los “círculos” desde una perspectiva espiritual. Las canciones son artefactos que ayudan a imaginar estos vínculos “gaiáticos” y a reconfigurar los conceptos holísticos de *tiempo* y *espacio* en torno a “Gaia” o “La Madre Tierra”. La canción de “Los Ancestros” del cancionero de “Arboleda de Gaia” representa ese imaginario en el que se evoca el origen matrístico de la humanidad.

CANCIÓN 1 (escuchar APÉNDICE SONORO)

LOS ANCESTROS

*«Hubo un tiempo muy lejano
De galopar de caballos
Corriendo libres al viento
Por montes, cerros y llanos.
Hubo un tiempo en que la tribu
Era parte de la tierra
Veneraban a los espíritus
Conversaban con las estrellas.
Hubo un tiempo de tambores*

²⁷ Ambos autores, biólogos, participaron también en las Conferencias de Lindisfarne. La obra de Maturana “El árbol del conocimiento” (1986) profundiza en esta teoría. Yo he estudiado su trabajo a través de Casilda Rodrigáñez Bustos (2004).

*De sonajas y de plumas
De piedras que nos hablaban
Con voz de sol y de luna.
Hubo un tiempo bien sagrado
El de los antepasados
Cuya memoria nos pide
Que volvamos a su lado.»*

La re-conceptualización del *espacio* holístico como unidad sistémica del cosmos se articula con la re-conceptualización de un *tiempo* también holístico. La espiritualidad matrística deconstruye el concepto lineal de tiempo de los sistemas patriarcales y reconstruye un concepto cíclico a partir de la reinterpretación de los ciclos de la “naturaleza”, los ciclos lunares, el ciclo menstrual o el ciclo de la vida. La reinterpretación cíclica del tiempo implica un “eterno retorno” (Eliade, 2001) que delata una ontología no determinada por el devenir, ya que ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación definitiva. El transcurso del tiempo cíclico se representa con imágenes como la espiral o el laberinto. Alguna celebración del “círculo” de Hervás se ha llevado a cabo precisamente en un laberinto situado en un bosque próximo. Recorrer el laberinto es una meditación activa que realizan las “mujeres” para encarnar la experiencia del movimiento en espiral y “conectar” con la temporalidad cíclica de la vida.

VER APÉNDICE FOTOGRÁFICO: Fotos 9 y 10

Esta idea holística del tiempo implica también que las prácticas en el tiempo *presente* han de orientarse según una ética comprometida con las generaciones *futuras*. Las “mujeres” de “Arboleda de Gaia” fijan exactamente en siete las generaciones *futuras* por las que hay que trabajar en el tiempo *presente*.

2.3. Encarnación de agencias sagradas

Interpreto el cuerpo de las “mujeres” no como cuerpos-pacientes, dóciles y sumisos ideados por los sistemas patriarcales sino como cuerpos-agencia (Velasco, 2010) creadores de su propia experiencia. Las prácticas sociales que las “mujeres”

producen son prácticas encarnadas. El cuerpo es desde donde se entablan las interacciones sociales y desde donde se construyen las distintas identificaciones y cosmovisiones. Es el instrumento a través del cual las “mujeres” piensan y sienten el mundo que les rodea para darle diferentes formas. Toda experiencia, como proceso articulador de lo físico, psíquico y social está inscrita, y a la vez mediada, por el cuerpo (Ramírez, 2001).

La experiencia corporal es una experiencia subjetiva que cada persona vive de manera particular. Para exteriorizarla se construyen formas de lenguaje que permiten la comunicación sobre la misma entre varias personas. Así se convierte en una experiencia intersubjetiva. Las “mujeres” producen un contexto semántico donde la práctica cobra un significado específico que ellas interpretan conjuntamente. Parte de esta semántica consiste en nombrar las distintas agencias sagradas que las “mujeres” encarnan durante las celebraciones en los “círculos”. La encarnación de estas agencias sagradas implica un proceso a través de cual reconstruyen formas de pensar y sentir identificaciones sexuales y espirituales.

Son agencias sagradas aquellos entes materiales o imaginarios a los que las “mujeres” atribuyen un respeto excepcional por su vinculación a lo divino²⁸. Las agencias sagradas para las “mujeres” existen (o tienen la potencialidad de existir) si ellas mismas así lo deciden. En la espiritualidad matrística contemporánea la imaginación y el pensamiento son herramientas muy poderosas que cada “mujer” posee y puede utilizar para encarnar las distintas agencias sagradas.

En este apartado voy a fijarme en las principales agencias sagradas que las “mujeres” reconstruyen en los distintos cronotopos. Para su análisis voy a establecer dos categorías: agencias metacorporales y agencias cíclicas.

i. AGENCIAS METACORPORALES: “CHAKRAS” Y “ÚTERO”

Con esta categoría me refiero a las agencias sagradas que las “mujeres” sitúan en ciertos órganos o puntos internos del cuerpo físico. Son agencias en tanto que tienen una actividad propia que se objetiva en procesos de salud y enfermedad asociados normalmente a funciones orgánicas o emocionales. Para las “mujeres” estas agencias metacorporales son especialmente activas en su desarrollo espiritual.

²⁸ Definición elaborada a partir de la definición de “sagrado” de la Real Academia Española de la Lengua.

“CHAKRAS”

Las “mujeres” producen conocimiento respecto a estas agencias metacorporales con la intención de aprender a identificar los mensajes que emiten a través del propio cuerpo como canal. Hay incluso talleres *on line* específicos para aprender a relacionarse con ellas. Durante un mes participé en uno de estos talleres. Lo dirigía una de las “facilitadoras” del “círculo” de Hervás y se llamaba «*11 días para poner a punto tus Chakras*». Se realizaba íntegramente *en Internet* a través de vídeos explicativos de la “facilitadora”, meditaciones *on line* dirigidas también por ella y un chat en un grupo privado de *Facebook* donde las “mujeres” intercambiaban su experiencia durante el desarrollo del taller.

Los “chakras” son significados como agencias metacorporales sagradas que se ubican en distintas partes del cuerpo. Cada “chakra” sería una agencia con una potencialidad específica. Se dice que tienen una “energía” concreta que es la que las “mujeres” aprenden a conocer e interpretar. Cada “chakra” tendría sus propios rasgos identificativos: un color, unos órganos que funcionan según su “energía”, una piedra, una *asana* de yoga, unos síntomas físicos, un *mantra* o “sonido curativo” o unos aspectos psicológicos asociados. La “facilitadora” a través del discurso verbal en los vídeos explicativos va instruyendo a las “mujeres” en el funcionamiento de estas agencias: «*Los chakras son vórtices de energía que se cierran o se abren para el intercambio de vibraciones en nuestros diferentes cuerpos y entre nosotras y el exterior (...) Chakra es una palabra sánscrita que significa rueda y vórtice y hace referencia a los siete centros de energía que componen nuestra conciencia y nuestro sistema nervioso (...) Los chakras son más densos que el aura pero no tanto como el cuerpo físico. Interaccionan con el cuerpo físico a través de dos vehículos principales: el sistema endocrino y el sistema nervioso. Cada uno de los siete chakras está asociado a una de las siete glándulas endocrinas (...) Los chakras no sólo representan partes concretas del cuerpo físico sino también zonas concretas de tu conciencia, de tu estado mental y emocional (...) El síntoma sirve para comunicar a la persona a través de su cuerpo lo que está ocurriendo en su conciencia. Si al comprender el mensaje que ha enviado el síntoma cambias algo de tu forma de vida ese síntoma ya no tiene razón de existir y puede ser liberado, si te permites a ti misma creer que es posible, claro.»*

Cada “mujer” tendría siete “chakras” que adoptan dos posibles posiciones: “abiertos” o “bloqueados”. Cada “chakra” tendría una actividad propia independiente al resto aunque todos estarían articulados entre sí. Si un “chakra” está “bloqueado” la

“mujer” experimenta unos síntomas físicos asociados a los órganos que regenta ese “chakra”. Con ello le estaría avisando que hay un aspecto emocional que tiene que resolver para avanzar en su desarrollo espiritual. Puede estar “bloqueado” uno, varios o todos los “chakras”. La “liberación” o “apertura” de un “chakra bloqueado” actúa favoreciendo el buen funcionamiento del resto y el bienestar general de la “mujer”. Es un sistema holístico.

La presencia de “chakras” en los “círculos” se objetiva a través de la realización de rituales o meditaciones específicas destinadas a “limpiar”, “abrir” o “sanar” cada uno de ellos. También en el uso de sus distintos colores en los “altares” y en el vestuario. Cada “chakra” se identifica con un color. Rodearse de ese color favorece la “apertura” del “chakra”. En algunos “círculos” se propone asistir vestidas de un determinado color para favorecer una “energía” concreta. Las “mujeres” aprenden así a comunicar sus necesidades afectivas con colores.



IMAGEN 5

Comprender y asimilar el funcionamiento del sistema de “chakras” permite a las “mujeres” reconfigurar, a su vez, una visión holística de su propio cuerpo. Lo material y lo espiritual no son elementos dicotómicos sino que estarían articulados en un mismo sistema. Aprenden así que un desarrollo espiritual implica tanto una actividad subjetiva como una atención y cuidado “amoroso” del cuerpo físico. La función de los “chakras” dentro de este sistema holístico sería determinar los procesos de salud-enfermedad.

El pensamiento holístico se contrapone a la dualidad cartesiana “cuerpo”-“alma”. La reeducación espiritual matrística implica un cambio del paradigma cognitivo de las “mujeres” occidentales de una visión dicotómica y racional a una visión holística y afectiva de la vida. Este cambio de cosmovisión es vivido como un proceso de reaprendizaje individual que genera no sólo cambios cognitivos sino también cambios afectivos hacia una misma, hacia las relaciones sociales y hacia la “naturaleza”. Es lo que Mónica Cornejo denomina un proceso de conversión espiritual postmoderna (Cornejo, 2013).

Surrallés y Gutiérrez (2015) se refieren al “giro afectivo” para plantear la incorporación de estudios sobre antropología de las emociones: <<*Lo propio de la sociedad es lo afectivo y las instituciones que los colectivos construyen o destruyen, o mejor dicho, que con su acción generan o disuelven, son resultado de la forma colectiva que toman los estados de ánimo*>>. Este enfoque de la afectividad nos permite comprender mejor aspectos ontológicos de la espiritualidad matrística postmoderna como la gestión socio-afectiva a través del ritual o la capacidad agencial de las “realidades virtuales”²⁹.

Imaginar el cuerpo como una unidad sistémica donde pensamientos, sentimientos y acción están articulados entre sí, conlleva imaginar los procesos de salud y enfermedad acorde a modelos holísticos de algunas medicinas tradicionales e indígenas. Las “mujeres-medicina” son identificadas en sus territorios locales por sus conocimientos teóricos y prácticos sobre plantas “sagradas” y rituales que favorecen la “sanción” del cuerpo a partir de la “sanación” del espíritu. Muchas líderes espirituales de la red matrística son “mujeres-medicina”. Las “Trece Abuelas”, por ejemplo, son consideradas en sus respectivas comunidades “curanderas” o “chamanas” de prestigio.

«La oración y la ceremonia son parte integral de los métodos de sanación

²⁹ Concepto que se refiere a elementos objetivamente inabarcables desde un pensamiento racional típicamente dicotómico. Tomado de: PITARCH, P. (2012) “La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la Modernidad de los mundos virtuales indígenas”. En PITARCH Y OROBIGT. *Modernidades indígenas*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

tradicional (...) En la medicina tradicional se entiende la enfermedad como una comunicación del espíritu con la persona (...) La medicina tradicional sana el cuerpo, el corazón y la mente, mientras que la medicina moderna se centra en curar los males del cuerpo (...) La enfermedad tiene un espíritu ¿qué es lo que necesita la enfermedad? ¿por qué vino? ¿qué está enseñando a la persona? (...) Cada lugar tiene una planta sagrada que cura las enfermedades espirituales: el peyote, la ayahuasca, la iboga, los hongos sagrados... son algunas de las plantas que usan las abuelas». (Schaefer, 2008: 275).

La propia enfermedad tiene capacidad agencial. A través de ella las “mujeres” interpretan distintos mensajes del espíritu o de las agencias sagradas que avisan, en concreto, de una necesidad o conflicto socioafectivo sin resolver. La enfermedad comunica, expresa, dialoga e interactúa con la “mujer” e incluso con otras agencias sagradas.

“ÚTERO”

La agencia metacorporal sagrada más significativa en la espiritualidad matrística es la genitalidad femenina y en concreto el “útero”.

Las formas de imaginar, sentir y expresar “lo femenino sagrado” se construyen en torno al “útero” y la “vagina” como lugares “sagrados” que albergan la “esencia sagrada femenina”. Por extensión el cuerpo de toda mujer es un “lugar sagrado”. También el de los hombres ya que todos proceden del “útero” de una mujer. El “útero” es el lugar original de toda vida humana por eso muchas representaciones de la “Madre Tierra” tienen que ver metafóricamente con espacios “uterinos”, como cuevas, grutas o manantiales.

Las “mujeres” no interpretan la sacralidad de sus genitales como rasgo de superioridad frente a los hombres sino como un aspecto complementario entre “lo femenino sagrado” y “lo masculino sagrado”. La espiritualidad matrística no enfrenta a hombres y mujeres sino que aspira a unirlos y articular sus diferencias en una convivencia armoniosa. Las “mujeres” aceptan la existencia de diferencias biológicas que condicionan las diferencias emocionales y espirituales entre lo femenino y lo masculino. Consideran que mujeres y hombres encarnan tanto lo “femenino sagrado” como lo “masculino sagrado”. De ahí que la espiritualidad matrística no sea exclusiva de mujeres. Sin embargo, en la actualidad, la mayoría de los “círculos” son exclusivos

de “mujeres” aunque recientemente se han empezado a formar y realizar “círculos mixtos” y “círculos de hombres”.

La agencia del “útero” tiene que ver con su capacidad creativa. El “útero” es donde todo se crea, tanto la vida humana como todo tipo de intenciones o proyectos. El origen de tales creaciones se sitúa en un proceso de “fecundación” en el que “lo masculino sagrado” se integra con “lo femenino sagrado”. A continuación el “útero” se ocuparía de nutrir y desarrollar la nueva creación hasta su materialización completa. Esta forma de imaginar y sentir los procesos creativos se reconfigura a través de símbolos y metáforas que podemos observar, por ejemplo, en canciones que se escuchan al inicio de los “círculos” en situación ceremonial y que las “mujeres” interpretan como oraciones cantadas. En “El Mortero” de Inés Lolago, el propio mortero sería una metáfora del “uterio” y su palo un símbolo fálico. La unión de ambos daría lugar a la transformación y posterior materialización de nuevas creaciones. Esta canción se escucha en situación ceremonial al inicio de algunos “círculos”.

CANCIÓN 2 (escuchar APÉNDICE SONORO)

EL MORTERO

«Esta es una historia

Que me encontré en un mortero

Me dijo que a muchas cosas

Las machacan primero

Sagrada unión fecunda

La del mortero y su palo

Hace pequeño lo grande

Y con el polvo milagros

Me recordó las harinas

Tan pacientes y tan suaves

Y también las medicinas

De agua, luz y los panes

Rueda que ruedan las piedras

Se van puliendo en el río

Y se tornan en cristales

Que te embrujan con su brillo

*Con la danza de la mano
se van forjando los sueños
propósito enamorado
que gira con el Universo.
Deja que te remeneen
Mirando el humo
Porque si el cielo aprieta
Es para sacarte el jugo»*

En los cronotopos matrísticos “las mujeres” reconfiguran ontológicamente el concepto de “útero” en tanto agencia sagrada. Cada “mujer” tiene un papel activo en su proceso de desarrollo espiritual mediante la decisión consciente de querer “sanar” su “útero”. Esta decisión implica una interacción con la agencia de su “útero” que se comunica a través de la sintomatología física y emocional (como en el caso de los “chakras”). Las “mujeres” identifican que un “útero” está “bloqueado” o “sucio”³⁰ cuando se padecen dolores o desarreglos menstruales, sentimientos depresivos, “vacío interior”, miomas u otras enfermedades ginecológicas. Identifican que son llamadas de atención del “útero” para avisar a la mujer que algo no va bien o recordarle algún conflicto o trauma emocional para que tenga la oportunidad de resolverlo.

El proceso de reeducación espiritual matrístico implica aprender a vincularse con el “útero”. Las “facilitadoras” o las agentes con más experiencia espiritual enseñan a las otras “mujeres” a “conectar” con su “útero”, a sentirlo, a moverlo, a “activarlo”. Aprenden que el “útero” genera la “energía sexual” que es la “energía esencial” o primigenia. Otras espiritualidades como el Taoismo se refieren a ello como “kundali”. Esta “energía” es la que haría posible toda creación que la “mujer” realmente quiera. Al mismo tiempo, el “útero” tendrían un papel central en los procesos emocionales porque todas las vinculaciones emocionales se realizarían desde él. De ahí la importancia de sentir con el “útero”.

Pero ¿cómo aprenden las “mujeres” a sentir con su “útero”? En general, a las mujeres occidentales contemporáneas sabemos poco acerca de nuestro útero. En una revisión reciente hablo de ello con mi ginecólogo y me confirma que muchas mujeres desconocen la forma de su útero, su posición, sus ritmos. Desconocen incluso los

³⁰ El significado de “suciedad” aquí no se vincula a “impureza” sino a la acumulación en el “útero” de algo así como residuos emocionales.

procesos bio-psico-emocionales de su propio ciclo menstrual (con el que conviven a diario). En la sociedad occidental se invisibiliza o medicaliza la menstruación. Cada vez hay más tecnologías anticonceptivas que se orientan a la supresión total de la misma. El concepto que la publicidad construye de la menstruación es un concepto sucio, negativo y problemático. Todas hemos oído alguna vez decir “que asco ser mujer” o “en otra vida me pido ser hombre” en situaciones vinculadas a la menstruación o la maternidad. Desde la espiritualidad matrística se propone una reconciliación con todos estos aspectos vinculados a la feminidad. Y lo hace creando la oportunidad de imaginar y sentir una “esencia femenina sagrada”: *«Siento que en estos últimos años muchas de nosotras estamos tomando las riendas. Cuando de verdad lo sientes [el “útero”] vas más allá. Decides hacerte cargo de ti, de tu útero y de tu vida (...) Se dice que el útero es nuestro segundo corazón. Eso es porque cuando despiertes a tu útero podrás sentir a través de él. Es la brújula interna y te hablará de lo que quiere, de lo que les gusta, lo que rechaza...»*.³¹

En los “círculos” se realizan diferentes rituales de meditación para “conectar” con la “energía” sexual y creativa del “útero”. Hay muchos tipos de meditaciones para “activar”, “limpiar”, “sanar” e incluso “bendecir” el “útero”. Hay meditaciones activas con bailes donde se practican movimientos de cadera y de pelvis. También meditaciones pasivas en las que se practican “visibilizaciones” o imágenes simbólicas.

La “energía” del “útero” también se “activa” con el uso de determinadas prendas de vestir como las faldas. Las “mujeres” imaginan que la falda actúa como embudo que favorece la entrada de “energía” de la “Madre Tierra” al “útero” a través de la vagina. Las “facilitadoras” proponen asistir a los “círculos” con falda. Pero esta resignificación de la falda es cuestionada entre algunas “mujeres” que optan por el pantalón. Cuanto menos es paradójica ya que sí se acepta llevar pantalones debajo de la falda durante las ceremonias en caso de hacer frío o por comodidad durante las peregrinaciones. En todo caso, independientemente de optar por llevar o no falda en los “círculos” o en la vida cotidiana, el uso de falda es un convencionalismo social que se interpreta como una forma de visibilizar la sororidad:

«La mujer moderna no tiene ni idea de lo que ha hecho con el uso generalizado del pantalón. Está bloqueando por completo el paso de la energía de la Diosa, de la Madre Tierra hacia el útero, que es donde todo se crea (...) Es necesario que la mujer

³¹ Extracto de entrevista a la “facilitadora” de un “círculo”.

*regrese al uso de las faldas para ir sanando día a día ese puente y haciendo que su chakra raíz esté firme, pleno y poderoso (...)*³²

Por otra parte, las múltiples representaciones rupestres de vulvas o las cuevas “uterinas” probarían la existencia de culturas matrísticas en otros periodos de la historia. La literatura emic (Eisler, 2006; Gimbutas 1996, 2012; García Legar, 2017; Rodríguez, 2010; Ress, 2010...) reinterpreta la arqueología, antropología, historia, arte, mitología o la toponimia para construir nuevas miradas e interpretaciones de la historia tras un análisis deconstructivo del androcentrismo hegemónico. Estas narrativas post-patriarcales aportan una base teórica a los procesos de reeducación espiritual.

Marianna García Legar (2017) afirma que la vulva es una de las representaciones prehistóricas más abundantes en el arte rupestre: *«La abundancia de vulvas representadas en los santuarios profundos señala una cultura en la que hombres y mujeres honraban el Principio Femenino como fuente de vida y consideraban la vulva como la puerta de la vida»*. En el norte de la Península Ibérica y sur de Francia se encuentran precisamente algunas de las cuevas más significativas donde se conservan este tipo de grabados: cueva de Tito Bustillo, La Lluera II, Micolón y El Castillo en Cantabria; cueva de Ekain en el País Vasco; cuevas de Anglessur-Anglin, Abri du Poisson y La Ferrasie en el suroeste de Francia.

En Huesca se encuentran las llamadas “cuevas de la fertilidad”³³ a las que algunas “mujeres” acuden en peregrinación guiadas por una “facilitadora”. La “fertilidad” haría referencia no sólo a procesos reproductivos sino a cualquier proyecto o intención que quiera “fecundarse” en las “cuevas” para materializarse. Son antiguas cuevas talladas a mano en rocas donde se realizan rituales y ceremonias que reconstruyen los imaginarios y la simbología de antiguas culturas matrísticas. La morfología ginecológica de estas cuevas demostraría el valor que tuvo en otro tiempo lo “femenino sagrado”. El antropólogo aragonés Manuel Benito Moliner (2006) afirma que fueron realizadas por canteros musulmanes que trabajaban en las murallas defensivas del alto Ebro entre los siglos IX y X. Afirma que tuvieron una función ritual dado que en ellas es difícil permanecer durante muchas horas por su dimensión, forma y por la acumulación de insectos en su interior. Descarta que tuvieran una función de cobijo para personas o animales y tampoco de silo.

³² Extracto del texto “El porqué de la importancia de usar falda” de Jal Dael. Publicado el 17/05/2014 en la *Gaceta de Arboleda de Gaia* en Internet: www.circulodemujeres.blogspot.es (Consultado el 23 de febrero de 2017).

³³ Ver <http://larutadelafertilidad.blogspot.com.es>

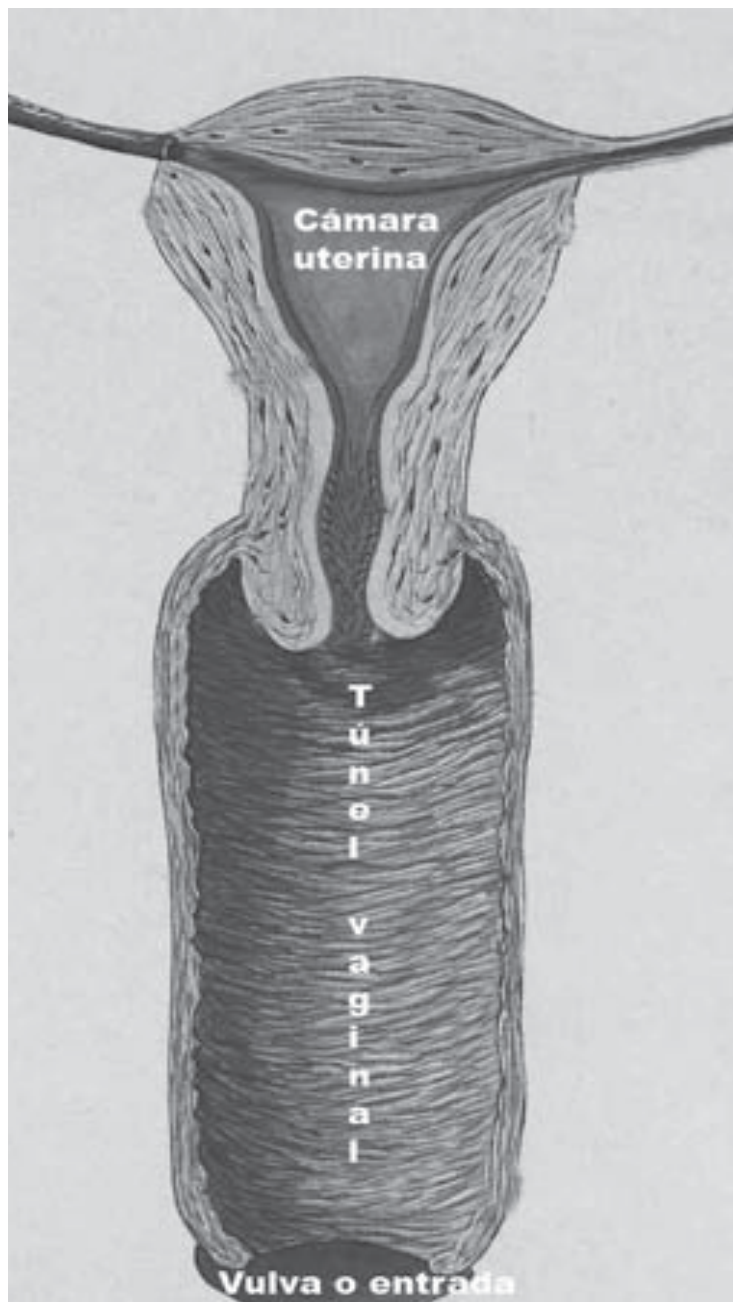


IMAGEN 6

La “facilitadora” de la “Ruta de la fertilidad” lleva años estudiando y recorriendo las cuevas junto al etnógrafo Eugenio Monesma. Ella afirma que estas cuevas son mucho más antiguas de lo que Manuel Benito fechó y apunta incluso a la Edad de Bronce, aunque admite que no tiene pruebas objetivas que confirmen su hipótesis. Reivindica, en cambio, el derecho a *imaginar* más allá de la objetividad y el rigor

científico: *«cada persona es libre de elegir sus creencias»*, afirma. Las “mujeres” que peregrinan a las cuevas reconstruyen la espiritualidad matrística en estos lugares que convencionalmente deciden que sean “sagrados”; deciden *crear e imaginar* que son antiguos santuarios de la “Madre Tierra” y por eso realizan allí peregrinaciones y prácticas rituales:

«Cuando te acercas a estos lugares y en función de lo que sientes, cada una puede decidir lo que son (...) A mí lo que me dice es que son antiguos santuarios de la tierra donde se honraba o femenino sagrado (...) Está claro que las cuevas son úteros y que las personas que las realizaron honraban lo femenino, no sé en qué año. Es más, cuanto más recientes sean más interés tienen porque eso demostraría que la concepción matrística de la vida se habría mantenido durante mucho más tiempo del que creemos»³⁴.

El contacto con la oscuridad, la textura, la temperatura y el silencio dentro de las cuevas me provocaron sensaciones de seguridad, protección y confort. Esta experiencia despertó en mí ciertos estados de conciencia que se podrían identificar como místicos en tanto que sentí un contacto estrecho y especial con la “naturaleza”. Experimentar las prácticas rituales en actitud ceremonial y con la premisa de imaginar y sentir libremente lo que quisiera, me permitió comprender por qué “mujeres” tan diversas se hermanan en redes multisituadas en torno a una espiritualidad matrística reinventada. La clave es la relatividad. Se trata de una espiritualidad hecha a medida de cada “mujer”. Cada una encarna lo “femenino sagrado” y construye sus propios imaginarios y sentimientos según su propia trayectoria biográfica, su genealogía y los contextos de su intrahistoria.

Cuando las “mujeres” aceptan conjuntamente el convencionalismo de considerar las cuevas de Huesca como “lugares sagrados” se producen prácticas sociales con significados concretos dentro del contexto de tales convencionalismos. El poder que implica ser propietarias de las propias creencias espirituales es algo que las “mujeres” reivindican más allá del concepto doctrinal de verdad de las religiones patriarcales. La verdad es un concepto relativo que cada una construye, deconstruye o reconstruye como quiere:

«Tenemos el poder de decidir que lugares son sagrados y cuáles no (...) cuando vamos a las cuevas llevamos decidido que vamos a visitar antiguos santuarios de la Tierra por tanto nuestra actitud es la de visitarlos de forma ceremonial. Y más allá de

³⁴ Testimonio de la “facilitadora” de la “Ruta de la Fertilidad”.

*lo que nuestra mente haya decidido que son o que no son, nuestro cuerpo responde (...)
Creo que nuestras células entienden que estamos llegando al útero, que estamos
volviendo al útero de la Madre Tierra y que esto nos permite volver a nacer. Y podemos
creerlo si queremos, tenemos el poder de creerlo»³⁵.*

ii. AGENCIAS CÍCLICAS: “DONCELLA”, “MADRE”, “HECHICERA” Y “BRUJA”

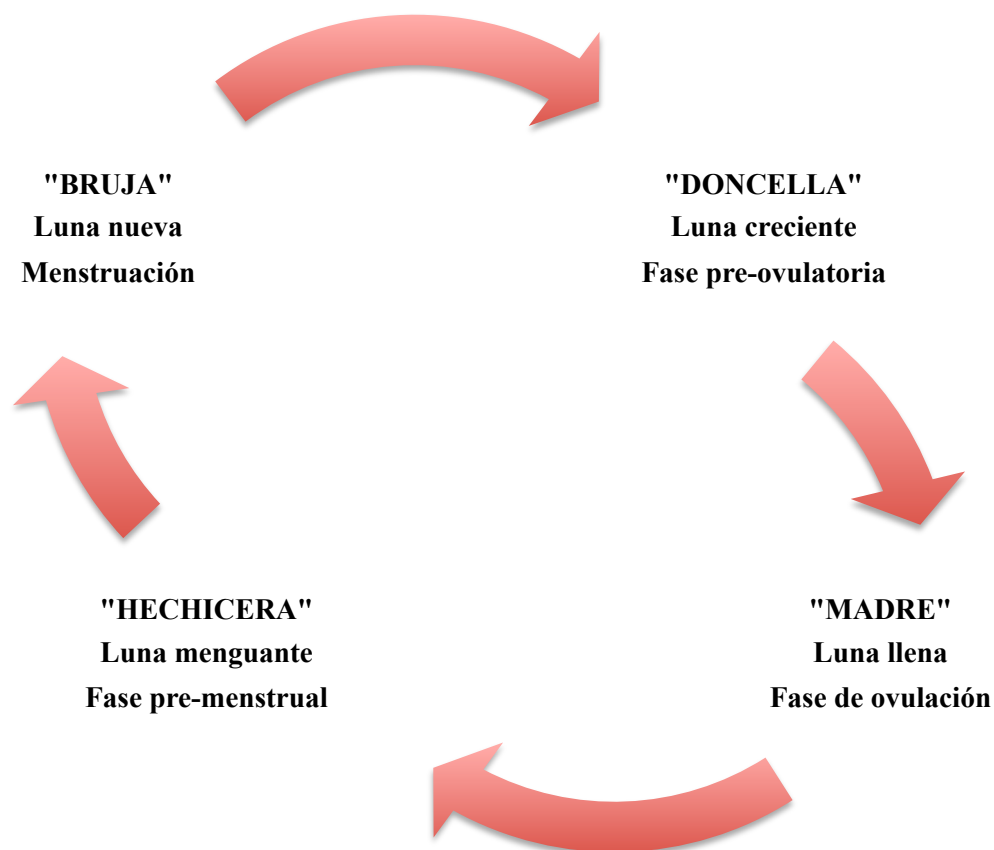
En las redes de espiritualidad matrística se reconfigura ontológicamente el concepto de mujer según su “naturaleza cíclica”. Las mujeres son esencialmente cíclicas. Este esencialismo vinculado al sexo se construye desde la aceptación de una biología específica y diferente entre mujeres y hombres que condiciona las formas de interpretar el mundo y sus relaciones sociales. Ninguna es mejor ni peor, sencillamente se acepta que son diferentes. Esta perspectiva se asemeja con alguno de los postulados del llamado “feminismo de la diferencia”. Sin embargo, la espiritualidad matrística lo que pretende al enfatizar las diferencias sexuales no es justificar una discriminación (positiva o negativa) sino favorecer procesos de complementariedad entre mujeres y hombres en las distintas sociedades, y entre lo “femenino sagrado” y lo “masculino sagrado” en cada individuo particular. Las “mujeres” creen que reconstruir la identificación sexual desde la aceptación de diferencias esenciales les permite conocerse mejor y establecer procesos alternativos de resolución de conflictos con los “hombres”. De este modo se construiría el nuevo sistema post-patriarcal.

Las agencias cíclicas de lo “femenino sagrado” se reinventan a partir de la articulación entre los ciclos lunares y los menstruales. Las “mujeres” encarnan diferentes agencias sagradas según su ciclo menstrual o el transcurso del ciclo lunar: *«La luna y las mujeres tienen establecido un antiguo pacto. Obtuvimos nuestro poder mágico de la Luna. Adquirimos todos nuestros conocimientos de agricultura a través de la luna. Tenemos lunas en nuestros cuerpos. La luna rige la vida y la muerte (...) Una vez hayamos despertado nuestra vinculación con la luna podremos aprender más cosas sobre nuestro mundo y sobre las leyes invisibles de la naturaleza»³⁶.*

³⁵ Testimonio de la “facilitadora” de la “Ruta de la Fertilidad”.

³⁶ Extracto del texto “Activar la conciencia lunar de las mujeres”, de Zsuzanna Budapest. Publicado el 10/06/2009 en la *Gaceta de Arboleda de Gaia* en Internet: www.circulodemujeres.bogspot.es (Consultado el 24 de febrero de 2017).

Se identifican cuatro agencias cíclicas que se suceden durante el ciclo menstrual en las “mujeres” que “sangran” y durante el ciclo lunar en las “mujeres” que “no sangran” (tras la menopausia): “Doncella”, “Madre”, “Hechicera” y “Bruja”.



1. GRÁFICO: Articulación de agencias cíclicas con fases lunares y menstruales

He optado por la denominación que propone Miranda Gray (1995) porque es la que suelen emplear las “mujeres” en los “círculos”. Pero pueden significarse con otros nombres y todos se refieren a las mismas “energías” cíclicas. En la siguiente tabla identifiqué algunos de esos nombres y las “energías” que se atribuyen a cada una de ellas:

Agencia sagrada cíclica	Otros nombres	“Energías”, cualidades
“VIRGEN”	Virgen María Artemisa Atenea Afrodita Hadas	Dinamismo, alegría, espontaneidad, libertad, vitalidad, renacimiento, entusiasmo, inspiración, independencia, sociabilidad
“MADRE”	“Madre Tierra” “Gran Madre” María Magdalena Gaia Venus Cibeles Hera Deméter	Amor, protección, cuidado, fortaleza, compasión, crianza, sustento, generosidad, ecuanimidad
“HECHICERA”	Kali Hécate Perséfone Chamana Astarté Isis Vírgenes negras	Magia, creatividad, adivinación, desasosiego, sensualidad, seducción, intuición, destrucción, sanación, fluidez
“BRUJA”	Anciana Sabia Abuela Diosa Oscura Uzume Ceridwen	Intuición, profundidad, introspección, sabiduría, renovación, transformación, limpieza, retiro, centramiento

2. TABLA: Agencias sagradas y sus “energías”

Las “mujeres” aprenden a identificar sus necesidades según la fase menstrual o lunar en la que se encuentren y “conectan” con sus agencias cíclicas sagradas para satisfacerlas. La “energía” que cada una le aporta favorece su crecimiento personal y desarrolla unas cualidades diferentes que aprende a utilizar óptimamente en cada momento. Este proceso de reeducación espiritual a través de la encarnación de las

agencias cíclicas es objeto de muchos textos, meditaciones y talleres en la red espiritual. En Internet se ofrecen actividades específicas para “trabajar” con las diferentes agencias según el momento del año o las necesidades concretas de cada “mujer”:

«La magia del otoño termina y nos adentramos en el invierno. Hécate se retira a descansar para dar paso a la Anciana Sabia, a Ceridwen y la magia de su caldero. Es el momento de prepararte para descansar, para ibernar. Es el momento de nutrirte. La Anciana Sabia recoge la energía de las cuatro fases, es la culminación de la Doncella, la Madre y la Hechicera. Ella ha transitado por Artemisa, Hera y Hécate y conoce todos sus secretos, por eso ella te puede enseñar toda la sabiduría que sus años por la vida le han aportado. La Anciana Sabia te mostrará los conocimientos y secretos femeninos mejor guardados y que fueron motivo por el que tanto se ha temido a las mujeres durante siglos (...)»³⁷

A su vez, cada agencia cíclica se corresponden con una estación del año, con un elemento y con una de las cuatro direcciones. También rigen el calendario festivo matrístico que representa los ciclos de la tierra durante un año. Estas articulaciones simbólicas se objetivan en los “círculos” a través de la configuración de “altares” o en el ritual de apertura (la “Invocación de las Guardianas”) y el ritual de cierre (“Oración de Cierre”).

Agencia cíclica	Estación	Elemento	Dirección	Festividades matrísticas	Actividad de la tierra
“VIRGEN”	Primavera	Aire	Este	Beltane Los mayos La Cruz de mayo	desarrollo fértil
“MADRE”	Verano	Fuego	Sur	San Juan Día de M ^a Magdalena	cosecha
“HECHICERA”	Otoño	Agua	Oeste	Samaín Los santos	siembra
“BRUJA”	Invierno	Tierra	Norte	Imbolc Candelaria	gestación

3. TABLA: Correspondencias de las agencias cíclicas

³⁷ Extracto del texto introductorio al taller *on line* “Las Lunas de Ceridwen” que ofrecía una de las “facilitadoras” del “círculo de mujeres” de Hervás. Consultado en Internet el 21/02/2017: <http://www.mamengomez.com/luna-lunera/>

Las canciones ceremoniales reconfiguran también las formas de imaginar y sentir estas agencias sagradas. En la canción “Las Antiguas”, Inés Lolago articula la agencia sagrada de las “Abuelas” (energía de la “Bruja”) con la agencia sagrada del “Útero” al que se refiere como “nuestro tesoro”. Además visibiliza la participación masculina en la espiritualidad matrística. Esta canción se ha escuchado en varios “círculos” para “activar” la “energía” de las “Abuelas” o en homenaje a las “Trece Abuelas” indígenas.

CANCIÓN 3 (escuchar APÉNDICE SONORO)

LAS ANTIGUAS

*Bajan, bajan, bajan las Abuelas bajan
Y con un cordón dorado nos recuerdan nuestra casa
Bajan y bajan, bajan el cuenco de oro
Con las manos en el vientre
Donde está nuestro tesoro
Bajan y bajan y sin ninguna prisa
Se meten entre nosotras pa devolvernó la risa
Bajan y bajan, bajan las Antiguas bajan
En una mano las voces y en la otra bocas cerradas
Bajan y bajan para regalar al fuego
Para rezar por los hombres
Que con nosotras se unieron
Bajan y bajan y van construyendo el puente
Pa que cuando sea la hora suba nuestra gente.*

2.4. Elementos de la práctica espiritual en “círculos de mujeres”

Una vez identificadas las agentes sociales, los cronotopos donde actúan y sus motivaciones de cambio me pregunto ahora cómo se llevan a cabo los procesos de reconfiguración ontológica en las prácticas espirituales de la red matrística ¿Cómo expresan sus sentimientos y cómo imaginan los vínculos entre sí? ¿Cómo se objetiva la reconstrucción de cosmovisiones en el proceso ceremonial? ¿Cómo visibilizan las nuevas formas de imaginar y sentir “lo femenino sagrado”? Para responder a estas

cuestiones voy a analizar tres elementos que las “mujeres” construyen intersubjetivamente en los “círculos de mujeres”: la sororidad, el proceso ceremonial y los Altares.

i. Sororidad

Este neologismo cobra cada vez más presencia en los textos y discursos de la red matrística para definir los vínculos de hermandad específicamente femeninos. Su uso en diferentes idiomas tiene este mismo significado: “sororité” en francés, “sororità” en italiano o “sisterhood” en inglés. Etimológicamente procede del latín y se construye de forma análoga a la palabra “fraternidad” pero desde la raíz “soror” (hermana). No está recogido en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (que si reconoce “fraternidad”³⁸) lo que expresa una vez más la parcialidad de esta institución y la invisibilización de las formas de vida y de organización de las mujeres en los sistemas patriarcales tradicionales.

Los vínculos sororales tendrían su origen en los albores de la Humanidad cuando la solidaridad y el apoyo mutuo entre mujeres permitió sustentar la vida mediante formas de crianza colectiva. Esta palabra evoca, pues, esos antiguos sistemas pre-patriarcales donde distintos autores sitúan las primeras culturas matrísticas (Bachofen, 1992; Eisler, 2005; Gimbutas, 1996; Rodrigáñez, 2002; García Legar, 2017). El uso de la palabra sororidad y la reconstrucción que las “mujeres” hacen de sus significados se contextualiza actualmente en procesos post-patriarcales emergentes.

Los sistemas patriarcales han creado imaginarios competitivos sobre las relaciones entre mujeres (rivalidad, celos, envidia...). Sin embargo cuando las mujeres se reúnen sin previa hostilidad segregan oxitocina y aumenta su sensación de placer, relajación y bienestar. O al menos así lo imaginan y sienten las “mujeres” cuando se refieren a la sororidad.

Adaptando el postulado de Wittgenstein (1988: nº 43) a la etnografía, entiendo el *significado* de una palabra como su uso en la práctica socio-cultural. A partir de mi experiencia de campo y de la interpretación que hago de los datos empíricos observados voy a analizar la sororidad según la construcción de tres significados: como *praxis política*, como *institución* y como *sentimiento*.

³⁸ «Fraternidad: Amistad o afecto entre hermanos o entre quienes se tratan como tales», Diccionario de la RAE.

La sororidad como *praxis política* significa la alianza entre mujeres para lograr cambios sociales concretos. Este uso se construye principalmente desde el movimiento feminista. La sororidad como práctica política implicaría la creación de pactos estratégicos entre mujeres y la incorporación de nuevos modelos de liderazgo femenino con la intención de combatir la opresión y la desigualdad. Pretende visibilizar modelos de relaciones afables entre mujeres para desmontar la confrontación misógina favorecida en los sistemas patriarcales. La antropóloga mexicana Marcela Lagarde (s.f.) define la sororidad como la alianza feminista entre mujeres para cambiar la vida y el mundo con un sentido justo y libertario. Afirma que la sororidad emerge como alternativa a la política que impide a las mujeres la identificación positiva de género, el reconocimiento, la agregación en sintonía y la alianza. Esta alianza no sería permanente en el tiempo ni estática en el espacio, sino que funcionaría según un modelo de pactos concretos para alcanzar objetivos claros y concisos en contextos determinados. La práctica política sororal se caracteriza por las relaciones de amabilidad, solidaridad, apoyo mutuo, confianza y respeto.

La ceremonia “Mujeres en Pie de Paz” que realizan anualmente distintos “círculos” de “Arboleda de Gaia” es una práctica política sororal. En ella las “mujeres” realizan una serie de actividades previamente preparadas para manifestar su oposición a toda forma de violencia, guerra u opresión y en defensa de la “Madre Tierra”. En la ceremonia realizada en Hervás el 22 de mayo de 2016 pude observar cómo se construye empíricamente este significado práctico de sororidad, no desde el movimiento feminista sino desde una perspectiva espiritual matrística. La diferencia radica en que desde la matrística se amplían las alianzas y se incluye también a los varones en los procesos de transformación. La canción “Otro mundo es posible” que mujeres y hombres participantes (pocos) cantan en varios momentos de la ceremonia, reconstruye ese imaginario post-patriarcal que sería posible a partir de la sororidad como acción política.



IMAGEN 7

CANCIÓN 4 (escuchar APÉNDICE SONORO)

«OTRO MUNDO ES POSIBLE

*La Tierra es nuestra Madre, qué placer amarla
La Tierra es nuestra Madre, qué placer cuidarla
Nazca la vida en esta Tierra sagrada
Nazca la vida en esta Tierra sagrada
Otro mundo es posible, es posible
En unión, diversidad y respeto
Por las siete próximas generaciones
En pie de paz, en pie de paz, en pie de paz*

*Y por todas nuestras relaciones
En pie de paz, en pie de paz, en pie de paz
Nacimos de la Tierra, somos familia humana
Honramos toda vida, animales y plantas
Somos guardianas de la vida de Gaia
Somos guardianes de la vida de Gaia
Otro mundo es posible, es posible
El futuro ya ha comenzado
Y somos la gente que estábamos esperando
La diversidad nos fortalece
Y somos la gente que estábamos esperando
Vamos Otro mundo es posible, es posible
En unión, diversidad y respeto
a construir un mundo nuevo
Otro mundo es posible, es posible
El futuro ya ha comenzado.»*

La sororidad como *institución* significa el propósito común de crear espacios íntimos y exclusivos de “mujeres” donde cada una tenga agencia para reconfigurar identificaciones sexuales en relaciones de igual a igual: «*Crear sororidad es sustentar un espacio que nos pertenezca exclusivamente a nosotras para poder allí aprender a ser mujer entre mujeres (...), aprender a cambiar la forma de relacionarnos (...) y restaurar entre nosotras y para todo el planeta valores relacionados con el cuidado, el amor incondicional, la aceptación de la diversidad y el beneficio de todos los seres sintientes y de la Madre Tierra*»³⁹.

La asociación “Arboleda de Gaia” y los distintos “círculos de mujeres” son instituciones sororales. A pesar de la existencia de diferentes roles sociales dentro de la sororidad y de las distintas funciones que puedan llevar a cabo sus agentes, cada “mujer” es esencialmente igual a otra y se identifican mutuamente como “hermanas”: «*El círculo no es una reunión de amigas. No es la amistad lo que nos vincula en el círculo sino el propósito de honrar la inmensidad de manifestaciones del sagrado*

³⁹ Extracto del texto “Sororidad: la hermandad de las mujeres” de Marianna García Legar. Publicado el 04/03/2014 en la *Gaceta Arboleda de Gaia* en Internet: www.circulodemujeres.bogspot.es (Consultado el 23 de febrero de 2017).

femenino a través de cada mujer y el despertar de todas nuestras hermanas (...) Así podemos crear un espacio de sororidad donde reconocemos a toda mujer como nuestra hermana, más allá de que nos guste o no»⁴⁰.

Las relaciones sociales en una sororidad no se basan en la amistad sino en la empatía. Evidentemente las “mujeres” pueden decidir ser además amigas pero esto no es una convención de la sororidad. Aceptar las diversas idiosincrasias y respetar a quienes difieran de una misma es la principal convención de la sororidad. La amistad personal deviene de una afinidad selectiva basada en la simpatía, en la atracción hacia aquellas personas afines. Sin embargo, una sororidad no se basa en la simpatía o antipatía de sus miembros sino en la empatía. Una de las primeras convenciones sociales que se aprende en el “círculo de mujeres” es la capacidad de ponerse en lugar de otra “mujer”. Respetar su presencia, su palabra, su experiencia, sus sentimientos, su personalidad, respetar sin juzgar. De este modo las “mujeres” sienten la sororidad como un espacio seguro donde pueden experimentar nuevas identidades y nuevas sensaciones sin miedo a ser juzgadas o señaladas en sus contextos cotidianos. La confidencialidad es por ello otra convención de la sororidad. No se puede revelar fuera del “círculo” lo que otra “mujer” diga o haga en él. Se establece explícitamente que *«lo que pasa en el círculo se queda en el círculo»* y sólo se permite hablar o expresar fuera del mismo la experiencia particular de cada.

La sororidad como *sentimiento* significa la configuración de vínculos afectivos que articulan el conjunto de la red espiritual matrística: *«Budistas, cristinas, taoístas, marxistas, ateas, concheras... aquí todas compartimos una misma sensibilidad por lo femenino sagrado. Somos una sororidad. Me siento hermanada a todas ellas»⁴¹*. La sororidad implicaría unos sentimientos de pertenencia comunes.

Las interacciones entre sí crean experiencias afectivas basadas en un “vínculo de apego”⁴² (sentimiento fundamental para el desarrollo saludable de todo individuo) que favorece procesos de “sanación espiritual”. Estos son interpretados como tales en tanto que mejoran considerablemente la autoestima y el autoconcepto de cada “mujer”, por lo que el sentimiento de sororidad se interpreta como una experiencia “sanadora” y agradable, inherente a las prácticas espirituales matrísticas.

⁴⁰ Extracto del folleto informativo “Círculos de mujeres de Arboleda de Gaia” que se reparte en los “círculos” y que también puede leerse en la web <http://lavozdelaarboleda.blogspot.com.es>

⁴¹ Transcripción de la entrevista a una informante donde expresa su forma particular de imaginar y sentir la sororidad.

⁴² BOWLBY, J. (1997) [1969] *El vínculo afectivo*. Barcelona: Paidós.

El sentimiento de sororidad adquiere una dimensión política en la elaboración de discursos que condicionan las interacciones sociales (Crapanzano, 1994). Las “mujeres” aprenden en los “círculos” a sentir sororidad («*mujer, todas somos Una*») lo que se manifiesta fuera del “círculo” en situaciones cotidianas. Las “mujeres” que sienten sororidad interactúan con más asertividad y confianza con el resto de personas porque tienen un mejor autoconcepto de sí mismas y se sienten acompañadas y protegidas por la “energía” de sus “hermanas” en todo momento: «*Ya nunca más me he sentido sola*», me decía una “mujer” de Hervás al hablarme de su experiencia de sororidad.

Las “mujeres” expresan el sentimiento de sororidad con la expresión «*estar conectada*». Esta conexión vincula afectivamente tanto a las “mujeres” de un mismo “círculo” entre sí, como a éstas con otras “mujeres” multisituadas en distintos territorios. Además, hace referencia al sentimiento de conexión de cada “mujer” concreta con las distintas agencias sagradas. De tal manera que la sororidad es el elemento transversal de la red matrística, el pegamento que une cada partícula dentro del sistema total.

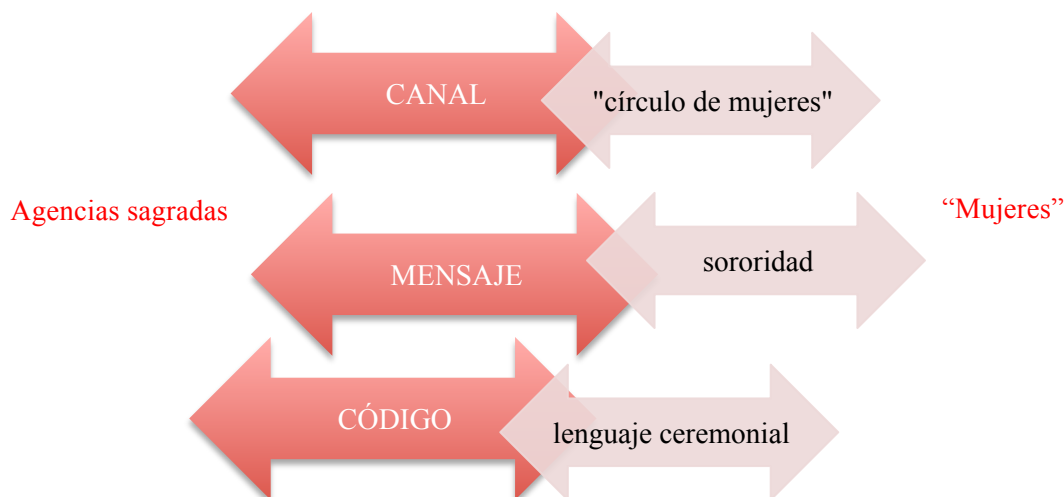
Atendiendo a estos usos y significados se puede considerar la sororidad precisamente como *aquello* que identifica a las “mujeres” de la red espiritual matrística.

ii. Proceso ceremonial

La espiritualidad matrística sería un “juego de lenguaje” que se construye a partir de unas formas concretas de imaginar y sentir lo “femenino sagrado” significadas intersubjetivamente por “mujeres” en prácticas sociales localmente situadas y orientadas por convenciones culturales.

Pensar la espiritualidad matrística como un “juego de lenguaje” (Wittgenstein, 1953) supone entenderla como una “forma de vida”, como una cultura particular con un proceso de comunicación propio. Este proceso cultural se interpretaría así desde la lógica de unos “juegos de lenguaje” propios en los procesos ceremoniales.

Los procesos de comunicación ceremonial que se llevan a cabo en los “círculos de mujeres” se podrían esquematizar así:



4. GRÁFICO: Proceso de comunicación espiritual matrística

El lenguaje ceremonial es el código con el que las agencias sagradas interactúan con las “mujeres” (y viceversa) en los cronotopos “sagrados” creando sororidad mediante la práctica ritual. Las “mujeres” aprenden a interpretar este código en procesos de reeducación espiritual que se llevan a cabo en los “círculos” y en Internet.

Los procesos ceremoniales que permiten la comunicación con las agencias sagradas invisibles (no humanas) se expresa en formas, significados y reglas diferentes a las de los lenguajes comunes o profanos (Sidorova, 2000). Este lenguaje subjetivo opera con palabras (escritas, habladas o cantadas) y con figuras imaginativas.

No es mi intención aquí opinar sobre la veracidad de lo que se hace o dice en los “círculos”. Lo que interesa es comprender el flujo de la acción espiritual y la reinterpretación intersubjetiva que hacen de ella las “mujeres”. Ahondar en la interpretación de la experiencia subjetiva como práctica social y conceptualizar la imaginación y la fantasía como construcciones culturales supone un giro ontológico en la concepción de la espiritualidad contemporánea en oposición al concepto hegemónico de religión (Cornejo, 2012; Pavillard, 2016) .

Todo proceso ceremonial tiene un propósito. Cada espiritualidad crea sus propias ceremonias para reconocerse, identificarse, reafirmar creencias o fortalecer vínculos afectivos. Las ceremonias espirituales tienen la intención de articular procesos intersubjetivos de comunicación entre diferentes agencias, alguna de ellas (o todas) consideradas sagradas.

Los rituales son los elementos prácticos de los procesos ceremoniales. Atendiendo a mi experiencia en “círculos de mujeres” y según los distintos propósitos que persiguen los rituales éstos podrían identificarse como:

- RITUALES DE CELEBRACIÓN: de Luna Nueva o Llena y de las “Fiestas de la Tierra” (Samaín, Candelaria, Beltane o Los Mayos, Noche de San Juan...) ⁴³
- RITUALES DE “CONEXIÓN”: ritual de “enraizamiento”.
- RITUALES DE “SANACIÓN DE LO FEMENINO”: ritual de “limpieza del útero”, “Bendición mundial del Útero” (de Miranda Gray), ritual de “fuego”.
- RITUALES DE AGRADECIMIENTO: rituales con los “linajes”, rituales con las “Abuelas”, rituales con la “niña interior”, rituales con la propia sangre menstrual...
- RITUALES DE APERTURA Y CIERRE: invocación de las “guardianas” y despedida.
- RITUALES DE “SIEMBRA”.

Normalmente, durante el proceso ceremonial en un mismo “círculo” se llevan a cabo varios rituales.

No voy a revelar aquí el contenido de ninguno de estos rituales porque precisamente éste fue uno de los compromisos que adopté con las “mujeres”. Sin embargo sí puedo realizar un análisis etnográfico de los procesos ceremoniales en los que se insertan estos rituales para observar su papel en el proceso de comunicación espiritual.

El discurso verbal se usa en casi todas las ceremonias para resignificar conceptos. En los rituales de apertura y cierre se emplea para “invocar” y “despedir” a las agencias sagradas no humanas (las “siete guardianas”) con el propósito de delimitar el tiempo ceremonial “sagrado” para separarlo del tiempo profano (Eliade, 1998). En los rituales de “sanación” se resignifica simbólicamente la palabra “limpieza” para referir el proceso de desprendimiento de viejos patrones o “energías” que la “mujer” ya no necesita para su desarrollo espiritual. En los rituales de “siembra” se resignifican los usos de palabras como “semilla”, “enraizar”, “regar” o “cosechar” según la intención que cada “mujer” se ha propuesto representar en el “juego de lenguaje” del ritual. Así lo describen las “mujeres”: *«Las hijas de Arboleda de Gaia celebramos círculos de*

⁴³ El libro de Marianna García Legar, *Fiestas de la Tierra y espiritualidad matrística en la Península Ibérica* (2017) desarrolla diferentes rituales de celebración para “círculos de mujeres” y mixtos según la “rueda del año”, que constituye la base de las celebraciones de los “círculos”

mujeres en sincronía con la luna con el propósito de fortalecer nuestros vínculos con los ciclos de la Tierra y compartir una búsqueda actualizada de lo que significa ser mujer, así como los valores profundos que pueden sustentarnos. Cada Luna Nueva comienza un nuevo ciclo. En el círculo plantamos las semillas de aquello que deseamos ver crecer con la luna y las regamos con el amor, la entrega y la consciencia de todas las mujeres presentes en el círculo»⁴⁴

Aunque pueda parecer paradójico y en bastantes ocasiones en efecto lo sea, la convención más significativa de los “círculos de mujeres” es el silencio. Es paradójico porque las “mujeres” suelen saludarse efusivamente en sus encuentros y en ocasiones no se respeta esta convención y hay que estar recordándola continuamente. El silencio en las ceremonias favorece un momento íntimo de reflexión que favorece la “conexión” o comunicación con las agencias sagradas. Es un silencio elocuente que las “mujeres” interpretan como una forma ceremonial de sentir sororidad. Lo primero que hacen las “mujeres” al iniciar un “círculo” es permanecer unos minutos calladas aparentemente sin hacer nada. Están realizando una de las acciones más importantes de la ceremonia: “acumular silencio”. Sentadas o de pie, con los ojos abiertos o cerrados, con las palmas de las manos hacia arriba o hacia abajo, mirándose entre sí o con la mirada perdida... comparten silencio. Las “mujeres” interpretan esta acción como una necesidad para iniciar la práctica espiritual. La idea que sustenta esta acción es que las “mujeres” pierden mucha energía durante sus prácticas cotidianas a través del discurso verbal. Necesitan practicar el silencio colectivo para preparar un espacio-tiempo ceremonial. Una “facilitadora” del “círculo” del Hervás me decía: *«Las mujeres necesitamos acumular silencio porque perdemos mucha energía a través de la palabra. El silencio nos ayuda a centrarnos en nosotras mismas»*. “Acumular silencio” en un espacio ceremonial crea un vínculo emocional de confianza y seguridad entre los miembros del grupo. Esta práctica pone en valor la *presencia* física y espiritual de cada una de las participantes en el “círculo”. Forma parte del lenguaje ritual con el que las “mujeres” se comunican durante las ceremonias.

La palabra es también la forma principal de las canciones rituales. Estos discursos cantados son reflexiones sonoras que pueden acompañar la práctica de un ritual o realizarse solas en situación de oración cantada. Crean un momento específico de metarreflexión durante la ceremonia (Sidorova, 2000). Las “mujeres” las componen y

⁴⁴ Extracto del texto “Círculos de mujeres en sincronía con la luna” de “Arboleda de Gaia”, reenviado por una infórmate por Facebook (el 17 de febrero de 2017).

cantan con la intención de reafirmar las identificaciones con lo “femenino sagrado” y favorecer así los procesos de reconfiguración ontológica. Por ejemplo, la canción de origen indígena “Tierra es mi cuerpo” que se canta en muchas ceremonias reconstruye el imaginario según el cual las agencias sagradas se identifican con los cuatro elementos y las cuatro direcciones. Este imaginario se materializa en la creación de “altares” donde se reproducen las figuras imaginativas que se expresan en esta canción. Y es que hay que tener en cuenta que todos los elementos de las prácticas espirituales están articulados entre sí aunque aquí los estemos analizando fragmentariamente.

CANCIÓN 5 (escuchar APÉNDICE SONORO)

«TIERRA ES MI CUERPO

Tierra es mi cuerpo

Agua es mi sangre

Aire es mi aliento

Y fuego mi espíritu

Nos acompañan los elementales

Nos dan fluidez ondinas y corales

Nos dan libertad las sílfides del aire

Salamandras de fuego con nosotras arden.

Tierra es mi cuerpo...

Tienen nuestra Tierra cuatro direcciones

Nuestro mundo tiene cuatro estaciones

Tiene nuestro mundo cuatro elementos

Repartidos todos en los cuatro vientos

Tierra es mi cuerpo...

Vivimos el presente en esta canción

Los ángeles se alegran con esta invocación

Con los cuatro elementos formamos una cruz

Y recorreremos juntas el camino de la luz

Tierra es mi cuerpo...»

iii. Altares

La primera experiencia sensorial y emocional de las “mujeres” cuando acceden a un “círculo” es la visión de un “altar” (previamente creado por una o varias “facilitadoras”).

Los “altares” son la representación visual de la espiritualidad matrística contemporánea. Toda representación expresa formas subjetivas de pensar y sentir una realidad concreta. En las sociedades contemporáneas las representaciones culturales están muy ligadas a lo visual, por lo que un análisis crítico de este elemento aporta una visión más amplia de las culturas (Rose, 2016). Conforme a ello y dado el enfoque sensorial de esta etnografía, incorporo el análisis visual de fotografías de “altares” recabadas durante el trabajo de campo.

Los “altares” que se realizan para los “círculos de mujeres” pueden interpretarse en dos sentidos: como *creaciones artísticas* y como *artefactos agenciales*.

Los “altares” como creaciones realizados por las “facilitadoras” de cada “círculo”, son una expresión artística característica de esta espiritualidad que sigue unas convenciones concretas. En primer lugar, la “mujer” que lo construye tiene que ser “hermana” de “Arboleda de Gaia” y haber participado en la ceremonia de “presentación a la Gran Madre”. Puede recibir la ayuda de otra “mujer” que seguirá sus indicaciones durante el proceso de montaje y desmontaje. Puede incluso ser una actividad colectiva en la que participen todas las “mujeres” del “círculo” como algo excepcional (durante el tiempo de trabajo de campo sólo observé esta práctica en una ocasión) pero siempre bajo la dirección y las indicaciones de la “facilitadora”.

Todos los “altares” de la sororidad siguen unas pautas básicas que los identifican: tienen un centro espiritual y señalan las cuatro direcciones. Cada uno puede ampliarse con otras figuras imaginativas según el proceso ceremonial que se vaya a realizar, la festividad que corresponda según la “Rueda de la Tierra” o la propia creatividad de la “mujer” que lo realice. Pueden incluir también algún “oráculo” en forma de cartas.

VER APÉNDICE FOTOGRÁFICO: Fotos 11, 13, 14 y 18

El “altar” visibiliza el “centro espiritual” que todo “círculo” ha de tener para ser considerado “sagrado”. El sentimiento de “conexión” con el centro es puramente intuitivo y subjetivo. Esto es lo que hace del círculo un lugar “sagrado” (Bolen, 2004).

Los “altares” vinculan a las “mujeres” con las agencias sagradas cíclicas y con la energía de la “Madre Tierra” como energía femenina universal: «*Todo en nuestro altar nos recuerda que somos hijas de la Madre Tierra y vivimos según sus ritmos respetando cada etapa. A la vez, montar un altar entre todas nos permite trabajar unidas en la creación de belleza, parte esencial de la espiritualidad femenina*»⁴⁵.

El “centro espiritual” suele representarse con una vela encendida. Pero según la creatividad de cada “facilitadora” puede realizarse libremente con otras figuras imaginativas siempre que representarse lo “femenino sagrado”.

VER APÉNDICE FOTOGRÁFICO: Fotos 12 y 17

Cada dirección representa uno de los cuatro elementos que se vinculan a una agencia cíclica. A su vez, cada elemento se representa con distintas figuras imaginativas. Las “mujeres” interpretan intersubjetivamente las representaciones del “altar” según unas articulaciones convencionales:

AGENCIA CÍCLICA	DIRECCIÓN	ELEMENTO	Posibles Figuras Imaginativas que lo representan
BRUJA	NORTE	TIERRA	Piedras, tierra, fotografía de las 13Abuelas, semillas, frutos
DONCELLA	ESTE	VIENTO	Inciensos, plumas, figuritas de hadas,
MADRE	SUR	FUEGO	Velas, palosanto
HECHICERA	OESTE	AGUA	Jarrón con flores, botella vino, aceites esenciales, conchas

5. GRÁFICO: Articulaciones figurativas en los Altares

En las fotografías podemos ver cómo se concretan estas convenciones en diferentes “altares”.

VER APÉNDICE FOTOGRÁFICO: Fotos 11 y 12

⁴⁵ Extracto de un texto en Facebook de Marianna García Legar sobre los “círculos de Arboleda de Gaia”.

La “facilitadora” que construye el “altar” es quien decide qué figuras imaginativas va a utilizar. Su simplicidad o complejidad depende de las características del grupo, de la celebración correspondiente, de la estación del año o del propio estado de ánimo y disponibilidad de tiempo de la “facilitadora”. Desde la red matrística a través de Internet, se establecen unas convenciones comunes que han de llevarse a cabo en los “círculos” de luna nueva de “Arboleda de Gaia”. Son pautas generales básicas según la “Rueda del año” que se concretan y personalizan en cada “círculo” local. Según cada estación el “altar” refleja la energía cíclica en sus distintos elementos, colores, disposición y efectos.

VER APÉNDICE FOTOGRÁFICO: Fotos 13, 14, 15 y 16

Los “altares” como artefactos agenciales representan la presencia de lo “femenino sagrado” en cada “círculo”. El “altar” interviene en los procesos subjetivos de comunicación de las “mujeres” entre sí y de éstas con las agencias sagradas a través de la imaginación y la emoción que se producen en el proceso ceremonial. Durante el tiempo ceremonial la intención de los “altares” es favorecer procesos espirituales subjetivos y orientar el desarrollo de la ceremonia y sus distintos rituales.

Las “mujeres” interactúan con los “altares” durante el contexto ceremonial a través de los cinco sentidos. La vista es quizás el primer sentido que interviene pero rápidamente actúa el olfato, que permite experimentar emociones agradables con los aromas de inciensos, del palosanto, flores o aceites esenciales. El oído tiene también un papel fundamental: escuchar el silencio y las canciones en situación ceremonial provoca una “conexión” muy intensa con el resto de agentes y se crean unos vínculos inmediatos entre quienes configuran el “círculo”. Durante el ritual de la “rueda de palabra”, mientras cada mujer hace uso de su tiempo para expresar un discurso verbal o compartir su silencio, el resto de “mujeres” puede beber agua o una infusión y comer frutos secos o chocolates creandose un momento festivo en torno a la comida. A través del tacto las “mujeres” sienten las diferentes texturas del “altar”, la temperatura de las velas, la suavidad o aspereza de las distintas figuras imaginativas o el contacto entre sí.

La agencia de los “altares” es efímera: está delimitada en el espacio y tiempo “sagrado” de un “círculo”. Su duración está comprendida entre el ritual de apertura y el

ritual de cierre (puede variar entre 2 ó 5 horas) y queda delimitada al proceso ceremonial.

Sin embargo, la imagen de un “altar” como representación artística sí puede perdurar más tiempo e incluso moverse espacialmente a través de las fotografías. Éstas ya no tendrían agencia sagrada. La diferencia entre un “altar” en situación ceremonial y la fotografía de un “altar” es que el primero es un artefacto agencial efímero y la segunda una representación artística de la espiritualidad matrística. Como artefacto agencial sólo puede interactuar con las “mujeres” presentes en la ceremonia de un “círculo” concreto, tiene carácter “sagrado” y por tanto es confidencial. Sin embargo se admite realizar fotografías de los “altares” antes o después del tiempo ceremonial que es cuando dicho artefacto ya no es agencial sino artístico. En este caso sí estaría permitido mostrar y compartir fuera del “círculo” las fotografías. De hecho es una práctica habitual compartirlas en redes sociales (sobre todo *Facebook* y *WhatsApp*) como forma de identificación y sentimiento de pertenencia. También se permite utilizar estas fotografías de forma particular y mostrarlas a personas ajenas a la sororidad siempre que no se muestre a ninguna “mujer” ni se revelen los rituales.

Una de las contraprestaciones que he realizado durante el trabajo de campo ha sido precisamente compartir a través del grupo privado de *WhatsApp* las fotos realizadas de los “altares”.

Cada “altar” es, en definitiva, un artefacto único e irrepetible. Desde el punto de vista creativo son auténticas obras de arte que afortunadamente podemos ver gracias a las fotografías. Como artefactos agenciales reconfiguran a través de la experiencia sensorial las formas de imaginar y sentir la espiritualidad matrística.

CAPÍTULO III - Diálogos desde una antropología intersubjetiva

En este capítulo presento una aproximación al estado de la cuestión del estudio antropológico de las religiones y algunos apuntes sobre la construcción del marco teórico que sustenta este trabajo. Son apenas unas pinceladas de conversaciones intersubjetivas mantenidas con diferentes textos y autores a lo largo del proceso de esta investigación y de todo el Máster. Es una revisión incompleta y temporal. La complejidad y extensión de un análisis teórico “menos incompleto” sobre la

construcción antropológica del fenómeno de la espiritualidad matrística daría lugar a otro Trabajo Fin de Máster.

A cada paso del proceso etnográfico se me planteaban nuevas cuestiones, nuevas paradojas, nuevas incertidumbres. He optado por unos senderos concretos para trazar el camino de este trabajo, sabiendo que es apenas uno de los caminos posibles, ni el único ni tal vez el más acertado.

1. Religión, nuevas espiritualidades y narrativas interdisciplinares (estado de la cuestión)

El estudio de las religiones tiene una larga tradición en antropología. Muchos antropólogos se interesaron en un principio por los rituales, mitos o creencias como algunos de los aspectos más exóticos de los “otros”.

Los evolucionistas de finales del siglo XIX (Taylor y Frazer) consideraban la magia y la religión como estadios de un pensamiento “primitivo” previo a un razonamiento científico occidental. *“La rama dorada. Magia y religión”* de Frazer (1890) tuvo gran relevancia en su época, pero lo más importante para mí es que inspiró el pensamiento crítico y pragmático del segundo Wittgenstein en *“Observaciones a La Rama Dorada de Frazer”* (1967). Para Wittgenstein lo interesante del proceso ceremonial no será ni su evolución, ni su explicación, ni su lógica sino el uso que hacen de él las personas que lo llevan a cabo como un “juego de lenguaje” particular. El relevo de este pensamiento lo recogerán a finales del siglo XX el interpretativismo de Clifford Geertz y las antropologías postmodernas (James Clifford, Paul Rabinow, George Marcus, Michael Fischer, etc...).

Pero antes, Durkheim introdujo en *“Las formas elementales de la vida religiosa”* (1912) una visión de la religión como fenómeno social que influyó en la corriente funcionalista inglesa. En *“Magia, ciencia y religión”* (1948) Malinowski establece las funciones del ritual religioso en una sociedad y su vinculación con lo económico y lo político. Evans-Pitchard en *“Brujería, oráculos y magia entre los azande”* (1937) lleva a cabo un intenso estudio etnográfico en el que articula la magia en la sociedad azande y afirma que la creencia mágica tiene su propia racionalidad. La función de la magia, practicada por especialistas como “hechiceros” o “brujos”, sería según Evans-Pritchard ofrecer explicaciones causales a aquéllos fenómenos que las personas no logran comprender. Pero la lógica objetivista occidental seguiría siendo el

eje articulador de estas interpretaciones, como criticará Winch⁴⁶ (discípulo de Wittgenstein).

Comprender y explicar la estructura del pensamiento mitológico fue el objetivo de autores como Levi-Strauss en *“La estructura de los mitos”* (1973) o Mircea Eliade en *“Mito y realidad”* (1968). Del interés por la mitología se pasó al interés por el simbolismo en los estudios de los ritos, mitos y celebraciones rituales como forma de interpretar los fenómenos religiosos (Victor Turner, *“El proceso ritual”*, 1969).

Sin embargo no ha sido hasta finales del siglo XX y principios del XXI, a partir del llamado “giro epistemológico” y “etnográfico” de la antropología (Monge, 2005 y 2008) cuando se han comenzado a estudiar prácticas espirituales emergentes en sociedades occidentales contemporáneas desde una mirada más crítica, reflexiva e intersubjetiva. Estos procesos intersubjetivos surgen a partir del *giro subjetivo de lo sagrado* que según Mónica Cornejo resignifica el concepto de espiritualidad frente al de religión.

Cornejo (2012) establece las diferencias entre religión y espiritualidad a partir del concepto de autoridad. Mientras que las religiones se construyen desde una autoridad externa, colectiva, moral, institucional y simbólica; las nuevas espiritualidades lo hacen desde una autoridad interna o propia, individual, experiencial, subjetiva y sensitiva. En su estudio etnográfico con los budistas Soka Gakkai de Madrid, Cornejo observa cómo se construyen las trayectorias y las biografías espirituales de los agentes sociales a partir de la diversidad de experiencias particulares.

Los procesos de *conversión* espiritual emergentes se caracterizan por el individualismo y la autonomía de los propios agentes sociales que trazan sus propias trayectorias de re-educación espiritual. Esto no se producía en las religiones patriarcales tradicionales, donde el aprendizaje religioso formaba parte de los procesos de socialización primaria y secundaria llevados a cabo en instituciones “sólidas” (familia, escuela, iglesia, comunidad...).

Desde los modelos simbólico-rituales se interpreta el proceso de aprendizaje religioso como un proceso racional basado en la adquisición de conocimientos teológicos y la interpretación dogmática de textos, ritos o símbolos “sagrados”. En cambio, desde un enfoque experiencial e intersubjetivo cabe interpretar los procesos

⁴⁶ Manuela Cantón en *“Religión, racionalidad y juegos de lenguaje. Trastienda teórica para una aproximación reflexiva a las nuevas religiones”* (2003) profundiza en el análisis teórico del pensamiento de Winch y su crítica a Frazer, además de plantear la necesidad de orientar los estudios sobre religiones contemporáneas desde enfoques más reflexivos y subjetivistas que objetivistas.

espirituales emergentes a partir de conceptos como “agencia”, “red” u “holismo” que permiten observar la interacción agencial entre humanos y no humanos.

La etnografía espiritual contemporánea se orienta según esta visión de las personas como agentes culturalmente activos en los procesos de reconstrucción espiritual. En el contexto de la etnografía española contemporánea encontramos este enfoque en los trabajos de: Mónica Cornejo (2013) que se fija en la espiritualidad budista en Madrid; Manuela Cantón (2003 y 2008) que etnografía grupos protestantes en Guatemala y en España; Santiago López-Pavillard (2016) que estudia grupos neochamánicos en España; María Julia Carozzi (1999) que estudia grupos vinculados al movimiento de la Nueva Era en Buenos Aires⁴⁷; Ruy Llera Blanes (2008) que se fija en el rol del “diablo” en el movimiento evangélico de la Iglesia de Filadelfia en España y Portugal; o Anne Fedele (2008) que analiza precisamente la espiritualidad matrística a partir de la reconstrucción de la figura de “María Magdalena” en peregrinaciones del movimiento de la Nueva Era en España.

Estas etnografías apuntan hacia nuevos modelos experienciales e intersubjetivos más allá de los paradigmas simbólico-rituales de la antropología de las religiones. Consideran que la encarnación de experiencia de los agentes sociales y la del propio antropólogo o antropóloga se articulan para crear unas representaciones culturales concretas (situadas espacial y temporalmente) que son, precisamente, el objeto de las interpretaciones etnográficas. Las culturas serían desde esta perspectiva creaciones intersubjetivas.

Pierre Bourdieu (1977) cuestiona los postulados de Geertz y de la hermenéutica y propone el constructivismo como marco teórico desde donde interpretar antropológicamente la realidad. Esta opción implica necesariamente un enfoque intersubjetivo (Rabinow, 1977). En la metáfora de Geertz de la cultura como texto, el papel del antropólogo sería el de interpretar dicho texto en un sentido literal de “descodificar” sus significados. Pero Bourdieu rechaza la existencia de significados originales o únicos y pone el acento sobre la elaboración conjunta de códigos entre antropólogo e informantes para construir (en el sentido de crear, inventar, fabricar) una interpretación válida para ambos sobre los procesos socioculturales.

Este enfoque constructivista se matiza recientemente en uno más experiencial a partir del llamado “giro ontológico” en antropología. Éste implica la ruptura definitiva

⁴⁷ Aunque no se trata de una etnografía española la incluyo en este grupo porque su análisis aporta una visión sobre la Nueva Era muy interesante para observar en contextos españoles.

de la dicotomía entre “naturaleza” y “cultura”, lo que comulga con la idea de “unidad gaiática” de la espiritualidad matrística. Las culturas están encarnadas en los cuerpos de los agentes sociales que las viven, sienten e imaginan. Lo que el giro ontológico hace virar, según Holbraad (2014) es el procedimiento negativo de la deconstrucción hacia un procedimiento positivo de reconstrucción del conocimiento. Las personas reconstruyen las culturas de las que forman parte con la encarnación de su propia experiencia. Esto implica una mayor reflexividad, experimentación y conceptualización en los procesos etnográficos. El método ontológico que propone Holbraad, basado en su propia experiencia etnográfica en los cultos Ifá en Cuba, aporta una nueva metodología en el estudio de las religiones basada en la comprensión de lo espiritual como realidad, como verdad no absoluta sino relativa pero verdad al fin y al cabo porque alguien así lo cree. Desde esta perspectiva se incorporan a la antropología análisis sobre la ontología de los objetos en tanto artefactos agenciales. Éstos cobran un papel central en las relaciones sociales y en las conexiones que crean entre seres humanos y seres divinos. Etnográficamente representa un avance en el estudio de realidades culturales donde objetos y sujetos forman parte de contextos relacionales indivisibles e híbridos (González Varela, 2015). De este modo podemos “pensar otros mundos” más allá de la propia racionalidad, lo que sólo es posible desde una experiencia participante que permite sentir, imaginar y vivir tal y como lo hacen los agentes con los que investigamos. Reconfigurar la cosmovisión de la espiritualidad matrística desde esta perspectiva ha sido el objetivo principal de este trabajo.

Según López-Pavillard (2016) las prácticas espirituales siguen unas lógicas diferentes a los modelos religiosos hegemónicos o a la ciencia positivista, lo que requiere un cambio en la concepción ontológica y metodológica del análisis etnográfico.

Manuela Cantón visibiliza la desconfianza que este enfoque suele despertar en determinados contextos sociales, políticos, mediáticos y también académicos. Dada la experiencia participante del investigador con su objeto de estudio y la proximidad social, espacial y cultural entre ambos, la etnografía sobre espiritualidades contemporáneas se enfrenta a menudo al sesgo de la sospecha de doble dirección entre investigadores e investigados. Este sesgo es aún mayor cuanto más próximas y nuevas son las espiritualidades que estudiamos.

En mi caso, he vivido los dilemas éticos, los conflictos de roles o las implicaciones personales durante el trabajo de campo como parte del proceso de investigación y he sometido a reflexión y vigilancia las distintas experiencias

considerando la influencia de mis propias sensaciones y emociones como algo inherente a la construcción del conocimiento etnográfico.

Comparto con Geertz (1980) y Fischer (1999) la necesidad de romper las fronteras con otros géneros y conversar con otras disciplinas para aproximarnos al *mundo emergente*. La interdisciplinariedad forma parte del proceso de reconfiguración ontológica de la espiritualidad matrística contemporánea. No se produce un discurso homogéneo ni dogmático sino una polifonía que permite integrar la diversidad dentro de una misma sensibilidad espiritual. Esta reconstrucción de formas de imaginar y sentir lo “femenino sagrado” se articula desde diferentes narrativas (arqueología, historia, literatura, política, filosofía, teología, biología, psicología, arte o antropología).

Paradójicamente, a finales del siglo XIX y principios del XX, los primeros en referirse al resurgimiento de “la Diosa” y hablar de la existencia previa de “matriarcados” fueron precisamente hombres, y en concreto antropólogos⁴⁸ y psicólogos⁴⁹.

Sin embargo en España la principal vía de conocimiento de narrativas matrísticas no ha sido ni la antropología ni la psicología, ni siquiera el feminismo, sino la literatura (Simonis, 2012). La novela histórica ha sido el género a través del cual la espiritualidad matrística ha llegado a convertirse incluso en *best seller*. Es el caso de la novela “*El código Da Vinci*” (2003) de Dan Brown, que revela el papel oculto de “María Magdalena” como pilar del Cristianismo; o la hexalogía “*Los hijos de la tierra*”⁵⁰ de la estadounidense Jean Marie Auel, que sitúa sus novelas en el contexto del neolítico donde según la arqueóloga Marija Gimbutas se dieron los primeros sistemas matrísticos.

Autores contemporáneos españoles también han reinventado desde la ficción la espiritualidad matrística en sus novelas: Lorenzo Mediano en “*El secreto de la Diosa*” (2003), Ana Tortajada en “*La Dama Titayú, una mujer íbera*” (2006), Pilar Sánchez Vicente en “*La Diosa contra Roma*” (2008) o Isabel San Sebastián en “*El Astur*” (2009).

⁴⁸ Me refiero aquí a Johann Jakob Bachofen (“*El matriarcado*”, 1861), James Frazer (“*La rama dorada*”, 1890) y Robert Briffault (“*Las madres*”, 1927).

⁴⁹ Carl Jung y Eric Neumann cuando construyen sus teorías sobre el “inconsciente colectivo” hablan por primera vez de “arquetipos” femeninos universales.

⁵⁰ “*El clan del oso cavernario*” (1980), “*El valle de los caballos*” (1982), “*Los cazadores de mamuts*” (1985), “*Las llanuras del tránsito*” (1990), “*Los refugios de piedra*” (2002) y “*La tierra de las cuevas pintadas*” (2011).

Por otra parte, existe una importante producción literaria sobre espiritualidad matrística que algunas editoriales españolas (Gaia, Obelisco, Kairós) publican en colecciones específicas como el “Taller de la Hechicera” (de Gaia Ediciones) o en las categorías de “ensayo”, “psicología”, “autoayuda”, “espiritualidad” o “temas de la mujer”.

La ficción es sin duda una herramienta fundamental en la creación de imaginarios contemporáneos sobre espiritualidad matrística.

2. La espiritualidad como proceso cultural y práctica social (apuntes teóricos)

Michael Fischer (1999) señala que es imprescindible mirar hacia las “formas emergentes de vida” que se están produciendo como consecuencia de la incorporación de la ciencia y la tecnología a la cultura de la modernidad tardía o postmodernidad. Es uno de los fundadores de la antropología postmoderna entendida ésta, no como una orientación uniforme de deconstrucción, sino como una tendencia hacia la reconstrucción del conocimiento antropológico. Defiende el sentido de una antropología contemporánea para conocernos mejor a nosotros mismos y para establecer vínculos y conexiones interculturales, en el sentido de las articulaciones entre distintos fenómenos culturales.

Como Foucault, considero importante nombrar y visibilizar estos cambios emergentes para darles mayor repercusión y situarlos históricamente.

Enfocar este trabajo como un etnografía multisituada (Fischer, 1999; Marcus 1995) me ha permitido ahondar en las nuevas metáforas culturales, la emergencia de nuevas subjetividades construidas a partir de la interacción con la tecnología, las audiencias y temporalidades múltiples o la interdisciplinariedad. La multisituación de redes espirituales es un rasgo de la espiritualidad matrística. Están multisituadas las “mujeres”, los imaginarios, los artefactos culturales, las trayectorias espirituales y las propias agencias sagradas.

Para comprender todas estas articulaciones es fundamental la noción de red de Bruno Latour (2007: 18): *«más flexible que la noción de sistema, más histórica que la de estructura, más empírica que la de complejidad, la red es el hilo de Ariadna de esas historias mezcladas»*. Comprender cómo se construyen y mantienen esas redes y reflexionar a partir de la vivencia intersubjetiva que generan ha sido uno de los retos de esta etnografía.

La idea de *emergencias* como aquellos cambios que aparecen y fuerzan nuevas teorías y formas de analizar las sociedades y las culturas desde perspectivas particulares, locales y subjetivas está ligada al pensamiento postmoderno de Foucault o Derrida. La emergencia de nuevas formas de vida obliga a la antropología a fijarse en las conexiones y articulaciones interculturales en un mundo híbrido, globalizado e interconectado. Es en los espacios locales donde estos procesos globales se expresan, donde se concretan y donde podemos, por tanto, observarlos a partir de la encarnación de prácticas sociales (Cantón, 2003). Los agentes locales interaccionan en redes multisituadas y articulan nuevas formas culturales e identificaciones espirituales. La secularización en occidente ha facilitado la aparición de redes espirituales sincréticas y difusas como el movimiento *New Age*, movimientos neoindigenistas, neochaministas, neopaganistas, taoístas, budistas, etc... que pueden interpretarse como una reacción a la incertidumbre de la “modernidad líquida” (Bauman, 1999) ausente de anclajes, que fuerza a crear nuevas identificaciones, nuevos vínculos afectivos y nuevas formas de imaginar las relaciones sociales, ecosistémicas y espirituales.

La espiritualidad matrística se enmarca en un proceso cultural emergente. Las culturas se aprenden, son dinámicas e interactivas. El aprendizaje de las culturas se produce desde el nacimiento y se va modificando y reelaborando a lo largo de toda la vida. Desde este punto de vista, podemos pensar en las personas como *encarnaciones* de culturas. A través de su cuerpo piensan, sienten y actúan según identificaciones culturales múltiples y cambiantes. Las personas construyen, deconstruyen y/o reconstruyen las culturas con sus cuerpos. En definitiva, las culturas están hechas de “carne y hueso”.

Latour (2007) afirma que lo que diferencia a las personas de las máquinas es su disposición de agencia, es decir, la posibilidad de elección y la capacidad de actuar. Las personas no somos productos pasivos de unas estructuras superiores e inamovibles. Temporalizar a los agentes culturales y visibilizar la responsabilidad que tienen respecto a sus decisiones, sus prácticas, pensamientos y sentimientos implica vincular la agencia con la acción política. La agencia hace referencia, no a las intenciones, sino a las capacidades (al poder) de las personas para “hacer”, para actuar. Así los procesos sociales y las transformaciones culturales son consecuencia de la agencia de actores sociales que pueden ser humanos y no-humanos (como las agencias sagradas o los artefactos agenciales). La agencia se caracteriza por ser multidimensional, graduada y distribuida (Kockelman, 2007).

Toda persona es agente inter-activo en las culturas de las que forma parte. Nadie está determinado por ningún esencialismo. La idea misma de los esencialismos es una construcción agencial. Cuando las “mujeres” hablan o evocan a “la esencia femenina sagrada” están poniendo en práctica, precisamente, su poder para construir formas de imaginar y sentir la espiritualidad agencialmente. No hay certezas objetivas ni verdades absolutas: si ellas deciden creer entonces eso en lo que creen existe. Es ya una realidad para ellas. Tienen por tanto la agencia de crearlo.

Esta visión relativista de la cultura y de la espiritualidad matrística no huye de responsabilidades éticas sino todo lo contrario. El *relativismo cultural* admite la existencia de múltiples formas de vivir y de interpretar la vida. Este enfoque nos invita a reflexionar desde un *relativismo metodológico* en cuanto al control de nuestros propios prejuicios en el ejercicio de la investigación. Pero en ningún caso significa aceptar un *relativismo moral* desde el que validar cualquier ética (o no-ética). Aceptar la diversidad de formas de pensar y sentir el mundo no exime de una reflexión crítica y reflexiva. Más bien la exige.

Las “mujeres” practican la aceptación de la diversidad, cultural e individual. Pero no todo vale: son muy críticas con ciertas formas de vida de las sociedades donde viven. Denuncian las desigualdades sociales, la explotación y el maltrato a la “naturaleza” y a todos los “seres sintientes” (personas, animales, plantas, ríos...); proponen formas alternativas de consumo, se organizan para combatir las consecuencias del “capitalismo global”... Son activistas espirituales. Sus prácticas espirituales aspiran a transformar empíricamente las relaciones sociales. Practican un tipo de postdesarrollo⁵¹.

Imaginar es una forma de práctica social transformadora cuando se emplea para crear nuevas formas de pensar y de interpretar la vida. Para Appadurai (2001) la imaginación juega un papel fundamental en la ruptura de la modernidad clásica ya que es la herramienta con la que se produce la transformación de las subjetividades cotidianas por obra de la mediación electrónica. Entiende la imaginación como la posibilidad de concebir un nuevo orden mundial y ello es posible gracias a la enorme influencia de los medios de comunicación (con Internet a la cabeza) y de la producción audiovisual (cine, televisión, música...). La oración como una forma de imaginación, adquiere desde esta perspectiva una dimensión práctica y política.

⁵¹ El postdesarrollo se refiere a «abrir un espacio para otros pensamientos, para ver otras cosas, para escribir en otros lenguajes (...) traer a un primer plano y posibilitar modos de vida y construcciones de identidades alternativas, marginales y disidentes» (Escobar, 2012).

Desde el movimiento espiritual matrístico se dice que *“no podemos mirar el mundo desde lo racional, desde la parte práctica del hemisferio izquierdo, sino que hemos de entablar relaciones a partir de la parte intuitiva e imaginativa del hemisferio derecho con la celebración, la música, el arte, la danza, los juegos y la mitología (...) solo así podremos conectar con nosotros mismos y expulsar la negatividad”* (Schaefer, 2008: 242). Las “las mujeres” creen que la negatividad emocional se objetiva en enfermedades y en prácticas sociales perversas. Crear imaginarios positivos de vida y de convivencia a través de una re-educación espiritual es para ellas una forma de transformar los procesos sociales.

Defienden que la educación espiritual, diversa y sincrética, debería iniciarse en la infancia. Para la “Abuela” Tserin (budista tibetana exiliada en la India y una de las “Trece Abuelas”) *«en el núcleo de todo sistema educativo debería figurar la práctica espiritual (...) La ciencia no es tan importante, tampoco lo es acumular dinero, lo más importante es hacer buenas personas»* (Shaefer, 2008).

Las “mujeres” utilizan la imaginación, la sensibilidad y la afectividad en sus prácticas ceremoniales como herramientas de transformación social. Consideran que a través de la oración se puede alcanzar un estado de paz interior que ayuda a sanar. Y desde ese estado individual de salud bio-psico-socio-espiritual se producirían articulaciones múltiples en red hacia una “conexión” social con la “Madre Tierra”.

CONCLUSIONES Y APLICABILIDAD

La encarnación de experiencia como proceso sensorial e intersubjetivo se construye además de en procesos empíricos (contacto físico, material, corporal), en procesos cognitivos (pensamientos, reflexiones) y socio-emocionales (sentimientos, vínculos afectivos). Su articulación permite configurar las representaciones de las distintas realidades sociales a las que llamamos culturas. Un análisis holístico del fenómeno de la espiritualidad matrística sólo ha sido posible comprendiendo la acción, la imaginación y la emotividad como elementos de un mismo proceso cultural socialmente construido.

A partir de mi experiencia etnográfica (en el *campo* y en la *mesa*) he construido una de las interpretaciones posibles sobre la espiritualidad matrística contemporánea. Una mirada que ha tenido por objeto reflexionar sobre la emergencia de nuevas

representaciones del mundo desde lógicas alternativas a las de los sistemas patriarcales hegemónicos.

La imaginación y los sentimientos cobran relevancia práctica y política en tanto que permiten reconstruir la realidad social y transformar las distintas subjetividades. Todo cambio sociocultural se inicia imaginándolo y sintiendo que es posible. La práctica espiritual matrística adquiere así una dimensión política: transformar las sociedades hacia un post-patriarcado. Las “mujeres”, desde este punto de vista, se identifican como activistas espirituales.

Visibilizar y situar históricamente estos procesos de cambio, ocultos y en ocasiones sesgados, ha sido la intención principal de este trabajo.

Me adscribo a una antropología aplicada a comprender la complejidad del mundo. Esta investigación será por ello el punto de partida para llevar a cabo un proyecto audiovisual sobre espiritualidad matrística en España. El cine y la etnografía casan bien para favorecer experiencias intersubjetivas y un conocimiento más profundo de la diversidad cultural.

Me adscribo también a una antropología más sensible a las personas y a su universo emocional; a una antropología de la intersubjetividad orientada a conocer mejor a los “otros” para conocerme mejor a mí misma; a una antropología crítica que reflexione sobre la emergencia de prácticas transformadoras que aspiran a inventar nuevos mundos y nuevas realidades culturales; a una antropología, en definitiva, abierta a ampliar sus propios límites y fronteras más allá de dogmas clásicos, disciplinas estancas y muros endémicos. Estas antropologías reconfiguran nuevas metodologías y formatos etnográficos desde los que experimentar en ámbitos como el cine, el arte, la música o la espiritualidad.

BIBLIOGRAFÍA Y WEBGRAFÍA

ARDÉVOL, E. (coord.) (2003) *Antropología de las religiones. Una aproximación intercultural a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: UOC.

APPADURAI, A. (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México D.F: FCE.

- BACHOFEN, J. (1992) *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid: Akal Ediciones.
- BAJTÍN, M. (1989) *Teoría y estética de la novela*. Cap. “Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela: ensayos de poética histórica”. Madrid: Taurus.
- BAUMAN, Z. (1999) *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2007) *Miedo líquido*. Barcelona: Paidós.
- BENITO, M. (2006) “Piedras y ritos de fertilidad en el Alto Aragón”, en *Espacio y Tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, 23: 813-860.
- BOLEN, J. S. (2004) [1999] *El millonésimo círculo. Cómo transformarnos nosotras mismas y al mundo. Guía esencial para círculos de mujeres*. Barcelona: Kairós.
- BOURDIEU, P. (1977) “Posfacio”, en Paul Rabinow, *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos*, pp. 151-153. Barcelona: Júcar.
- CANTÓN, M. (2003) “Religión, racionalidad y juegos de lenguaje. Trastienda teórica para una aproximación reflexiva a las nuevas religiones”, en *Política y Sociedad*, 2 (40): 253-271.
- CANTÓN, M. (2003) “Religiones globales, estrategias locales: usos políticos de las conversiones en Guatemala”. En Pérez Galán y Gunther Dietz (eds.) *Globalización, resistencia y Negociación en América Latina*. Madrid: La Catarata.
- CANTÓN, M. (2008) “Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 63: 147-172.
- CAROZZI, M. J. (1999) “La autonomía como religión: la nueva era”. En *Alteridades*, 9 (18): 19-38.
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G. (eds.) (1991) [1986] *Retóricas de la Antropología*. Barcelona: Júcar.
- COMAS, D. (1998) *Antropología Económica*. Barcelona: Ariel.
- CORNEJO, M. (2012) “Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados?”, en *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 2 (70): 327-346.
- CORNEJO, M. (2013). “El individualismo en los nuevos itinerarios de conversión: la relevancia de la Nueva Era como re-aprendizaje religioso”, en CAEROLS. J. (ed.) *Religio in labyrintho*. Madrid: Sociedad Española de Ciencias de las Religiones.
- CRAPANZANO, V. (1994) “Rèflexions sur une anthropologie des émotions”, en *Terraine*, 22: 109-117.

- DE LA TORRE, R. (2008) “Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas conchero-aztecas”, en *Trace*, 54: 61-76.
- DÍAZ DE RADA, Á. (2010) *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- DÍAZ DE RADA, Á. (2012) *El taller del etnógrafo. Materiales y herramientas de investigación en etnografía*. Madrid: UNED.
- DÍAZ DE RADA, A. (2015) “La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social”, en *Revista de Antropología Social*, 24: 433-449.
- DÍAZ DE RADA, A. Y CRUCES, F. (1993) “Los misterios de la encarnación: algunos problemas en torno al lenguaje analítico de la práctica”, en *Endoxa*, 1: 287-308.
- ESCOBAR, A. 2012 (1995) “El desarrollo y la antropología de la modernidad”. En Pérez Galán, B., (ed.) *Antropología y Desarrollo. Discurso, Prácticas y Actores*. Madrid: La Catarata: 72-89.
- EISLER, R. (2006) [1987] *El cáliz y la espada. Nuestra historia, nuestro futuro*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- ELIADE, M. (1998) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós Orientalia.
- ELIADE, M. (2001) *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.
- FEDELE, A. (2008) *El camino de María Magdalena: un recorrido antropológico por la ruta de peregrinaje de la nueva espiritualidad*. Barcelona: Integral.
- FISCHER, M. (1999) “Emergent forms of life: Anthropology of late postmodernities”, En *Annual Review of Anthropology*, 28: 455-478.
- FOUCAULT, M. (1972) [2012] *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- GARCÍA DEL VILLAR, R. (2005) “Los métodos de la Antropología y la Literatura”. En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 60: 43-58.
- GARCÍA LEGAR, M. (2017) *La rueda de Izpania. Fiestas de la Tierra y espiritualidad matrística en la Península Ibérica*. Barcelona: Autoeditado (Impresión: ADN Grafic).
- GEERTZ, C. (1988) [1973] *La interpretación de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- GEERTZ, C. (1980). “Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought”, en *The American Scholar*, 49(2): 165-179.
- GIL, S. (2016) “Estudio de caso publicitario: el empoderamiento de las divinidades femeninas y “la diosa que hay en ti”. En *UNED Revista Signa*, 25: 609-630.

- GIMBUTAS, M. (1996) *El lenguaje de la Diosa*. Oviedo: GEA (Grupo Editorial Asturiano).
- GIMBUTAS, M. (2012) “Continuidad y transformación de la Diosa en las eras indoeuropea y cristiana”, en *Revista de Artes*, 24. Buenos Aires.
- GONZÁLEZ VARELA, S. A. (2015) “Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura”, En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 42: 39-64.
- GRAY, M. (1995) *Luna Roja: los dones del ciclo menstrual*. Madrid: Gaia.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2003) “El estilo de la civilización amerindia”, en *Revista de Occidente, América: de nuevo el indigenismo*, nº 269.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. y SURRALLÉS, A. (2015) *Retórica de los sentimientos. Etnografías amerindias*. Madrid: Iberoamericana.
- HERNÁNDEZ, A. (2003) “Voces disidentes: Nuevas identidades y nuevas luchas entre las mujeres indígenas de México”. En *Revista de Occidente* , "América: de nuevo el indigenismo", Nº 269.
- HOLBRAAD, M. (2014) “Tres provocaciones ontológicas”, en *Ankulegi*, 18: 127-139.
- KOCKELMAN, P. (2007) “Agency. The Relation between Meaning, Power and Knowledge”, en *Current Anthropology*, 48: 375-401.
- LAGARDE, M. (s.f.) “Pacto entre mujeres. Sororidad”, en *Aportes para el Debate*. En Internet: <https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf>
- LATOUR, B. (2005) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires: Manantial.
- LATOUR, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI.
- LE BRETON, D. (2012) “Por una antropología de las emociones”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad* , 10: 69-79.
- LLERA BLANES, R. (2008) “Satan, agent musical. Le pouvoir ambivalent de la musique chez les Tsiganes évangéliques de la péninsule Ibérique”, en *Terrain*, 50: 82-99.
- LÓPEZ-PAVILLARD, S. (2016) *La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España* (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid.
- LUTZ, C. y WHITE, G. (1986) “The Anthropology of Emotions”, en *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-436.

- MARCUS, G. (1995) "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography Author(s)", En *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- MONGE, F. (2005) "Nuevas tendencias en Antropología contemporánea", en *e-textos Revista on-line*: <http://www.iaeu.es/e-textos/>.
- MONGE, F. (2008) "De las Vegas al Centro Pompidou: sobre antropologías del mundo contemporáneo", en TÉLLEZ, A. (coord.), *Educación intercultural: Miradas Multidisciplinarias*, pp. 49-82. Madrid: MEC-La Catarata.
- MORRIS, B. (2009). *Religión y Antropología. Introducción crítica*. Madrid: Akal
- PEIRCE, CH. (1970) *Deducción, Inducción e Hipótesis*. Buenos Aires: Aguilar.
- PULEO, A. (2000) "Luces y sombras del ecofeminismo", en *Asparkia. Investigación Feminista*, 11.
- RABINOW, P. (1992) *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona: Júcar.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, E. (2001) "Antropología «compleja» de las emociones humanas", en *ISEGORÍA*, 25: 177-200.
- RESS, M.J. (2010) "Espiritualidad ecofeminista en América Latina", en *Investigaciones Feministas*, 1: 111-124.
- RODRIGÁÑEZ BUSTOS, C. (2002) *El asalto al Hades*. Alicante: La LLevir-Virus.
- ROSALDO, R. (2000) [1989] *Cultura y Verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- ROSE, G. (2012). *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. London: Sage.
- SCHAEFER, C. (2008) *La voz de las trece abuelas. Ancianas indígenas aconsejan al mundo*. Barcelona: Luciérnaga.
- SIDOROVA, K. (2000) "Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales", en *Alteridades* 10 (20): 93-103.
- SIMONIS, A. (2012) "*La Diosa: Un discurso en torno al poder de las mujeres. Aproximaciones al ensayo y la narrativa sobre lo divino femenino y sus repercusiones en España*" (Tesis Doctoral). Universidad de Alicante.
- SIMONIS, A. (2012) "La Diosa Feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la segunda ola", en *Feminismos*, 20: 25-42.
- SURRALLÉS, A. (1998) "Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones", en *Anthropologica*, 16: 291-303.

VELASCO, H. Y DÍAZ DE RADA, Á. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.

VELASCO, H. (2010) *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representaciones y expresividad de las culturas*. Madrid: Editorial universitaria Ramón Areces.

WITTGENSTEIN, L. (1988) [1953] *Investigaciones filosóficas*. México: Insituo de Investigaciones Filosóficas UNAM.

WITTGENSTEIN, L. (1992) [1967] *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.

<http://arboledadelashijasdegaia.blogspot.com.es>

<http://circuloafrodita.com/online/>

<http://circulosdemujeres.blogspot.com.es>

<http://consejointsernacional13abuelas.blogspot.com.es>

<http://elcaminodemariamagdalena.blogspot.com.es>

<http://lavozdelaarboleda.blogspot.com.es>

<http://mujeresenpiedepaz2.blogspot.com.es>

<http://mujergaia.blogspot.com.es>

<http://www.arboledadegaia.es>

<http://www.echosdesgrandmeres.com/>

<http://www.echosdesgrandmeres.com/>

<http://www.elfuegodelasmujeres.org>

<http://www.forthenext7generations.com>

<http://www.grandmotherscouncil.org/>

<http://www.ineslolago.com>

<http://www.jeanbolen.com>

<http://www.mamengomez.com/luna-lunera/>

<http://www.millionthcircle.org>

<http://www.mujiercilica.com>

<http://www.mujeresenpiedepaz.org>