



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE AGUASCALIENTES

Centro de Ciencias Sociales y Humanidades  
Doctorado en Estudios Socioculturales

Tesis:

Análisis de la reflexividad de las comunidades  
ecosociales de mujeres como agentes de cambio  
cultural.

Que presenta:

Ana María Navarro Casillas

Para optar por el grado de

Doctora en Estudios Socioculturales

Tutora:

Dra. María Rebeca Padilla de la Torre

Comité Tutorial:

Dra. Yolanda Padilla Rangel  
Dra. Ana Isabel Zermeño Flores  
Dr. Genaro Zalpa Ramírez  
Dra. Consuelo Meza Márquez

Aguascalientes, Ags., Diciembre del 2016



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE AGUASCALIENTES

Asunto: Voto Aprobatorio.

**DR. DANIEL EUDAVE MUÑOZ**  
**DECANO DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**  
**P R E S E N T E**

Estimado Señor Decano:

Hacemos de su conocimiento que la estudiante **ANA MARÍA NAVARRO CASILLAS** con ID **10259** del Doctorado en Estudios Socioculturales, realizó la tesis titulada: "**Análisis de la reflexividad de las comunidades ecosociales de mujeres como agentes de cambio cultural**", y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia, nos permitimos emitir el **VOTO APROBATORIO**. La tesis incorpora los elementos teóricos y metodológicos que le permiten ser defendida en el examen de grado reglamentario, por ello se solicita que se proceda a los trámites correspondientes para la presentación de dicho examen.

Ponemos lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, nos permitimos enviarle un cordial saludo.

**ATENTAMENTE**

**"SE LUMEN PROFERRE"**

**Aguascalientes, Ags., 22 de Noviembre de 2016.**

Por el Comité Tutorial

  
Dra. María Rebeca Padilla de la Torre

  
Dra. Yolanda Padilla Rangel

  
Dra. Ana Isabel Zermefio Flores



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE AGUASCALIENTES

CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES  
Y HUMANIDADES

**ASUNTO: AUTORIZACIÓN DE TESIS  
DEC. CCS y H./Posgrados OF. N° 2894**

**MTRA. ANA MARÍA NAVARRO CASILLAS,  
ALUMNA DEL DOCTORADO EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES,  
P R E S E N T E.**

Con base en lo que establece el Reglamento de Docencia en el artículo 173, le informo que se autoriza el Tema de Tesis: **“ANÁLISIS DE LA REFLEXIVIDAD DE LAS COMUNIDADES ECOSOCIALES DE MUJERES COMO AGENTES DE CAMBIO CULTURAL”**. Así mismo se le designa como asesora a la **DRA. MARÍA REBECA PADILLA DE LA TORRE**. A fin de asignarle fecha para la verificación del Examen de Grado para la obtención del título de Doctora en Estudios Socioculturales, deberá cumplir con lo establecido en los artículos 161, 162, 174 y 175.

Con el objeto de dar cumplimiento a este reglamento el paso siguiente será autorizar la impresión de su tesis, toda vez que presente la carta de liberación y/o acuerdo señalado en la Fracc. II del artículo 175.

Sin más por el momento, aprovecho la oportunidad para enviarle un cordial saludo.

A T E N T A M E N T E

Aguascalientes, Ags., 22 de Noviembre de 2016

“SE LUMEN PROPERRE”

**DR. DANIEL EUDAVE MUÑOZ**  
**DECANO**

c.c.p.- DR. GENARO ZALPA RAMÍREZ.- Secretario Técnico del Doctorado en Estudios Socioculturales.  
c.c.p.- DR. LUCIANO RAMÍREZ HURTADO.- Secretario de Investigación y Posgrado del CCSyH  
c.c.p.- Archivo

ggl



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE AGUASCALIENTES

CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES  
Y HUMANIDADES

ASUNTO: CONCLUSIÓN DE TESIS  
DEC. CCS y H. OF. N° 2895/2016

**DRA. GUADALUPE RUIZ CUELLAR,  
DIRECTOR GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADOS,  
P R E S E N T E**

Por medio del presente me permito comunicarle a usted que el documento final de la tesis titulado **"ANÁLISIS DE LA REFLEXIVIDAD DE LAS COMUNIDADES ECOSOCIALES DE MUJERES COMO AGENTES DE CAMBIO CULTURAL"** de la **C. ANA MARÍA NAVARRO CASILLAS** egresada del **DOCTORADO EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES**, respeta las normas y lineamientos establecidos institucionalmente para su elaboración y su autor cuenta con el voto aprobatorio de su tutor y comité tutorial.

Sin más por el momento aprovecho la ocasión para enviarle un cordial saludo..

**ATENTAMENTE**  
Aguascalientes, Ags., 22 de Noviembre de 2016  
**"SE LUMEN PROFERRE"**

**DR. DANIEL EUDAVE MUÑOZ**  
DECANO DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

c.c.p.- DR. LUCIANO RAMÍREZ HURTADO.- Secretario de Investigación y Posgrado del CCSyH.- Atte.  
c.c.p.- Dr. Genaro Zalpa Ramírez.- Secretario Técnico del Doctorado en Estudios Socioculturales.- Atte.  
c.c.p.- C. ANA MARÍA NAVARRO CASILLAS.- Egresada del Doctorado en Estudios Socioculturales.- Atte.  
c.c.p.- Archivo Decanato

ggf ↗

### DICTAMEN DE REVISIÓN DE LA TESIS / TRABAJO PRÁCTICO

DATOS DEL ESTUDIANTE	
NOMBRE: Ana María Navarro Casillas	ID (No. de Registro): 10259
PROGRAMA: Doctorado en Estudios Socioculturales	ÁREA: Comunicación y Lenguajes
TUTORA: Dra. María Rebeca Padilla de la Torre Comité Tutorial: Dra. Yolanda Padilla Rangel Dra. Ana Isabel Zermeño Flores	
TESIS ( X )	TRABAJO PRÁCTICO ( )
OBJETIVO: Comprender la reflexividad de las coordinadoras de comunidades ecosociales de mujeres a partir de la identificación de sus preocupaciones fundamentales y proyectos, lo que se obtendrá mediante el análisis de sus prácticas y discursos para abonar a las discusiones sobre el papel de las mujeres como agentes de cambio cultural y contribuir al entendimiento de los procesos generadores de su acción.	
DICTAMEN	
CUMPLE CON CRÉDITOS ACADÉMICOS:	( X )
CONGRUENCIAS CON LAS LGAC DEL PROGRAMA:	( X )
CONGRUENCIA CON LOS CUERPOS ACADÉMICOS:	( X )
CUMPLE CON LAS NORMAS OPERATIVAS:	( X )
COINCIDENCIA DEL OBJETIVO CON EL REGISTRO:	( X )

Aguascalientes, Ags. a 22 de noviembre de 2016

#### FIRMAS

  
Dr. Salvador de León Vázquez  
CONSEJERO ACADÉMICO DEL ÁREA

  
Dr. Genaro Zalpa Ramírez  
SECRETARIO TÉCNICO DEL POSGRADO

  
Dr. Luciano Ramírez Hurtado  
SECRETARIO DE INVESTIGACIÓN  
Y POSGRADO

Código: FO-040200-23  
Revisión: 00  
Emisión: 21/02/11

## Agradecimientos

Gracias por su apoyo invaluable a todas aquellas personas que de una u otra forma colaboraron para hacer posible este trabajo.

A mi familia, Salvador, David y Sofía por todo el amor, la paciencia, los abrazos y la mejor disposición para entender la importancia del trabajo duro para lograr las metas.

A mis maestras y mentoras María Rebeca Padilla de la Torre, Ana Isabel Zermeño Flores y Yolanda Padilla Rangel por todas sus horas dedicadas a acompañar, a abrazar y nutrir esta investigación, por su conocimiento, sus consejos y sobre todo por su cariño y generosidad.

A Consuelo Meza Márquez y Genaro Zalpa Ramírez por su lectura atenta y acompañamiento durante este proceso.

A las mujeres que generosamente accedieron a colaborar conmigo, que aportaron su tiempo, sus historias, sus experiencias y hasta su casa y comida para darme alojamiento durante la realización de esta investigación. Abrieron su alma y me permitieron abrirles la mía.

A mi red de apoyo: mi padre, mis hermanos, mis suegros y mi cuñada. Son mi red salvavidas que a la vez que me impulsa me sostiene. A mis amigos y amigas que durante años escucharon y acompañaron mi proceso.

Al Doctorado en Estudios Socioculturales de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a todos mis maestros y maestras, a mis compañeros y compañeras, a Lorena Rodríguez por todo el apoyo en el área administrativa.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), por el apoyo recibido y a todas las áreas de la Universidad Autónoma de Aguascalientes que contribuyen a la existencia, permanencia y calidad de los posgrados.

Gracias.

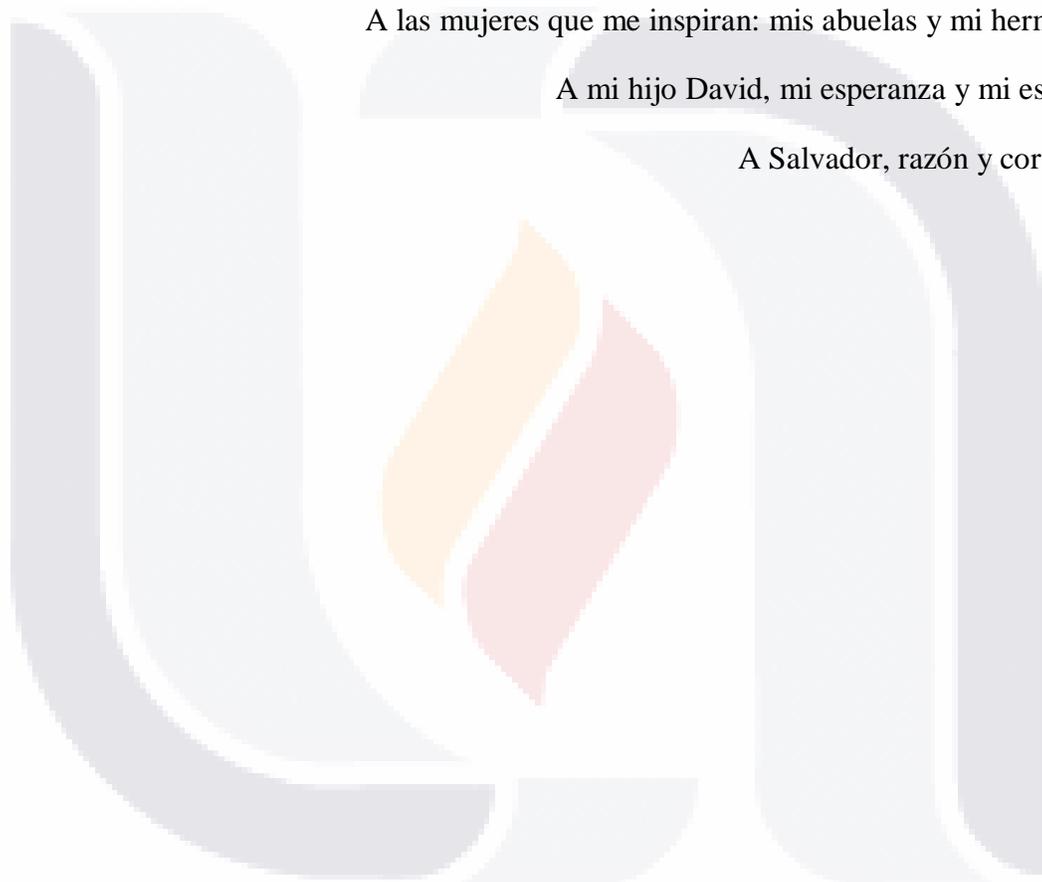
## Dedicatoria

A las mujeres de mi vida, viven en mí y yo en ellas: mi madre y mi hija Sofía.

A las mujeres que me inspiran: mis abuelas y mi hermana.

A mi hijo David, mi esperanza y mi espejo.

A Salvador, razón y corazón.



**Contenido**

Índice de Tablas, Fichas y Figuras..... 4

Resumen..... 5

Abstract..... 6

Introducción..... 7

    Estructura del documento..... 9

Capítulo 1. Delimitación del objeto de estudio. La complejidad de las Comunidades ecosociales de mujeres..... 11

    Planteamiento del problema..... 11

    Justificación..... 19

Capítulo 2. Estado del Arte. Un objeto que surge entre la tradición y la espiritualidad..... 22

    Mujeres espirituales. El mito de la Diosa..... 31

Capítulo 3. Marco teórico. El agente reflexivo..... 41

    Giddens. Teoría de la Estructuración..... 41

**La dualidad de la estructura.**..... 42

**La acción.**..... 44

**Actores/agentes.**..... 45

**Conciencia práctica.**..... 46

**Conciencia discursiva.**..... 46

**Estructura.**..... 47

**Rutinización.**..... 47

    Aproximación Morfogenética y Reflexividad de Archer..... 49

**Contradicción y complementariedad, cambio o permanencia.**..... 50

**Reflexividad.**..... 54

    Feminismos. Un breve recorrido por una larga historia..... 57

**Historia del feminismo como acción social.**..... 58

    Ecofeminismo: la relación entre la mujer, la naturaleza y la espiritualidad..... 63

**Ecofeminismo clásico.**..... 65

**El poder del cuerpo. Empoderamiento en el ecofeminismo clásico.**..... 67

**Ecofeminismo espiritual o espiritualista.**..... 72

**Ecofeminismo constructivista.**..... 76

<b>Ecofeminismo crítico (de igualdad)</b> .....	77
<b>El componente espiritual</b> .....	80
<b>Contribuciones y críticas al ecofeminismo</b> .....	83
Capítulo 4. Marco metodológico. La estrategia para abordar la reflexividad de las comunidades ecosociales de mujeres .....	88
Pregunta y objetivos .....	88
<b>Objeto de estudio</b> .....	88
<b>Pregunta de investigación</b> .....	89
<b>Objetivo General</b> .....	89
<b>Objetivos específicos</b> .....	89
Estrategia Metodológica.....	90
<b>Hipótesis Argumentativa</b> .....	92
La etnografía. La observación participante .....	93
<b>La representatividad de la etnografía y la elección de los casos</b> .....	96
<b>Las comunidades ecosociales seleccionadas</b> .....	97
La entrevista cualitativa enfocada.....	104
Marco interpretativo: Análisis Narrativo.....	109
<b>Los datos como narrativas</b> .....	109
<b>El análisis narrativo</b> .....	110
<b>Codificación y análisis de datos</b> .....	113
<b>El manejo de datos</b> .....	116
Capítulo 5. Las agentes. Descripción de las coordinadoras de las CESM .....	119
¿Quiénes son las coordinadoras de las comunidades ecosociales? .....	119
El papel de la coordinadora .....	121
Capacitaciones y certificaciones .....	125
Capítulo 6. La reflexividad de las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres.....	131
Preocupaciones fundamentales .....	132
Resignificación del ser mujer desde las definiciones esenciales .....	137
<b>La mujer y el poder de ser madre</b> .....	138
<b>Metáfora del útero. Los temazcales y las carpas</b> .....	142
<b>El útero como cántaro que recibe y que guarda bienes o males</b> .....	143
<b>La Diosa Madre</b> .....	145

<b>Madre e hija.</b> .....	145
<b>Mujer co-creadora de una nueva era. El cambio viene por la mujer.</b> .....	146
<b>Mujer-cíclica y mujer-menstruante. La preocupación por definirse desde dentro.</b> .....	147
El clan de las mujeres.....	150
<b>Menopausia. La magia en el interior de la mujer sabia</b> .....	152
<b>La importancia de pensarse en grupo.</b> .....	153
Sagrado femenino. ....	155
Capítulo 7. Las comunidades ecosociales de mujeres.....	158
El contexto en el que surgen.....	163
<b>El pasado mítico de las comunidades ecosociales de mujeres.</b> .....	165
Formas y propuestas básicas de las CESM. El círculo como principio básico.....	168
<b>Círculos Rituales de Mujeres.</b> .....	169
<b>Propuesta de los Círculos Rituales de Mujeres.</b> .....	171
<b>Círculos Urbanos de Mujeres.</b> .....	174
<b>Propuesta de los Círculos Urbanos de Mujeres.</b> .....	176
<b>Lo que pasa en el círculo, se queda en el círculo. Las reglas de los círculos de mujeres.</b> .....	180
<b>Carpas Rojas.</b> .....	185
<b>Propuesta de las Carpas Rojas.</b> .....	187
Proyectos personales. ....	195
La dimensión de negocio de las CESM.....	197
Capítulo 8. Conclusiones. La palabra en el centro del círculo .....	201
El círculo como figura utópica.....	205
Feministas no feministas. ....	206
¿Pueden las propuestas de las CESM cambiar el mundo? .....	210
Epílogo.....	214
Referencias Bibliográficas .....	216
Anexo A. Carta de aceptación de artículo.....	223

**Índice de Tablas, Fichas y Figuras**

Tabla 1. Fases del modelo morfogénico de la cultura. ....	53
Tabla 2. Cronograma del feminismo desde el s. XIX hasta los 2000's.....	59
Tabla 3. Sinopsis de los tipos de teoría feminista.....	62
Tabla 4. Enfoques ecofeministas.....	78
Tabla 5. Comunidades Ecosociales de Mujeres estudiadas.....	99
Tabla 6. Fechas de observación y entrevista por comunidad.....	101
Tabla 7. Observables Dimensión Prácticas.....	103
Tabla 8: Observables Dimensión Discursos.....	103
Tabla 9. Estructura de la narración.....	112
Tabla 10. Ejemplo de análisis narrativo.....	117
Tabla 11. Preocupaciones Fundamentales.....	136
Tabla 12. Tipos de comunidades ecosociales.....	169
Tabla 13. Niveles de designación del nombre <i>Círculo de mujeres</i> .....	179
Figura 1. Proceso reflexivo según Archer.....	56
Ficha 1. Formato para el registro del Reporte de Observación.....	107
Ficha 2. Formato para la transcripción de entrevistas.....	108

## Resumen

Esta investigación aborda el estudio de las comunidades ecosociales de mujeres, fenómeno emergente en México y América Latina que combina la visión ecofeminista con el rescate de tradiciones ancestrales y propuestas espirituales. Específicamente se enfoca en el análisis de las prácticas y discursos de las coordinadoras de círculos de mujeres y carpas rojas, con el fin de comprender el proceso reflexivo en su constitución como agentes de cambio cultural. La metodología utilizada es de corte cualitativo y consistió en el acercamiento etnográfico y la realización de entrevistas, lo que permitió identificar las preocupaciones fundamentales que detonan la acción de estas mujeres y los proyectos que proponen para hacerles frente.

Los resultados muestran que a partir de reconocer y hablar de sus cuerpos y funciones se liberan de estigmas y determinaciones culturales que les han hecho daño y es mediante la palabra compartida y la acción en grupo que encuentran la fuerza para proponer otras formas de pensarse a sí mismas.

## Abstract

This research initiative studies the eco-social communities of women, an emergent phenomenon in Mexico and Latin America that combines an eco-feminist vision with the recovery of ancient traditions and spirituality. Specifically, it focuses on the analysis of the coordinators of *women's circles* and *red tents* practices and discourse, in order to understand the reflexive process in their role as agents of cultural change. Qualitative methodology was employed and consisted of an ethnographic approach with interviews, which allowed for the identification of the concerns that give rise to the actions of these women and the projects that they propose to undertake.

The research findings indicate that from recognizing and talking about their bodies and functions they are freed from detrimental stigmas and cultural determinations. It is through shared words and group action that they find the strength to propose new ways of conceptualizing themselves.

## Introducción

En el año 2005 inicié mi capacitación para ser líder voluntaria en La Liga de la Leche (LLL), organización internacional de promoción de la lactancia materna. El trabajo consistía en informar y acompañar a mujeres, individualmente y en grupos de apoyo, para que pudieran amamantar a sus bebés, para ello era indispensable mantenerse informada con el mayor acervo posible de conocimientos, desde las leyes que permiten y obstaculizan la lactancia, reportes médicos, estudios internacionales, disposiciones oficiales de organismos como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), hasta experiencias personales de mujeres que, alrededor del mundo estaban trabajando también con el mismo objetivo: la lactancia materna. Para que todas estas tareas fueran posibles existía entonces (supongo que aún existe) una red de líderes de la LLL que compartían información con otras líderes a través de foros en internet. La lucha de las mujeres por su derecho a amantar; la necesidad - mía en ese entonces y de otras madres a través de los años- de revalorar y resignificar la lactancia; la importancia para las mujeres de contar con grupos de apoyo para llorar, reír, informarse, ser alentadas a continuar; y el trabajo en red de las líderes, fueron las razones que motivaron mi interés por investigar la acción de las mujeres, que desde pequeños grupos organizados pretendían lograr cambios a nivel planetario.

Al ingresar al Doctorado en Estudios Socioculturales de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, y tras el proceso académico de revisión de literatura, la aproximación a las teorías principales propuestas en este programa de estudios y las constantes reflexiones a las que me llevaron mis encuentros con mis profesores y tutoras, mi mirada se fue centrando en ciertas organizaciones de mujeres, que se hacían llamar a sí mismas

comunidades, y que proponían repensar aspectos como la menstruación, el cuidado de la naturaleza, el rescate de conocimientos ancestrales en torno a la salud, la mujer, la espiritualidad, y se pronunciaban por el empoderamiento de las mujeres a partir del reconocimiento del propio cuerpo. Tras un profundo análisis decidí designarlas como comunidades ecosociales de mujeres (CESM), por sus intereses, proyectos y prácticas. Y encontré que el estudio de estas comunidades presentaba muchos aspectos desde los cuales podría ser abordado académicamente. Elegí estudiarlo desde la reflexividad de sus coordinadoras al ser ellas las más visibles en estas comunidades y también por ser quienes, en gran medida, sostienen las acciones de las CESM.

Encontré en el desarrollo teórico que hace Archer (2007a) sobre la reflexividad del agente y la teoría de la Estructuración de Giddens (2011) las bases teóricas para responder a la pregunta de esta investigación: ¿Qué expresan las prácticas y discursos de las coordinadoras de las CESM como manifestaciones observables del proceso reflexivo que genera su acción como agentes de cambio del sistema cultural con respecto a las concepciones sociales relacionadas con la mujer?

Las herramientas metodológicas que me permitieron aproximarme a la reflexividad de quienes coordinan las CESM fueron la observación participante y la entrevista cualitativa enfocada. El contacto con las coordinadoras, aunque lento, fue relativamente sencillo, y en eso estimo que tuvo mucho que ver el hecho de ser mujer lo que permitió que gestionar la participación en las actividades para mujeres no fuera complicado. Sin embargo esta misma condición de mujer investigadora representó una exigencia constante de vigilancia, de mantenerse lo suficientemente dentro para comprender las prácticas y ser

interlocutora de los discursos de las mujeres que colaboraron con este trabajo y lo suficientemente afuera para no perder de vista los objetivos de la investigación.

Al cabo de la investigación, encontré que es mediante la palabra que las mujeres se encuentran y reencuentran con otras mujeres y con saberes viejos y nuevos que les permiten autonombrarse y dar un nuevo significado a sus experiencias. La palabra se comparte en la comunidad de mujeres reunidas en círculo que proporciona la contención necesaria para la expresión, y que representa la fuerza colectiva de la acción de las mujeres como agentes de cambio.

El resultado personal de este recorrido que inició con el interés de comprender la acción de las mujeres que trabajan de manera sutil pero fuerte, se tradujo en una experiencia de vida, en un aprendizaje personal y en una discusión constante entre diferentes formas de ser mujer: la que se propone desde la teoría que engloba al agente (sin género determinado); la de la mirada feminista y ecofeminista que pugna por otras definiciones que vengan desde dentro de las mujeres y no desde fuera de ellas mismas; la forma de ser mujer cíclica, menstruante y co-creadora de un mundo distinto; y la mía propia, la aprendida y la desaprendida, la vieja y la nueva a partir de ahora.

### **Estructura del documento**

Este documento se divide en ocho capítulos. El primero de ellos constituye el planteamiento del problema de investigación, en él se muestra a las comunidades ecosociales de mujeres como un objeto complejo, se detalla la forma en que fue delimitado y situado en el contexto actual de la acción de las mujeres como agentes de cambio.

El segundo capítulo revisa la literatura académica que da cuenta de trabajos empíricos que han estudiado antes a grupos de mujeres similares a los abordados en esta tesis, de forma que dicho capítulo constituye el Estado del Arte de esta investigación cuyo objetivo general fue comprender la reflexividad de las coordinadoras de comunidades ecosociales de mujeres a partir de la identificación de sus preocupaciones fundamentales y proyectos, mediante el análisis de sus prácticas y discursos con el fin de abonar a las discusiones sobre el papel de las mujeres como agentes de cambio cultural y contribuir al entendimiento de los procesos generadores de su acción.

El tercer capítulo corresponde a los planteamientos teóricos que guiaron la investigación y con los cuales se definió el concepto de reflexividad de acuerdo con los planteamientos de Archer (2007a), y Giddens (2011), y se situó el objeto de estudio dentro de las discusiones del ecofeminismo. El cuarto capítulo es el que corresponde al diseño metodológico que permitió el acceso al proceso reflexivo de las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres, así como al marco interpretativo para el análisis y organización de la información obtenida.

A partir del capítulo quinto inicia el reporte de resultados. Así en el capítulo cinco se describe a las coordinadoras y el papel que desempeñan en sus comunidades; en el capítulo sexto se analiza su proceso reflexivo mediante la identificación de sus preocupaciones fundamentales y sus concepciones de lo que es ser mujer; y en el séptimo capítulo se habla de las comunidades ecosociales, sus características y sus prácticas.

El capítulo ocho corresponde a las conclusiones en las que se vincula el proceso reflexivo de las coordinadoras con su carácter de agentes de cambio, y se discute el alcance

de sus propuestas y la importancia que para las mujeres tiene el contar su historia, hacer uso de la palabra.

## **Capítulo 1. Delimitación del objeto de estudio. La complejidad de las Comunidades ecosociales de mujeres**

### **Planteamiento del problema**

El interés por investigar a las comunidades ecosociales de mujeres surgió de la intención inicial por estudiar a mujeres que reunidas en grupos de apoyo a favor de la lactancia se ayudaban unas a otras pero con ello realizaban acciones tendientes a cambiar el estado de cosas de su contexto social y cultural. En el camino por delimitar y precisar a cuáles mujeres se estudiaría, fue posible encontrar la presencia en internet, en páginas *web*, en redes sociales virtuales y en *blogs* de grupos de mujeres que proponían una combinación extraña y fascinante a la vez: el empoderamiento<sup>1</sup> –así dicho por ellas- de la mujer a partir del autoconocimiento de sus funciones biológicas como mujeres capaces de concebir, de parir, de menstruar. Pero además se referían a las mujeres como vinculadas a la naturaleza, a la tierra, las nombraban brujas, hechiceras, chamanas, poseedoras de saberes ancestrales, o bien herederas de los mismos y por lo tanto casi obligadas a conocerlos, a reconocerlos, recordarlos o aprenderlos. Además de tener estos discursos esencialistas y espirituales, hablaban asimismo de las estructuras patriarcales como las responsables de la destrucción de la naturaleza, de haber borrado de la historia el conocimiento de las antiguas mujeres, de

---

<sup>1</sup> Por ejemplo: “Taller Vivencial Empoderamiento de tu Voz Femenina”, promovido por la comunidad Aflora Mujer Sur, en su página de Facebook. <https://www.facebook.com/aflora.muwersur?fref=photo>

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

haber dado significados negativos a las funciones naturales del cuerpo femenino y por tanto de haber quitado su poder a las mujeres. El enfoque quedó fijado a partir de entonces en las comunidades compuestas por mujeres y que convocan a mujeres, hablan de conectarse con la Madre Tierra, de divinidades femeninas, de rescate de los conocimientos de abuelas indígenas y de recuperar el poder como resultado de conocerse a sí mismas y que además llevan a cabo reuniones, talleres, charlas o cursos.

Con esta mezcla de componentes nombrarlos representó la primera tarea a emprender ¿qué eran?, ¿grupos?, ¿organizaciones? En internet se observó que se autonombaban “comunidades”, sobre todo en *Facebook* donde existe la opción para generar grupos de información y participación bajo esta denominación. Más dudas fueron guiando el diseño de la investigación que permitiría aproximarse a estas comunidades, a partir de entonces designadas así para esta investigación. Sin embargo seguían siendo complejas: ¿eran feministas?, ¿cómo entender lo ecléctico de sus discursos?, ¿acaso podrían ser abordadas como una especie de movimiento activista en busca de un cambio en la cultura? Los siguientes son dos ejemplos de publicaciones hechas en la red por estas comunidades y que sirven para ilustrar el tono y contenido de sus discursos:

Ejemplo 1, tomado de la página titulada “Sexualidad sagrada y empoderamiento femenino”<sup>2</sup>:

Cuando logramos reconocer a nuestros ovarios como fuente de vida, y logramos también reconciliar nuestro útero con el falo, aprendemos también a reconciliarnos con nuestros hombres ancestros y con todos los hombres del planeta escuela, es ahí cuando sanamos todos, hombres y mujeres por

---

<sup>2</sup> <http://www.sexualidadsagradayempoderamientofemenino.com/>, Recuperado el 21 de mayo de 2014.

igual, cuando las mujeres nos empoderamos y reconocemos nuestra sexualidad y nuestro Cuerpo Templo como una esencia Sagrada, ayudamos también al sagrado masculino a dignificar no solo nuestro cuerpo sino también su cuerpo, cuando las mujeres valoramos nuestra sexualidad y nos empoderamos, tenemos una nueva misión, ayudar al hombre a sanar también las heridas impuestas por el patriarcado.

Ejemplo 2, tomado de la página de Facebook “Ixchel Alternativas”<sup>3</sup>.

Somos un colectivo de mujeres tapatías que promueve el bienestar de la mujer a través del autoconocimiento, el entendimiento del ciclo fértil, la conexión Luna y Mujer, y las alternativas naturales que existen para prevenir y cuidar nuestro cuerpo, respetando y cuidando la Tierra.

La propia complejidad del objeto de investigación hizo que designar a las comunidades como tales no fuera suficiente, había que integrar en el nombre sus características principales. Fue posible detectar varios aspectos distintos, todos ellos relevantes y pertinentes:

Las comunidades estaban presentes en internet y era posible analizar sus discursos emitidos por dicha vía. Estudiarlas desde el punto de vista de las redes y las tecnologías de información habría aportado elementos importantes para discutir aspectos de la comunicación mediada por computadora y el papel de las tecnologías en la configuración de las propuestas de acción por parte de estas comunidades.

---

<sup>3</sup> <https://www.facebook.com/ixchel.alternativas/info>, Recuperado el 21 de mayo de 2014.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Sus discursos podrían abordarse desde su carácter político o subpolítico (Beck, 1997; Mouffe, 2007), sobre todo aquellos por medio de los cuales se fijaba una postura clara hacia realizar o emprender acciones tendientes a cambiar algo, por ejemplo, el cuidado del ambiente y la búsqueda de alternativas a industrias capitalistas a partir de la propuesta de dejar de usar toallas sanitarias desechables. Un sentido político que al parecer se basaba, entre otras cosas, en la reivindicación de aquello que ha sido criticado y hasta anulado en las demandas feministas: los esencialismos como la mujer-madre y la mujer-menstruante.

El aspecto político iba ligado a lo que parecía también una nueva forma de ejercer la ciudadanía en donde se pugnaba por el derecho a la información, al parto humanizado, a no ser medicalizadas en exceso, al autoconocimiento, a la expresión de prácticas como la lactancia en público, o bien el derecho a usar y comercializar productos como la copa menstrual. El abordaje académico de este aspecto habría arrojado información para comprender las nuevas ciudadanías y las intersecciones entre lo local y lo global cuando a derechos y obligaciones se refiere.

El aspecto ritual y espiritual en la propuesta de estas comunidades también representó un punto de interés a la hora de precisar el objeto de investigación. Abordarlas desde esta característica podría brindar elementos para comprender las nuevas espiritualidades y las implicaciones que éstas tuvieran en la segunda década del siglo XXI.

Todos los aspectos nombrados anteriormente y otros más que sin duda podrían construirse como objetos de estudio conformaban juntos el fenómeno y era necesario reconocer que no estaban separados entre sí. Sin embargo, antes de intentar explicar cualquiera de los puntos anteriores, las dudas que surgieron iban enfocadas hacia aquello

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

que hacía que las mujeres de estas comunidades propusieran esos discursos y esas prácticas de reunión, cursos, talleres; ¿qué hacía que ellas decidieran actuar de la forma en que lo hacían?

Entre las preguntas que en un inicio se plantearon se encontraban las que correspondían a sus prácticas, colectivas o individuales; además de nombrarlas quería saber: ¿qué es lo que hacen? ¿Cómo y por qué lo hacen? ¿Qué las motiva? ¿Cuáles son sus intereses? ¿A qué le apuestan? ¿Qué acciones implementan para llevar a cabo sus objetivos?

Por tanto investigar a estas comunidades de mujeres representó algunos retos: uno fue la delimitación empírica de las comunidades a estudiar; otro reto fue la construcción teórica que brindó las herramientas necesarias para interpretar la propuesta de estas mujeres. El tercer reto fue la metodología por medio de la cual fue posible obtener la información y su posterior análisis para contribuir a la comprensión del actuar de las mujeres.

La delimitación empírica requirió centrar la mirada específicamente en las coordinadoras de estas comunidades, en tanto que eran ellas por una parte los personajes más visibles a partir de sus mensajes difundidos en *Internet*, eran también el contacto con el cual gestionar la realización del trabajo de campo en el momento que éste se requirió, pero sobre todo, eran ellas las que al parecer proponían las acciones a llevar a cabo y, como se discutirá más adelante, eran piedra angular de sus comunidades.

A la par del esfuerzo por delimitar el objeto de estudio, la construcción teórica aportó los términos desde los cuales se pensó y analizó el fenómeno. Más adelante en este documento se presentan a detalle tanto las teorías como el diseño de investigación, para el

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

cual se optó por cambiar el punto focal del ciberespacio a las prácticas presenciales de las comunidades de mujeres.

Tras identificar algunos estudios en México que abordaban también comunidades de este tipo y luego de observar lo complejo de todos y cada uno de sus aspectos se decidió que la forma de denominar a estas comunidades sería *comunidades ecosociales de mujeres* siguiendo para ello a Valdés quien propone llamar a las mujeres de uno de estos tipos de comunidades, los círculos de mujeres, como “agentes de cambio ecosocial” (Valdés, 2014a, p. 496)

Así nombradas comunidades ecosociales de mujeres se les entendió como parte de lo que Bolen (2012) llama “pacífica revolución”, donde las mujeres tienen un papel fundamental en el cambio cultural: “Hay una pacífica revolución en marcha, un movimiento espiritual de la Mujer que es difícil de percibir a simple vista. A través de los círculos de mujeres, de mujeres con capacidad sanadora ¿podría dar la cultura un vuelco?” (Bolen, 2012, p. 95)

Según Manuel Castells lo logrado por las mujeres a lo largo de la historia y hasta ahora es “la revolución más importante porque llega a la raíz de la sociedad y al núcleo de lo que somos. Y es Irreversible” (2004, p. 160). Sin embargo, esta revolución o “rebelión de la mitad del cielo” (p. 159) como él la llama no es algo que se haya presentado a partir del fin del milenio pasado, más bien se ha gestado históricamente y las mujeres han sido las protagonistas “aunque no lo reporten los libros de texto y los registros escritos” (p. 160). Es decir, en palabras del propio autor, que “muchas luchas urbanas históricas y contemporáneas fueron, en realidad, movimientos de mujeres relacionados con las

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

demandas y la gestión de la vida cotidiana” (Castells, 2004, p. 160) como las conquistas labores, el acceso de las mujeres a la educación, o las leyes a favor de la lactancia materna, por mencionar algunas recientes.

Esta perspectiva invita a hacer visible la potencia transformadora de las acciones y luchas cotidianas, que en el caso de las mujeres no adquirieron visibilidad sino hasta la segunda mitad del siglo XX, pero que sin embargo han tenido como consecuencia la transformación de la conciencia de las propias mujeres así como el cambio en los valores sociales en la mayoría de las sociedades, lo que ha impactado “toda la experiencia humana, del poder político a la estructura de la personalidad” (p. 161)

La revolución de la que habla Castells, primero invisible y luego presente en forma de movimiento social, implica una lucha por la igualdad, por el control de los cuerpos y las vidas de las mujeres. Como todas las revoluciones ha sido encarnizada y ha sufrido bajas. Las mujeres históricamente han tenido un papel importante en las demandas por condiciones de vida distintas y han sido protagonistas de profundas transformaciones sociales y cambio de conciencias al grado de que su lucha ha caracterizado “todo el trayecto de la experiencia humana” (Castells, 2004, p. 160)

Pratt (2001), por su parte propone una mirada desde lo cultural para analizar los movimientos sociales contemporáneos entre ellos las luchas feministas, y dejar de lado las oposiciones binarias que reducen el objeto de estudio: hombres vs mujeres, indígenas vs blancos, movimientos sociales (ciudadano-sujeto) vs el teórico metropolitano (Escobar, Alvarez, & Dagnino, 2001; Pratt, 2001), de forma que lo cotidiano adquiere ahora una notoriedad e importancia en el análisis de lo que da origen a los movimientos y la categoría

de lo cultural permite formar nuevos conceptos. Más importante para Pratt (2001) es que esta forma diferente de abordar a los movimientos sociales, es “el intento por *reubicar* al intelectual de la metrópolis con respecto al campo de lo social” (p. 239). En este intento, *lo cultural*<sup>4</sup> es un factor primordial que hace replantear la pregunta “¿qué puede decirnos el análisis cultural sobre los movimientos sociales?” por “¿sobre qué nos permite reflexionar la categoría de lo cultural?” (p. 442) a lo que la autora responde que “la categoría de lo cultural” permite: formar nuevos conceptos (por ejemplo en torno a la mujer); localizar y relativizar agendas políticas; asumir lo *cotidiano* en la evaluación y análisis de los movimientos sociales, en tanto que “lo cotidiano deja de ser lo contingente e incidental, para ser *aquello que está en juego* para las personas que padecen las circunstancias que han dado origen al movimiento” (p. 443) y permite también reflexionar sobre el ámbito de la experiencia como opuesto a la teoría.

En cuanto a los movimientos sociales Tufte (2012) muestra que en éstos lo que existe es la idea de que algo en la sociedad debe ser cambiado o que se debe intervenir en determinada realidad para mejorarla. Esta situación que debe ser cambiada, generalmente está dentro de estructuras de poder, por lo que, los movimientos sociales gestados de abajo hacia arriba se erigen como instancias alternativas a esas realidades.

Touraine (2007) analiza la situación de las demandas feministas así como la participación actual de las mujeres tanto en el ámbito público como en el privado, y sostiene que no se trata de un movimiento social, entendido como:

Una acción colectiva organizada, definida y provocada por un conflicto social central inscrito en un campo cultural aceptado por ambos campos, de manera

---

<sup>4</sup> Cursivas en el original

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

que un movimiento social es siempre una lucha en torno a la forma como se emplean socialmente los recursos económicos, técnicos, culturales u otros, que son valorados y aceptados por los dos campos (p. 125)

El autor opta por quitar el nombre de movimiento social a las luchas de las mujeres y prefiere llamar a éstas “*agentes de la transformación del campo cultural*” (Touraine, 2007, p. 126) y les reconoce su papel en transformaciones profundas tales como los cambios en políticas y acciones ligadas a la sexualidad o el empleo.

El enfoque sociocultural de esta investigación permitió entender a las comunidades ecosociales de mujeres como agentes de cambio cultural. Y aunque el diseño y alcance de esta investigación no proporciona la posibilidad de medir o dar cuenta del cambio en lo que Archer (2007b; Archer & Elder-Vass, 2012) llama Sistema Cultural, sí aporta elementos que sitúan esta tesis en los debates acerca de la forma en que las mujeres son partícipes y artífices de esfuerzos tendientes a esos cambios.

### **Justificación**

Las mujeres representan, en términos generales el cincuenta por ciento de la población mundial y sin embargo, han tenido que abrirse camino en muchos aspectos sociales y culturales a causa de la desigualdad que ha tenido como consecuencia el desarrollo de las sociedades a partir de una mirada dominante masculina que ha ponderado a los hombres y lo masculino, por encima de las mujeres y lo femenino.

Como se dijo antes, las mujeres han tenido sus propias estrategias para resistir ante la desigualdad, de manera sutil o invisible como dice Castells (2004), o en forma de movimientos fuertes y contundentes como han sido las luchas feministas del siglo XX. En

la segunda década del siglo XXI, aún existen luchas desde muchos y diversos frentes en que las mujeres tienen como objetivo reducir o eliminar las desigualdades, pero también el interés por hacer evidente que ese cincuenta por ciento de la población mundial tiene su propia visión y su propia manera de interpretar las situaciones de la vida, y por tanto es necesario conocer esta otra perspectiva.

La materia a la que se refiere esta investigación es significativa en tanto que se aproxima a un fenómeno en el que se abordan y promueven discursos en defensa de la resignificación del cuerpo vinculado con conceptos esenciales y el autoconocimiento, la defensa de las tradiciones como herencia femenina, la conservación de los recursos naturales, entre otros. El estudio de este tema aporta al entendimiento de las perspectivas de estas mujeres que en el contexto del siglo XXI siguen en la búsqueda de nuevas formas de relacionarnos, de la discusión de las maneras de definir la identidad de las mujeres, de la necesidad de recuperar o adquirir un poder que se estima perdido o ausente.

Analizar desde la perspectiva de los estudios socioculturales los esfuerzos de las comunidades de mujeres que trabajan con y para mujeres, es relevante en tanto que, con su acción al parecer sutil podrían influir en la cultura al ser protagonistas en una sociedad que está en construcción constante.

### **Justificación personal**

El interés personal por estudiar a las comunidades de mujeres que trabajan en forma de grupos para promover el autoconocimiento, surge a partir de mi participación como miembro y “líder” –que así se denomina a la facilitadora o responsable de un grupo de apoyo- de la organización promotora de lactancia materna llamada *La Liga de la Leche*. También está relacionado con mi labor como profesora universitaria. En ambos casos, me

ha guiado la certeza de que el trabajo cotidiano y que aparece en pequeña escala al tratarse de grupos pequeños, puede tener una importante repercusión en la sociedad y más si se potencia con una red de personas trabajando por el mismo objetivo. Al estudiar lo que motiva a las personas, en este caso a las coordinadoras de las comunidades de mujeres, a luchar por lo que desean lograr, se abona también al entendimiento de nuestro propio actuar.



## **Capítulo 2. Estado del Arte. Un objeto que surge entre la tradición y la espiritualidad**

Para poder comprender a las comunidades de mujeres, sus propuestas y sus objetivos, fue necesario llevar a cabo una revisión de las publicaciones académicas que hayan abordado antes a grupos similares a estos. Por tal motivo se realizó una búsqueda sobre lo publicado respecto a los principales temas que integran las propuestas de estas comunidades.

Los criterios de búsqueda de información sobre estos temas fueron tanto en inglés como en español: comunidades de mujeres, círculos de mujeres, mujeres y diosa, ecofeminismo y diosa. Se utilizaron principalmente las bases de datos académicos como Ebsco, Redalyc, Sage Journals, Scielo, Dialnet, entre otras. Se privilegió la búsqueda de estudios empíricos en Latinoamérica por sobre las disertaciones teóricas, sin embargo no se las excluyó de la búsqueda ni tampoco quedaron fuera resultados que tuvieran que ver otras fronteras distintas a América Latina.

El resultado de la búsqueda hizo evidente que se trata de un tema emergente, que ha sido poco abordado por la academia ya que existen pocos trabajos relacionados con este tipo de comunidades de mujeres que al parecer tiene un componente específico en Latinoamérica diferente de otro tipo de grupos europeos en donde los temas como la hechicería o herencia celta están más presentes (Klassen, 2012).

A continuación se refieren los estudios empíricos encontrados. Algunas de las investigaciones que recientemente se llevan a cabo corresponden al trabajo de estudiantes de posgrado y se discuten en los congresos del área de la antropología y las religiones (Ramírez, 2014; Valdés, 2014a). La mirada feminista está presente también.

Un trabajo que refleja esto último es el que realiza Varea (2014) quien muestra la existencia de posturas feministas que han adoptado las banderas de la relación entre el cuerpo y la naturaleza. Explora el surgimiento en América Latina, y específicamente en Ecuador, de feministas defensoras del aborto que buscan respuestas a sus cuestionamientos a través de la religiosidad; estudia para ello la emergencia del ecofeminismo que se inscribe en reflexiones académicas provenientes de la teología feminista, el feminismo poscolonial, las subjetividades, y pone como ejemplo la influencia de organizaciones como *Católicas por el derecho a decidir*, y las rupturas que han tenido que vivir estas activistas para poder constituirse en defensoras de las mujeres, la vida y el medio ambiente.

Esta autora sostiene que la percepción de las feministas sobre “los derechos de la naturaleza” (p. 392) y la forma en que se extienden a la vida y al cuerpo de las mujeres, al ser ellas quienes cuidan los recursos naturales: agua, tierra, aire y plantas, están influenciadas en ese país por una nueva idea de religiosidad y sacralidad que proviene del movimiento ecologista en general y del ecofeminismo en particular “así, confluyen en un mismo espacio mujeres que sacralizan el medio ambiente y aquellas en búsqueda de religiosidades alternativas.” (p. 342) y desde esta perspectiva, abrazan causas políticas como la defensa del aborto. Así lo demuestra la autora, quien a partir de historias de vida de estas activistas reporta las rupturas que han permitido a esas mujeres construirse como sujetos políticos: 1) ruptura con la caridad y la beneficencia, 2) ruptura con los partidos políticos de izquierda y con comunidades eclesiales de base y teología de la liberación por privilegiar las voces masculinas, 3) ruptura con el movimiento de mujeres que excluyó a las jóvenes y 4) ruptura con hombres jóvenes de izquierda (Varea, 2014).

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Como resultado de los casos estudiados, va mostrando cómo las feministas defensoras del aborto en Ecuador, se encuentran con y abrazan el ecofeminismo a partir de coyunturas tales como la visita de Vandana Shiva, una de las principales representantes del ecofeminismo, quien llega a ese país cuando las feministas ya estaban organizadas y ya habían sufrido algunas rupturas. También son influenciadas por Ivone Guevara, quien desde la religión contempla el aborto y la sexualidad en los contextos económico, social y político (Varea, 2014). De todo lo anterior se deriva una visión de la vida más allá de la concepción o del cigoto, ahora se le ve en relación con el medio ambiente, el cuerpo, la creatividad de la mujer, lo que lleva a estas activistas a hablar del mundo reproductivo, ya no como algo a lo que están confinadas las mujeres sino que proponen otras formas de entender la relación entre ellas y sus cuerpos:

...ahora las mujeres feministas han construido un discurso de vida de las mujeres, ligado a la naturaleza y el cuidado de los recursos naturales. Se sienten nuevamente parte de los recursos naturales y desde este espacio consideran necesario cuidar la vida. Pero además reflexionan sobre el amor y sobre sus sentimientos femeninos (sic), es el deseo el que mueve los nuevos procesos políticos feministas [...] Así en las producciones académicas-políticas, están presentes sentimientos de amor y deseo, se combinan de esta manera la preocupación por la naturaleza, retomando cosmovisiones ancestrales, indígenas y religiones alternativas (p. 348 y 351).

La escasa cantidad de reportes de investigación que aborden el estudio de las comunidades ecosociales de mujeres y lo reciente de sus fechas de publicación, hace evidente que en México las mujeres que se reúnen en comunidades, específicamente en los

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

llamados por ellas mismas “círculos de mujeres”, se han convertido en un objeto de estudio emergente sobre el cual se han empezado a construir algunas interpretaciones por parte de investigadoras mexicanas que analizan este fenómeno principalmente desde el ámbito de la antropología cuyo aporte hasta la fecha ha sido el comenzar a nombrarlo y describirlo, así como proponer marcos teórico-metodológicos desde los cuales abordarlo.

En su investigación Valdés (2014a) describe los círculos de mujeres como espacios en los que las mujeres se reúnen y crean “experiencias psico-emocionales y espirituales [que] son espacios para vivir experiencias de bienestar y sanación desde otra cultura simbólica y espiritual que reivindica al cuerpo y las *epistemes* femeninas y ancestrales” (p. 333), espacios de vínculos y relaciones donde se llevan a cabo reuniones en las que se reconoce la experiencia corporal (*embodiment*) específicamente femenina, individual y colectiva a la vez. Son momentos ritualizados para la palabra, el canto, el cuerpo femenino, el útero, la feminidad, las prácticas de bienestar y (auto)sanación, así como concepciones de un cuerpo femenino cíclico, sano y sagrado (Valdés, 2014a, 2014b).

La autora propone la categoría de “*mujeres en círculo*” y explica que este término permite “identificar a mujeres que producen, incorporan y comparten prácticas materiales y discursivas, experiencias y creaciones artísticas de los círculos de mujeres” (Valdés, 2014a, p. 332) a los que califica como “parte del proceso de construcción de ciudadanías alternativas” (Valdés, 2014b, p. 492) las cuales se sustentan en una perspectiva “ecosocial” y “ecopolítica” cuyas participantes son llamadas por Valdés “agentes de cambio ecosocial” (p. 496).

El empoderamiento y la acción ecopolítica de las mujeres en círculos forman parte del proceso en la construcción de otras formas de ciudadanía; mujeres co-creativas y activas, mujeres en conciencia corporal, con conciencia de género y conciencia ecológica. Ellas están viviendo otras formas de ser mujer, identidades yoicas e identidades colectivas ecofemeninas; están explorando otras posibilidades de hacer género y de producir conocimiento desde sí mismas (p. 496).

Llama a este fenómeno: “espiritualidades ecofeministas eroscentricas y panvitalistas” esto último significa que se asume que todo es parte de un único organismo vivo y por tanto estamos interconectados en esa conciencia de un todo integrador. Dice además que estas prácticas espirituales son transversales en tiempo y espacio, “con aspectos activos y críticos para, de manera colectiva, producir otros entendimientos y vivencias en las mujeres y sus cuerpos” (Valdés, 2014a, p. 131).

Valdés (2014a) ubica temporalmente el surgimiento de los círculos de mujeres, rituales y talleres femeninos en Guadalajara desde aproximadamente el 2011 mismas fechas que identifica para otras ciudades de México, América, Europa y Australia. La autora da cuenta de la presencia de estas comunidades en varias ciudades de México, así como en otros países. También reporta que los medios virtuales como el facebook o los blogs son medios que visibilizan el poder de los círculos de mujeres y permiten a las mujeres compartir conocimiento y experiencias (Valdés, 2014b). A nivel global los círculos de mujeres están recuperando narrativas antiguas referentes a la menstruación desmarcadas de los contextos coloniales y buscan construir ahora espacios femeninos para la reflexión, “la experiencia positiva de lo femenino” (p. 332)

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

La autora reconoce algunas prácticas de las mujeres en círculo como “práctica política con sentido espiritual profundo y trascendente”. Se refiere a acciones públicas, como rezos públicos o certámenes de arte menstrual, en las que han optado por hacer visible la menstruación. Dice que se trata de un “activismo que se rebela contra el tabú menstrual y propone la reflexividad del contexto social para afectar colectivamente en las actitudes positivas hacia la salud y el cuerpo femenino”. El objetivo de estas prácticas políticas sería el de “vivir la menstruación como una forma de empoderamiento y transformación personal y colectiva” y “visibilizar la sangre y la menstruación desde la dimensión política y también espiritual” (Valdés, 2014a, p. 339). Concluye que:

...las mujeres en círculo están creando prácticas y experiencias espirituales ecofemeninas, espiritualidades de empoderamiento en donde las diosas y los arquetipos son fuente de inspiración psíquica, de búsqueda-encuentro de sentido y de poder en su vida cotidiana; la ritualidad, el canto, el rezo, el bienestar y la conexión son hechas cuerpo y existencia: espiritualidad encarnada e inmanente para la creación colectiva de realidades personales y colectivas soñadas e imaginadas (p. 340).

La investigación de dicha autora, sirvió como base para la definición de las comunidades ecosociales de mujeres como objeto de estudio, Específicamente se adoptó la propuesta de Valdés (2014a) de llamar “agentes de cambio ecosocial” (p. 246) a las mujeres que estudia, de donde se retomó el nombre *ecosocial* por considerarlo pertinente para englobar las principales características de las comunidades abordadas en esta tesis. Más adelante se expondrá a detalle la forma en que es empleado este término. Pero se marca una diferencia en cuanto a que el estudio antes referido se enfocó en las mujeres

reunidas en círculo, mientras que esta investigación de tesis se centra en quienes coordinan las acciones de las comunidades a partir de cuya reflexividad se entienden las acciones en colectivo.

Ramírez y Angulo (2014) definen por su parte a los círculos de mujeres como “espacios de contención y de aprendizaje [...] matriz de gestión de la transformación y desarrollo de la conciencia” en ellos, se promueve el autoconocimiento y la autoconciencia y se busca “desarrollar la capacidad de reconocer la fuerza de lo femenino, el acceso a la acción y potenciar aquello que tradicionalmente estuvo relegado debido al menosprecio por parte del patriarcado” (p. 754).

Las autoras se preguntan por “la construcción del cuerpo entre y desde las mujeres” (p. 757) y proponen el término “corpo-realidades” para comparar dos casos de grupos de mujeres: los círculos de mujeres y las mujeres afro descendientes de Veracruz, y explican que este término se refiere a que la constitución de lo femenino se ancla en lo corporal pero trasciende el contexto histórico y cultural. En ambos casos analizados, los fluidos y procesos corporales tienen que ver con la constitución de lo femenino, la idea de persona, y el ser y estar en el mundo.

Al igual que Valdés (2014a), Ramírez y Angulo (2014) también identifican específicamente en los círculos de mujeres discursos en los que se les confiere a éstos un papel como agente transformador y promotor de cambios, y se considera a la mujer como “el agente liberador de la conciencia y la espiritualidad; ésta es vista como el motor de cambio hacia una vida más plena” (p. 755). Esto reforzó la mirada de la presente tesis hacia la concepción de las mujeres pertenecientes a los círculos de mujeres, y más extensamente

de las CESM como agentes que trascienden sus contextos históricos y reposicionan, desde el propio cuerpo, propuestas para cambiar el estado de cosas.

Ramírez (2014) realiza su propio trabajo de investigación con un enfoque en la religiosidad, el discurso y la práctica espiritual y con el objetivo de analizar la (re)significación y (re)conocimiento del cuerpo femenino, al interior de grupos que ella identifica con el nombre de círculos de mujeres. En su trabajo estudia los discursos y prácticas que “dan la pauta hacia una cierta configuración de la feminidad y de un tipo particular de acercamiento con lo sagrado” (p. 103) que tiene que ver con factores como la individualización y desinstitucionalización religiosa, manifestaciones espirituales como la *New Age* o el mexicanismo, entendido éste último como “un movimiento identitario además de religioso y espiritual, que no está exento ni queda al margen de las dinámicas propias del contexto de globalización y modernidad religiosa” (p. 105). Para esta autora los círculos de mujeres:

...tienen como fundamento la consideración de las mujeres y sus cuerpos como un elemento sagrado desde el cual emergen diversas posibilidades de transformación tanto de la experiencia personal como del grupo, y que, a su vez, van encaminadas hacia un cambio de conciencia a nivel social (p. 299)

Asegura que la idea de lo sagrado femenino, en este contexto, es apropiada para el surgimiento de los círculos de mujeres a los que llama *reorganización alternativa* en los que sus miembros están en relación directa y comparten el objetivo de crear conciencia de las “potencialidades femeninas a través del cuerpo y de la posición de las mujeres como agentes generadoras de cambios a nivel social e incluso planetario” (Ramírez, 2014, p.301)

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Encuentra que integran elementos de tradiciones tanto de México, como cristianas, esotéricas o del oriente, y que uno de sus componentes es lo que se ha llamado el “despertar femenino” y que implica una nueva toma de conciencia en la que se accede a equilibrio universal y consciente, o lo que las mujeres en círculo llaman “el retorno de la diosa” lo cual permite a la autora hablar de un feminismo místico y asociarlo a los discursos sobre la “nueva mexicanidad o neomexicanidad” (Ramírez, 2014, p. 106). Sin embargo para esta tesis, las comunidades ecosociales de mujeres, se observaron presentes más allá de las fronteras de lo mexicano y por tanto, más allá de lo que pueda llamarse neomexicano. En este sentido, la presente investigación aporta una perspectiva diferente a la de la citada autora en tanto que da cuenta un fenómeno más extendido que trasciende las fronteras nacionales.

Respecto a la relación entre la religiosidad y la espiritualidad esta investigación concuerda con Ramírez (2014) en tanto que considera que en la actualidad lo religioso no se define a través de las religiones, sino cada vez más, por procesos de individualización de las creencias, lo que han propiciado a su vez, “la creación de diversos grupos o comunidades afectivas que desarrollan afinidades sociales, culturales, ideológicas y espirituales, que marcan un movimiento no tanto hacia las religiosidades sino hacia la espiritualidad” (p. 300).

La idea de los círculos de mujeres –explica Ramírez- es la generación de un espacio para el autoconocimiento de las mujeres en colectivo, pero sobre todo para la generación de una conciencia individual “en la cual la mujer se reconozca en el ámbito social, espiritual y biológico –relacionado particularmente con sus ciclos hormonales-” (p. 301).

Hasta este punto quedan referidos los estudios empíricos enfocados de forma muy específica en las comunidades, algunas de ellas llamadas círculos de mujeres y que muestran que como objeto de estudio, este fenómeno es reciente, que quienes lo estudian lo han hecho principalmente desde programas de posgrados, que los resultados de dichas investigaciones se colocan como temas de discusión en congresos, y que es a partir de una mirada principalmente antropológica que se ha comenzado a tipificar y describir sus características.

Una de ellas es la propuesta espiritual de las comunidades, por lo que a continuación se muestra una serie de trabajos, resultado de la búsqueda en pos de definir al objeto de estudio de esta investigación, y que proporcionaron muchos de los elementos para comprender mejor a las CESM. Otros elementos los aportaron las teorías de la Aproximación Morfogenética de Archer (2007b), de la Estructuración de Giddens (2011), y los enfoque ecofeministas, como se explica más detalladamente en el capítulo tres.

### **Mujeres espirituales. El mito de la Diosa**

Uno de los principales componentes de las comunidades ecosociales de mujeres, es el contenido espiritual, y en él se integra la metáfora de la diosa como un elemento por medio del cual se vincula este contenido espiritual con la creencia de un pasado anterior al patriarcado, en donde las mujeres tenían un papel diferente y una conexión de la mujer con la naturaleza en donde una y otra están ligadas.

El mito de la Diosa (Baring & Cashford, 2005) se basa en la idea de que en una era muy antigua existía el culto a la Diosa madre absoluta, para algunos esta época era igualitaria para hombres y mujeres (Florescano, 2005) otros piensan que las mujeres regían

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

las sociedades (De Beauvoir, 1994), al correr del tiempo y con la tecnología de las armas, los pueblos guerreros fueron invadiendo territorios y como consecuencia el cambio político y religioso fue relegando a las mujeres –diosas incluidas- a una posición de inferioridad y fueron malditas. En el siglo XX, y con el feminismo como componente crítico principal y los hallazgos arqueológicos como sustento científico, se presenta un resurgimiento del concepto Diosa, el cual ha ido evolucionando también (Klassen, 2012) y ha transitado por conceptos políticos, psicológicos, y espirituales. El mito de la Diosa ha motivado también de manera adyacente las teorías sobre una posible época matriarcal (Florescano, 2005; Simonis, 2012b).

La tendencia de los estudios feministas sobre la Diosa es asumir que en aquellas sociedades en que existía el culto a la Diosa o a las diosas, la mujer también tenía una situación de igualdad o incluso de poder sobre el hombre, pero además, como lo reporta Wood (1999, p. 9) “ese poder femenino es ecológicamente armonioso y pacífico”.

Así existe una conexión por contigüidad de los enfoques ecofeministas y feministas espirituales, con los estudios sobre las diosas. En estos enfoques los esencialismos no son contradictorios con los postulados radicales de las feministas de la segunda ola, sino consecuentes con ellos, es decir, la diosa-madre-fértil-natural no representa la opresión femenina ni una situación de relegarla a sus características y funciones biológicas, sino que representa el poder de las mujeres, y la utopía de una sociedad igualitaria, pacífica, justa y ecológicamente sustentable y armoniosa.

La contribución de Marija Gimbutas (Florescano, 2005; Simonis, 2012b; Wood, 1999) ha sido una de las más importantes en el desarrollo de posteriores investigaciones

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sobre el tema de las diosas de la prehistoria, así como la posibilidad de la existencia de un matriarcado ancestral, anteriormente propuesto por Bachofen (Simonis, 2012b) pero que con Gimbutas encuentra nuevos sustentos arqueológicos y una propuesta académica interesante y “persuasiva” como la califica Florescano (2005, p. 7) aunque aún debatida<sup>5</sup>.

Al respecto Wood (1999) menciona que Gimbutas, con su libro *Los Dioses y Diosas de la Antigua Europa* publicado en 1974, localiza a la Diosa en un contexto cultural concreto en el Paleolítico en el que las creencias religiosas estaban centradas en una poderosa diosa-madre y donde las mujeres fueron prominentes dentro de organización cultural de aquella sociedad. Sin embargo aclara que la controversia en torno a estas aportaciones continua al existir la pregunta de hasta dónde es posible reconstruir un conjunto de complejas ideas religiosas a partir de las fuentes arqueológicas y más aún, qué tanto es siquiera posible interpretar estos artefactos.

A pesar de las críticas, el trabajo de Gimbutas ha servido como marco de referencia para hablar de lo que Simonis llama “el discurso de la cultura de la Diosa” (Simonis, 2012b, p. 132). Enrique Florescano (2005), por ejemplo, toma como punto de partida los aportes de Gimbutas concernientes a Europa y recorre también los diversos cultos a la diosa madre que se han reportado en América Latina y que existieron entre los años 2000 y 1000 a.C. Entre los hallazgos de figurillas y otras representaciones que muestran el culto a una deidad femenina “madre” destacan, al igual que en Europa, los prominentes atributos en las partes del cuerpo relacionados con la reproducción y la crianza, tales como las caderas, los

---

<sup>5</sup> Es necesario advertir que debido a la búsqueda en los *journals* internacionales, el material resultante en lo que se refiere al término *diosa* reporta más que nada lo concerniente a la idea de una diosa occidental o conjunto de ellas. Salvo el trabajo de Florescano (2005) en el que sí se abordan las deidades nahuas, incas, tarascas, etc.

pechos o los genitales, y los elementos simbólicos relacionados con la tierra y con la madre cuando se trata de objetos como piedras para ofrendas. Así mismo refiere el autor también los reportes de viajeros europeos que en los siglos del XVI al XVII fueron asombrados por las formas de vida matriarcales de algunos pueblos de Norteamérica y Canadá.

Simonis (2012b) realizó una tesis doctoral en la que explora el concepto de la Diosa -así expresada por ella en singular y con mayúscula- con una lógica triádica de género, poder y espiritualidad. Su trabajo está estructurado de igual manera en tres partes: en la primera aborda a los autores que han contribuido para la creación y estudio de la idea de la Diosa ancestral, el matriarcado y la brujería. En la segunda, aborda la visión feminista del matriarcado, la mirada teológica sobre las brujas, el enfoque psicológico de Jung, y las narrativas sobre la Diosa. La última parte recorre desde la arqueología hasta la filosofía, la idea de la Diosa.

En su tesis la autora muestra que por una parte se encuentran los trabajos de investigación racionalista que considera el mito de la Diosa como una pista para develar la realidad histórica, por otro lado se genera un ámbito de estudios sobre la Diosa y/o lo divino femenino, que apuesta por el mito como fuente de investigación, que parte de las teorías jungianas sobre arquetipos, y conciben a la Diosa como “instrumento catalizador de un proceso de cambio de conciencia, tanto individual como colectivo, femenino como masculino, espiritual como social” y propone el concepto: *discurso de la cultura de la Diosa* para designarlo (Simonis, 2012b).

Ambas tendencias se encuentran y funden en algún momento muy difícilmente precisable, hasta llegar a la actualidad en que se entremezclan y se confunden

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

los datos históricos, los mitológicos y antropológicos, las tradiciones imposibles de verificar, las opiniones y las interpretaciones de corrientes herméticas y esotéricas, incluso la pura invención... dando forma a un discurso peculiar y original, marginal a la vez que masivo, que siguen millones de mujeres pero también muchos hombres, y extremadamente complejo y diverso, donde se aglutinan lo feminista, lo femenino, lo indígena, lo ecológico, lo sagrado, lo revolucionario, lo transformador, lo psicoterapéutico, etc.; en suma, lo que yo llamo el discurso de la cultura de la Diosa. Un discurso tan merecedor de un análisis serio a nivel académico como cualquier otro discurso cultural (p. 132).

De manera similar Wood (1999) señala que muchos estudios académicos distinguen entre dos enfoques: el que toma una interpretación literal sobre la Diosa, y el que usa a la Diosa como un paradigma metafórico. El primero acepta como un hecho histórico que existió en algún periodo identificable un antiguo y unificado sistema de creencias y prácticas caracterizado por una cultura matriarcal y centrado en una poderosa figura de la Diosa. El segundo ve a la Diosa como un arquetipo no-histórico o hasta como una metáfora poética.

Simonis (2012b) también encuentra que en la construcción del mito de la Diosa la característica más relevante ha sido la dicotomización: la diferencia varón/hembra, Dios/Diosa, representadas en una serie de polaridades simbólicas como sol/luna, luz/oscuridad, activo/pasivo, espíritu/materia, cielo/tierra, y este pensamiento dicotómico para la autora ha marcado las relaciones de género entre mujeres y hombres. Añade que ha

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sido el feminismo de la Segunda Ola, el que se ha encargado de cuestionar y replantear lo que hasta su momento se había establecido en términos dicotómicos.

Por su parte para Baring y Crashford (2005) el pensamiento dual fue el resultado de un cambio de conciencia cuando las diosas-madre de la Europa antigua fueron despojadas de su carácter de Diosa Madre absoluta. Sostienen que el mito de la Diosa, ha existido desde el Paleolítico hace por lo menos 20,000 años y ha tomado diversas formas en su evolución, sin embargo encuentran que en la actualidad ha desaparecido aunque no totalmente, pues continúa subyacente como expresiones más sublimes en algunas características de la imagen de la Virgen María por ejemplo. Las autoras descubren que en nuestros días, los esquemas de pensamiento nos hacen muy difícil pensar fuera de conceptos duales tales como: espiritual/físico, mente/espíritu, diosa-naturaleza/dios-espíritu, etc., por lo que una idea unificada del universo, o el universo como un todo, supondrían a su vez un cambio de conciencia necesario para comprender el mito de la Diosa.

El mito de la Diosa ha dado paso también a lo que Klassen (2012) llama la *metáfora de la Diosa* la cual ha sido retomada por algunos grupos de mujeres que integran este imaginario a sus prácticas e intereses grupales. Para ellas la diosa representa una serie de valores de lo que se considera femenino, natural o como una metáfora de sí mismas, incluso por encima de una acepción religiosa o espiritual. En un estudio empírico Klassen (2012) explora, mediante grupos de discusión, la forma en que hablan de la naturaleza y de la Diosa algunas practicantes feministas de lo que llama religiones paganas, como Wicca<sup>6</sup>,

---

<sup>6</sup> Wicca es religión orientada hacia la convivencia pacífica con la Tierra o la madre naturaleza, se practica en grupos pequeños o en solitario y celebra la armonía mediante rituales provenientes de culturas

Asatru<sup>7</sup>, etc., encuentra que para estas auto nombradas brujas feministas, la diosa aún representa los poderes de la feminidad, sin embargo, su atractivo se basa mucho más en su supuesta representación del mundo natural en su conjunto, por lo tanto la autora las califica como practicantes de la religión de la naturaleza, y ateas en el sentido de no creer en una fuerza divina específica.

Destaca en el texto de Klassen (2012) la semblanza que hace sobre la manera en que se ha transformado el imaginario o la metáfora de la Diosa. Recuerda que las primeras concepciones feministas de este imaginario tenían propósitos políticos y psicológicos<sup>8</sup>, más adelante en los noventas las feministas postulan un tipo de Diosa que podría incluso existir si se cree en ella o no, y califica a las autoras que defienden esta concepción como pertenecientes a lo que llama el popular movimiento de la Diosa. A finales de la década pasada, los estudios teológicos<sup>9</sup> reportaban un cambio al encontrar que la Diosa adquirió una realidad ontológica más objetiva que supone la capacidad de relacionarse e interactuar con ella, más allá de ser simplemente una construcción a partir de las necesidades humanas y feministas o acorde a procesos de proyección psicológicos.

Otra de las autoras más influyentes, no solo para las investigaciones académicas sino también para muchas comunidades ecosociales de mujeres ha sido Jean Shinoda Bolen, cuyos aportes han marcado líneas de investigación y de acción en los ámbitos feministas. La psicoterapeuta jungiana ha propuesto por una parte una serie de arquetipos femeninos

---

europas antiguas pre-cristianas paganas. Tomado de [http://wiccasolitario.mex.tl/837730\\_Que-es-la-Wicca-.html](http://wiccasolitario.mex.tl/837730_Que-es-la-Wicca-.html) Recuperado el 17/11/14.

<sup>7</sup> Asatru es la tradición pagana fundamentada en la cultura nórdica antigua, cuyo significado deriva del islandés y significa "Fe en los Dioses" (Aesir = Dioses, Trhot = Fe). Tomado de <http://ar.paganfederation.org/asatru.php> Recuperado el 17/11/14.

<sup>8</sup> Podría ubicarse en este contexto a Bolen a quien retomaremos un poco más adelante.

<sup>9</sup> Neologismo en el que *tea* significa Diosa en contraste con *teo* que significa Dios. Teología es un término empleado como alternativa a teología.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

basados en las diosas de la antigüedad para interpretar la psique de las mujeres contemporáneas y por otra su trabajo la ha llevado a promover la asociación de mujeres en círculos de apoyo y ha sugerido que así reunidas pueden ser el motor para cambiar al mundo.

Bolen (2013) propone explicar a las mujeres desde los arquetipos de siete diosas, cada uno tiene rasgos complejos tanto positivos como negativos que pueden definir a una mujer o ser invocados por ella, y que definen también el tipo de relaciones que establece con las demás personas. Además expresa su creencia de que dichos modelos se derivan de uno general la Gran Diosa pos patriarcal, imaginaria o mítica. Y añade a estas explicaciones la mirada feminista contra los estereotipos que fuerzan socialmente a la mujer a ser de una manera determinada. De manera muy simplificada son los siguientes: Atenea: piensa (diosa virgen, esto es, independiente de los hombres); Perséfone: es abierta y receptiva, es hija; Hera: comprometida y fiel; Deméter: paciente y generosa, buena madre; Artemisa: centrada en su objetivo (diosa virgen); Afrodita: ama; Hestia: Da paz y serenidad (diosa virgen). El aporte de Bolen es el reconocimiento y validación desde la psicología de una diversidad en la forma de ser mujeres. Pero por otra parte, al proponer arquetipos para la interpretación de estas formas de ser, también recurre a estereotipos fuertemente afianzados: la madre, la hija, la guerrera, la hogareña, la intelectual, la cuidadora de otros, etc.

En lo referente a su apuesta por las mujeres reunidas en círculo, Bolen (2012) inicia su libro *El Millonésimo Círculo* con la siguiente frase:

Éste es un libro inusitadamente breve para lo que propone, que es ni más ni menos que cambiar el mundo y ayudar a que la humanidad entre en una era pos

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

patriarcal. Está dirigido a las mujeres, pues, si ese cambio puede llevarse a cabo, habrán de ser ellas las artífices [...] cuando un número importante de personas cambia su modo de pensar y de comportarse, la cultura lo hace también, y una nueva era comienza (p. 9 y 10).

La autora hace un llamado a las mujeres a reunirse en círculos que define como la forma arquetípica presente en la psique de la mayoría de las mujeres que supone igualdad, colaboración, no jerarquías. Asegura que los círculos son una especie de “movimiento revolucionario-evolucionista que a simple vista es difícil de captar” (p. 10).

Su libro (Bolen, 2012) proclama a las mujeres como agentes de cambio, y explica que como la metáfora basada en la historia del “centésimo mono” donde un mono aprende a lavar su alimento y se lo comunica o enseña a otros, pero al final hay unos que, sin estar en contacto con el primero, aprenden a lavar su alimento, de la misma forma el cambio social se dará a partir del trabajo de las mujeres ya que para Bolen (2012):

Su equivalente actual quizá se denomine grupo de diálogo, o sea, un círculo de oración y meditación, un grupo de apoyo o de estudio, o persiga un proyecto o una causa. Cualquiera que sea su nombre, cualquiera que sea su programa, si es un círculo con un centro, sus miembros son testigos, modelos de conducta y compañeros del alma unos de otros. Esos círculos proporcionan un intangible apoyo espiritual y psicológico y ratifican la realidad y la posibilidad. Son asociaciones de ayuda mutua y aprendizaje. Son los agentes de cambio (p. 34).

Actualmente la influencia de Bolen entre las comunidades ecosociales de mujeres es patente al retomar éstas algunos de sus postulados, como la propuesta de reunirse en

círculos y llamarlos específicamente *círculos de mujeres* y asumir dentro de esos círculos el discurso sobre el papel de las mujeres como transformadoras del mundo.

Los textos referidos en este capítulo aportaron elementos importantes para la construcción del objeto de esta investigación: los estudios empíricos permitieron visualizar la forma en que las comunidades ecosociales de mujeres han sido abordadas, y cómo han sido definidas antes por las investigadoras. Los textos referentes al componente espiritual aportaron a la contextualización de las CESM.

Con base en lo anterior, es posible decir que las comunidades ecosociales que se han estudiado antes son principalmente los llamados círculos de mujeres, desde una perspectiva antropológica con el objetivo de describir sus prácticas rituales y espirituales, así como sus reivindicaciones en torno a las concepciones del cuerpo de la mujer.

Esta investigación en particular, al centrarse en la reflexividad de las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres, propone un enfoque distinto en tanto que la atención se centra en aquello que motiva a las coordinadoras a impulsar, participar y coordinar las CESM. Además esta investigación incluye entre las comunidades estudiadas a las Carpas Rojas, comunidades que al igual que los círculos de mujeres han surgido de manera reciente, pero de las cuales no se encontraron publicaciones académicas que analizaran sus prácticas y discursos, ni su reflexividad.

### **Capítulo 3. Marco teórico. El agente reflexivo**

Para explicar cómo se conforman como agentes las comunidades ecosociales de mujeres se tuvo como marco principal la Aproximación Morfogenética y la teoría sobre la reflexividad de Archer (Aedo, 2013; Archer, 2007a, 2007b; Zeuner, 2005) y la Teoría de la Estructuración de Giddens (2011) cuyos postulados constituyeron las bases teóricas de esta investigación a partir de los cuales se trazaron los ejes principales para la construcción del objeto de estudio y para el posterior diseño metodológico. Los feminismos y específicamente los postulados ecofeministas, proporcionaron por otra parte elementos necesarios para el análisis de la información y la comprensión de las características, propuestas y prácticas de las comunidades ecosociales de mujeres.

#### **Giddens. Teoría de la Estructuración**

La teoría de la estructuración, según lo explica Giddens (2011), se interesa en el carácter activo-reflexivo de la conducta humana, en el lenguaje, y en la comprensión de sentido, como núcleos temáticos así como en sus respectivas conexiones. La suya es teoría, explica el autor, en tanto que “recae sobre la comprensión del obrar humano y las instituciones sociales” (p. 19), es por estas razones por las que se consideró pertinente para esta investigación. Al reconocer a las comunidades de mujeres como agentes a la manera de Giddens (2011) fue posible analizarlas bajo el planteamiento de que la acción humana y las estructuras sociales forman una dualidad en la que acción y estructura dependen una de otra, donde los agentes se desempeñan como eruditos de su entender y actuar, quienes además de ser reproductores de las estructuras con su acción, tienen también el poder de transformarlas. Para la Teoría de la Estructuración, el interés principal “no es ni la vivencia

del actor individual ni la existencia de alguna forma de totalidad societaria, sino prácticas sociales ordenadas en un espacio y un tiempo” (p. 40)

### **La dualidad de la estructura.**

La relación entre agentes y estructura es la clave que proporciona a la teoría de la estructuración la posibilidad de hacer un análisis social en el que cabe tanto el mantenimiento de los principios estructurales como la posibilidad de un cambio en el sistema estructural<sup>10</sup>. Esta relación es concebida por Giddens (2011) como un binomio dependiente uno del otro. Lo explica de la siguiente manera:

La dualidad de estructura es en todas las ocasiones el principal fundamento de continuidades en una reproducción social por un espacio-tiempo. A su vez presupone el registro reflexivo que los agentes hacen en la *duración* de una actividad social cotidiana, y en tanto es constitutiva de esa *duración*. Pero el entendimiento humano es siempre limitado. El fluir de una acción produce de continuo consecuencias no buscadas por los actores, y estas mismas consecuencias no buscadas pueden dar origen a condiciones inadvertidas de la acción en un proceso de realimentación (p. 63)

Por “duración”, el autor entiende tres tipos de lapso de tiempo: el primero de ellos, y al que se refiere la cita anterior, es la duración de la vida cotidiana, la cual ocurre “como un fluir de acción intencional” (Giddens, 2011, p. 45), y se trata de un tiempo catalogado como “tiempo reversible”, dado el carácter repetitivo de la vida cotidiana en que las rutinas se forman en función de la intersección de los días y las estaciones pero cuyo fluir no conduce

---

<sup>10</sup> Más adelante hablaré del cambio en el sistema cultural de Archer (Aedo, 2013; Archer, 2007a, 2007b), que es el concepto que se refleja en el título de esta investigación.

en una dirección determinada por lo que “el tiempo aquí sólo se constituye en la repetición”. La segunda concepción del tiempo es la que tiene que ver con el lapso de vida del individuo, el autor llama a éste “tiempo irreversible”, toda vez que la vida es finita “el tiempo, en este caso, es el tiempo del cuerpo, una frontera de presencia por entero diferente de la evaporación de un espacio-tiempo intrínseca a la duración de la actividad cotidiana.” (Giddens, 2011, p. 71). El tiempo de las instituciones es denominado por Giddens (2011) como de larga duración: también es un tiempo reversible, al ser el resultado de las prácticas organizadas en la continuidad de una vida diaria. Este tiempo para el autor constituye “la principal forma sustantiva de la dualidad de la estructura” (p. 71) El siguiente cuadro muestra un esquema sobre los tres tipos de lapsos de tiempo.

Cuadro 1. Tipos de lapsos de tiempo según la Teoría de la Estructuración de Giddens.

Acción humana = Duración “un fluir de conducta”	Tiempo de carácter repetitivo de la vida cotidiana y las rutinas	Tiempo reversible (rutinario)	La comunicación, los actos de <i>todos los días</i> pertenecen a este tipo de tiempo
	Tiempo del cuerpo	Tiempo irreversible (la muerte lo termina)	La acción requiere del cuerpo y sus mediaciones entre él y su entorno social.
	Tiempo de las instituciones	Larga duración. Tiempo reversible. “Principal forma sustantiva de la dualidad de la estructura”	Acción repetitiva replica la estructura pero puede cambiarla también, incluso como producto de una consecuencia no buscada de la acción

Fuente: Elaboración propia a partir de Giddens (2011)

## **La acción.**

El eje que articula los distintos tipos de tiempo expuestos aquí es el concepto de acción, y al ser un término clave en la Teoría de la Estructuración, está relacionado estrechamente con el análisis de los escenarios en los que la acción se desarrolla, las reglas que le rigen, y la erudición de los agentes con relación a su actuar. Para Giddens (2011), la acción humana ocurre como lo que él llama “una *duración*”<sup>11</sup> o “un *fluir de conducta*” (p. 41): un proceso continuo que dura toda la vida del actor. La acción es entonces una combinación de actos pues éstos están constituidos sólo por un momento de atención a la *duración* de una vivencia, un momento en el discurrir del tiempo. Pero no se le puede considerar acción a aquello que prescindiera del cuerpo y sus mediaciones con el mundo, por tanto, la acción es concebida por esta teoría como algo que requiere de los agentes que a su vez tienen mecanismos de mediación entre ellos y su entorno físico y social.

Al asumir esta perspectiva, las comunidades ecosociales de mujeres pueden ser consideradas como agentes, en cuyo caso serían portadoras también de estructura y actuarían como agentes de cambio.

El registro reflexivo de la acción, para la Teoría de la Estructuración es un rasgo permanente de una acción cotidiana, una parte intrínseca de la competencia de los agentes, que toma en cuenta la conducta del individuo, pero también la de otros, los aspectos sociales y físicos de los contextos en los que los actores se mueven, así como los escenarios físicos y temporales. Es a razón de este registro reflexivo<sup>12</sup>, que un ser humano es capaz, si se le pregunta, de abundar discursivamente sobre la razones de su actuar.

---

<sup>11</sup> Cursivas en el original

<sup>12</sup> Podría entenderse como “aprendizaje” en un sentido muy amplio.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Giddens (2011) aclara que el registro reflexivo supone una racionalización entendida también como un proceso, la racionalización de la acción es definida por él como “las potencialidades que actores competentes tienen de ‘no perder de vista’ los fundamentos de lo que ellos hacen, tal como ellos mismos lo hacen” (p. 397), y que por rutina, comúnmente sin esfuerzo tienen lo que él llama una “comprensión teórica” (p. 41) sobre dichos fundamentos de su actividad. En esta investigación se pretende acceder con herramientas cualitativas para la obtención de información al registro reflexivo y racionalización de la acción de las comunidades ecosociales de mujeres.

### **Actores/agentes.**

Una de las claves de la teoría de la estructuración, está en la forma en que Giddens (2011) entiende a los agentes o actores como eruditos en su propio actuar, el que desempeñan con tal maestría y conocimiento, que son capaces de discernir los cuándo y los cómo, al igual que podrían hablar de los porqués, en tanto que, “todo actor social competente [...] es *ipso facto* un teórico social en el nivel de una conciencia discursiva y una conciencia práctica” (p. 55). Pero la acción de los agentes no se queda sólo en el plano individual sino que: “ser un agente es ser capaz de desplegar (repetidamente, en el fluir de la vida cotidiana) un espectro de poderes causales, incluido el poder de influir sobre el desplegado por otros” (p. 55).

Aunque Giddens (2011) utiliza los términos agentes y actores de manera indistinta, para esta investigación se prefiere llamar a las comunidades de mujeres agentes en lugar de actores. En primer lugar porque otros autores han llamado a las mujeres en general, al movimiento feminista o a las mujeres en círculo justamente así: agentes (Bolen, 2012; Ramírez, 2014; Touraine, 2007; Valdés, 2014a). También se opta por este término debido a

que Archer (Aedo, 2013; Archer, 2007a) utiliza agente en lugar de actor en su propuesta teórica, que también servirá de marco para este estudio. Finalmente el término actor no resulta apropiado en español para designar a un objeto de estudio en femenino, porque entonces ¿deberían llamarse actrices? No es ese el sentido de la teoría que sirve de base.

### **Conciencia práctica.**

Para la Teoría de la Estructuración los agentes tienen la aptitud de comprender lo que hacen en tanto que lo hacen: “lo que los agentes saben sobre lo que hacen y sobre las razones de su hacer -su entendimiento *como* agentes- es vehiculizado en buena parte por una conciencia práctica” (p. 24). Este tipo de conciencia se refleja en la conducta cotidiana de los actores y consiste en “todas las cosas que los actores saben tácitamente sobre el modo de ‘ser con’ en contextos de vida social sin ser capaces de darles una expresión discursiva directa.” (Giddens, 2011, p. 24). Con este planteamiento el autor otorga al agente el papel fundamental en su propio actuar, y le reconoce su carácter de experto. Los agentes –en este caso, las mujeres que coordinan las comunidades de mujeres-, saben qué hacer y lo hacen, y también conocen las condiciones sociales que les rodean, incluso cuando no lo ponen en palabras. De hecho la conciencia práctica se expresa más bien de manera constante en acciones *rutinizadas*<sup>13</sup>.

### **Conciencia discursiva.**

A la par de la conciencia práctica, otra de las características de los agentes es lo que Giddens (2011) denomina conciencia discursiva y que según explica, es la capacidad de los actores de decir o dar expresión verbal acerca de las condiciones sociales, incluidas las

---

<sup>13</sup> Se abundará sobre el concepto de rutinización más adelante.

condiciones de su propia acción. Lo que los actores son capaces de decir acerca de su propio actuar hace evidente su conocimiento experto sobre lo que hacen, de manera que es la conciencia discursiva una forma de manifestación de su conciencia práctica. Conviene aclarar en este punto, que la conciencia discursiva no se manifiesta en cualquier momento de la vida cotidiana de los agentes, sino que éstos pueden explicar su acción sólo en caso de que tenga que hacerlo, ya sea porque se les pregunte, o porque ocurra una situación específica que les haga poner en palabras su saber experto o cuando los agentes emiten algún discurso, manifiesto o explican alguna decisión tomada.

### **Estructura.**

La Teoría de la Estructuración entiende por estructura al conjunto de reglas y recursos que intervienen en la reproducción de sistemas sociales, pero no se trata de las estructuras rígidas determinantes del actuar de los agentes, externos a ellos, sino que existe como huellas mnémicas<sup>14</sup> producto de una historia que se registra como memoria en un entendimiento de espacio-tiempo y se ubican como “la base orgánica de un entendimiento humano” (Giddens, 2011, p. 396) y que además se actualiza con la acción de los agentes, de manera que no es independiente de ellos, sino más bien una relación dual agente-estructura.

### **Rutinización.**

La estructura se actualiza mediante la acción en gran medida rutinaria de los agentes. Giddens (2011) define rutina como todo lo que se haga de manera habitual y explica que es un elemento básico de la actividad social cotidiana que se extiende por un

---

<sup>14</sup> “Forma bajo la cual los acontecimientos o, más simplemente, el objeto de las percepciones, se inscriben en la memoria, en diversos puntos del aparato psíquico” (<http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/5607/Huella-mnemica.htm>)

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

espacio-tiempo. La repetición de actividades día tras día es el fundamento material de lo que denomina la naturaleza recursiva de la vida social, que es cuando las propiedades estructuradas de la vida social se recrean continuamente a partir de los mismos recursos que las constituyen como resultado de la dualidad de la estructura. A este proceso el autor le nombra rutinización que describe como “el carácter habitual, y que se da por supuesto, del grueso de las actividades de una vida social cotidiana” (Giddens, 2011, p. 398). El autor señala que una rutina no es sólo inherente a la conducta de los agentes y sus actividades cotidianas, sino también a lo que ocurre con las instituciones “que *son* tales sólo en virtud de su reproducción continuada” (p. 95). Así la rutina es la forma predominante de la actividad social ordinaria y la expresión de la dualidad de la estructura respecto a la continuidad de una vida social.

De esta forma rutina es aquello que se hace de manera habitual en la vida cotidiana tanto por agentes individuales como por las propias instituciones, y que se inserta en lo que el autor señala como rutinización que proporciona, por una parte, las claves para que durante la vida social, entendida así en general, existan conductas repetitivas y predecibles, y por otro lado, reproduzca la propia estructura que le hace existir. Sin embargo, una explicación de esta naturaleza podría dar cuenta de una sociedad sin cambios, en donde sólo se presentara la reproducción de las mismas posibilidades de acción. Pero las sociedades, por el contrario, sí presentan cambios. En este sentido el autor pone el foco en los actores y se pregunta “¿en qué condiciones se puede decir que la conducta de actores individuales reproduce las propiedades estructurales de colectividades mayores?” (Giddens, 2011, p. 60). Dice que en muchos contextos de la vida social ocurren ciertos procesos que él llama “de filtrado de información [en que actores] estratégicamente situados buscan

regular reflexivamente las condiciones generales de una reproducción sistémica, sea para mantener las cosas tal como son, sea para cambiarlas” (p. 64). Cuando hay cambios estos pueden ser a consecuencia de lo que el autor llama “situaciones críticas”, es decir “circunstancias de disjunción radical de un carácter impredecible que afecten a cantidades sustanciales de individuos, situaciones que amenacen o destruyan las certidumbres de rutinas institucionalizadas” (p. 95).

Puede considerarse a las mujeres que coordinan las acciones de las comunidades ecosociales como agentes estratégicamente situadas, con cuyas acciones pretenden influir de alguna forma en un cambio sistémico.

Esta idea de cambio se presenta en lo que la Teoría de la Estructuración entiende como historicidad, que es la visión de la historia como un cambio progresivo, y donde son necesarios el conocimiento y una particular visión de lo que es la historia a fin de cambiarla. A la vez, la posibilidad de que los agentes o las situaciones críticas influyan en el cambio lleva al autor a replantear el concepto de tradición, el cual es entendido por Giddens (2011) como “el imperio moral de ‘lo que antes fue’ en una continuidad de vida cotidiana” (p. 229) y como un fenómeno discursivo sobre el que habría que interrogarse.

### **Aproximación Morfogenética y Reflexividad de Archer**

El cambio cultural es uno de los temas centrales de la teoría llamada Aproximación Morfogenética de Archer (Aedo, 2013; Archer, 2007b) quien parte de una mirada realista de la sociedad y plantea que mediante el análisis de las relaciones entre agencia y estructura, cada una de ellas con propiedades diferenciadas, se puede dar cuenta de la transformación sociocultural y de la elaboración estructural (Aedo, 2013) con lo que sienta

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

las bases para explicar la acción de los agentes. Archer (Aedo, 2013; Archer, 2007a) explica bajo qué circunstancias puede ocurrir el cambio y cómo es que se crea una nueva elaboración estructural. Además proporciona las bases teóricas para analizar la forma en que se presenta la acción del agente, al reconocer en él sus preocupaciones, proyectos y prácticas como partes constituyentes de su acción reflexiva.

La teoría de Archer al abordar el cambio cultural y la reflexividad de los agentes (Aedo, 2013; Archer, 2007a, 2010; Zeuner, 2005) permite abordar de manera analítica las prácticas de las comunidades ecosociales de mujeres, así como su carácter de agentes y su búsqueda de cambio en el contexto sociocultural en que se insertan. La Aproximación Morfogenética es una teoría social compleja de la cual se extraen aquí las nociones básicas que sirven para los fines de esta investigación.

### **Contradicción y complementariedad, cambio o permanencia.**

Para explicar la elaboración estructural y el cambio cultural, la Aproximación Morfogenética reconoce, como queda dicho, la separación entre agentes y estructuras, y entiende a éstas últimas como una realidad existente fuera de los actores, pero que pueden ser cambiadas por ellos luego que se cumplan las tres fases del proceso morfogénico -el cual será explicado más adelante-. Agentes y estructuras son ontológicamente distintos, no coinciden nunca, bajo ninguna forma en ningún momento: “no hay humanos sobresocializados, ni sistemas sobrehumanizados” (Aedo, 2013, p. 34) Entre estructuras reales y externas a los agentes, y la acción de los mismos, existen relaciones que se pueden establecer mediante proposiciones lógicas de complementariedad y contradicción. Hay relaciones de complementariedad cuando hay consenso entre el sistema cultural y los agentes culturales. Hay relaciones de contradicción cuando el sistema cultural es

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

inconsistente o desordenado. Esto influye en los agentes pero a su vez ellos, con su interacción, influyen también en esa inconsistencia y provocan cambios sistémicos. Con esto, se identifican dos niveles analíticos: el nivel del sistema cultural y el nivel de interacción sociocultural, en este último se localiza la interacción entre los agentes y en el primero “los elementos ideacionales del conocimiento, creencias, normas, lenguaje, mitología” (Aedo, 2013, p. 36) Ambos niveles tienen propiedades específicas, una de las cuales es su grado de consistencia o integración.

Cuando el nivel del sistema cultural se caracteriza por la consistencia entre las partes integrantes de la cultura y consistencia de ideas, y el nivel sociocultural (o de interacción) implica un consenso causal, entonces estas relaciones tienen como resultado un sistema cultural predominante con cierto consenso entre los agentes quienes entienden el sistema, interpretan los sucesos del mundo en forma similar y por tanto establecen una relación de complementariedad con el sistema cultural. En caso de existir agentes cuya relación sea de contradicción con el nivel del sistema cultural, si éste es ordenado y consistente, limitará y contralará la contradicción.

Cuando el nivel del sistema cultural se caracteriza por mostrar inconsistencias éstas permiten que en el nivel de interacción sociocultural se desarrollen nuevos agentes, y nuevas interpretaciones del mundo, un ejemplo de esto pueden ser los movimientos feministas. Estos agentes en el nivel de interacción sociocultural provocan a su vez inconsistencias en el sistema cultural. El resultado puede ser la elaboración cultural, es decir la síntesis en busca de coherencia, la eliminación de marcos interpretativos, y el mantenimiento de distintos marcos. Esto marcaría nuevamente el inicio de una morfogénesis cultural. Sin embargo es necesario que se conjunten ciertas relaciones:

Si hay contradicciones lógicas en el sistema cultural, esto en sí mismo no inicia un proceso morfogenético. Si un alto grado de orden sociocultural existe paralelamente con contradicciones sistémicas, años y hasta siglos pueden pasar sin que se lleve a cabo una elaboración del sistema cultural. Sólo cuando las contradicciones sistémicas se hacen visibles, se creará la base para el desarrollo de relaciones conflictivas en el nivel sociocultural.

Después de esto, es posible cambiar la cultura inconsistente. [Por otra parte,] si el nivel sociocultural está bien organizado, todos los intentos por elaborar la cultura pueden ser suprimidos. Sólo cuando el sistema cultural aumenta en complejidad a tal nivel, que se torna difícil adquirir la cultura en su totalidad, se convierte en la base para una desintegración sociocultural. Después de esto, habrá una base para proposiciones que se vinculan mutua y complementariamente para cambios en el sistema cultural (Zeuner, 2005, p. 138).

Archer (Aedo, 2013) propone la aproximación morfogenética como explicación para el proceso que se presenta en una sociedad para la elaboración de la estructura, producto de la relación (no fusión) entre las condiciones estructurales y la agencia. Este proceso puede dividirse en tres fases:

Tabla 1: Fases del modelo morfogenético de la cultura.

Proceso morfogenético	
Primera fase	Sistema cultural denso / Integración cultural desordenada / contradicciones sistémicas visibles / estructura sobre la agencia como condicionamiento
Segunda fase	Cuando las ideas contradictorias deciden migrar hacia un cambio o bien sintetizarse con la cultura existente /interacción de la agencia con la estructura
Tercera fase	Complementariedad contingente. Cuando las ideas adquiridas por marginados sociales son sintetizadas con otras ideas y dan como resultado una nueva lógica situacional elaborada en el sistema cultural /elaboración de la estructura por parte de la agencia.

Fuente: elaboración propia a partir de (Aedo, 2013, p. 3; Zeuner, 2005, p. 142)

Archer (2010) propone también en su modelo que agencia y estructura tienen *tracks* de tiempo diferentes entre ellas, pero a causa de la agencia se modifica la estructura social: “el cambio cultural *per se*, se lleva a cabo como interacción sociocultural entre actores culturales” (Zeuner, 2005, p. 138).

Para esta investigación se considera que las comunidades ecosociales de mujeres son actores culturales reflexivos, y que existen contradicciones visibles en el sistema cultural patriarcal a causa de la acción durante décadas de los movimientos y las teorías feministas. Son visibles en tanto que se han presentado diferencias sociales desde el inicio de los movimientos feministas hasta la fecha (la cual no es una historia terminada sino aún

en construcción). Otro ejemplo es el sistema de creencias ligado al cuidado de la naturaleza, también evidencia contradicciones visibles al mantenerse la discusión sobre el cambio climático como una preocupación cada vez más extendida, pero a la vez con un contexto industrial que no parece hacer lo suficiente para evitar los daños al ambiente.

### **Reflexividad.**

En la más reciente fase de su trabajo, Archer desarrolla la idea de reflexividad, la cual media entre la estructura y la agencia (Aedo, 2013, p. 57) y es fundamental para entender la acción. Para Archer la reflexividad ha sido una inevitable, aunque vaga, presuposición que de manera tácita y no discursiva se ha dado por sentada y ha sido infravalorada en el análisis de la misma como proceso social (Archer, 2007a).

Para la autora el término reflexividad no se refiere solamente al acto humano que toda la gente normal hace de hablarse a sí misma, es decir la “conversación interna” (Archer, 2007a, p. 2) sino que se refiere al fuerte proceso reflexivo, las deliberaciones reflexivas sobre asuntos primordial y necesariamente sociales. La define de esta forma: “*La reflexividad’ es el ejercicio regular de la habilidad mental, compartido por toda la gente normal, para considerarse a sí mismos en relación con sus contextos (sociales) y viceversa*<sup>15</sup>” (p. 4). Para ella, “la reflexividad es el medio por el cual hacemos nuestro paso por el mundo” (p. 5) y es por medio de ella que los agentes se convierten en “agentes activos” – la mayoría de nosotros lo seríamos según la autora- , esto es, personas que pueden ejercer cierto gobierno en sus propias vidas, en oposición de los “agentes pasivos” para quienes las cosas simplemente suceden. Ser “agentes activos” depende de que los individuos desarrollan y definen sus preocupaciones o intereses fundamentales: esos bienes

---

<sup>15</sup> cursivas en el original

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

internos que más les importan y que les confiere su singularidad como personas. Los intereses fundamentales se transforman en proyectos para proteger aquello que nos importa más, al grado que “la vida en sociedad es imposible sin proyectos” (p. 9) son la razón por la que los agentes actúan.

Archer dice que hay dos tipos diferentes de poderes y los llama *poderes causales*: los que pertenecen a la estructura y los que pertenecen a los sujetos. “*En otras palabras, para que las propiedades estructurales o culturales ejerzan sus poderes causales, dichos poderes deben ser activados por los agentes*”<sup>16</sup> (Archer, 2007a, p. 12) y agrega: “Los poderes subjetivos de la reflexividad median en el papel que los poderes objetivos estructurales o culturales juegan en la influencia sobre la acción social y son así indispensables para la explicación de resultados sociales” (p. 5)

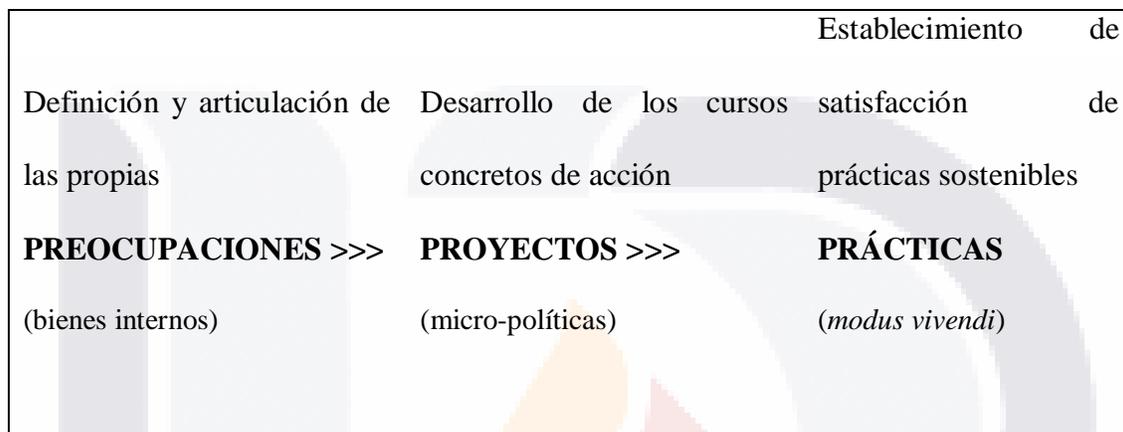
Aquí es donde Archer da un peso muy importante al agente, no sólo como capaz de actuar, sino como generador de dicha acción a partir de un proceso reflexivo profundo en el que intervienen sus preocupaciones e intereses primordiales en forma de proyectos, si bien moldeados a partir de la influencia objetiva de las propiedades estructurales y culturales, no determinados totalmente por ellos. Los agentes pueden, a partir de la reflexividad, cambiar sus condiciones sociales, es decir, influir en su movilidad social, o lo que llama retóricamente “hacer su paso por el mundo” (Archer, 2007a, p. 5) puesto que “parte de hacer nuestro camino a través del mundo se refiere a las posiciones que asumimos en la sociedad y la trayectoria particular de la movilidad social que cada uno de nosotros, describe sobre su curso de la vida” (p. 87)

---

<sup>16</sup> Cursivas en el original.

De las preocupaciones fundamentales de los agentes nacen los proyectos en pos de objetivos, y son los que marcan el curso de la acción, para lograrlos, se diseñan y realizan prácticas. Este es el curso de la secuencia de la conversación interna:

Figura 1: Proceso reflexivo según Archer.



Fuente: (Archer, 2007a, p. 89) “Conversación interior y búsqueda de una buena vida”.

Resulta clave para esta investigación la explicación de las acciones de los agentes en los términos de la secuencia arriba expuesta, puesto que permite identificar y separar analíticamente las preocupaciones principales de las comunidades ecosociales de mujeres, es decir sus supuestos básicos en torno a los cuales se han conformado; sus proyectos y objetivos y las prácticas que realizan para alcanzar dichos objetivos.

El proceso reflexivo, tal como lo explica Archer (2007a) se trata de las deliberaciones reflexivas sobre asuntos primordiales para el agente. En el caso de las coordinadoras de las CESM uno de estos asuntos primordiales es el de pensarse mujeres, lo que les ha llevado a plantearse reflexivamente lo que esto significa. Meza (2007) entiende el concepto de identidad femenina como “la concepción de mujer que tanto la sociedad como las mujeres mismas tienen de sí y de su relación con el entorno social, en un tiempo y

espacio determinados” (p. 32), pero advierte que socialmente se ha construido esta identidad femenina desde una lógica androcéntrica y patriarcal. Para la autora, sin embargo, la identidad femenina no es algo fijo de por sí, sino que se trata de un proceso en permanente construcción en el que las mujeres están resignificando “su ser y estar en el mundo” (p. 32) a partir de incorporar nuevos sentidos de feminidad que al negociarse con el contexto social pueden modificarlo. Meza distingue un sentido político en el concepto de identidad, inmerso en, y producido por este proceso de experiencia, negociación, resignificación y posterior transformación del contexto, puesto que “al recuperar la experiencia concreta de las mujeres en contextos específicos, se está hablando de un posicionamiento en el que esa resignificación y actuación están influidas por su grado de pertenencia a los diferentes grupos sociales” (2007, p. 32)

### **Feminismos. Un breve recorrido por una larga historia**

El objeto de estudio de esta investigación es complejo, y definirlo como agente no fue tarea sencilla, una de las principales complicaciones radicó en distinguir cuál es la situación de las comunidades ecosociales de mujeres, con su llamado a volver a la naturaleza, la conexión entre la imagen de la mujer y la madre, y el objetivo de lo que ellas llaman empoderar a las mujeres a partir del reconocimiento de su cuerpo y sus ciclos. Para comprender lo anterior, fue necesario partir de un mapa de los feminismos, al tratarse de las posibilidades de acción que para las mujeres han labrado durante décadas los movimientos y teorías feministas que se presentan aquí de manera esquemática. De entre los enfoques feministas, fue importante identificar las características y principales postulados de los ecofeminismos.

## Historia del feminismo como acción social.

El término feminismo es por sí mismo polisémico incluso la Real Academia de la Lengua Española, lo define como “Doctrina social favorable a la mujer, a quien concede capacidad y derechos reservados antes a los hombres” y como “movimiento que exige para las mujeres iguales derechos que para los hombres”<sup>17</sup>. Michel (1983) refiere que la palabra *féminisme* entró en la lengua francesa a partir de 1837 cuando el *Dictionnaire Roberi* lo definió como “una doctrina que preconiza la extensión de los derechos, del papel de la mujer en la sociedad” (p. 7). A pesar de las distintas formas de definir la palabra, ésta ha servido para condensar y designar todo un proceso histórico de luchas en favor de distintas causas enarboladas por mujeres y a la vez, se ha convertido en una nueva identidad que les ha llamado a esas mujeres *feministas*. La autora hace un recorrido por la historia de las luchas de las mujeres desde el siglo XIV en Francia con Cristina de Pisán, luego en Inglaterra en el siglo XVII con Mary Astell y en el siglo XVIII con Mary Wollstonecraft, quienes expresaron la idea de que las diferencias entre hombres y mujeres no provienen de la naturaleza, sino de la distinta educación de los dos sexos hasta 1980 época en que escribe el libro. A continuación se presenta un cronograma en forma de cuadro de las luchas y banderas a lo largo del tiempo de mujeres activistas y luego llamadas feministas.

---

<sup>17</sup> <http://lema.rae.es/drae/?val=feminismo>. Recuperado el 20 de marzo de 2015.

Tabla 2: Cronograma del feminismo desde el s. XIX hasta los 2000's

Años	Luchas y banderas <i>feministas</i>
s. XIX (Europa)	Rechazo a la doble moral sexual. Defensa de los derechos de la mujer trabajadora. Luchas por la paz.
1900's	International Council of Women (ICW) (Europa) Derechos económicos, familiares y políticos de las mujeres.
1904	(Estados Unidos y Gran Bretaña) International Woman Suffrage Alliance (IAW) Demanda del sufragio femenino.
1913	ICW y IAW unidos contra la prostitución.
1914 (Primera Guerra mundial)	Luchas por la paz. ICW promueve conferencia internacional por la paz en La Haya.
1916	Huelgas pro salarios justos.
1917 (Revolución Rusa)	Participación clave de las mujeres. Logran cuidados maternos y acceso a educación y deporte.
1918	ICW logra que en Inglaterra se reconozca el principio: a trabajo igual – salario igual.
1920's – 1940's (Periodo entre Guerras)	21 países otorgan derecho al voto a las mujeres.
1930's (Fascismo en Francia, Rusia, Alemania e Italia.)	Retrocesos legislativos contra libertad sexual, aborto, homosexualidad. Se afianza nuevamente la idea de que las mujeres deben ser madres. Retroceso en oportunidades educativas.
1941	Comité Antifascista de Mujeres Soviéticas. Mujeres rusas, yugoslavas, francesas, italianas, españolas, alemanas, emprenden lucha antifascista.
1941- 1945 (Segunda Guerra Mundial)	(Inglaterra y Estados Unidos) Millones de mujeres obreras en fábricas. Se otorga a las mujeres facilidad para trabajar, estudiar y guarderías.
1945 (fin de la Guerra)	Mujeres sin trabajo o con salarios inferiores a los de los hombres. Mujeres-madres, esposas, consumidoras (Estados Unidos). Desaparición de guarderías. (Italia y Francia) Legislaciones no igualitarias Debates sobre “la condición de las mujeres” en los países del Este de Europa, Estados Unidos y URSS.
1947 (periodo de	Se publica El segundo Sexo de Simone de Beauvoir. En el que se

posguerra)	establece “la mujer no nace, llega a serlo”
1965	Batalla por la separación sexualidad/procreación. Luchas pro legalización del aborto y la anticoncepción. Aparecen movimientos de Liberación de las Mujeres y Movimientos de Mujeres (Women Movements) Segunda Ola feminista. Mujeres instruidas nacidas entre 1935 y 1945.
1966	National Organization of Woman fundada por Betty Friedan (Estados Unidos). Derecho al empleo y a igualdad salarial. Denuncias contra publicidad sexista.
1967	(Estados Unidos) Women Liberation Movements. Presionan al gobierno en temas como las imágenes sexistas de los medios de comunicación, la discriminación salarial y el derecho al aborto. Aparece una literatura feminista. Kate Millett publica el ensayo <i>Sexual Politics</i> , en el que se expresa “lo personal es político”.
1968	Participación de mujeres en los movimientos juveniles.
1974	Se funda en Francia la <i>liga del derecho de las mujeres</i> . Simone de Beauvoir la preside.
1975	La ONU celebra la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer en la Ciudad de México. Representantes de 133 gobiernos acuerdan directrices para el progreso de las mujeres.
1976	Gayatri Chakravorty Spivak publica la versión de <i>la grammatologie</i> de Derrida en la que se presenta ella misma como pensadora postcolonial. Se convierte en representante emblemática del feminismo postcolonial y los estudios subalternos
Finales 1970’s	Nace el ecofeminismo. Mujeres y hombres diferentes. Mujer-Naturaleza (son calificadas de esencialistas).
1985	Donna Haraway, en su libro <i>Un manifiesto para Cyborgs</i> utiliza la metáfora de <i>cyborg</i> como híbrido humano-máquina, y propone que la relación mujer-tecnología es una posibilidad de cambio, y el <i>cyborg</i> como una criatura del mundo postgenérico. ONU Celebra la Conferencia Mundial para el Examen y la Evaluación de los Logros del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer en Nairobi.
1990’s	Vandana Shiva. Ecofeminismo espiritual del 3er Mundo. El feminismo que viene del sur.
1995	ONU celebra la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing. Con ella se marcó un importante punto de inflexión para la agenda mundial de igualdad de género.

1997	Primera Internacional Ciberfeminista.
1999	Spivak publica su libro: <i>A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present</i> . Una de las obras más importantes del feminismo postcolonial.
2015	La ONU evalúa la Plataforma de Acción fijada en Beijing en 1995, en lo que llama Beijing +20

Fuente: elaboración propia a partir de (Amorós & De Miguel, 2010; Michel, 1983; Moreno & Domenech, 2010; ONU, 2015)

El mapa anterior es sólo una síntesis y por sí mismo no refleja a las mujeres que participaron en cada momento de la historia y tampoco abarca a todas las geografías en donde los movimientos y pensamientos feministas han tomado características particulares, pero sirve para mostrar la conformación de lo que ahora llamamos feminismo. Para Michel (1983) “la Historia de las mujeres es, en primer lugar, la historia de la formación de su represión y de la ocultación de ésta” (p. 143) y agrega respecto al rumbo que seguiría, a su parecer, el feminismo: “hoy herético, el feminismo llegará a ser la teoría y la práctica de millones de mujeres y de hombres en un mundo en busca de una sociedad equitativa” (p. 152)

Las pensadoras, activistas y teóricas feministas a lo largo de la historia se han propuesto dotar al mundo de otra mirada que permita interpretar la realidad. Como ejemplo de los distintos estilos del feminismo académico Lengermann y Niebrugge-Brantley (1993) hacen una clasificación de la diversidad de teorías feministas hasta los inicios de los noventas del siglo XX. Las clasifican en tres tipos de teorías: las de la diferencia, las teorías de la desigualdad y las teorías de la opresión, que ofrecen respuestas distintas a cada una a las preguntas ¿qué hay de las mujeres?, y ¿por qué la situación es cómo es? Las comunidades ecosociales de mujeres pueden ser entendidas, como se verá más adelante,

dentro del contexto del pensamiento de la diferencia, al destacar, entre otras cosas, las diferencias biológicas entre hombres y mujeres.

Tabla 3. Sinopsis de los tipos de teoría feminista\*

Tipos básicos de teoría feminista Respuestas a la pregunta descriptiva: ¿Qué hay de las mujeres?	Distinciones dentro de las categorías. Respuestas a la pregunta descriptiva ¿Por qué la situación es cómo es?
Teorías de la diferencia	
La posición y la experiencia femenina de la mayoría de las situaciones son diferentes de las de los hombres en idéntica situación.	Explicaciones biosociales de la diferencia Explicación institucional de la diferencia Explicación psico-sociológica de la diferencia
Teorías de la desigualdad	
La posición de las mujeres en la mayoría de las situaciones no sólo es diferente de la de los hombres, sino menos privilegiada o <i>desigual</i>	Explicaciones liberales de la desigualdad Explicaciones marxistas de la desigualdad Explicaciones de Marx y Engels Explicaciones marxistas contemporáneas
Teorías de la opresión	
Las mujeres no sólo son diferentes o desiguales, sino que se hallan oprimidas, activamente constreñidas, subordinadas, moldeadas, usadas y son objeto de abuso por parte de los hombres	Explicaciones psicoanalíticas de la opresión Explicaciones radical-feministas de la opresión Explicaciones socialistas feministas de la opresión Explicaciones feministas de la opresión de la tercera ola

\*La columna de la izquierda categoriza las variedades de teoría feminista según su respuesta a la pregunta básica ¿Qué hay de las mujeres? La columna de la derecha establece distinciones dentro de esas categorías en función de la pregunta básica explicativa ¿por qué esta situación es la que es?

Fuente: (Lengermann & Niebrugge-Brantley, 1993, p. 365)

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Es la diversidad en el feminismo una fuerza y no una debilidad en la que se defienden al fin y al cabo las identidades autoconstruidas y no impuestas. Más allá de las tipologías Castells (2004, p. 221) advierte que “los movimientos feministas específicos, y las mujeres concretas dentro de ellos, suelen trascender estas y otras categorías, mezclando identidades, adversarios y objetivos en la definición propia de su experiencia y lucha”. Tan diverso resulta el universo de los planteamientos feministas que el autor se pregunta si pueden llamarse feministas incluso aquellas mujeres que luchan desde su cotidianidad a lo largo de todo el mundo por sus familias (sobre todo por sus hijos), sus vidas, su trabajo, su techo, su salud, su dignidad, y las llama feministas prácticas. Añade que “a través de su acción colectiva, las mujeres de todo el mundo vinculan su lucha y su opresión con sus vidas cotidianas” (p. 226).

### **Ecofeminismo: la relación entre la mujer, la naturaleza y la espiritualidad**

Dentro del feminismo, surgió una forma de pensamiento que combinó las posturas feministas relacionadas con las mujeres como sujetas del dominio patriarcal y las inquietudes acerca de los problemas ecológicos. Como término, la palabra Ecofeminismo fue utilizada por primera vez por Françoise d'Eaubonne a principios de los años setenta para “designar la convicción de algunos grupos feministas franceses de que existe una estrecha relación entre superpoblación, devastación de la naturaleza y dominación masculina” al considerar entonces que el modelo falocéntrico de civilización, capitalista o socialista, es ecológicamente insostenible y es imperativo reemplazarlo (Puleo, 2000, p. 38). Pero fue hasta finales de la década de los setenta cuando el ecofeminismo surgió como forma de pensamiento, y fue principalmente en Estados Unidos donde comenzaron las

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

primeras propuestas de lo que más tarde se identificaría como el ecofeminismo clásico o culturalista (Christ, 2012; Puleo, 2000). Al igual que el feminismo es diverso, lo es también el ecofeminismo, y bajo este nombre se han denominado diferentes posturas que incluso se contraponen unas con otras en sus concepciones sobre la mujer y la naturaleza pero mantienen como denominador común esta intersección entre las reivindicaciones feministas y las preocupaciones por la ecología.

Existen distintas tipologías sobre el ecofeminismo. Holland-Cunz (1994) por ejemplo, designa a las ecofeministas como radicales, que argumentan de manera esencialista<sup>18</sup> con un rasgo femenino básico inherente; socialistas, que relacionan a la mujer y a la naturaleza en situaciones de represión análogas; y las ecofeministas orientadas a las ciencias naturales, quienes se manifiestan no sólo sobre la relación social hacia la naturaleza sino también sobre las implicaciones de carácter puramente socioteórico de la crisis ecológica. Dice que cada vez que habla de ecofeminismo debe ser entendido “como abreviatura que engloba todo el espectro de enfoques que, desde un punto de vista feminista, se ocupan de la crisis ecológica, la relación social hacia la naturaleza y la relación entre los sexos” (p. 55) y que está ligado a la posibilidad de soluciones prácticas. Se trata de enfoques que abarcan desde la filosofía natural, la sociología, la crítica de las ciencias y la historia.

Para este trabajo, la clasificación que hace Alicia Puleo (2000, 2010) de los ecofeminismos como clásico, espiritualista, constructivista y crítico, provee una idea más clara de las herencias de pensamiento feminista y las concepciones sobre la naturaleza, que

---

<sup>18</sup> La misma Holland-Cunz (1994) diserta sobre las críticas al esencialismo de las que dice, se hacen frecuentemente sin profundidad filosófica ni teórica.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sirven como marco para la interpretación y puesta en perspectiva de las propuestas y acción de las comunidades ecosociales de mujeres. A continuación se describen los aspectos básicos de cada uno de estos enfoques.

### **Ecofeminismo clásico.**

El ecofeminismo clásico o cultural es el que surgió a finales de los años setentas con el acercamiento entre dos tipos de pensamientos críticos el feminismo y el ecologismo cuya postura no fue sólo contra la dominación de la mujer sino también contra la dominación de la naturaleza, ambas ligadas al paradigma ideológico que coloca al varón como amo y guerrero (Puleo, 2010). Este feminismo radical buscó una ginecología alternativa frente a los tratamientos invasivos de médicos y grandes laboratorios farmacéuticos y se interesó por el pensamiento maternal, la ética del cuidado, la protección de los seres vivos, la preocupación por la salud y por recuperar el control del propio cuerpo. Para Puleo (2010) se trata de un feminismo de diferencia puesto que sus bases están en la propuesta de desarrollar una conciencia “ginocéntrica” en vez de la existente “falocéntrica”, “biofílica” a diferencia de la “necrofílica” dominante (p. 133). Se trata también de un ecofeminismo esencialista para el que “hombres y mujeres expresan identidades psicosociales opuestas” para este tipo de ecofeminismo el erotismo de las mujeres es no agresivo e igualitarista y se caracteriza por aptitudes maternas, pacifistas y de preservación de la naturaleza; mientras que los varones se enfocan en empresas competitivas y destructivas.

Puleo (2010) advierte que hasta la fecha se asocia a la palabra ecofeminismo con esta primera etapa, y se ignoran las posteriores propuestas ecofeministas. Las propias feministas han criticado severamente el biologicismo de este primer ecofeminismo a

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

quienes se acusa entre otras cosas de demonizar al varón y de su ingenuidad epistemológica. La autora aclara que algunas de las vertientes de este ecofeminismo han derivado en una religiosidad propia que genera un culto a “la Diosa” y el reconocimiento del carácter sagrado de la naturaleza, “a este espiritualismo feminista se referiría Donna Haraway cuando en su ‘Manifiesto para *cyborgs*’ declaraba preferir ser un *cyborg* a ser una diosa” (p. 134).

En lo que califica como ecofeminismo clásico, coloca a Mary Daly como una de las autoras emblemáticas quien con su libro *Gyn/Ecology. Metaethics of Radical Feminism* “marca un hito en la evolución del feminismo radical hacia la corriente que ha recibido (por parte de sus críticos) el nombre de ‘feminismo cultural americano’” (Puleo, 2000, p. 38). Puleo critica el libro de Daly, del que dice es “epistemológicamente ingenuo, esencialista, ahistórico, extremista, místico” (p. 38), no obstante le reconoce su importancia al teorizar sobre las preocupaciones de los grupos feministas de autoayuda que en los años setenta pugnaban por desarrollar formas alternativas de terapia frente a los daños causados por la ginecología oficial y nuevas formas de producción y consumo ante la conciencia del peligro a la salud que suponían los tóxicos de pesticidas, fertilizantes y conservadores.

Con el problema de la salud como eje central y el control del propio cuerpo el libro de Daly concluye que las religiones hegemónicas en todas sus expresiones “son formas de una única religión imperante: el culto al patriarcado”, (Puleo, 2000, p. 38) y se decanta por presentar una oposición extrema donde la naturaleza masculina es mostrada como agresiva y tanática, mientras que se asocia a la naturaleza femenina un carácter de fertilidad, de maternidad y cuidado de la vida, de manera que se relaciona a la tecnología (patriarcal) con

el daño a la naturaleza, y a éstos con una explicación de odio a la vida “surgido por una incapacidad masculina de dar a luz” (p. 39)

### **El poder del cuerpo. Empoderamiento en el ecofeminismo clásico.**

Otro aspecto que aporta elementos para analizar la acción de las comunidades ecosociales de mujeres, es lo que Simonis (2012a, 2012b) llama *la cultura de la Diosa*, que tiene que ver con la adopción de elementos espirituales ligados a deidades femeninas y que por tanto se les ha relacionados con la idea de lo femenino, sea como culto o sea como figuras arquetípicas<sup>19</sup>. Su interés por el cuidado de la naturaleza toma sentido en tanto que, a quien se cuida es a la Madre Tierra a la vez que se cuida a sí misma, pues la mujer se asume como parte integral de la naturaleza vista ésta como deidad, madre o hermana. Esta propuesta de tomar como símbolo a deidades femeninas, desde tradiciones distintas y con objetivos diferentes, se ubica dentro del enfoque del ecofeminismo clásico o cultural. El término empoderamiento, cuando se maneja desde este enfoque, está relacionado con la concepción de mujer-naturaleza, mujer-cuerpo, naturaleza-madre, proveniente de dicho enfoque.

Christ (2012) es una de las principales exponentes de esta perspectiva al asociar el empoderamiento de las mujeres con la idea de la Diosa como símbolo de la legitimación del poder femenino. Aunque Simonis (2012a) coloque a Christ entre las que llama feministas de la espiritualidad, en la clasificación que se retoma para este documento la propuesta de Christ corresponde a las ecofeministas clásicas por ser la suya una de las propuestas históricamente importante para posteriores propuestas ecofeministas además de

---

<sup>19</sup> En la sección titulada: Mujeres espirituales. El mito de la Diosa, dentro de este mismo documento, se expone de manera más detallada la metáfora de la Diosa y las propuestas actuales en torno a ella.

ser ella una de las estadounidenses a quienes se les atribuye el ecofeminismo culturalista americano (justamente el ecofeminismo clásico) (Christ, 2012; Puleo, 2000).

En su ensayo publicado en 1979 bajo el título *Why Women Need the Goddess*, Christ (2012) parte de la concepción teórica de Clifford Geertz de la religión como un sistema cultural. Relaciona la legitimación patriarcal del poder masculino y la creencia en un dios varón en las culturas donde Dios se simboliza exclusiva o principalmente masculino y por tanto se entiende como divina a la virilidad, consciente o inconscientemente y se asume como verdadero y correcto el deber de las mujeres de estar subordinadas al poder masculino.

Defiende que el movimiento feminista de la Diosa transformaría no solo la condición espiritual personal de la mujer, sino, por ende, el sistema cultural, al empoderar a las mujeres. Basa su afirmación en la máxima feminista de que lo personal es político.

Para reiterar, el movimiento feminista de la Diosa se basa en la idea de que lo personal y lo político están entrelazados. El símbolo de la Diosa empodera a las mujeres en el plano personal, psicológico, y llama a las mujeres a transformar todas las instituciones de la cultura (Christ, 2012, p. 247).

Para la autora existen cuatro maneras en las que se puede dar esta transformación: la primera está relacionada al poder de las mujeres, un poder que a partir de este símbolo se legitima como independiente y benéfico; la segunda corresponde a la afirmación del cuerpo femenino y a sus ciclos; la tercera es la afirmación de la voluntad femenina, y la cuarta forma es también la afirmación de los lazos y la herencia de las mujeres.

Cuando dije que “el significado más simple y básico del símbolo de la Diosa es el reconocimiento de la legitimidad del poder femenino como un poder benéfico e independiente”, muchas veces me preguntaron si creía que el poder de la mujer es siempre bueno. ¡En realidad, yo estaba haciendo la propuesta radical que el poder femenino independiente no siempre es malo!

(Christ, 2012, p. 247)

Para Christ (2012) el símbolo de la Diosa significa en primer lugar que el poder de las mujeres puede ser bueno en sí mismo y no tiene que ser controlado por el poder masculino y contraviene la idea patriarcal del poder femenino como maligno capaz de desatar pecado y caos, ligado esto a símbolos como Eva o Pandora. El segundo significado, tiene que ver con el cuerpo de las mujeres y sus ciclos, al haber un símbolo de una Diosa mujer, entonces se simboliza también el nacimiento, la muerte y el renacimiento, “la expansión y la contracción, la vida y la muerte, los ciclos del universo” (p. 248), con lo que se establece un contraste entre este símbolo y las interpretaciones cristianas ligadas a la figura de Eva, que asocian el cuerpo femenino desnudo o la sexualidad femenina como fuente de todos los males. Este significado replanteado a partir de la figura de la Diosa en lugar de un dios masculino, contrarresta también tabúes culturales en torno a la menstruación, el parto, la menopausia. La autora añade que de haber escrito el ensayo en nuestros días, habría discutido también las imágenes pornográficas de tan fácil acceso y la consiguiente problemática de las mujeres en pos de la redefinición de sus cuerpos asociada a problemas como la anorexia, bulimia o cirugía plástica.

El tercer significado es el que relaciona el símbolo de la Diosa con la validez de la voluntad femenina. Es decir, la mujer ha estado supeditada a la voluntad del hombre, el

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

símbolo de la Diosa significa que la voluntad de la mujer es tan válida y valiosa con la del hombre, y por tanto debe tener el mismo derecho a tomar sus propias decisiones. Este significado está vinculado estrechamente con el primero, el que reconoce el poder de la mujer como legítimo. El cuarto significado del símbolo de la Diosa tiene que ver con la necesidad de rescatar la herencia y los lazos entre las madres y las hijas, en tanto que en el patriarcado estos lazos han sido desvalorados e incluso han servido a la subordinación de las mujeres al ser las madres quienes enseñan a las hijas a permanecer subordinadas. Christ (2012) habla de la necesidad de sanar las relaciones madre-hija:

Creo que es importante para las mujeres sanar la relación entre madre e hija. Muchas mujeres hemos elegido diferentes vidas que nuestras madres, pero estamos en terreno más firme si podemos tejer la crianza y el cuidado que nuestras madres u otras mujeres nos dieron con nuevas formas de ser para nosotras y nuestras hijas, nosotras y nuestros amigos, nosotras mismas y nuestros amantes (p. 248)

El empoderamiento proveniente de esta propuesta por resignificar lo que es divino y lo que es legítimo, otorgaría, según la autora, a las mujeres la posibilidad de cambio: “Más que cualquier otra cosa la Diosa simboliza un nuevo y feroz amor de mujeres por nosotras mismas, que tiene el poder de cambiar al mundo.” (Christ, 2012, p. 249). No se trata, dice, de sustituir el concepto de un Dios (él) por una Diosa (ella) o de entender a la Diosa como un “Dios con faldas” (p. 249), ni que el poder divino tenga que ser imaginado solamente y siempre como femenino. No se trata de proponer al revés el *statu quo* de dominación, sino de situar la necesidad de la Diosa en el contexto de las mujeres. Añade que incluso los hombres se beneficiarían al imaginar el poder divino como Diosa porque

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

esto les ayudaría a respetar y honrar a las mujeres, a la naturaleza, al cuerpo femenino, y a todos los cuerpos.

La base ideológica y espiritual de la propuesta de Christ (2012), se encuentra en la afirmación de la autora de que, “no obstante el primer y más importante significado del renacimiento de la Diosa es la afirmación del poder de la mujer” (p. 249), es también necesario darse cuenta que este símbolo significa un llamado a transformar otros aspectos de la forma en que reconocemos y entendemos el poder divino, de un poder de dominio a un poder trascendente del cuerpo y de la naturaleza. Advierte sin embargo sobre la posibilidad de adoptar la creencia en diosas guerreras o provenientes de tradiciones guerreras, éstas no se ajustan a su propuesta pacífica de un poder divino femenino. Por lo tanto, propone adoptar las imágenes simbólicas de deidades femeninas del Neolítico como su imaginario de la Diosa.

En lo que respecta a la Diosa y lo femenino como fuente de investigación en la actualidad se mezclan tendencias como las teorías jungianas sobre los arquetipos con los que se explica la psique y el actuar femenino como un instrumento de un proceso de cambio de conciencia (Bolen, 2012; Simonis, 2012a, p. 29) con una diversidad de ideologías y prácticas derivadas de los movimientos de mujeres de las últimas décadas del siglo XX. El resultado ha sido una mayor preocupación por evidenciar otra forma de pensamiento distinto y ajeno al racionalista, y que constituye una nueva utopía feminista en la que la recuperación del cuerpo “posibilitará cambios fundamentales en la sociedad humana, más aún, nos proporcionará una nueva relación con el universo, ya que transformará la propia esencia de nuestro pensamiento” (Simonis, 2012a, p. 37).

Las diversas maneras de abordar la identidad femenina relacionada con la Diosa como concepto empoderador e integrador de deidades, naturaleza y lo femenino, así como éste y otros enfoques del pensamiento ecofeminista, conforman el contexto en el cual surgen y al que a su vez contribuyen con su acción las comunidades ecosociales de mujeres.

### **Ecofeminismo espiritual o espiritualista.**

El enfoque ecofeminista espiritualista es el que retoma las tradiciones espirituales de los pueblos del Tercer Mundo, países como India y los países de América Latina, han aportado a esta visión del feminismo una perspectiva que combina la defensa de los pobres, sobre todo de las mujeres, ante la lógica de dominación patriarcal que concibe al medio ambiente como un recurso a explotar y que ha causado graves daños a las poblaciones más pobres, con una teología ecofeminista que se nutre de las cosmovisiones de los pueblos que defiende (Puleo, 2010). Este ecofeminismo se interesa por las mujeres pobres, la defensa de los indígenas víctimas de la destrucción de la naturaleza, está en contra de la idea patriarcal de desarrollo y a favor de que se entienda la trascendencia como una inmersión en un todo trascendente.

La figura principal del ecofeminismo espiritual, como teórica y activista, es Vandana Shiva (Hernández, 2012; Holland-Cunz, 1994; Puleo, 2000), quien parte de una visión trascendente del papel de la mujer en el equilibrio de la naturaleza. Toma como base de su propuesta la cosmovisión de la India, en la que existen un principio femenino y uno masculino en la naturaleza, y todo el universo está integrado. El ecofeminismo de Shiva (1998) concibe lo sagrado como un valor propio de la diversidad al denotar la relación entre la parte y el todo, por ejemplo considera a las semillas como un microcosmos de un cosmos

mayor y a su vez su productividad está ligada a los planetas y al clima. En este universo, las mujeres juegan para Shiva (1998) el papel de guardianas de la diversidad. El problema que expone esta autora es que las variedades de semillas de alto rendimiento, los monocultivos y otras prácticas movidas por la idea de desarrollo de la economía global rompen con estos vínculos y en lugar de considerar a la naturaleza como sagrada y parte de un universo conectado, se la considera como mercancía. El resultado es que se daña a especies locales, la productividad del suelo, se provoca una dependencia de los proveedores de semillas, se ve afectada directamente la nutrición de la gente. En lo que respecta a las mujeres, éstas son desplazadas de su condición de guardianas de la diversidad (agrícola principalmente) y las convierte en “mano de obra no calificadas” (p. 21).

Según Shiva (1998) existe una vinculación entre el género y la diversidad, de manera que “la pérdida de la diversidad es el precio del modelo patriarcal de progreso” (p. 13), Esto preocupa a la autora puesto que para ella “la diversidad es el principio que da forma al trabajo y a los conocimientos de las mujeres” (p. 14) y ellas son quienes la que reproducen, consumen y conservan por lo que deberían ser apoyadas. Sin embargo han permanecido “relegadas a la invisibilidad”, originada por un sesgo de género que presenta su trabajo, el de las mujeres, como un no-trabajo y su conocimiento, a pesar de ser especializado y haber jugado un papel fundamental en la supervivencia, como un no-conocimiento.

La aportación de Shiva, al combinar una concepción espiritual trascendente de la función de las mujeres en el ciclo natural, con una crítica a la lógica económica global, implica una postura política que ha tenido resonancia en el activismo de grupos de mujeres alrededor del mundo (Holland-Cunz, 1994; Shiva, 1997) y que llama a un cambio de

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

paradigma en el que se posiciona a la mujer y sus actividades domésticas como el lugar en el que se sientan realmente las bases de la economía, a pesar de que su labor ha sido desestimada como de segunda clase, como no-trabajo y no reconocida como relevante, son las mujeres quienes se encargan de los procesos creativos, como el cuidado de los hijos, el sustento de las localidades, la preservación de las semillas y productos para la comunidad, etc., mientras que lo que se estima como actividades productivas y que son más valoradas por la lógica del desarrollo, han de considerarse destructivas: “el ecofeminismo requiere que se vea toda esa destrucción, y en lugar de permitir que esta actividad sea llamada creativa y generadora de valor, sea posible decir: ‘no, esto es destructivo, no crea valor’” (Shiva, 1997, párr. 13)

Respecto a la tecnología, Shiva (1997) dice que el feminismo convencional ha defendido que las mujeres tengan acceso a las herramientas que han tenido los varones, y que esta ha sido expuesta como vía para lograr la libertad, mientras que el ecofeminismo cuestiona, no el acceso, sino las herramientas mismas, y propone preguntarse respecto de cada tecnología, quién desarrolla la tecnología menos destructiva, qué tan destructiva es la tecnología, cómo “desempodera” (párr. 17) a las personas. Entre la tecnología más perjudicial se encuentra la ingeniería genética debido a que “manipula la estructura misma de la vida” (párr. 18) y crea una nueva forma de contaminación: la contaminación biológica que tiene como resultado la creación de nuevos niveles de enfermedades y de inestabilidad ambiental que afecta a la biodiversidad en el mundo y por ende a los seres humanos como parte de esa biodiversidad.

Hernández (2012) resume el planteamiento de Shiva en tres tesis fundamentales: La primera es la que hace responsables de la crisis ecológica a la ciencia moderna y al

desarrollo capitalista, ambos patriarcales y coloniales. Aquí no se trata de hacer manifiestas las consecuencias negativas del desarrollo, sino de cuestionar la idea misma del desarrollo. La segunda tesis es que los conceptos que han generado la crisis, no sirven para solucionarla. El resultado puede ser un “consumismo verde” (p. 330) que no resuelve nada. La tercera tesis defiende que las mujeres en el Tercer Mundo, han tenido formas de pensar alternativas que emplean en su actividad cotidiana para subsistir. La postura de Shiva representa una apuesta política que implica una redefinición de la política que reconozca el sentido político de las experiencias y actuaciones de mujeres concretas, a lo que llama “política de la vida cotidiana” (Hernández, 2012):

Es una noción de política que se halla íntimamente entrelazada con la vida cotidiana. La capacidad de reconocer en las prácticas cotidianas de las mujeres los signos de una política diferente o, dicho de otro modo, de reconocer sentido político a las experiencias y actuaciones de mujeres concretas, supone, a mi juicio, una de las apuestas más potentes y transformadoras de Vandana Shiva (p. 348).

Sobre la acusación que se hace al ecofeminismo de mirar a través de un determinismo biológico, para el que los críticos usan la palabra esencialismo, Vandana Shiva (1997) aclara que el ecofeminismo nunca ha exigido que se diga que las mujeres son biológicamente más cercanas a la naturaleza, sino que forman parte del ecosistema, al igual que los hombres y los niños.

### **Ecofeminismo constructivista.**

Un tercer tipo de ecofeminismo surge en los años ochenta y tiene como sustento una visión constructivista, para el que la identidad femenina, pero también la masculina, son construcciones históricas y sociales. Sus principales exponentes son las autoras, Val Plumwood, Ynestra King, Barbara Holland Cunz y Karen Warren (Puleo, 2000, 2010), quienes desde planteamientos teóricos y filosóficos distintos, comparten la inquietud de alcanzar una teoría que supere los esencialismos asociados con el feminismo clásico y que tampoco se relacione con la religiosidad y espiritualidad de las ecofeministas del Tercer Mundo, aunque sí mantienen, al igual que éstas, el interés por la justicia social de los pueblos pobres y también la crítica al patriarcado y al dominio de la Naturaleza (Puleo, 2000, 2010).

En este enfoque se reexaminan críticamente y se plantea la necesidad de nuevos paradigmas que superen los dualismos tales como: Naturaleza/Cultura, Razón/Emoción. Se presenta también una visión histórica en la que se señala a Platón, al pensamiento cristiano y a Descartes como los hitos históricos que marcan el desprecio a lo que se considera naturaleza: el cuerpo, las emociones, la afectividad, la sexualidad.

El análisis de las consecuencias sociales, políticas y económicas del sexo biológico, lejos de “*esencializar* la feminidad” supone “entender las condiciones materiales de la experiencia de las mujeres” (Puleo, 2010, p. 140). Un ejemplo de temas asociados a la condición biológica, son la maternidad y lactancia, al respecto Puleo (2010) explica que:

El primer ecofeminismo, el llamado “clásico”, había visto importantes conexiones entre maternidad, pacifismo y ecología. [...]Desde el enfoque

constructivista, se ha considerado la experiencia de dar a luz, alimentar y criar a los hijos como generadora de una mayor conciencia de la fragilidad de la vida y como vivencia de un poder no *sobre* sino *con* los otros, un poder compartido, una capacidad de hacer crecer, una cultura *histórica* femenina originada por la dedicación a las tareas del cuidado (p. 140).

### **Ecofeminismo crítico (de igualdad).**

En contraposición con las visiones ecofeministas que sacralizan la vida y que se ubican claramente en una postura que marca la diferencia entre las características masculinas y femeninas con relación a su biología o condición histórica, Puleo (Kerslake, 2013; Puleo, 2011) propone un ecofeminismo desde la visión feminista de la igualdad y los derechos universales al que llama Ecofeminismo crítico o Ecofeminismo de igualdad, desde el que asume que una visión esencialista de la relación mujer-naturaleza debe ser cuestionada y superada, ya que las mujeres no están más ligadas a la naturaleza que los varones. Además los temas como la asociación de las mujeres a un rol de madres, supondrían un retroceso en los avances que ha logrado el feminismo hasta la fecha: “muchas feministas creen que el ecofeminismo es sinónimo de identificación de mujer y maternidad. Lo imaginan como una utopía primitivista, como un retorno a comunidades tradicionales [...] [no] es así el ecofeminismo crítico que yo propongo” (Kerslake, 2013, p. 56).

Advierte sobre la exaltación de la vida por parte de algunos ecologismos, lo que acarrea problemas con las luchas feministas en favor de la interrupción voluntaria del embarazo. A este respecto Puleo pretende un ecofeminismo “que reivindique en primer

lugar la autonomía de las mujeres, su capacidad para decidir sobre los procesos que transcurren en su propio cuerpo” (2011, p. 76) y que asuma el legado de los principios de igualdad y los derechos sexuales y reproductivos sin una visión estereotipada de los sexos.

Tabla 4: Enfoques ecofeministas.

Enfoque	Ecofeminismo Clásico (de diferencia)
Principales exponentes	Mary Daly, Susan Griffin, Carolyn Marchant, Starhawk, Carol Christ
Conciben la relación mujer naturaleza como:	Relacionan a la naturaleza con la mujer y a la civilización con los varones. Contraponen la idea de dominio de la civilización sobre la naturaleza al suponer una superioridad de la naturaleza sobre la civilización.
Otros supuestos o propuestas	El cuerpo femenino y sus funciones son capaces de resistir al tecnopatriarcado. La sororidad feminista hace posible el surgimiento de una conciencia capaz de salvar al planeta de la destrucción. Se relaciona a la feminidad con Eros y a la masculinidad con Tánatos. Se proponen el culto a la Diosa, y se entiende a la Madre Tierra como deidad.
Principales críticas	Se les critica por esencialistas al asumir que las mujeres están directamente y en esencia relacionadas con la naturaleza y por asociar a la mujer-naturaleza con el rol de eterna madre.
Enfoque	Ecofeminismo Espiritualista
Principales exponentes	Vandana Shiva
Conciben la relación mujer naturaleza como:	El principio femenino o energía dinámica ( <i>Shakti</i> ) se manifiesta en la Naturaleza ( <i>Prakriti</i> ) y junto con el principio masculino ( <i>Purusha</i> ) forman el mundo en equilibrio armonioso. En este equilibrio, la mujer es parte de la cadena de producción de la vida.
Otros supuestos o	Su influencia, además de la concepción espiritual india,

propuestas	proviene también de la noción de no violencia creativa de Gandhi. Comparte esta visión con la acción de las mujeres <i>Chipko</i> , que se abrazaron a los árboles para impedir la tala. Activismo contra el monocultivo y las especies genéticamente modificadas.
------------	--

Principales críticas	Se le critica por esencialista al considerar a todas las mujeres en un sentido esencial sin tomar en cuenta diferencias de clase o etnia. En otros ámbitos más allá del feminismo se ha criticado también a Shiva por sus posturas en contra de la genética de alimentos y de antiglobalización.
----------------------	--

Enfoque	Ecofeminismo Constructivista
---------	------------------------------

Principales exponentes	Val Plumwood, Ynestra King, Barbara Holland Cunz y Karen Warren. Cada una con teorías distintas pero coincidentes en el interés por superar el esencialismo y relacionar al dominio patriarcal de las mujeres con el dominio de la naturaleza.
------------------------	--

Conciben la relación mujer naturaleza como:	La lógica de dominio no es esencialmente masculina, sino históricamente masculina.
---	--

Otros supuestos o propuestas	Reexaminan críticamente los dualismos: Naturaleza/Cultura, Razón/Emoción. Platón, el pensamiento cristiano y Descartes son reconocidos como los hitos históricos que marcan el desprecio a lo que se considera naturaleza: el cuerpo, las emociones, la afectividad, la sexualidad. Plantean la necesidad de nuevos paradigmas que superen los dualismos
------------------------------	--

Principales críticas	Se les critica por esencialistas al asumir que las mujeres están directamente y en esencia relacionadas con la naturaleza y por asociar a la mujer-naturaleza con el rol de eterna madre.
----------------------	---

Enfoque	Ecofeminismo Crítico (de igualdad)
---------	------------------------------------

Principales exponentes	Alicia Puleo
------------------------	--------------

Conciben la relación	La mujer no está en esencia más cercana a la naturaleza que los
----------------------	---

mujer naturaleza como:	varones. Reivindicar los principios de igualdad y derechos sexuales y reproductivos.
Otros supuestos o propuestas	Evitar caer en una visión estereotipada de los sexos. Fomentar la universalización de la ética del cuidado no sólo en relación con el ser humano, sino también con los animales y la naturaleza. Afirmar un sentimiento de compasión como vía hacia una nueva cultura ecológica. Abrir un diálogo intercultural sobre todo Latinoamericano.
Principales críticas	Se trata de un planteamiento más reciente aún en construcción, sin un eco identificado todavía en otras autoras.

Elaboración propia a partir de Gaard (2011), Hernández (2012), Kerslake (2013), Puleo (2000, 2010, 2011) y Shiva (1997, 1998).

**El componente espiritual.**

Los ecofeminismos clásicos y espiritualista insisten en la dimensión de espiritualidad de la naturaleza, cuya negación ha conducido a la civilización al borde de la autodestrucción. Desde estos enfoques, para “sanar a la Madre Tierra” y devolver su magia al mundo (Fernández, 2010, p. 248), es necesario un proceso que revierta el desencantamiento del mundo señalado por Max Weber como final inevitable del proceso de racionalización europeo. Encantar el mundo implica concebir a éste como sujeto activo, y no como un recurso que puede ser manipulado. Para lograr esta reconceptualización de la existencia, la propuesta consiste en reencantar la naturaleza, que perdió su carácter sagrado cuando surgió la ciencia moderna. En este aspecto, los ecofeminismos clásico y espiritualista idealizan las relaciones entre ser humano y naturaleza previas a la revolución científica (Fernández, 2010).

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Holland-Cunz (1994), califica de ingenua la dimensión de espiritualidad de algunas propuestas ecofeministas y les llama: “un intento de fundamentación mítico, prehistórico y/o esencialista en el mal sentido de una teoría social radicalmente democrática” (p. 241).

Dice que la dimensión de espiritualidad:

Representa ‘únicamente’ una versión radicalizada de la dimensión social, pues se retoman y desarrollan conceptos básicos: comunidad, solidaridad entre las especies, latente racionalidad y subjetividad de la naturaleza. Se establecen simbolizaciones de la naturaleza material, productiva y social, la cual se subjetiva enfáticamente, aunque no antropocéntrica y en gran medida tampoco androcéntricamente; en la dimensión social, se define por extenso el papel que en el proceso de transformación social ocupan las mujeres (Holland-Cunz, 1994, p. 241).

Explica que esta dimensión de espiritualidad se presenta bajo dos caras: un “lado claro” ligado a la democracia, al compromiso y al activismo tanto nacional como internacional en los temas relacionados con la naturaleza al ser las feministas espiritualistas como Vandana Shiva las que han destacado por su labor y activismo. Pero la autora llama la atención también al “lado oscuro” (p. 244 y 245) de la dimensión espiritual que establece una jerarquía dentro de una religiosidad que adopta a la imagen de la Diosa como el principio máximo contradictorio con la práctica política democrática.

Para esta autora existen dos puntos opuestos en los tratados que conforman lo que llama “continuo de la filosofía natural” (p. 263). En uno de los polos, al que denomina polo mítico, de la sacralización de la naturaleza no humana, están las ecofeministas

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

espiritualistas. En el lado opuesto del continuo están las posturas que ven a la naturaleza como materia prima “para-nosotros” (p.264) a lo que llama el polo del logos. A este respecto, la autora encuentra en la dimensión espiritualista y en la sacralización de la naturaleza una brecha de género donde dominan el campo las teóricas, lo mismo que en los términos prácticos y del activismo, por lo que la cataloga como “cosa de mujeres” (p. 251) y asegura que son las teóricas, más que los teóricos masculinos, quienes tienen una mayor disposición a afirmar de manera conceptual la productividad, el espíritu social, la santidad, los derechos propios y la subjetividad de la naturaleza extrahumana, aunque la autora no explica o intenta explicar las razones por las que las teóricas son más propensas a ubicarse en este polo mítico y sacralizador, que los hombres teóricos naturalistas.

El componente espiritual ha sido, junto con el esencialismo, blanco de las principales críticas que se han hecho a los ecofeminismos. Gaard (2011) menciona que el temor a la espiritualidad está en la raíz de la resistencia que el feminismo académico ha manifestado hacia el ecofeminismo, ya que la espiritualidad es vista como apolítica y esencialista. No obstante es este mismo aspecto el que al parecer han propiciado la identificación y la posibilidad de participación activista en mujeres alrededor del mundo, haciendo por ello importantes a estas simbolizaciones de sacralidad en la historia de teorías y de acción (Gaard, 2011; Holland-Cunz, 1994) en tanto que “las determinaciones éticas a partir de la naturaleza –mutualidad, sociedad, espiritualidad- conforman [...] una imagen social alternativa de liberación y una ética basada en lo natural que se podría activar y hacer valer” (Holland-Cunz, 1994, p. 255).

## **Contribuciones y críticas al ecofeminismo.**

Para Puleo (2000) la principal contribución filosófica de los ecofeminismos es haber relacionado la crítica al antropocentrismo, que coloca al ser humano como centro y fin de lo que existe, con el androcentrismo cultural; y haber planteado la necesidad de una redefinición ético-política de lo que se entiende por naturaleza, y por ser humano. Menciona que en las tendencias ecofeministas actuales destacan una ética del cuidado y lo que llama “un sentido del *self* interconectado con otras formas de vida” (p. 140) con lo que se plantea una alternativa a la crisis de valores de la sociedad consumista e individualista con propuestas que reflexionan y discuten, pero también se comprometen con: la salud de las mujeres, el pacifismo, los derechos reproductivos, la búsqueda de una nueva espiritualidad no patriarcal, la solidaridad con las mujeres pobres, los derechos de los indígenas, el vegetarianismo y la relación no destructiva de la naturaleza, entre otros.

En su aspecto teórico, el ecofeminismo tiene mucho que ver con los marcos de la Filosofía, ya que muchas de sus teorías han sido desarrolladas desde disciplinas como la Epistemología, la Historia de la Filosofía, la Ética, y la Filosofía Política. En el ámbito de la práctica, el ecofeminismo ha estado ligado al activismo político sobre todo enfocado en los desafíos que supone la crisis ecológica y la participación de las mujeres en este contexto (Holland-Cunz, 1994; Puleo, 2000, 2010). Puleo (2000, p. 37) reconoce que el ecofeminismo suele ser criticado y hasta estigmatizado “con el tan temido calificativo de

*esencialista*<sup>20</sup> pero defiende la idea de que el ecofeminismo aporta diferentes teorías y una praxis en las que vale la pena, dice, detenerse y reflexionar.

Gaard (2011) denuncia cómo, a pesar del papel del ecofeminismo como visión prometedora en el contexto histórico del pensamiento feminista, las luchas ambientales, y los movimientos de justicia social, salud ambiental y las opresiones de género vinculadas a raza, especie y ecología, esta visión ha sido desacreditada y relegada fuera de los márgenes del feminismo, de forma que, durante años, los argumentos ecofeministas encontraron más cabida en publicaciones relacionadas con salud, que en publicaciones feministas. El rechazo ha alcanzado incluso el propio nombre, al optar algunas teóricas por llamar a su pensamiento “feminismo ambiental” o “feminismo ecológico” para desligarse del estigma de las críticas contra el esencialismo y parecer propuestas más interdisciplinarias (p. 35).

Para la autora las acusaciones contra las ecofeministas de ser “esencialistas, etnocéntricas, anti-intelectuales adoradoras de la diosa, que erróneamente retratan la Tierra como femenina o totalizadora, con mandatos ahistóricos en favor del veganismo” (Gaard, 2011, p. 32) son generalizaciones que han surgido en todo el mundo y que a menudo son verdaderas sin la documentación o el sustento específico.

Por su parte Holland-Cunz (1994) a partir de la revisión exhaustiva de los distintos postulados teóricos hace también un análisis profundo de las posturas ecofeministas y de los argumentos usados para desestimarlas. Para la autora, las propuestas ecofeministas pertenecen al feminismo radical, y defienden la visión feminista desde la diferencia. Asegura que las ecofeministas, a pesar de pertenecer al feminismo, han sido relegadas por las autoras feministas quienes las desestiman por considerarlas de una forma acrítica y no

---

<sup>20</sup> Cursivas en el original

fundamentada como esencialistas. Al ser voces desestimadas, la autora les llama a las ecofeministas “minorías sin voz” (p. 13).

En su crítica Hollan-Cunz (1994, p. 16) asegura que “la reflexión teórico-social se encuentra muy por detrás de la realidad ‘ecológica’ y social”. La autora plantea una postura crítica hacia la relación entre las mujeres y la naturaleza al aseverar que no existe un fundamento teórico o conceptual válido que explique la relación entre la naturaleza y el ser humano (hombre/mujer), más allá de adscripciones ideológicas. Sin embargo reconoce el aporte de la corriente ecofeminista, en todas sus variantes, “[la que] representa hoy el enfoque que intenta una comunicación socio-teórica entre la relación hacia la naturaleza y la relación entre los sexos” (p. 30)

En este debate la autora coloca al concepto de *gender* al que define como sexo social, y le atribuye el ser “la categoría fundamental en torno a la cual giran las interpretaciones feministas” (p. 37). Al centrarse la atención en el género, los feminismos dejaron de lado la relación de opresión incluida la opresión hacia la naturaleza, por lo que, según Holland-Cunz, estos temas se convertirían en “ ‘lo inconsciente dentro de la teoría’ del movimiento feminista”, dado que “su existencia teórica se mantiene dentro de las omisiones, los conflictos sistemáticos, la lógica de identidad” (1994, p. 38).

La autora sigue a Karen Warren de quien retoma su lista sobre la cuatro reivindicaciones fundamentales del ecofeminismo: a) existen puntos en común entre la represión de la naturaleza y la represión de la mujer; b) se necesita entender el carácter de esta relación para comprender de la represión de ambas; c) la teoría y práctica feminista

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

tienen que incluir una perspectiva ecológica; d) las soluciones a los problemas ecológicos deben incluir una perspectiva feminista (Holland-Cunz, 1994)

Holland-Cunz (1994, p. 254) considera “que la tendencia feminista a sacralizar la naturaleza resulta criticable [pero que] el reproche de esencialismo oculta incluso el verdadero problema teórico, ya que confunde los niveles temáticos”. El problema del esencialismo en las críticas hacia el ecofeminismo está relacionado directamente con tres dimensiones desde las que se asume la relación del ser humano hacia la naturaleza: la de la corporeidad biológica o sexualidad femenina y masculina; la materialidad de la naturaleza humana y no humana; y la finitud de la vida, tanto humana, como no humana, en lo individual y como especies (Holland-Cunz, 1994, p. 65).

La postura de Holland-Cunz es que deben evitarse las simples analogías, pero a la vez no dejar de lado en un nivel teórico la existente coalición política entre las mujeres y la naturaleza, puesto que “en la teoría y práctica política de las últimas dos décadas, las mujeres encarnan de forma directamente dialógica la autorreflexividad latente de la naturaleza hecha lengua y consciencia humana” (1994, p. 268)

No es la corporeidad femenina, ni tampoco siquiera la feminidad social, sino la especificidad de la praxis política de las mujeres de todo el mundo, eso que yo he intentado definir con la frase de “*women as nature’s self-awareness*”, lo que constituye la base para una ligazón particular entre las mujeres y la naturaleza extrahumana” (Holland-Cunz, 1994, p. 268).

El pensamiento ecofeminista proporciona un marco para la comprensión de la acción de las comunidades ecosociales de mujeres, las cuales han adoptado este enfoque

como una de las bases para sus prácticas –ya sea que lo reconozcan o no<sup>21</sup>-. Para ponerlo en términos de Archer (2007a) las preocupaciones primordiales de las comunidades ecosociales, de donde parte su acción, están frecuentemente enunciadas en términos ecofeministas, aunque no solamente se circunscriben a estos.



---

<sup>21</sup> Más adelante se discute este tema con base en la información obtenida en las propias comunidades ecosociales de mujeres.

## **Capítulo 4. Marco metodológico. La estrategia para abordar la reflexividad de las comunidades ecosociales de mujeres**

### **Pregunta y objetivos**

Tras la búsqueda de información académica sobre el fenómeno a investigar, y el desarrollo teórico que aportará el tamiz desde el cual serán abordadas las Comunidades Ecosociales de Mujeres, es momento de precisar lo que se entiende por ellas de aquí en adelante por Comunidades Ecosociales de Mujeres (CESM), con base en lo cual serán analizadas:

Comunidades de mujeres que con un discurso dirigido a las mujeres, promueven acciones a favor de su empoderamiento y autovaloración mediante propuestas que se enfocan en la vida, la naturaleza, la salud integral, la sabiduría ancestral así como el autoconocimiento de los aspectos corporales, mentales y espirituales. Sus propuestas pueden ser identificadas como ecofeministas.

### **Objeto de estudio.**

El objeto de estudio de esta investigación es la reflexividad de las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres, analizada a partir de sus prácticas y discursos como agentes de cambio estratégicamente situadas que buscan modificar las condiciones de reproducción del sistema cultural.

Las comunidades ecosociales de mujeres, como se ha expuesto antes, son un fenómeno complejo multidimensional que puede ser abordado desde muy diversas perspectivas, por ejemplo, desde su presencia en las redes digitales de comunicación, o bien como grupos de apoyo psicológico para mujeres, o desde una mirada antropológica a sus

propuestas espirituales, entre otros, sin embargo se decidió analizarlos desde la perspectiva sociológica que tiene que ver con la conformación de su agencia, para entender cómo es el proceso reflexivo que las constituye como agentes de cambio.

### **Pregunta de investigación.**

¿Qué expresan las prácticas y discursos de las coordinadoras de las CESM como manifestaciones observables del proceso reflexivo que genera su acción como agentes de cambio del sistema cultural con respecto a las concepciones sociales relacionadas con la mujer?

### **Objetivo General.**

Comprender la reflexividad de las coordinadoras de comunidades ecosociales de mujeres a partir de la identificación de sus preocupaciones fundamentales y proyectos, lo que se obtendrá mediante el análisis de sus prácticas y discursos para abonar a las discusiones sobre el papel de las mujeres como agentes de cambio cultural y contribuir al entendimiento de los procesos generadores de su acción.

### **Objetivos específicos.**

1. Definir en qué consisten las comunidades ecosociales de mujeres como propuestas de cambio en el sistema cultural, con base en la propia perspectiva de las coordinadoras.
2. Analizar el papel de las coordinadoras de las comunidades ecosociales como agentes estratégicamente situadas, con base en sus propias narraciones sobre su formación, su labor en las CESM y sus proyectos personales.

- TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS
3. Diseñar una estrategia metodológica que permita acceder a la reflexividad de las coordinadoras a partir de sus prácticas y discursos.
  4. Identificar las preocupaciones fundamentales de la coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres, así como sus prácticas encaminadas a lograr sus objetivos, todo esto como componentes esenciales del proceso reflexivo que constituye su agencia.

### **Estrategia Metodológica**

La teoría de la estructuración de Giddens es explicada por su propio autor como interesada en el carácter activo-reflexivo de la conducta humana (Giddens, 2011) y en ella se considera la posibilidad del agente de reproducir y modificar las estructuras sociales a partir de su acción de la cual forman parte sus actos que son reflexivos en forma de conciencia práctica y conciencia discursiva. Los actores son eruditos de su propio actuar: actúan y pueden dar las razones de por qué lo hacen. Por su parte, Archer (2007a) propone entender la agencia como el resultado de un proceso reflexivo del agente y mediadora entre el Sistema Cultural y las relaciones de Interacción Sociocultural.

Tanto la reflexividad de Archer (2007a) como la de Giddens (2011) son los conceptos teóricos que sirven de base para la delimitación del objeto de estudio de esta investigación. Ambos autores proponen categorías analíticas que abren las posibilidades a la aproximación empírica y a la elaboración metodológica que permita el análisis de fenómenos observables. Giddens (2011) supone la existencia de dos tipos de conciencia: la práctica y la discursiva. Si bien no se trata de elementos observables a simple vista sí es posible determinar en el diseño de la investigación elementos empíricos para aproximarse a

estas formas de reflexividad de los agentes. Archer (2007a) sí establece como tal, categorías analíticas para el proceso reflexivo de los agentes: las preocupaciones fundamentales, los proyectos que surgen a partir de esas preocupaciones, y las prácticas para el cumplimiento de objetivos tendientes a la realización de dichos proyectos.

La reflexividad desde ambas perspectivas se integró teóricamente de la siguiente forma: La conciencia práctica de acuerdo con Giddens (2011) se entiende en esta investigación a partir de prácticas observables o susceptibles de ser relatadas, narradas o descritas por los agentes y, en su caso, por la investigadora.

- La conciencia discursiva también de acuerdo con la teoría de Giddens (2011) se observa empíricamente a partir de los discursos expresados por las agentes como respuestas a entrevistas o en el proceso mismo de sus prácticas.
- Las preocupaciones fundamentales de las agentes, sus objetivos y los proyectos para lograrlos se infieren mediante la observación, escucha y registro de las expresiones de las propias agentes aunque todas ellas forman parte del proceso interno que Archer (2007a) denomina reflexividad.

Sánchez Serrano (2001) afirma que el problema define su propia metodología, sin embargo es necesario aclarar que también el investigador decide y construye el planteamiento metodológico más adecuado para su planteamiento del problema y para el cumplimiento de los objetivos de su investigación. Para esta investigación se optó por una epistemología interpretativa con una perspectiva cualitativa que permitió “comprender las cualidades de un fenómeno respecto de las percepciones propias de los sujetos que dan lugar, habitan o intervienen ese fenómeno” (Orozco & González, 2012, p. 116).

### **Hipótesis Argumentativa.**

En tanto que la epistemología para esta investigación es interpretativa, se ha formulado una hipótesis argumentativa en la que quedan mencionados los supuestos básicos que delinear el objeto investigado de forma que estos argumentos sirven como una exposición de ideas en las que se sintetiza la problemática de este estudio y los rasgos generales del proceso reflexivo de las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres. Pretende justamente ser eso, una guía que permita más adelante en este documento la discusión a fondo respecto a estos argumentos iniciales y otros más encontrados a la luz de los datos analizados.

Respecto al proceso reflexivo de las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres puede decirse que se asumen a sí mismas como agentes promotoras del cambio y emprenden acciones para modificar la reproducción de las condiciones prevalecientes en el sistema cultural actual con respecto a la concepción del cuerpo de las mujeres y sus funciones biológicas como la menstruación. Dichas acciones están enfocadas en el empoderamiento de las mujeres, en la reivindicación de los conceptos que las han desempoderado y que ahora defienden como sus fortalezas femeninas, así como en el rescate de la naturaleza y en la armonía con el entorno y con el cuerpo propio.

Estas acciones responden a sus preocupaciones fundamentales ligadas a las concepciones feministas, ecofeministas y espirituales que desde su perspectiva han sido acalladas y estigmatizadas por la que llaman *cultura patriarcal*, que es su forma de entender y describir a la sociedad actual.

Las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres tienen como objetivo cambiar el estado de cosas (las condiciones estructurales) que ese sistema patriarcal ha elaborado. Intentan con sus acciones, proponer condiciones estructurales diferentes favorables a las mujeres, al medio ambiente, y al desarrollo espiritual de la humanidad.

### **La etnografía. La observación participante**

Para alcanzar el objetivo de comprender la reflexividad de las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres se recurre en esta investigación a la etnografía como método para la obtención de datos, específicamente mediante el empleo de sus dos herramientas fundamentales: la observación participante (Atkinson & Hammersley, 1994) y la entrevista cualitativa enfocada (Sierra, 1998) a través de las cuales es posible obtener información empírica.

Atkinson y Hammersley (1994) exponen que la etnografía es en muchos sentidos la forma más básica de investigación social y por tanto ha sido considerada por algunos como la única forma en que se puede entender el sentido de los procesos sociales de forma que “la cultura se vuelve susceptible de ser tratada como objeto de estudio” (p.22).

Este método de investigación combina el dominio de varias herramientas por parte del investigador: las principales son la observación, que puede estar en un rango entre no participante y totalmente participante; y la entrevista que también puede tener una serie de matices dependiendo de las situaciones en que se desarrolle y el tipo de objetivos que se persiga con ella (Atkinson & Hammersley, 1994; Sánchez Serrano, 2001; Sierra, 1998; Stake, 2013; Vela Peón, 2001)

Desde la disciplina antropológica, la inmersión etnográfica en las comunidades objeto de estudio del antropólogo es una práctica que requiere de un tiempo considerable y supone retos complejos para el investigador. En el caso de esta investigación en particular, las comunidades ecosociales de mujeres tienen entre sus prácticas las sesiones programadas o la realización programada de eventos específicos, lo que hace que la inmersión etnográfica sea posible de forma acotada en el tiempo y el espacio. Por lo tanto, la observación participante aquí se lleva a cabo durante esas situaciones y momentos.

Sánchez Serrano (2001) coincide Giddens (2011) al considerar que “los individuos actúan según sus propias motivaciones y en función a las estructuras existentes, reproducen y modifican las estructuras simultáneamente” (p. 99), para este último autor los dos marcos generales para pensar la sociedad son aquellos vinculados a lo macro (macroestructuras) y lo micro (microdinámica), esta es la razón por la que, sostiene, la teoría social intenta vincular ambas concepciones. La observación participante es entonces uno de los métodos que permite una mejor aproximación a las concepciones microsociales ya que “permite dar cuenta de los fenómenos sociales a partir de la observación de contextos y situaciones en que se generan [esos] procesos.” (p. 99) toda vez que mediante la observación se pretende dar a conocer los significados y sentidos que otorgan los sujetos a sus acciones y prácticas, “se trata de *observar reflexiva y críticamente* los procesos sociales” (Sánchez Serrano, 2001, p. 103)

Para Atkinson y Hammersley la elección de los sujetos de estudio, en el caso de la etnografía se hace bajo dos tipos de criterios que pueden ser los de tipo demográfico estandarizado o bien a partir de la elaboración de tipos hipotéticos de personas de acuerdo con la información encontrada en el campo o de la construcción teórica que se esté

trabajando (1994). Para este proyecto de investigación se nombra coordinadoras a aquellas mujeres que están al frente de las comunidades ecosociales, son las figuras más visibles, quienes articulan, promueven y facilitan las actividades que se realizan. El interés está fijado en comprender el proceso reflexivo que guía su agencia. De esta forma, son las coordinadoras las sujetas de estudio y por tanto las figuras en las que se concentra la observación, que aporta información sobre sus prácticas y discursos.

Por otra parte el investigador debe construirse un rol a desempeñar en el campo, y al respecto Atkinson y Hammersley (1994) reflexionan en que “la gente se preocupa más con el tipo de persona que el investigador parece ser que con la investigación misma” (p. 93) por tanto se debe prestar mucha atención con la impresión que se causa, pero advierten que hay aspectos personales que no pueden ser gestionados por el investigador aunque sí pueden llegar a limitar las negociaciones y la identidad en el campo, por ejemplo: el género, la edad, la identidad étnica. En esta investigación, el ser mujer significó como investigadora uno de los elementos claves para el acceso a las comunidades de mujeres. Durante la realización del trabajo de campo fue necesario mantener el análisis reflexivo respecto a esta situación particular, entre las otras que se presentaron en la investigación: ¿es la condición de mujer una herramienta clave para el acceso a las comunidades y a la comprensión de sus sentidos y significados y por tanto una ventaja para la aproximación al campo? ¿o es el ser mujer una situación determinante que marca condiciones e interpretaciones sesgadas *a priori* y *a posteriori* y por tanto podría significar una desventaja para la vigilancia epistemológica respecto al fenómeno estudiado?. “El etnógrafo [...] intentará mantener una autoconciencia de lo que ha aprendido, de cómo ha sido aprendido y de las transacciones sociales que informan sobre la producción del conocimiento

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

específico” (p. 105), “esforzarse por evitar el sentirse ‘cómo en casa’” (p. 118). En la observación participante es necesaria la reflexividad y la flexibilidad constante, el investigador debe estar abierto a reconsiderar hipótesis, fuentes, preguntas y el esquema de información general (Sánchez Serrano, 2001, p. 115).

No se debe perder de vista que aquellos que son objeto de estudio de la investigación, en realidad son *sujetos* “que por sí mismos producen relatos de su mundo [...] y los relatos no son simples representaciones del mundo; ellos son parte del mundo que describen” (Atkinson & Hammersley, 1994, pp. 121–122). Por tanto, la información recogida a través del método etnográfico debe ser interpretada de acuerdo siempre con el contexto en que fue producida y observada. No existe tal cosa como la información “pura y libre de cualquier sesgo” (p. 129): “si entendemos cómo influye la presencia del investigador en la información obtenida, seremos capaces de interpretar los datos de acuerdo con esto, y ganaremos” (p. 128).

### **La representatividad de la etnografía y la elección de los casos.**

Contrario a otros métodos, en el caso de la etnografía, el muestreo aleatorio no es garante de que los casos de estudio sean representativos de un determinado universo, “la selección de casos críticos puede ser una aproximación más fructífera” (Atkinson & Hammersley, 1994, p. 58) Para ello, la base teórica es relevante ya que “las estrategias apropiadas para adoptar en los casos seleccionados dependerán mucho de que la fase de investigación haya alcanzado un núcleo teórico relevante” (p. 59), lo que se estudia es un

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

caso o un pequeño número de ellos, por tanto, es recomendable que, entre más resultados similares se obtengan de los casos estudiados, más confiables serán las conclusiones.

Para observar se seleccionan los espacios de observación, las situaciones, y las personas. Sánchez Serrano (2001) dice que hay tres tipos de muestreo: de azar, de cuota y opinático, de los cuales el último de ellos es el más afín a la observación participante.

Destaca los siguientes criterios para realizar observación participante:

- a) la facilidad de acceso a la información y a los núcleos de acción social;
- b) existencia de contextos y personas que presentan mayor riqueza de contenido, y
- c) disposición de las personas a comunicar lo que saben (p. 116).

#### **Las comunidades ecosociales seleccionadas.**

Se establecieron *a priori* tres tipos que se nombraban a ellas mismas comunidades en sus páginas de internet o publicaciones en la red social digital *Facebook*, y sus mensajes estaban dirigidos a mujeres y cuyas características se definieron de este modo:

- Círculos de mujeres: Las mujeres se reúnen en una especie de consejo desde el cual meditan, oran o cantan por la humanidad. Alto contenido simbólico y ligado al discurso de la cultura de la Diosa.
- Carpas Rojas: El tema central es la menstruación. Son espacios en los que las mujeres menstruantes se reúnen. Se trata de sanar y reelaborar la concepción de la menstruación como algo positivo para las mujeres, como factor que las empodera.

- Astrológico-ambientalistas: Con talleres sobre cultivos, cuidado de la naturaleza, discursos y prácticas sobre meditación y astrología. Postura feminista.

Dado que sería inasible la observación de todas las CESM, se inició con la selección de la muestra. El primer criterio de selección fue el que pertenecieran a una de las categorías antes mencionadas, sin dejar de lado la posibilidad de que existan otros tipos de comunidades aún no detectadas en este momento, las cuales supondrían un nuevo tipo a incluir en el análisis.

Además se establecieron los siguientes criterios: la facilidad de acceso a la información; la existencia de contextos y personas que presentan mayor riqueza de contenido; así como la disposición de las personas a comunicar lo que saben, esto es, la apertura que muestren para la realización de observaciones y entrevistas.

El acercamiento a las CESM representó un proceso más o menos continuo, más que una serie de etapas completadas una antes que otra. Es decir, no se determinó en un primer momento el número de comunidades a observar, sino que se buscaron los contactos y programaron las fechas para observación y para entrevistas a lo largo de la investigación, utilizando la técnica de bola de nieve para descubrir y establecer nuevos contactos. Lo anterior respondió principalmente a la necesidad de ir descubriendo a las comunidades debido a que no se tenía desde el principio conocimiento de cuántas de ellas existen, ni tampoco había datos que pudieran llevar al contacto directo con ellas. Bajo estos criterios fueron seleccionadas las CESM que se muestran en la Tabla 5:

Tabla 5: Comunidades Ecosociales de Mujeres estudiadas<sup>22</sup>.

No.	Nombre o designación de la comunidad	Sede o lugar de encuentro
1	Círculo de Mujeres Madre Tierra	Aguascalientes
2	Círculo de Mujeres Colima	Colima
3	Ixchel Ecoalternativas	Guadalajara
4	Yeztli, ginecología activa.	Puebla
5	Círculo de Mujeres Respiración Ovática, Aguascalientes	Aguascalientes
6	Círculo de Mujeres Respiración Ovática, San Luis Potosí	San Luis Potosí
7	Carpa Roja Luna Rubí	Itinerante
8	Carpa Roja Coyoacán	Ciudad de México
9	Carpas Rojas Colombia	Bogotá
10	Carpas Rojas en Cada Barrio	Itinerante
11	Carpa Lunar (Aguascalientes)	Aguascalientes
12	Sintonía Diosa	Morelos

El trabajo de campo se inició en junio de 2015 y concluyó en mayo de 2016. El primer acercamiento a cada una de las comunidades fue por medio de la coordinadora, en un inicio se pensó en la posibilidad de que fueran ellas las porteras que ayudarían a la entrada a la comunidad, sin embargo, dado su rol dentro de cada una de las CESM, fueron las figuras centrales de la investigación, consideradas como agentes estratégicamente situadas. Fue a ellas a quien se entrevistó y fueron ellas quienes permitieron el acceso y la participación en cada uno de los eventos observados.

La delimitación de las observaciones a los eventos organizados por parte de las CESM responde a la facilidad de acceso a la información y a los núcleos de acción social,

<sup>22</sup> Los números en la tabla sólo representan un conteo del número de CESM que conforman la muestra.

la existencia de contextos o personas que representaran la posibilidad de mayor riqueza de contenido y la disposición de las personas a comunicar. Con base en lo anterior, fueron dos las razones principales para elegir a los eventos como las ocasiones a observar: a) al ser eventos programados y públicos, el acceso a ellos es muy posible, las personas participantes están abiertas a hablar de lo que piensan y hacen respecto al evento, y es justo en ellos donde se concentran las propuestas de acción y los discursos clave; b) los eventos programados son el principal contexto en el que se da la existencia de la comunidad. Durante el trabajo de campo se constató que las comunidades se instalan como tales durante los eventos programados o reuniones, y pueden disolverse al término de los mismos<sup>23</sup>.

Una situación que se presentó durante el trabajo de campo, fue que de los tres tipos de CESM, el llamado *a priori* Astrológico-ambientalistas no se sostuvo como tipo de comunidad ecosocial de mujeres, puesto que no fue posible encontrar más que un solo caso que pudiera designarse bajo ese nombre. Dicho caso, además compartía características con el resto de las comunidades llamadas círculos de mujeres, de forma que se asimiló a la muestra bajo este tipo de comunidad.

Así, durante el trabajo de campo quedó delimitada la muestra en dos tipos básicos: Círculos de Mujeres y Carpas Rojas, ambos tipos de CESM tienen reuniones programadas, y en ambos casos la mayoría de las reuniones reciben el nombre de las propias comunidades. Por ejemplo el día 28 de junio de 2015 se llevó a cabo el “Círculo de Mujeres Madre Tierra”<sup>24</sup>. Además de estas reuniones, otros eventos observados fueron un Festival, un Encuentro de Mujeres, y un Retiro.

---

<sup>23</sup> Sobre este punto se abundará más adelante.

<sup>24</sup> Información registrada en las observaciones durante el trabajo de campo.

Se llevó a cabo el registro de observación de seis reuniones de círculos de mujeres y dos de carpas rojas, que tuvieron lugar en un total de catorce días de observación comprendidos entre junio de 2015 y mayo de 2016 en diferentes estados de la República Mexicana Se entrevistó a diez coordinadoras (una de ellas concedió dos entrevistas) para un total de once entrevistas cualitativas enfocadas. A continuación se detallan las fechas de cada una de las observaciones y entrevistas.

Tabla 6: Fechas de observación y entrevista por comunidad.

Comunidad o evento	Fecha de observación	Fecha de entrevista	Coordinadora
Círculo de Mujeres Madre Tierra	28 de junio de 2015	12 de agosto de 2015	IF <sup>25</sup>
Sintonía Diosa (círculo de mujeres)	19 al 23 de agosto de 2015	23 de agosto de 2015	Virginia Sánchez Navarro
Carpa Roja Luna Rubí /Carpas Rojas México	-	4 de septiembre de 2015	Luz Alicia Villavicencio
Festival Internacional de Carpas Rojas (congregó varias comunidades de carpas rojas)	8 de noviembre de 2015	-	-
Carpa Roja Coyoacán/Carpas Rojas México	-	8 de noviembre de 2015	Ana Gabriela Robles
Carpas Rojas Colombia	-	8 de noviembre de 2015	Mónica Home
Carpas Rojas en Cada Barrio	-	8 de noviembre de 2015	DeAnna L'am
Círculo de Mujeres Respiración Ovárica, San Luis Potosí	27 de febrero de 2016	-	Luz Alicia Villavicencio
Círculo de Mujeres Colima	16 de marzo de 2016	7 y 10 de marzo de 2015	Lía Lez Eva
Ixchel Ecoalternativas	-	14 de marzo de 2015	Nadia Ávila

<sup>25</sup> Se utilizan estas letras para guardar el anonimato. El resto de las coordinadoras accedió a que sus nombres aparecieran en este documento en la forma en que se muestran aquí.

(círculo de mujeres)		2016	
Yeztli, ginecología activa (círculo de mujeres)	-	17 de marzo de 2016	Jimena Chalchi
Retiro Abuela Margarita en Celaya (círculo de mujeres)	15 al 17 de abril 2016	17 de abril de 2016	Abuela Margarita
Círculo de Mujeres Respiración Ovárica, Aguascalientes	14 de mayo de 2016	-	Luz Alicia Villavicencio
Carpa Lunar Aguascalientes (carpa roja)	22 de abril de 2016	-	Nadia Ávila

Para la observación participante se elaboró una guía con los elementos principales en los cuales centrar la atención, aunque como método etnográfico, no se limita sólo a estos aspectos, sino que sirve para no dejarlos fuera en el diario de campo, en el que se registra a detalle lo ocurrido durante el evento observado. La guía de observación comprende lo siguiente expresado en las tablas 7 y 8:

Tabla 7: Observables Dimensión Prácticas

Dimensión Teórico-empírica: Prácticas	
Reuniones de las comunidades ecosociales de mujeres: Círculos de Mujeres, Carpas Rojas.	
Elementos a observar	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Datos contextuales acerca de la reunión (modo de invitación, acceso, requisitos previos, otros)</li> <li>- El lugar en que se lleva a cabo la reunión (objetos presentes, objetos simbólicos, infraestructura)</li> <li>- Tipo de reunión (círculo, carpa roja, seminario, retiro)</li> <li>- Actividades dentro de la reunión (quién y cómo participa, qué se hace en la reunión)</li> <li>- Otras actividades relacionadas con las reuniones (publicaciones en redes sociales, correo electrónico, actividades de organización y logística)</li> </ul>

Tabla 8: Observables Dimensión Discursos

Dimensión Teórico-empírica: Discursos	
Reuniones de las comunidades ecosociales de mujeres. Círculos de Mujeres, Carpas Rojas.	
Respuestas a entrevistas y charlas con las coordinadoras de las CESM	
Elementos a observar	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Charlas informales con la coordinadora antes de comenzar formalmente la reunión (charlas en contexto de la reunión, no pláticas privadas entre las asistentes)</li> <li>- Fórmulas discursivas (como rezos, cantos o rituales usados regularmente)</li> <li>- Exposiciones o charlas de las coordinadoras en el curso de la reunión</li> <li>- Charlas informales con la coordinadora al término de la reunión (charlas en contexto de la reunión, no pláticas privadas entre las asistentes)</li> <li>- Respuestas de las coordinadoras a las entrevistas</li> </ul>

## **La entrevista cualitativa enfocada**

La entrevista es un instrumento que se utiliza a la par que el trabajo etnográfico y que cumple con funciones como facilitar el contacto con los miembros de la comunidad que se investiga, organizar el trabajo etnográfico, esclarecer experiencias subjetivas desde el punto de vista de los propios actores sociales o puede ser utilizada como una forma de configurar el contexto de la observación (Sierra, 1998).

Como queda dicho arriba, el método de esta investigación es cualitativo y se busca, con la observación participante y las entrevistas tener acceso a información profunda, la manifestación práctica y discursiva del proceso reflexivo de las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres. Es por esto que la entrevista también es de tipo cualitativo, la cual, según Sierra (1998) permite revelar el sistema ideológico subyacente en la lógica del hablante puesto que en ella, los sujetos manifiestan libremente sus creencias, deseos e intereses, en tanto que “abre las puertas de la vida ordinaria al extrañamiento [...] es decir, lo inconsciente del mundo de la vida se pone entre paréntesis siendo cuestionado a nivel de lo verbalmente manifiesto” (p. 307).

Sierra (1998) distingue dos tipos de entrevista cualitativa o abierta: la entrevista en profundidad y la entrevista enfocada. La primera pretende mostrar la completa configuración individual, en la que se destaca el aspecto vivencial y cognitivo. En la entrevista enfocada el tema de interés está predeterminado y hacia allí se orienta tanto la conversación como la selección misma del informante. Aunque este tipo de entrevista pretende responder a cuestiones concretas y puede profundizar una y otra vez acerca de un

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

mismo asunto, no se trata de una entrevista cerrada ni de un cuestionario sino más bien de lo que el autor llama un cuestionamiento en el que el fin es considerar al sujeto como actor social participante en una experiencia determinada.

Una consideración importante cuando se trata de entrevistas cualitativas, y del método cualitativo en general es que se con estos instrumentos de acceso a la información, a lo que se tiene acceso es la forma en que el sujeto interpreta aquello sobre lo que es cuestionado, lo cual resulta subjetivo en tres vías. Por una parte está la subjetividad del sujeto:

La investigación desde la perspectiva cualitativa es un proceso de indagación en el que el investigador accede, a través de interpretaciones comprensivas y sucesivas, a las relaciones de significado que los sujetos atribuyen a un fenómeno dado (Orozco & González, 2012, p. 116)

Al respecto Rapley (2004, p. 20) advierte que “lo dicho por los entrevistados nunca es justamente un ‘reporte de la realidad’, nunca es meramente una ventana transparente a la vida fuera de la entrevista”. Por lo tanto se consideró para esta investigación que el empleo de herramientas como la entrevista cualitativa y el diseño de una investigación cualitativa en general requieren de la postura ontológica de reconocer al sujeto como quien hablará justamente desde su subjetividad. Sin embargo no se debe perder de vista que esta subjetividad se trata de una “razón situada” (Sierra, 1998, p. 311), y que los individuos no siempre hablan a título personal, sino “pueden hablar en diferentes momentos, como representantes de instituciones, organizaciones o profesiones, como miembros de grupos

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

(sub)culturales específicos, o como miembros de categorías específicas raciales, sexuales, o de género” (Rapley, 2004, p. 29)

Por otra parte está la subjetividad del investigador quien aporta a la relación con los entrevistados su propia postura, sus intereses, su formación teórica, desde el momento mismo de la construcción de su objeto de estudio hasta el reporte final del mismo (Kitzinger, 2004; Rapley, 2004; Riessman, 1993). Específicamente en entrevista, es el entrevistador quien permanece siempre activo, al tener el control de la entrevista, la facultad de guiar la charla, de seguir una y no otra respuesta (Rapley, 2004)

Otra forma de subjetividad es la que se crea en el momento mismo de la entrevista cuando existe la interacción entre las dos subjetividades arriba descritas “durante el transcurso de la conversación entre el investigador y el entrevistado, ambos interlocutores tienden a tejer una trama público-privada que favorece el efecto de cercanía necesario para recuperar, en el contexto de la entrevista, la memoria de lo vivido” (Sierra, 1998, p. 323)

La validez y confiabilidad de la investigación, para Vela Peón (2001) está ligada a la conjunción de distintos criterios: la legitimidad del investigador, el buen empleo y operación de la técnica de entrevista y la calidad del *rapport* establecida, así como a la triangulación de los resultados.

La característica de las entrevistas cualitativas enfocadas es que en ellas se delimita el tema del que se hablará (Sierra, 1998), y es una entrevista abierta que debe facilitar las respuestas de las entrevistadas. Por este motivo fue elaborada una guía en la que se marcan los temas y las preguntas que sirven como ejemplo para abordarlos, pero en el momento de

realizar las entrevistas, el objetivo fue generar una charla en la que la entrevistada se sintiera con la libertad y confianza de narrar sus experiencias y pensamientos.

El diseño de la guía de entrevista para esta investigación fue la siguiente:

- Antecedentes. ¿Cómo las coordinadoras llegaron al lugar o situación en que están ahora?
- Descripción de su comunidad. ¿Qué es o cómo describe su comunidad? ¿Qué se hace ahí? ¿Cómo son las mujeres que acuden a las actividades?
- Motivaciones. ¿Qué es lo que las motiva a hacer lo que hacen?
- Objetivos: ¿Qué buscan lograr con lo que hacen?
- Explicaciones generales: Otras preguntas basadas de las propias repuestas obtenidas.

Los reportes de observación se registraron en documentos de texto bajo el siguiente esquema general:

Ficha 1: Formato para el registro del Reporte de Observación.

Nombre de la Comunidad	Fecha	Reporte No.
Tipo de organización o comunidad		
Lugar de observación		
Estado o localidad		
Evento		
Título de sesión de trabajo de campo		
Reporte	Notas al margen	
<b>Algunas notas iniciales o contextuales:</b>		
<b>RELATORIA</b>		
<b>FIN DEL RECuento</b>		
Reflexiones personales	Notas al margen	

RESULTADOS		ACCIONES POSTERIORES
NOTAS AL CALCE		
REFERENCIAS DE INTERÉS		
MAPA DE LOCALIZACIÓN E IMÁGENES		

Las entrevistas fueron grabadas con el consentimiento de las personas entrevistadas, y posteriormente almacenadas como documentos de audio en formato mp3. Posteriormente se transcribieron en el formato que se muestra enseguida, luego éste formato fue convertido a documento de sólo texto para su utilización en el software Atlas Ti.

Ficha 2: Formato para la transcripción de entrevistas.

Datos generales			
Nombre del entrevistado(a):			
Código de identificación:	Entrevistadora:	<b>E</b>	Entrevistado (a):
Fecha:			
Lugar:			
Entrevista Número:			
Comunidad a que pertenece:			
Observaciones o notas:			
Asuntos pendientes a abordar en próximas entrevistas:			
Voz	Transcripción		

## Marco interpretativo: Análisis Narrativo

### Los datos como narrativas.

Las herramientas metodológicas elegidas, la observación participante, y las entrevistas producen narrativas<sup>26</sup>. Narrar es un acto humano, es una forma de articular el recuerdo de la experiencia o la interpretación de su mundo, Catherine Riessman (1993, p. 2) lo expresa de esta manera: “la naturaleza y el mundo no cuentan historias, los individuos lo hacen”. Siguiendo a H. White, Riessman (1993) sostiene que es tan natural el impulso de narrar, que es casi inevitable para reportar cómo las cosas pasan, es algo así, dice la autora, como la solución al problema de cómo trasladar el conocimiento a la narración. Dice que las entrevistas de investigación no son la excepción, ya que los entrevistados, si no se les interrumpe con preguntas estandarizadas, tomarán turnos largos y podrían organizar sus respuestas en forma de historias largas. En las entrevistas de investigación, “los entrevistados convierten en narrativas las experiencias particulares en sus vidas” (p. 3).

Aunque advierte que hay debates respecto a una definición precisa de narrativa personal, Riessman (1993, p. 3) la define como “hablar de forma organizada acerca de eventos consecuentes”, añade que la agencia humana y su imaginación determinan qué es lo que se incluye y qué se excluye de los relatos. No siempre es una historia contada con un claro inicio y un desenlace final, sino que pueden ser relatos largos, con digresiones, comentarios que van y vienen en el tiempo narrativo (*flashbacks*, *flashforwards*). Por su parte Bárbara Biglia y Jordi Bonet-Martí (2009, párr. 28) citan a Cabruja et al., y sostienen que “como prácticas discursivas, las narraciones no sólo son palabras sino acciones que construyen, actualizan y mantienen la realidad”.

---

<sup>26</sup> En este texto se denominan narrativas y narraciones como sinónimos. <http://dle.rae.es/?id=QGmJhdD>

### **El análisis narrativo.**

Como se ha expuesto antes, la investigación de corte interpretativo busca comprender las percepciones propias de los sujetos, y estas percepciones pueden ser expresadas por ellos en forma de narraciones, que posteriormente serán interpretadas por el investigador al realizar el análisis de la información, y una vez más los convertirá en narrativas mediante el reporte de investigación (Biglia & Bonet-Martí, 2009; Riessman, 1993).

Riessman (1993) aporta un planteamiento teórico y una descripción metodológica acerca del análisis narrativo como metodología para la investigación en ciencias sociales, específicamente habla de su utilidad en los estudios feministas o en aquellos cuyo objetivo está ligado con el análisis cultural. Una de las posturas básicas de la autora es que el investigador está implicado en el propio análisis desde el inicio, y que forman parte de su proceso de investigación su perspectiva teórica, sus contextos personales y la forma en que se acerca a sus informantes, la información que registra, cómo la registra, cómo la analiza y finalmente cómo la redacta. Incluso va más allá al afirmar que los lectores tendrán también un papel en el resultado final de la narrativa generada por el investigador.

La autora habla de los cinco niveles o tipos de representación que tienen lugar en la investigación: El “estar ahí”, que está mediado por la visión, intereses, teoría del investigador; la narración que supone una inevitable brecha entre el contar o decir y la experiencia contada a través del lenguaje; la transcripción, que para la autora es otra representación selectiva; el análisis, en el que se crea una metahistoria de lo narrado con el reporte de los datos analizados y que implica decisiones acerca de la forma, el orden, el estilo de presentación, o qué fragmentos de vida que han sido proporcionados en las

entrevistas serán incluidos; y por último la lectura, en cuanto que la narración depende de la audiencia a la que va dirigida, tanto al momento de su construcción como en su interpretación.

Teniendo en cuenta lo anterior, las narrativas generadas mediante las herramientas de investigación, requieren un análisis que en primer lugar les otorgue la cualidad de representaciones, es decir, reconozca que lo que se dice es una interpretación de la percepción de los sujetos, en segundo lugar se debe tener en cuenta que la narración generada es el resultado de la interacción entre el entrevistado y el entrevistador, y en tercer lugar deben ser analizadas como narraciones, esto es, con estructuras y elementos identificables.

La tarea inicial para el análisis narrativo es reconocer la narración. No todo lo que se obtiene con los instrumentos de investigación son relatos, para Riessman “las historias contadas en las entrevistas de investigación raramente están claramente delimitadas, y frecuentemente se localizan en un proceso interpretativo complejo” (1993, p. 18), el riesgo es alterar su forma y significados si no se les identifica de manera adecuada, por lo que distinguir aquellos relatos que sí lo son es esencial para el análisis. Para ello, Herbert Rubin e Irene Rubin (1995, p. 232) sugieren poner atención a las características de las historias para poder identificarlas: 1.- las historias son contadas “suavemente” y quizá las han contado muchas veces antes por lo que los entrevistados que pueden estar familiarizados con muchas líneas principales; 2.- frecuentemente son contadas como aventuras; 3.- pueden estar marcadas por un cambio en el tono de la voz. 4.- pueden no parecer respuestas a la pregunta hecha por el investigador lo que puede ser una clave de que el entrevistado está

contando una historia. Recomiendan además, tratar de identificar si se está tratando de comunicar con las historias una lección o moraleja.

Amanda Coffey & Paul Atkinson (1996) retoman a Labov y a Cortazzi que identifican un número de unidades elementales de la estructura narrativa. Los estructuran de esta forma:

Tabla 9: Estructura de la narración (Coffey & Atkinson, 1996, p. 58)

Estructura	Pregunta
Resumen	¿De qué se trata esto?
Orientación	¿Quién? ¿Qué? ¿Cuándo? ¿Dónde?
Complicación	¿Entonces, qué pasó?
Evaluación	¿Y qué?
Resultado	¿Qué fue lo que pasó finalmente?
Coda <sup>27</sup>	[finalización narrativa]

Para el análisis de la información se recomienda escuchar (o leer) los temas que están expresados en las narrativas, para reconocerlos Rubin y Rubin (1995) sugieren preguntarse cuáles temas están relacionados entre sí ya sea que coincidan entre ellos o que se contradigan, lo que ayuda a construir una descripción amplia y general; también dicen que el investigador puede crear temas descriptivos que no hayan sido mencionados por los entrevistados gracias a la combinación de información desde distintas entrevistas; temas

<sup>27</sup> “El coda marca el cierre o término de la narrativa y de regresar al discurso al presente y haciendo un posible punto de transición, en el cual se puede regresar a otras partes del encuentro”. (Coffey & Atkinson, 1996, p. 61)

repetidos por los entrevistados, declaraciones icónicas, resúmenes sustanciales, todo esto puede sugerir temas.

Teniendo en cuenta esto, una vez obtenida la información y registrada en formato de texto, una forma de organizar el material para su posterior análisis es mediante la asignación de códigos por medio de los cuales se puede identificar palabras y conceptos clave, o ideas ligadas a las categorías planteadas desde la recolección de los datos, las cuales, durante la codificación o al término de la misma pueden ser modificadas. Este proceso depende, como el resto de la investigación, de los intereses teóricos planteados durante el diseño del trabajo (Rapley, 2004), en este caso, la metodología para el manejo de los datos se realiza en dos formas vinculadas entre sí: Por una parte la identificación de las narrativas de las coordinadoras de las CESM, presentes en las entrevistas principalmente pero también en los relatos registrados en los reportes de observación, por otra la asignación de códigos a toda la información recolectada.

### **Codificación y análisis de datos.**

Respecto al proceso de codificación Rubin y Rubin (1995) dicen que inicia con la relectura de las entrevistas con la cual es posible encontrar y reconocer los temas, conceptos, e ideas que se exploran en cada una de ellas. Esto permite ir delimitando cuáles temas serán pertinentes para la codificación, marcarlos en las entrevistas y encontrar nuevas ideas y conceptos, así como la designación de nuevas categorías de codificación. Cuando se ha completado el proceso de codificación, los datos son agrupados en categorías que

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

permiten tener una mirada de lo que han dicho las diferentes personas entrevistadas y de los temas y conceptos que fueron discutidos.

Los autores proponen que para reconocer los conceptos, se identifique en los datos las palabras frecuentes, sobre todo aquellas que suenen diferente a las usadas en el vocabulario normal; también puede ser útil notar los sustantivos o frases que se repiten y que pueden expresar una idea relevante para quienes participan en la conversación; los conceptos pares o los conceptos contrarios también pueden ser la vía para la codificación; la creación de etiquetas más allá de lo que los propios entrevistados hayan nombrado.

Para Rubin y Rubin (1995, p. 240), la codificación puede hacerse en etapas: en primer lugar, establecer códigos principales a partir de la lectura de las entrevistas, lo cual podría tener como inicio una lista pequeña de categorías de codificación. En segundo lugar marcar los códigos principales que se integren a las categorías de esa lista. Luego, si los códigos no se relacionan con lo establecido inicialmente, entonces se deben cambiar las categorías de codificación para reflejar el descubrimiento de los datos. Después se pone junto el material de los mismos códigos.

Coffey y Atkinson (1996) advierten que la codificación no es en sí misma el análisis de datos. Para ellos, las codificaciones unen diferentes segmentos de los datos al colocarlos juntos para crear categorías que son definidas por tener alguna propiedad o elemento común, por estar relacionados con un tópico o tema particular y que representan la relación entre los datos y los conceptos teóricos del investigador. Para dichos autores “los códigos que el investigador asigna son sus propias creaciones, identificados y seleccionados por ellos mismos”, son sus herramientas y por tanto pueden ser cambiados,

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

extendidos y hasta descartados por completo. Codificar, para ellos “es una forma de leer y pensar acerca de los datos en una forma sistemática y organizada” (p. 32).

Cuando los datos codificados son recuperados y colocados juntos, el investigador puede desplegar, leer y explorar la composición de cada código (Coffey & Atkinson, 1996). La interpretación implica que los códigos y las categorías que han sido seleccionados se deben usar como vías a través de los datos. La interpretación es moverse de los códigos a la interpretación, “esto es, la transformación de los datos codificados en datos significativos” (p. 47). Para ello se buscan patrones, temas y regularidades, lo mismo que contrastes e irregularidades. Luego se puede teorizar desde los datos.

Para esta investigación, se establecieron las siguientes categorías de codificación generales que de manera inicial permitieron comenzar a identificar temas en común en los datos recopilados:

- El papel de las coordinadoras
- Preocupaciones fundamentales
- Objetivos
- Proyectos
- Propuesta de Carpas Rojas
- Propuesta de Círculo de Mujeres

Conforme se realizó el proceso se amplió la lista de categorías de codificación tal como lo exponen Rubin y Rubin (1995) y Coffey y Atkinson (1996). Como la definen dichos autores cada categoría de codificación engloba conceptos, ideas o palabras clave. Para tener

más claridad de lo que se expresa de aquí en adelante llamaré códigos a cada una de las categorías de codificación, y familias a las categorías generales que agrupen varios códigos.

### **El manejo de datos.**

La utilización de herramientas tecnológicas para el manejo y gestión de los datos, es una elección que tiene que ver con el diseño metodológico y con las propias características del *software* a elegir. Para esta investigación se recurrió al programa Atlas Ti para el manejo de la información. Este programa permite la gestión de códigos y la relación entre ellos (Woods, Paulus, Atkins, & Macklin, 2015), facilita la organización de los sectores de datos que sean pertinentes para el análisis, reduce el tiempo, y puede hacer más transparentes y replicables los procesos (Hwang, 2007). Además permite añadir una descripción a cada código de forma que es posible crear criterios de codificación que hacen que la asignación de códigos sea lo más clara y precisa posible, y en su caso replicable en posteriores investigaciones.

Así, la utilización del programa permitió alimentarlo con las transcripciones de las entrevistas y los reportes de observación. Se partió de una lectura inicial de las entrevistas de las cuales, y teniendo como base las categorías de codificación básicas expuestas arriba, fueron surgiendo los códigos para el análisis de la información. La lista de estos códigos, se fue modificando, ampliando y afinando<sup>28</sup>.

Al ser interrogadas durante las entrevistas, las coordinadoras contaron sus historias en forma de narración, también narraron sus antecedentes durante las observaciones cuando el tema venía al caso o cuando alguien más les pidió que contaran su historia. De esta manera las frases que fueron marcadas con esta categoría de codificación se reunieron

---

<sup>28</sup> Para ver la lista completa de los códigos y la descripción de cada uno, ver Anexo A

luego para integrar las narraciones completas de cada una de las coordinadoras. Una vez que se tuvo integrada la narración, se buscaron los elementos narrativos básicos explicados páginas arriba (Coffey & Atkinson, 1996). A continuación se muestra un ejemplo de la forma en que se organizaron los datos de acuerdo a esta herramienta metodológica:

Tabla 10: Ejemplo de análisis narrativo.

Estructura	Pregunta	Resultado
Resumen	¿De qué se trata esto?	Historia de cómo inició Mónica Home en Carpas Rojas.
Orientación	¿Quién? ¿Qué?	Mónica Home.
	¿Cuándo? ¿Dónde?	Escuchó a sus tías y abuelas y bisabuelas. Empezó en círculos de mujeres en Colombia. Conoció el libro La tienda Roja de Anita Diamant. Fue meditadora por 20 años.
Complicación	¿Entonces, qué pasó?	Se preguntó, quería saber más. Investigó a sus ancestras. Inició su carpa personal: le puso por nombre Raquel por el libro de Anita Diamant.
Evaluación	¿Y qué?	Y se dio cuenta que necesitaba una carpa roja.
Resultado	¿Qué fue lo que pasó finalmente?	Así comenzó con las carpas rojas. Y aún tiene su carpa personal.
Coda	[finalización narrativa]	“Más que el rojo me di cuenta que era necesario estar sola”.

Esta estructura, no sólo sirvió para integrar los fragmentos de narración, sino que permitió organizar bajo una misma lógica cada una de las narraciones de las coordinadoras, lo cual facultó el análisis e interpretación transversal de los datos, e hizo de esta manera evidentes las coincidencias o las diferencias entre las experiencias contadas independientemente de la extensión o el estilo de narrar.



## Capítulo 5. Las agentes. Descripción de las coordinadoras de las CESM

Las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres son entendidas en esta investigación como agentes reflexivas (Archer, 2007a) y como agentes estratégicamente situadas (Giddens, 2011) que tienen la posibilidad de promover acciones a favor del cambio en las concepciones socioculturales relacionadas con las mujeres, sus cuerpos y su espiritualidad. En este capítulo se describe quiénes son ellas y cómo se sitúan en su comunidad.

### ¿Quiénes son las coordinadoras de las comunidades ecosociales?

Las coordinadoras de las comunidades ecosociales que colaboraron para esta investigación son todas ellas mujeres adultas, la más joven tiene 29 años, tres están en sus treintas, tres están en sus cuarentas, y tres más superan los sesenta años. Este último grupo pertenece a la generación de las pioneras o figuras fundacionales de las CESM, son mujeres que nacieron en los 1940's y 1950's y la suya es una generación que estuvo en contacto con el movimiento y discurso feminista, incluso si ellas mismas no se asumieran como tales. Pertenecen también a una generación en la que fue posible acceder a discursos holísticos y espirituales, a una preocupación por el rescate de las tradiciones y lo que Ramírez (2014) identifica con la *New Age*, con “el cambio de la era de Pisis [sic] a la de Acuario [que] implica una transformación en las concepciones del mundo” (p. 160), así como con una “nueva forma de concebir a las mujeres como creadoras y generadoras de una nueva conciencia” y con el cuestionamiento hacia “algunas de las figuras arquetípicas femeninas heredadas y culturalmente aceptadas” (p. 163) como la Virgen María o Eva. Estas mujeres

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

pioneras han estado también influidas de una u otra forma por discursos espirituales y de meditación, dos de ellas han pertenecido o han tenido contacto con maestros de la tradición de yoga llamada Gran Fraternidad Universal (GFU), lo que muy probablemente ha contribuido a su preocupación por una comprensión trascendente del cuerpo y espíritu.

Las coordinadoras de cuarenta y treinta años han nacido en las décadas de 1970 y 1980 y son herederas de las anteriores. Pertenecen a la generación de los medios de comunicación y de la preocupación por estilos de vida saludables, también algunas han tenido contacto con la yoga como disciplina. Han convivido con discursos feministas que ya están integrados en su contexto social y cultural, sin embargo mantienen una distancia, al menos verbal, con relación a las luchas feministas. Más adelante se aborda esta discusión.

Excepto una de ellas que no precisó su nivel de estudios, todas las coordinadoras que participaron en esta investigación tienen formación profesional. De las diez entrevistadas, tres tienen estudios relacionados con la comunicación, otra estudió literatura, una es socióloga, dos tienen estudios en psicología una de ellas también estudió derecho, una más es educadora y otra trabajadora social y estudia antropología. Sin embargo sus estudios profesionales no han sido para ellas el final de su formación. Todas han tenido estudios, formales o informales, a nivel superior o en talleres y cursos, que responden a sus inquietudes personales. Dichos nuevos estudios se relacionan, dependiendo de cada caso, con el rescate de las tradiciones, la medicina tradicional, el cuidado del medio ambiente y las terapias psicológicas o de acompañamiento personal. Más adelante se hablará también de estas características: la de investigar por su cuenta y la de obtener certificaciones específicas y especializadas.

En cuanto al nivel económico de las coordinadoras, a pesar de que no se aplicó propiamente un instrumento que permita una medición estandarizada, podría decirse que las coordinadoras pertenecen, en términos generales a una clase media que les ha permitido tener estudios universitarios y posibilidades para establecerse y llevar a cabo sus proyectos personales. Algunas de ellas podrían ser ubicadas en un estatus de clase media alta, al haber tenido acceso a universidades privadas o estudios en el extranjero, vivir o haber establecido su negocio personal en zonas de nivel socioeconómico alto, o pertenecer a familias cuyo estatus es alto o medio alto. Por otra parte dos de las coordinadoras se asumen de clase popular y una de ellas mantiene su imagen de campesina indígena mexicana. Salvo esta última, las otras nueve habitan y trabajan en un contexto urbano, desde el cual coordinan las actividades de las comunidades ecosociales a las que pertenecen.

Otro dato relacionado con el perfil de las mujeres que participaron en esta investigación es que tres son extranjeras: una es israelí que vive en California, EUA; otra es colombiana y viaja a México de vez en cuando para participar en danzas tradicionales (danza de la luna); y otra más es española pero reside en México donde estudia y trabaja.

### **El papel de la coordinadora**

Al inicio de la investigación, no estaba claro cómo habría de nombrar a las mujeres que aparecían como las portavoces u organizadoras de las CESM, por lo que se les preguntó cómo se llamaban ellas mismas o cómo les gustaría ser nombradas. Entre las respuestas expresaron las siguientes: guardiana, gestora, promotora, guía, facilitadora y co-creadora. El concepto de guardiana, se usó para designar el rol de quien vigila que se respeten y conserven los elementos tradicionales: así, hay guardianas del fuego, del

temazcal, del agua, etcétera, y también fue utilizado para nombrar a las mujeres encargadas de proteger las carpas rojas mientras otras mujeres se resguardan en su interior; gestora y promotora fueron conceptos expresados con base en una función más bien previa a la realización del círculo o carpa roja; guía es uno de los nombres más aceptados, sin embargo, al implicar por sí mismo que alguien va adelante y otras la siguen, no acaba por convencerlas; facilitadora es uno de los nombres que más les agrada y para ellas representa, junto con el de co-creadoras, el ideal sin jerarquías de las CESM. Todas, rechazaron definitivamente ser llamadas líderes pues contraviene el arquetipo del círculo, y se relaciona directamente con concepciones patriarcales.

Sin embargo, con base en la observación, se optó por designarlas de manera general como coordinadoras, puesto que el trabajo de campo mostró que cada una de estas mujeres tiene estilos de trabajo diferentes, y por tanto desempeñan papeles distintos en sus CESM. Llamarlas facilitadoras o co-creadoras representaba mucho más un ideal sobre la organización circular y horizontal que proponen, y no reflejaba, a la luz de los datos, el rol que se observó que desempeñan en sus comunidades. Si bien sus estilos son diferentes, la palabra coordinadora parece el nombre que mejor describe lo que cada una hace y engloba la totalidad de los nombres propuestos por ellas mismas.

Con relación a los estilos de las coordinadoras, las observaciones y entrevistas mostraron que algunas tienen un estilo más autoritario, donde las reglas de la comunidad son puestas por ellas, y lo son también las formas de trabajar, las actividades que se realizarán y, los recursos o elementos que se utilizarán. Son ellas las que se hacen cargo de toda o casi toda la organización previa al encuentro, ya sea círculo o carpa, talleres, cursos o retiros. También son ellas las que marcarán la dinámica a seguir dentro de las

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

actividades. Este tipo de coordinación crea comunidades que dependen en gran medida de esa figura protagónica, si ella no hace las cosas, las demás no las harán (incluso las participantes podrían no tener la libertad de hacer o proponer alguna acción sin la autorización clara de la coordinadora). En estas comunidades, el ideal de círculo no jerárquico en el que todas tienen el mismo rol es justamente una idea más que una organización observable, es más una imposición que una posibilidad de acción conjunta.

Otras, asumen el papel de coordinadoras, se saben protagónicas y necesarias para gestionar la realización del círculo o carpa, pero en el momento en que se llevan a cabo las actividades intentan en una u otra medida fungir como facilitadoras para que las demás integrantes de la comunidad tomen en sus manos parte de la organización del encuentro, por ejemplo cuando se pide que cada quién lleve lo que considere apropiado para compartir con las demás, o cuando se permite que varias participen por su propia iniciativa en la instalación del altar o en la decoración del lugar. También puede ser que una vez iniciado el encuentro de que se trate, sean ellas las que abran y cierren las actividades, pero que promuevan e inviten a que sean las demás participantes quienes propongan temas o actividades a realizar, mientras ellas conservan el papel de guardianas o cuidadoras. Este tipo de coordinación intenta responder más al ideal de no jerarquía de las CESM, sin embargo mantiene el rol principal de la coordinadora sobre todo en el momento de la organización previa. Según Ana Gabriela Robles, esto refleja una situación en la que hace falta entender que el trabajo de las mujeres es de todas las mujeres, y que se sepan con el poder para realizarlo:

...hay una gran área de oportunidad para que las mujeres realmente tomen su poder y puedan..., entender que el trabajo de las mujeres, es trabajo de

todas las mujeres, y hay muchas mujeres que todavía no están... eh, que todavía están esperando que una líder las mueva y les gestione los procesos (Ana Gabriela Robles, entrevista personal, 8 de noviembre de 2015).

Una tercera forma de coordinación es la de aquellas que comparten, junto con otras mujeres las tareas de la comunidad a la que pertenecen. Con la idea de que las acciones de las comunidades ecosociales no deben estar a cargo de una sola persona, han diseñado la forma de que sea una responsabilidad compartida. Una de estas acciones es por ejemplo utilizar un objeto simbólico que quien lo lleva a su casa tiene el compromiso, además de devolverlo en la siguiente reunión, de proponer la actividad o el tema de que tratará el círculo o la carpa y romper de esta forma la idea de que hay una persona que siempre es la encargada:

...¿entonces tú eres quién guía?, ¿tú eres quien organiza?, ¿tú eres quien coordina? Y a nosotros nos ha costado un montón de trabajo como que dismantelar esa idea. Y llegan mujeres nuevas, y entonces es como: oye, ¿entonces tú...? No, aquí nadie, hermanas, aquí todas, con todas, y vamos parejo. Pero es poco a poco, ese intercambio. Y es algo que veo muy necesario ¿no? Porque solamente así es como vamos a poder en verdad vivir la naturaleza del Círculo de Mujeres.

Empezar a despatriarcalizar nuestras ideas y [a] quitarles la jerarquía (Nadia Ávila, entrevista personal, 14 de marzo de 2016).

Otra de las funciones que realizan las coordinadoras, incluso aquellas que participan en comunidades más horizontales, es la de aparecer como figuras públicas en los

medios de comunicación utilizados por las CESM para difundir sus acciones. Desde las más autoritarias hasta las más cooperativas, son ellas principalmente quienes se muestran como figuras públicas en representación de la comunidad o a título personal en los proyectos que promueve cada una de estas mujeres y de los que se hablará más extensamente adelante.

### **Capacitaciones y certificaciones**

Un fenómeno presente en las comunidades ecosociales de mujeres es la aparente preocupación por dar legitimidad a las prácticas que en ellas se realizan, lo que se traduce en la creación y obtención de certificados especializados en temas pertinentes dentro del marco simbólico de las CESM, lo que al parecer, se presenta sobre todo en el caso de las Carpas Rojas. Un ejemplo que sirve para ilustrar este fenómeno es la presentación de Mónica Home, de Carpas Rojas Colombia, durante la 1era Cumbre de Carpas Rojas México<sup>29</sup>:

Orientadora Familiar Sistémica, facilitadora en la temática de la Mujer y la Diosa desde hace algunas lunas, formada en diferentes técnicas de sanación como la Terapia Regresiva Reconstructiva por la asociación española de técnicas regresivas aplicadas, Flores del Dr. Bach, estudiante avanzada del *Practitioner* del Centro de Bach, Sanación Reconectiva y la Reconexión certificada por Eric Pearl, *Moon Mother Advanced* Certificada por Miranda Gray, Sanciones y Bendiciones de Útero a mujeres y el Regalo para los hombres, meditaciones mundiales, Formación en la Terapia Menstrual con

---

<sup>29</sup> Evento que se organizó en línea y por suscripción con mensajes enviados a la dirección personal de correo electrónico de los suscriptores del 24 al 30 de agosto de 2015.

Zulma Moreyra, Sanadora Pránica, Meta-Arbolista, Tarot Evolutivo y Árbol Genealógico Certificada en el Método Cristóbal Jodorowsky, Psicoemobiología, Psicogenealogía e Intervención Sistémica con el Tarot (Taroterapia) por Corporación Educativa Omega. Armonización con Cristales, Iniciadora de Carpa Roja Colombia. Activadora de Carpas Rojas Certificada por DeAnna L'am.

Este fenómeno tiene varios matices desde los que puede ser analizado. El primero lo constituye la creación de clases, iniciaciones, talleres, cuyo objetivo es que las personas que los cursan obtengan el permiso oficial para hacer algo. Por ejemplo, mediante el curso de “Activación de Carpas Rojas” DeAnna L'am certifica que quien participa en ese taller está facultada para “activar” o abrir, instalar, dirigir, una carpa roja. Quien obtiene ese título puede ser llamada formalmente “activadora de carpas rojas”.

Una de las principales certificadoras es Miranda Gray, quien, además de haber inspirado a las coordinadoras de todo el mundo con su libro *Luna Roja*, también ofrece una certificación que se llama Bendición de Útero, cuya obtención faculta a quien se certifica a ostentarse como *Moon Mother* y trabajar los temas de ciclicidad, menstruación y útero con las demás mujeres. Esta certificación ha sido buscada por mujeres de todo el mundo y no solamente en el contexto de las CESM.

Un aspecto criticable hacia estas certificaciones es que se imparten durante un periodo muy reducido de tiempo y son ofrecidas como un conocimiento suficiente para el trabajo con otras personas.

Yo creo que para tener una carpa roja en cada barrio, necesitamos certificarnos y estar calificadas para ofrecerlas. Viajo alrededor del mundo y ofrezco los talleres de “Activación de Carpas Rojas”, identifico mujeres... Primero que nada les doy la experiencia del recibimiento, el rito de paso de bienvenida en la ceremonia que nunca tuvieron cuando eran niñas, por su primera menstruación. Este primer día ellas reciben la ceremonia, y en el segundo día, ellas se certifican para ofrecer esa ceremonia específica a todas las mujeres en su comunidad, en su barrio, en su ciudad, en su país (DeAnna L'am, entrevista personal, 8 de noviembre de 2015).

Una práctica común, a partir de la creación de certificaciones, es que quienes las ofrecen proponen sus propios cursos y técnicas y emiten sus certificados que se han convertido en una especie de marca registrada que permite establecer los costos y condiciones su emisión. De esta forma, quien propone un curso o taller puede establecer el monto que desee cobrar por él. Aquí se integra a este fenómeno la dimensión de negocio, que también es un tema a discutir en el caso de las comunidades ecosociales de mujeres.

Otra de las caras de la existencia de las certificaciones es que éstas responden a una de las preocupaciones fundamentales que guía la acción de las coordinadoras de las CESM: la búsqueda de información más allá de lo aprendido en las escuelas y en los círculos familiares y sociales y que las lleva a asistir a cursos y talleres alternativos, con temas que se adecuan a sus intereses particulares. Esto se relaciona también con que la necesidad de certificarse en alguna de las opciones existentes puede ser vista por las coordinadoras como un requisito o responsabilidad básica para poder trabajar con personas y avalar su actividad.

Estos dos procesos, tanto la búsqueda de información como la obtención de conocimiento pueden dar pie a otro de los matices del tema de las certificaciones, y es que algunas de las coordinadoras que participaron en esta investigación se han dedicado a ofrecer ellas mismas cursos y talleres en los que integran la información adquirida, ya sea que tenga o no como resultado final una certificación y tenga o no un costo monetario. Los temas de los talleres o cursos están ligados a la salud como el uso de plantas medicinales, o cursos de ginecología alternativa, cuestiones espirituales como el estudio de las gemas o los ángeles, capacitaciones para el manejo y atención a personas, e incluso hay quien brinda un diplomado en torno a la mujer desde una perspectiva histórica del feminismo, entre muchas otras propuestas.

Otro aspecto relevante de la idea de obtener certificaciones, es que éstas le permiten a quien las tiene, en este caso a las coordinadoras de las CESM, presentarse con los certificados como signo de identidad, así, hay quien puede decir: soy *Moon Mother*, o soy activadora de carpas rojas, o terapeuta menstrual, etc.

Pero así como el tema de las certificaciones ha tenido un especial eco en las carpas rojas, también hay quien mantiene una postura crítica a este respecto. A continuación se muestran dos ejemplos de ello:

Porque, pues, buscamos en ese empoderamiento, obvio, títulos. Entonces hay un montón de títulos hoy... que... sí capacitan ¿no? O sea yo me siento capacitada, por esos títulos porque le he echado ganas, me he permitido y he hecho muchas cosas, pero son títulos, simplemente de organizaciones y

grupos que hacen algo en pos de la mujer (Luz Alicia, entrevista personal, 4 de septiembre 2015).

Yo no doy ninguna iniciación porque no creo en las iniciaciones, hay mucha gente que se la pasa en iniciación a esto, iniciación a lo otro, soy iniciada en esto y esto, entonces, puro iniciada ¿a qué hora van a acabar? Yo no doy iniciaciones (Reporte de observación. Retiro Abuela Margarita en Celaya. 15 al 17 de abril de 2016).

Se encontró que las coordinadoras de las CESM se asumen a ellas mismas como personas preparadas, lo suficiente incluso para desarrollar a su vez cursos de preparación para otras mujeres, pero este conocimiento surge de una búsqueda de información que puede catalogarse como alternativa y que representa también una confrontación ante el sistema educativo formal, aunque, no obstante, recupera de éste la práctica de certificar (desde las lógicas propias de las CESM) el conocimiento obtenido. Este reconocimiento, se vuelve una marca registrada de la coordinadora que lo ofrece, que faculta a las coordinadoras a presentarlo como elemento que legitima su actuar.

Lo anterior forma parte del proceso reflexivo de las coordinadoras, y parte de dos preocupaciones fundamentales para ellas: la necesidad de buscar información complementaria que les permita primero un autoconocimiento y luego las faculte para la realización de su acción como coordinadoras. La segunda preocupación fundamental en este tema es, para quienes ofrecen a su vez certificaciones, la certeza de saber que otras mujeres necesitan tener acceso al conocimiento que ellas ofrecen. Para ellas las certificaciones se integran al tema que se desarrollará más adelante, el de la medicina y la

sanación, al ser sus conocimientos parte de la medicina que cada una tiene para compartir con las demás. También se integran a la discusión sobre la dimensión de negocio que supone para las coordinadoras tener marcas propias y proyectos personales.



## Capítulo 6. La reflexividad de las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres

*El momento de la diosa ya regresó  
y estamos todas aquí  
con nuestros úteros conectados  
a nuestros corazones latientes para surgir.*

Ana Gabriela Robles

En el interior del temazcal el calor es tan intenso que podría llegar a provocar desmayos, las pieles empapadas de sudor se tocan unas con otras porque no hay sitio para moverse, el vapor es denso y cuesta respirar, se siente el ahogo, la fatiga y la desesperación. Los cantos, las oraciones y las peticiones por los seres que le importan a cada una crean en esa situación extrema un ambiente en que el misticismo es un recurso para no rendirse ante la ansiedad. Surge la pregunta: ¿por qué alguien querría hacer esto?, la respuesta está en la reflexividad.

Para Archer (2007a) el proceso reflexivo del agente comienza con la definición y articulación de las propias preocupaciones, a lo que la autora llama preocupaciones fundamentales que guían el segundo aspecto del proceso reflexivo que es donde el agente desarrolla el curso de su acción mediante proyectos encaminados a atender a esas preocupaciones. El último de los elementos del proceso reflexivo son las prácticas que tienen que ver con los proyectos planteados. En este capítulo se desarrolla el tema de la reflexividad de las coordinadoras de las CESM, partiendo de sus preocupaciones

fundamentales. En el capítulo posterior se hablará de sus proyectos y se describirán las prácticas vinculadas a ellos.

Aunque en la teoría, el agente reflexivo no siempre es cien por ciento consciente de su propia reflexividad, podría decirse que las coordinadoras de las comunidades ecosociales están habituadas a hablar de sus preocupaciones y que no solo fundamentan desde su interior sus prácticas sino que constituyen los argumentos por medio de los cuales las promueven y las hacen públicas.

### **Preocupaciones fundamentales**

A partir de lo narrado por las coordinadoras, fue posible identificar las preocupaciones fundamentales en las que están basados sus proyectos, ya sea en sus comunidades ecosociales como en su ámbito individual. La narración en la que todas las coordinadoras participantes en esta investigación coinciden es la referente al pasado remoto en el que las mujeres poseían el conocimiento de su propio cuerpo así como del entorno natural y eran respetadas en su sociedad, en el relato, las condiciones ideales de las mujeres cambian con la devastación y el dominio en manos de las civilizaciones guerreras que impusieron la violencia y la jerarquía vertical del patriarcado y destruyeron o relegaron los saberes de las mujeres.

De acuerdo con este mito las mujeres conservaron, no obstante, ciertos conocimientos sobre sí mismas y el cuidado de los demás, sobre la herbolaria y las cosechas, pero también sobre manejo de energía o conexiones espirituales dependiendo de

la cosmogonía de cada pueblo. Serían las sabias, las chamanas, las brujas, las herederas y guardianas de estos conocimientos, pero también en cierta medida las demás mujeres que transmitieron lo que sabían a sus hijas y nietas ayudaron para que el saber no se perdiera del todo.

El relato brinca del paleolítico a las civilizaciones previas a los grandes imperios griego y romano y a las religiones patriarcales. De ahí vuelve a dar un salto hasta la cacería de brujas en Europa con la que se recuerda la persecución y muerte de las brujas como uno de los intentos más claros del patriarcado por exterminar y estigmatizar el conocimiento de las mujeres.

La narración llega a la era moderna en la que se muestra, por una parte a las mujeres insertas en una cultura patriarcal, de competencia laboral y económica y de abuso descontrolado de los recursos naturales, que las ha alejado de sus círculos, de su comunidad de mujeres, de su conexión con la tierra. Las ha despojado del conocimiento de sí mismas a fuerza de toda una historia de reprimirlas, acallarlas y desvalorarlas. La medicina masculina cataloga y cura sus síntomas, los medios de comunicación dictan cómo ha de ser su cuerpo, el entorno laboral y social, las despoja de sus hijos desde el parto y genera que se rompan los vínculos madre-hija.

Pero este relato muestra también a otras mujeres, aquellas que han conservado o recordado el saber perdido y a aquellas que buscan ese conocimiento. Ambas, tendrían en su manos la oportunidad de cambiar la cultura a partir del reencuentro con los saberes ancestrales, el autoconocimiento, y la acción con otras mujeres.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Esta narración es el reflejo de buena parte de las preocupaciones de las coordinadoras. A continuación se muestra cada una de ellas, las cuales están conformadas por una situación y su consecuencia. El orden en que son expuestas en este documento no refleja una mayor importancia entre unas u otras.

El silencio es una de estas preocupaciones fundamentales: las mujeres han sido relegadas por el patriarcado a una situación en la que han tenido que callar puesto que lo que ellas dicen ha sido catalogado como menos valioso que lo dicho por los hombres, ha sido el lado masculino el que ha nombrado lo que a ellas les pasa, el que las ha definido, el que las ha llamado sexo débil, el que las ha calificado de incomprensibles, locas o hasta de ignorantes.

Al no tener voz para nombrarse, las mujeres han perdido también la capacidad de nombrar lo que pasa con ellas, con sus cuerpos, con sus procesos y ciclos, esto está relacionado con otra preocupación: la falta de conocimiento de sí mismas. Las mujeres han sido obligadas mediante la fuerza y el descrédito a olvidar ese conocimiento. Esto ha tenido consecuencias en la vida de las mujeres: el desconocimiento de sí mismas y la legitimidad de la ciencia y sobre todo la medicina patriarcal ha llevado a las mujeres a una situación en la que son otros los que le dicen que aquello que les pasa cada mes es un síndrome (el síndrome premenstrual) y que se tiene que curar con pastillas, le han dicho que la menstruación duele o que es algo sucio, les dijeron también que quien conoce el uso de las hierbas es una bruja y que quien transgrede lo que se espera de ellas entonces es una cualquiera.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Al tener que callar, al ser perseguidas o por lo menos desacreditadas, las mujeres dejaron de compartir los saberes de abuelas a nietas, los que recababan experiencias de la vida, el cuidado de los demás, el cuidado y contacto con el planeta. En este camino, el conocimiento desarrollado por las mujeres se quedó perdido o al menos subyacente. Son los pueblos originarios del norte de América los que parecen haber guardado parte del saber cómo conectarse nuevamente con la naturaleza, la dimensión espiritual, y la trascendencia de sí.

Con las condiciones sociales y económicas dominadas por el patriarcado las mujeres han sido alejadas de sus círculos primarios: la familia, y los círculos de parto, esto es, la compañía y colaboración de otras mujeres con las que se generaban los lazos, incluyendo sus madres o hijas para insertarse en una estructura moderna. Las mujeres perdieron la fuerza que les daba su grupo, su clan. Las mujeres, para las coordinadoras de las comunidades ecosociales, son seres gregarios, y como tales, el grupo les es necesario, un grupo en el que se colabora. Sin embargo, en el ambiente patriarcal, las mujeres han entrado a la lógica de la competencia y el enfrentamiento entre ellas.

La economía patriarcal es pensada por las coordinadoras como la responsable del abuso de los recursos naturales. Esta también es una preocupación fundamental que si bien no está tan claramente expresada en la narración sobre el pasado utópico de las mujeres, sí lo está en otros discursos y prácticas. El daño ecológico, al afectar a la tierra afecta directamente a las mujeres, ellas tienen, para las coordinadoras, una conexión especial con el planeta.

En la siguiente tabla se presenta una síntesis de las preocupaciones fundamentales a partir de las cuales se genera la acción de las comunidades ecosociales:

Tabla 11: Preocupaciones Fundamentales

Preocupaciones fundamentales
El silencio: el hombre define a la mujer, le dice quién es, qué siente y cómo curarse. Define sus procesos, la estigmatiza y la acalla.
Desconexión de sus cuerpos, proceso y ciclos. Necesidad de autoconocimiento.
Pérdida de la memoria ancestral, desconexión con el linaje materno, pérdida del legado.
Pérdida del círculo. La mujer gregaria requiere del grupo para compartir conocimiento y para ser fuerte.
Pérdida del poder para ser libre, de la soberanía de sí misma.
Daño ecológico, daño a la tierra, daño a la mujer conectada con la tierra
Heridas emocionales, físicas e inconscientes por sanar

Las situaciones arriba expuestas han causado histórica y cotidianamente heridas que lastiman a las mujeres y que requieren ser curadas, cuyas consecuencias son daños físicos y emocionales, y a quienes, al perder la conexión que las hermana con otras mujeres y conocimiento y la forma de nombrarse a sí mismas, sus procesos y sus ciclos, les ha privado del poder sobre sí mismas, de la libertad y soberanía de la que alguna vez habrían gozado.

Atender a las preocupaciones fundamentales requiere para las coordinadoras de las CESM en primer lugar concebirse a sí mismas como mujeres. Ellas asumen su ser mujer desde algunas ideas esenciales que se exponen a continuación:

## **Resignificación del ser mujer desde las definiciones esenciales**

En concordancia con lo que expone Meza (2007) respecto a que las mujeres están resignificando su identidad, es posible identificar en los relatos de las coordinadoras cómo han repensado su ser mujer, así como su forma de concebir al resto de las mujeres. Esto para ellas ha tenido como resultado el cuestionamiento de las concepciones esenciales de las mujeres propuestas desde la lógica patriarcal, y la denuncia del daño, o “las heridas” como les llaman ellas, que esto les ha causado. Resignificar la identidad femenina, les ha supuesto el replanteamiento de las concepciones esenciales y la reconstrucción de las mismas pero desde una postura que puede calificarse como ecofeminista clásica que conserva una mirada esencial en cuanto que reconoce y distingue en la mujer las funciones biológicas de la maternidad y la menstruación, pero que intenta proponer una visión de estas funciones desde las propias mujeres, desde un posicionamiento que les otorga un poder diferente, una visión distinta a la de los hombres, un entendimiento de ellas mismas que las une desde la esencia, con otras mujeres, con todas las mujeres, y que según ellas, las revaloriza.

Así, la menstruación, la procreación de la mujer-madre, entre otros términos que han servido para definir lo que es ser mujer, son puestos en discusión y resignificados, desde un sentido político y mediante la constitución de las coordinadoras como agentes, no solo en el proceso reflexivo interno de estas mujeres en el que sin duda forma una parte indispensable, sino también en la interacción sociocultural entre ellas y las demás participantes en las comunidad ecosociales.

## **La mujer y el poder de ser madre.**

La mujer como madre es uno de los conceptos medulares en la construcción histórica de la identidad de las mujeres, y por tanto ha sido también uno de los símbolos más expuesto por las discusiones feministas como un tema polémico. El análisis histórico de las distintas formas de abordar el concepto de la mujer-madre sería sin duda un trabajo que requiere una tesis por sí mismo. Lo que se expone aquí es la forma en que las coordinadoras de las CESM utilizan el tema de la madre como definición esencial ser mujer y de lo femenino y cómo para ellas es la idea de la mujer como madre la que sustenta sus ideas del poder femenino, de la mujer creadora y de la conexión entre la mujer y la naturaleza y la mujer y la tierra.

Para ellas, la maternidad, la posibilidad de gestar, es algo que existe por sí misma que no implica *per se* dominación, por lo tanto, sería un error pensar que esa posibilidad biológica es la que perjudica a las mujeres. Reconocen la aportación del feminismo de dar cuenta del momento en que la maternidad se convirtió en motivo de dominación, y explican que esto ocurrió cuando el patriarcado redujo a la mujer a la condición de cosa, para poder poseerla y sentirse dueño, a través de ella, de la generación de la vida.

La importancia de esta posibilidad de concebir se inscribe directamente en la constitución biológica de las mujeres: el cuerpo de mujer tiene matriz, y desde el punto de vista de las coordinadoras sólo existe un propósito para la matriz, y ese propósito es la concepción. Es durante el ciclo menstrual que el cuerpo se prepara para la concepción y gestación de vida, y si ésta no ocurre, se modifica para prepararse nuevamente el próximo ciclo. Por ello, el otro gran tema de las CESM que es la menstruación, está también referido

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

a estas funciones corporales de la mujer-madre, aunque adquiere sus propios matices que serán abordados más adelante en este documento.

La frase que resume e integra la importancia que tiene para las CESM el conceptualizar a la mujer como madre que desde esta capacidad de gestación adquiere un poder que el varón por sí mismo no tiene fue expresada contundentemente por Virginia Sánchez Navarro: “el poder de lo femenino en términos históricos y ontológicos es el poder de hacer la vida”<sup>30</sup>. Esta será la base de los argumentos y proyectos defendidos por las CESM, es la base de su postura que defiende la diferencia entre hombres y mujeres. Ésta será también la postura que probablemente podría generar las críticas más fuertes hacia los proyectos impulsados como comunidades ecosociales de mujeres, sobre todo si se analiza desde los esfuerzos feministas que históricamente se han enfocado por desligar a la mujer de una identidad que estrictamente se relacione con su función biológica de concebir, y para las cuales, la propuesta de las CESM significaría un retroceso en la conciencia de las mujeres. Aunque en el contexto del ecofeminismo, sobre todo el que aquí hemos catalogado como clásico siguiendo a Puleo (2000, 2010), afirmaciones como la anterior supondrían no un retroceso, sino un replanteamiento de las formas de pensarse mujeres.

La identificación de la mujer como madre y con procesos cíclicos corporales en torno a la concepción, es el fundamento de las comunidades ecosociales de mujeres, y se relaciona con la existencia de problemas, enfermedades o dolores de las mujeres relacionadas con su aparato reproductivo. Para ellas estos males están vinculados entre otras cosas, con la falta de conocimiento de las mujeres respecto a sus propios procesos, a la invasión de factores externos como la medicalización, violencia obstétrica o el uso de

---

<sup>30</sup>Reporte de observación. Encuentro de Mujeres Visionarias. 22 de agosto de 2015.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

productos como tampones o compresas desechables, y en general, con el dominio patriarcal que ha estigmatizado de diversas formas todo lo relacionado con los órganos, partes del cuerpo, y funciones específicas de las mujeres.

La propuesta de las CESM surge precisamente de la idea de la mujer-madre y las otras mujeres-madre a su alrededor que fungen, para ellas, como compañía, apoyo y sabiduría que permite y promueve que siga reproduciéndose la propia idea de la mujer-madre, que crea, gesta y pare.

Las coordinadoras de los círculos de mujeres, relataron que el primer círculo de mujeres tuvo que ser un círculo de parto. Cuando las hembras comenzaron a caminar erguidas, la cadera se hizo más angosta y entonces al proceso de endogestación de nueve meses le siguió el proceso de exogestación, con una cría pequeña, que no se vale por sí misma, proceso que dura más de un año y que requirió la ayuda de otras mujeres.

Entonces a partir de esto pues la mujer tuvo que empezar a trabajar en círculo, desde ahí, y ese es el círculo primigenio de mujeres, con la abuela, con la madre, con la tía. Y con ese hemos estado todavía hasta muy poco. ¿Hasta cuándo? Hasta que nuevamente en un hospital nos quitan el parto (Jimena Chalchi, entrevista personal. 17 de marzo de 2016).

Para las CESM las mujeres en las sociedades matrísticas tenían el poder de decidir sobre su propio cuerpo sin embargo ahora al parir en un hospital, la madre pierde la posibilidad del círculo de apoyo, pero pierde también el poder de decisión sobre su propio parto:

...a la fecha todavía no se pregunta cómo quieres parir. Llegas y es: “ah sí, tan, tan”. Cuando en un parto, lo natural sería que sólo hubiera mujeres, porque las mujeres cuando estamos en círculo generamos oxitocina. Entonces, en un parto, sólo debería haber mujeres, no debería haber un hombre. “Que esté el marido para ayudar”, ¡que el marido no ayuda! ¡El marido está dejando de generar oxitocina para la mujer! Lo cual entorpece el parto (Lía Lez Eva, entrevista personal. 7 de marzo de 2016).

Según Luz Alicia<sup>31</sup> no se ha perdido el conocimiento del parto y considera que nuestro país es afortunado por tener muchas mujeres, muchas parteras que saben muy bien cómo ayudar a otras mujeres a que nazcan sus bebés. Dice que cada vez hay más parteras y *doulas* que están acompañando a las mamás durante el parto. Para las comunidades ecosociales, la infertilidad, el sufrimiento por la concepción o la falta de ella, los problemas relacionados con el uso de métodos anticonceptivos, la falta de decisión de las mujeres a la hora de sus embarazos y partos, son el resultado del desconocimiento del cuerpo y de la pérdida de los círculos de apoyo, como consecuencia principalmente del dominio patriarcal.

Desde la perspectiva de las CESM, todas las mujeres tienen la característica esencial de gestar, y esta gestación se refiere no solamente a concebir un hijo en el vientre, sino que es para ellas una característica femenina que las posibilita para ser creadoras, y esa creación va desde lo mental, con la generación de ideas, hasta lo material al crear proyectos y materializarlos, pero surge, de acuerdo con las CESM, de la energía del útero.

La idea de mujer-madre, creadora y dadora de vida, sustenta también la analogía de la tierra como un ente de género femenino y que en forma simbólica se asocia a la esencia

---

<sup>31</sup>Reporte de observación. Respiración Ovárica San Luis Potosí. 27 de febrero de 2016.

de las mujeres entendidas como madres. El gestar y concebir, no son las únicas cualidades de las mujeres-madres, también lo son el nutrir, el arropar, el sostener y el cuidar. Todas estas características son trasladadas sobre todo en los círculos rituales de mujeres a la naturaleza y por contigüidad a la Tierra, a quien se venera como Madre Tierra o la Pachamama, con lo que se le otorga la identidad de ser espiritual capaz de conectarse con el espíritu de las mujeres.

La Tierra como madre, también tiene útero, y éste se representa con el temazcal, y también tiene partos, al salir las mujeres del temazcal. La metáfora del útero será desarrollada más adelante como otro de los elementos importantes del proceso reflexivo de las coordinadoras de las CESM.

#### **Metáfora del útero. Los temazcales y las carpas.**

La metáfora del útero está estrechamente ligada al concepto de la mujer-madre y la importancia que éste tiene para las CESM. Es por lo explicado más arriba que adquieren sentido las prácticas de los temazcales y las carpas rojas. El útero es el centro de la fuerza de la mujer, es el lugar en que se concibe la vida y de donde parte la energía creadora de ideas. El útero es trasladado en forma metafórica y se convierte en el escenario principal de las reuniones de carpas rojas y círculos rituales de mujeres.

El temazcal, concebido como útero de la tierra es el símbolo de la fuerza creadora, es el símbolo de la fertilidad de la tierra y de la mujer, y representa la protección del seno materno dentro del cual el hijo (en este caso las hijas) se encuentra a salvo del exterior. También representa la posibilidad de renacer, de purificarse, y de entrar a un estado místico

por medio del calor, la meditación y los rezos. Significa, volver al estado primigenio de ser no nacido, pero también al pasado utópico ancestral de los pueblos originarios de América.

El temazcal representa también la preocupación por rescatar el conocimiento que según dicen las CESM ha sido heredado a través los maestros y maestras de los pueblos que aún conservan estas tradiciones.

En el caso de las carpas rojas, la metáfora del útero también se expresa en forma del escenario en el que se puede entrar, salir y estar. La colocación de telas rojas potencia la construcción metafórica. La entrada de la carpa representada con telas a través de las cuales se ingresa extiende la metáfora también a la vagina. También constituido como un espacio de abrigo y protección, el útero simbólico en las carpas rojas es un útero menstruante, no un útero embarazado como el temazcal que es abultado y redondo, el de las carpas es rojo pues representa la sangre menstrual, y si bien representa la concepción de la mujer-madre lo hace mucho más en su faceta de mujer-cíclica, mujer-menstruante.

#### **El útero como cántaro que recibe y que guarda bienes o males.**

La metáfora del útero, se traduce también en la imagen de un cántaro, las coordinadoras de las CESM utilizan esta metáfora para explicar y explicarse que la matriz es una especie de recipiente, ya que está preparada para recibir y contener ahí la vida. Se la representa con un cuenco con agua que se coloca en el centro o en el altar del círculo urbano de mujeres o de la carpa roja. El cuenco representa de forma positiva la contención, sin embargo esta metáfora sirve también para explicar que las mujeres llenan sus cántaros pero no saben vaciarlos, es decir, guardan las experiencias dolorosas y negativas.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Sostienen que las mujeres han sido educadas para pensar que sólo se trata de recibir, de guardar, y se quedan con todo dentro, pero consideran que las mujeres necesitan saber que no tiene por qué ser así que también pueden sacar, dejar ir. Para ello han desarrollado algunas técnicas de respiración y meditación, se trata de técnicas que provocan catarsis y con ellas las mujeres sienten la necesidad de expresar sus sentimientos, y más tarde de hablar de aquello que guardaban. Otras técnicas incluyen la danza, o los movimientos acompasados del vientre y su objetivo principal es que las mujeres tomen conciencia de su útero.

Una forma de no guardar en el interior de la mujer lo que no se desea y de mantener la conexión energética con la tierra, es mediante el uso de las faldas. Algunas CESM recomiendan asistir con falda a las reuniones sean círculos o carpas, otras recomiendan su uso todo el tiempo en la vida cotidiana de las mujeres. Esto lleva a otra forma de metáfora utilizada específicamente por la Abuela Margarita para designar ya no al útero pero sí a la vulva: ella dice que las mujeres, así como tienen una boca en la cara, tienen una boca en su parte baja, y esa “boca de abajo”<sup>32</sup> también requiere expresarse, y con prendas como el pantalón, que desde su punto de vista es una imposición, es como si estuviese amordazada. La falda permitiría, desde esta visión que la mujer expresara su capacidad creativa. La práctica de usar falda corresponde por tanto a la concepción de mujer madre provista de un útero, de mujer cántaro, que guarda y se vacía, pero también a la de la mujer espiritual y energética conectada con el flujo de energía de la Tierra, a su vez concebida como madre dotada de espíritu y energía.

---

<sup>32</sup> Reporte de observación. Retiro Abuela Margarita en Celaya. 15 al 17 de abril de 2016.

### **La Diosa Madre.**

En el proceso reflexivo del ser mujer están presentes las figuras de diosas femeninas. Una es la Diosa como alternativa a un dios patriarcal impuesto y dominante, otras son las diosas prehispánicas, a veces presentes en los círculos y carpas rojas en forma de figurillas de barro, otras veces mencionadas en las oraciones y cantos frecuentemente bajo el nombre de Tonanztin. También se le nombra Tonanztin-Guadalupe a la Virgen de Guadalupe a quien se venera como deidad femenina, deidad-madre. Las diosas como madres, comparten con las participantes en las CESM no sólo la cualidad de ser mujeres, sino las cualidades que se asocian con lo femenino desde estos discursos, es decir, las de ser protectoras, cuidadoras, amorosas. Y a su vez, las mujeres son concebidas también como diosas, como sagradas.

### **Madre e hija.**

Así como todas las mujeres son entendidas en esencia como madres, también ser mujer significa, sin posibilidad de negación ser hija. Este hecho biológico, todas las mujeres (y los hombres) del mundo nacieron de una madre, se convierte en un hecho altamente simbólico en el contexto de las CESM. Mediante el empleo de la metáfora del útero, la hija regresa al seno materno en las carpas rojas y en círculos de mujeres. Se parte de un ideal en la relación madre-hija, que incluso trasciende hasta la abuela materna. En esta relación ideal, la hija se sentirá protegida, amada, abrigada al volver al seno de su madre. Desde esta relación ideal, la mujer es heredera, no solo del material genético de su madre, abuela y bisabuela, es decir, de su linaje materno, sino también ha heredado aunque

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sea en un nivel inconsciente, el conocimiento ancestral de sus antepasadas. La hija se convierte, por el hecho de serlo, en guardiana del conocimiento que supuestamente proviene de su linaje materno. A este ideal responde también la costumbre de llamarle Abuelas a aquellas mujeres a quienes se reconoce como sabias y maestras que conservan tradiciones ancestrales.

Sin embargo, este ideal de la madre y la hija no siempre se refleja como una relación feliz entre las mujeres que participan en las comunidades ecosociales, al contrario, según las coordinadoras existe una desconexión entre las hijas y ese linaje materno. Puede ser también que la herencia recibida se refiera a experiencias dolorosas. Es aquí cuando se habla de un proceso de sanación, de sanar la herida madre-hija.

**Mujer co-creadora de una nueva era. El cambio viene por la mujer.**

La característica creadora y creativa atribuida a las mujeres desde el punto de vista de las CESM, posicionaría a todas las mujeres en el papel de posibles agentes de cambio. Así, Ana Gabriela Robles y Virginia Sánchez Navarro, hablan de las mujeres como co-creadoras de una nueva era, y con ellas la Abuela Margarita sostiene también que el cambio “viene por la mujer”<sup>33</sup>. Donde co-crear significa crear entre todas, sin jerarquías, y el cambio esperado se manifiesta al mencionar cuáles son sus objetivos entre los que se encuentran el cambio en las mentalidades en torno a las mujeres, la importancia de revalorar la naturaleza y que hombres y mujeres sean capaces de reconocerse y respetarse como una dualidad.

---

<sup>33</sup> Reporte de observación. Retiro Abuela Margarita en Celaya. 15 al 17 de Abril de 2016.

## **Mujer-cíclica y mujer-menstruante. La preocupación por definirse desde dentro.**

En la reflexividad de las coordinadoras en cuanto a lo que significa ser mujer, el reconocerse como mujeres cíclicas ha sido uno de los elementos clave para repensar su identidad. Esto ha significado reconocer sus propios procesos más allá de los conceptos aprendidos antes.

La mujer cíclica es para las CESM, sobre todo para las carpas rojas, una mujer que cada mes atraviesa por cambios regulares, y cada cambio está considerado como una fase de su ciclo. Para ellas la mujer no es la misma en cada fase, por eso se sirven reflexivamente de la analogía con la luna. Como la luna la mujer tiene una fase de plenitud, que asocian con la luna llena, esto ocurre durante su ovulación, que luego mengua hasta convertirse en luna nueva durante la menstruación, días oscuros es decir, introspectivos. Esta explicación de la mujer cíclica está relacionada con una visión dicotómica de las mujeres y de los hombres, que implica una diferencia fundamental entre ellos: la energía y la identidad de los hombres es asociada con el sol, mientras que la energía y la identidad de las mujeres es asociada con la luna.

La energía del sol, según explican las coordinadoras, es una energía lineal, que avanza siempre constante, no muta. Ellas explican que esta es la lógica del patriarcado, que por ejemplo motiva la idea de desarrollo como el ir hacia adelante. Pero también esta es la visión que ha servido para decirle a las mujeres cómo deben ser, por lo tanto, una mujer que sí muta, que está y se siente distinta en el transcurso de un mes, ha sido concebida como una mujer que tiene problemas que han recibido el nombre de Síndrome Premenstrual, o que “está en sus días” o que es imposible de comprender, entre otras.

La preocupación fundamental en torno a la mujer cíclica radica en que las mujeres han aprendido a callar sus cambios y han tenido que comportarse en su vida cotidiana de forma igual durante todo el mes, esto ha significado para ellas sufrimiento emocional y físico por la desconexión de su esencia, o como ellas la definen, de su naturaleza cíclica.

Pero es la fase del periodo que corresponde a la menstruación específicamente la que ha recibido las mayores connotaciones negativas. Según las coordinadoras, el patriarcado ha calificado a la menstruación como, tabú, herida, impureza o suciedad, enfermedad (estar malita), incapacidad, inferioridad o maldición (por la traducción en inglés para referirse a la menstruación como *the curse*), estas connotaciones afectan la forma en que la mujer se concibe a sí misma y se ven reflejadas en problemas físicos como los cólicos menstruales, los problemas relacionados con la fertilidad, cánceres o miomas, y emocionales como la depresión o la ansiedad. También se refleja en problemas sociales al tener que enfrentar la mujer estructuras en las que lo referente a su periodo menstrual es, cuando poco, acallado y en el peor de los casos violentado.

Y encuentro que todos los aspectos negativos que hay alrededor de la menstruación... y toda la cosificación de la mujer, han puesto a la mujer en una situación... de una violencia sórdida, porque realmente somos sujetos a esta violencia sórdida, velada, subyacente que está en todos los mensajes que hay en la sociedad, y creo que es momento que recuperemos nuestro poder y podamos, quitarle esa, esa connotación... de cosificación de objeto sexual que tenemos, de manera natural ¿no? Y que aparte ¡promovemos a nuestras niñas! entonces es momento que, que dejemos de ser la princesa que necesita ser rescatada, que nos cortemos nosotras mismas la trenza, que

nos rescatemos a nosotras mismas y que nos convirtamos en la soberana, es momento de que las mujeres salgan del arquetipo de la víctima, de la princesa, en este sentido de, *rapuncalesco* del rescate y que podamos como personificar el arquetipo de la... ¡de la soberana! ¡Que es de dónde venimos!, venimos de, de... pues de gobernar ¿no? De gobernar la medicina, de gobernar la taxonomía, de gobernar un montón de campos que fueron satanizados por las culturas patriarcales o por la entrada de las culturas patriarcales y de las grandes religiones, patriarcales monoteístas que hoy gobiernan todavía el mundo (Ana Gabriela Robles, entrevista personal, 8 de noviembre de 2015).

A raíz de la conciencia de que la mujer ha recibido del patriarcado las connotaciones negativas que hoy le hacen daño, surge la necesidad de resignificar a la mujer-cíclica y a la mujer menstruante. Para ello se recurre a la idea o leyenda de un pasado previo al estigma, cuando el sangrado menstrual habría sido motivo de veneración y respeto, no de marginación. De esta forma la leyenda de las carpas menstruales se vuelve una estrategia para la reelaboración del concepto menstruación desde las CESM y de esta forma surgen las carpas rojas como proyecto.

Necesitamos cambiar desde dentro y parte de ese cambio tiene que ver con hacer conciencia de que la menstruación no siempre fue un tabú o algo de lo cual avergonzarse (DeAnna L'am. Festival Internacional de Carpas Rojas. 8 de noviembre de 2016).

## **El clan de las mujeres**

*Al dejar que todo el universo femenino entre a una carpa, o entre a un círculo, es integrarlas al clan.*

*Luz Alicia Villavicencio*

La identidad de las mujeres a partir de lo descrito más arriba, les da a las coordinadoras de las CESM la posibilidad de pensar a la mujer como todas las mujeres, es decir, permite tener características que en esencia definen de manera generalizadora a todas las mujeres del mundo en tanto que son precisamente explicaciones esenciales.

En el caso de la menstruación, el principal argumento de las carpas rojas es que todas las mujeres del mundo, sin importar raza, color, religión, ideología política, ni nacionalidad, todas son cíclicas, todas tienen experiencias respecto a su menstruación. La única diferencia la hace la edad. Mientras que en los círculos de mujeres no se marca una edad para ser mujer<sup>34</sup>, en las carpas rojas y con el tema de la menstruación sí se concibe distinto a las niñas y a las mujeres. Para las carpas rojas, al menos en el modelo de Carpa Roja en Cada Barrio, el momento de la primera menstruación o menarquía es el más importante para la identidad que la mujer se hace de sí misma con relación a su ser menstruante y cíclico, ya que es el momento en que la niña-mujer recibe o recuerda muchas de las connotaciones negativas con relación a la menstruación. Desde esta propuesta, las mujeres, al relatar la experiencia de su primer sangrado menstrual, refieren alguna situación penosa, por ejemplo desde aquellas a quienes se les dijo que debían ser discretas y no decir

---

<sup>34</sup>Durante el trabajo de campo fue posible observar la participación de algunas niñas de distintas edades en los círculos de mujeres, a quienes se les permitió estar en las reuniones y de forma libre participar en las actividades en el caso de que tuvieran el interés, la edad para concentrarse y la disposición de realizarlas.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

a nadie lo que les pasaba o hasta quienes relatan ese momento como un suceso traumático. Esto ha llevado a las coordinadoras de las carpas rojas a plantear como proyecto para cambiar esta situación la práctica de dar la bienvenida a las niñas (y a las adultas que no hayan tenido nunca una bienvenida igual) al clan de las mujeres por medio de una ceremonia en la que se celebre su menarquía, en la que sea ella misma recibida con júbilo, en el que haya elementos simbólicos y connotaciones positivas para ese momento que marcará, desde esta perspectiva, su paso para pertenecer al grupo de las mujeres.

Si tenemos un rito de paso, de iniciación en nuestra menarca, claro, somos bienvenidas. Entonces ahí empezamos a reconectarnos con nosotras. Empezamos a hermanarnos, y en la medida que nos hermanemos con nosotras mismas, yo les aseguro que nos vamos a hermanar con cada una porque no podemos hacerlo afuera (Mónica Home. Reporte de observación. Festival Internacional de Carpas Rojas. 8 de noviembre de 2016).

Así, para las carpas rojas, la menarquía es el paso de la niña que no es cíclica, al clan de las mujeres cíclicas y menstruantes, pero la ceremonia de menarca posibilita también la resignificación para las mujeres adultas, sin importar su edad, de lo que es tener la menstruación, y en esta nueva oportunidad de pensarse menstruantes desde una perspectiva jubilosa se pretende sanar heridas (recuerdos dolorosos) que las mujeres han tenido consigo desde su primer sangrado.

La sangre menstrual, concebida desde este punto de vista, se convierte para las coordinadoras de las carpas rojas en el “hilo conductor que une a las mujeres, algo de todas las mujeres” (L’am, 2016).

## **Menopausia. La magia en el interior de la mujer sabia**

Como la mujer es conceptualizada en esencia como cíclica, esa consideración continúa incluso para la mujer que ya ha dejado de menstruar. La mujer en su menopausia adquiere además una calificación de sabia, de maga, al no estar sujeta a los ciclos mensuales, sino al poder manejarlos a su antojo. Es decir, para las coordinadoras, las mujeres menopáusicas tendrían la capacidad de manejar la introspección de la menstruación, la creatividad de la ovulación, o los demás estados del ciclo menstrual en el momento en que ellas lo decidan. Se basan también en la creencia de que entre los pueblos antiguos a las mujeres de mayor edad se les consideraba como maestras, chamanas, y sabias. Las Carpas Púrpura, son una propuesta nueva que está siendo impulsada por la propia DeAnna L'am para incluir en las comunidades ecosociales de manera más específica a las mujeres en su menopausia bajo el supuesto de que ellas conservan la sangre y la magia en su interior<sup>35</sup>.

En el caso de los círculos de mujeres, más precisamente en los círculos rituales, se les llama chamanas o abuelas de sabiduría a aquellas mujeres mayores, sobre todo pertenecientes a los pueblos nativos de América que conservan conocimientos heredados de sus pueblos y ancestros. Las abuelas de sabiduría son quienes han transmitido su herencia a su vez a las coordinadoras de los círculos.

---

<sup>35</sup> El surgimiento oficial de este tipo de comunidades fue anunciado por la coordinadora después de terminado el trabajo de campo de esta investigación, es por esta razón que no se tomó en cuenta a las Carpas Púrpura para la tipología de CESM, ni se tiene información específica al respecto.

En la propuesta específica de la Abuela Margarita las edades de las mujeres son explicadas de manera distinta: para ella la infancia es de los 0 a los 13 años, de los 13 a los 26 años es “el despertar hormonal”, de los 26 a los 39 la juventud y de los 39 a los 52 la madurez. Pero a las mujeres que superan los 52 años, las llama abuelas universales, y explica que ellas ya han trascendido todas las edades y pueden pasar de una a otra a su antojo, pero con toda la sabiduría de la vida recorrida<sup>36</sup>.

### **La importancia de pensarse en grupo.**

Entrar al círculo es entrar al clan, entrar a la carpa es saberse conectada a las demás por el hilo rojo de la menstruación, es decir, perteneciente al que Lia Lez le llama “el pueblo de las mujeres”<sup>37</sup>. Esta idea de unión, hermandad, o de estar conectadas, responde a la preocupación fundamental de las CESM por cambiar el estado de cosas del sistema cultural, basadas en la certeza de que entre más mujeres estén conscientes de sí mismas y asuman su papel de creadoras en conjunto con las demás, es decir, de co-creadoras, entonces el mundo podrá cambiar.

Su argumento se basa en que aproximadamente el cincuenta por ciento de la población mundial está integrada por mujeres y que, atendiendo a la explicación de Bolen (2012) del millonésimo círculo, esa conciencia co-creadora se despertará tarde o temprano en muchas más de ellas, y entre más sean el cambio será posible.

Según las comunidades ecosociales, cuando las mujeres se encuentran en círculo generan oxitocina que está ligada con las funciones del cuerpo durante el parto, pero que

---

<sup>36</sup> Reporte de observación. Retiro Abuela Margarita en Celaya. 15 al 17 de abril de 2016.

<sup>37</sup> Lia Lez Eva. Entrevista personal. 7 de marzo de 2016.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

además podría influir en los sentimientos placenteros. También aseguran que las mujeres reunidas con una visión generan una forma de energía llamada sinergia por medio de la cual se unen con las intenciones de todas aquellas mujeres en el mundo que también estén enfocadas en los cambios culturales.

Las mujeres se encuentran consigo mismas mediante ejercicios de introspección, que si bien pueden ser en solitario, no pierden de vista que al igual que ellas, las otras mujeres también se sienten introspectivas a veces. En el clan, las mujeres se reconocen en las otras, y esto se hace mucho más patente cuando lo que las otras dicen las interpela directamente al escucharse como experiencias conocidas. Las historias de otras en torno a la menarquía pueden ser similares a sus historias, la experiencia del día a día de las demás, se parece en alguna medida a su vida cotidiana.

Pero el autoconocimiento, cuando ocurre junto con las compañeras de clan, se convierte en un encuentro protegido, jubiloso o triste, pero siempre contenido y sostenido, apoyado por las otras que escuchan y entienden lo que pasa. La fuerza del círculo desde esta perspectiva estaría en el grupo que lo forma.

El clan se basa en el ideal de un pasado feliz pre-patriarcado donde el clan primigenio era valorado y tenía sus espacios para encontrarse y ayudarse entre sí, pero al mismo tiempo apunta a la utopía de un mundo feliz de mujeres sanas (sin heridas subjetivas ni históricas), hermanadas, y autoconscientes y empoderadas, esto es, soberanas de sí mismas. En esto basan sus acciones como agentes de cambio las coordinadoras, en los ideales de pasado y futuro propuesto.

## **Sagrado femenino.**

Uno de los conceptos frecuentemente utilizados por las coordinadoras y quizá uno de los más difíciles de interpretar es el de *sagrado femenino*. Este concepto es utilizado cuando hablan de una identidad de las mujeres pero ligado de manera profunda a su espiritualidad, redefinida en parte por la idea de las divinidades femeninas de las que se retoman características esenciales: la maternidad de las diosas madre, la fertilidad de las diosas que tiene que ver con las cosechas, la ambivalencia vida-muerte de algunas diosas y que refuerzan también con la metáfora de las fases de la luna. Y por otro lado, esta nueva espiritualidad está relacionada con la meditación, la devoción hacia sí misma en tanto que mujer que entiende y conoce su cuerpo y lo conceptualiza como sagrado, su mente y su espíritu, es decir que se encuentra conectada con lo material pero también con la concepción espiritual del universo.

El sagrado femenino o lo sagrado femenino, es mencionado por las coordinadoras como algo que existía antes, una especie de herencia ancestral que habría de resurgir en el recuerdo y vivencia de las mujeres a partir de prácticas como las que se proponen para las comunidades ecosociales, una reconexión.

¡Imagínate cuánto tiempo lleva la humanidad, en la meditación y todo esto!

Estamos en una etapa de reunirnos, de reconocernos, de, de rescatarnos ¿no?

¡Pero desde el Sagrado también! O sea desde... no desde el cuerpo nada más, sino como una manera más integral ¿no? Eh, veo que cada vez los círculos de mujeres con espiritualidad alrededor, son más comunes (Jimena Chalchi, entrevista personal, 17 de marzo de 2016).

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

El sagrado femenino se simboliza en las reuniones mediante elementos como una vela al centro del círculo, alguna representación de diosas femeninas, los rezos y cantos también remiten a la idea de una divinidad reconocida como identitaria entre las mujeres, incluso hay quien considera que el hecho mismo de formar un círculo ya está ligado a lo sagrado.

La preocupación fundamental entre las coordinadoras es que esa conexión sagrada que pudo haber existido le fue arrebatada a la mujer por el patriarcado, por la inquisición, o por la vida actual que con sus exigencias obliga a la mujer a desconectarse de sí misma.

...el hecho de que se promoviera de tal manera la pastilla anticonceptiva no fue nada más en pro de... de la liberación femenina ¡por el contrario! Fue en pro del sistema, porque lo único que ellos estaban logrando fue alejar a la mujer de su familia y tener más mano de obra, y además barata ¿no? Porque por mucho tiempo las mujeres ganaron menos. Y adueñarse de las crías, y de su educación. Entonces eso fue el resultado. Entonces de ahí viene el estudio también, para resarcir esos daños, viene el estudio del Sagrado Femenino. Entonces es básicamente es de ¡espérense!, ¡reconectemos...! , con ese principio divino que nos hace ser mujeres, que nos hace diferentes, a los hombres... (Jimena Chalchi, entrevista personal. 17 de marzo de 2016)

No todas las coordinadoras entienden igual el concepto de lo sagrado femenino. Para la Abuela Margarita, la mujer es sagrada, y lo es también el hombre, juntos masculino y femenino forman las dos facetas de Quetzalcóatl, la serpiente y el ave. Para Jimena Chalchi, el sagrado femenino es un ejercicio devocional, mientras que para Nadia Ávila el

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sagrado femenino es el resultado de una propuesta hecha por diferentes abuelas y que se relaciona con el poder del amor. Según Virginia Sánchez Navarro la mujer se encuentra en otra etapa evolutiva distinta a la del patriarcado, posee conocimientos diferentes a los de los hombres y es capaz de co-crear con las otras mujeres una nueva era, diferente a la actual, en su página de internet ofrece un diplomado que se llama precisamente Sagrado Femenino y lo anuncia de esta manera: “Después de un ciclo de hegemonía masculina, surge el Principio Femenino en la Tierra para reestablecer equilibrio dinámico en las relaciones humanas y para iniciar una Era de corresponsabilidad.” (Sánchez-Navarro, s/f).

Por todo lo anterior se concluye que la idea de lo que llaman sagrado femenino es una forma de sintetizar la identidad de las mujeres vistas desde las comunidades ecosociales ya que en este término si integran las definiciones esenciales descritas más arriba y le añade una esencia espiritual, que como las otras, le es perteneciente a la mujer solo por el hecho de ser mujer.

## Capítulo 7. Las comunidades ecosociales de mujeres

*Somos hermanas en el camino.*

*Estamos conectadas con TODAS las mujeres y las niñas.*

*Del pasado, presente y futuro por un hilo ROJO infinito.*

*Estamos unidas más allá de las diferencias en el Reino de la CARPA ROJA.*

*Estamos conectadas a nuestras ancestras, a la línea materna desde el inicio del Tiempo...*

*¡Somos una!*

*Estamos aquí para Vincular la Cadena de Generaciones en el Espacio Sagrado.*

*Juntas –Podemos Cambiar el Mundo –Carpas Rojas México.*

De acuerdo con el proceso marcado por Archer (2007<sup>a</sup>, p. 89) el agente en su “conversación interior” elabora proyectos por medio de los cuales atenderá a aquello que le es más importante. En este capítulo se describe a las comunidades ecosociales de mujeres como los proyectos que surgen de las preocupaciones fundamentales de las coordinadoras de las comunidades ecosociales.

Se designa comunidad a este tipo de asociaciones porque parto en primer lugar de una etiqueta que ellas mismas se han puesto en la forma de nombrarse en las redes sociales, que constituye uno de los principales medios de convocatoria para sus reuniones y uno de los medios de difusión más importantes para sus actividades, tanto para promocionarlas como para compartir lo realizado en sus eventos, así como para difundir mensajes con los que se identifican. De ahí surge esta parte del nombre, pero se refuerza con lo encontrado en las entrevistas y también en las observaciones en donde fue posible constatar que durante las reuniones se tiene un sentido de comunidad basado en:

Un círculo sin jerarquías: La figura del círculo se basa en que ninguna de las personas que lo integran es más importante que otra y es explicado por Bolen (2012) como “una forma arquetípica que resulta familiar a la psique de las mujeres pues es personal e igualitario”, además explica que en el círculo la relación es mucho menos jerarquizada en donde la clave es el apoyo que las mujeres dan y reciben a través de las palabras, “escuchando, presenciando, representando un modelo, reaccionando, profundizando, haciendo de espejo, riendo, llorando, sintiéndose afligidas, inspirándose en la experiencia y compartiendo la sabiduría de la experiencia” (p. 21).

No sólo los llamados círculos de mujeres responden a la metáfora del círculo, sino también las carpas rojas, sobre todo cuando éstas implican alguna actividad, con un centro simbólico y mujeres situadas unas junto a otras formando esa figura. El círculo supone la igualdad entre las integrantes de la comunidad, y simboliza a la vez una postura en contra de cualquier orden jerárquico que consideran patriarcal. Nadia Ávila (entrevista personal, 14 de marzo del 2016) lo explica de esta forma:

Pero ¿qué pasa cuando lo haces en círculo? ¿Qué pasa cuando tienes a otras diez mujeres ahí, eh... en las cuales de pronto te reconoces en sus experiencias? Y no te ha pasado lo mismo que a ella, pero sientes que algo se vuelca dentro de ti. Empatizas, ¿no? Y de pronto reconoces en otra experiencia cosas idénticas que a ti te pasaron, entonces te sabes que no estabas sola ¿Si? Y entonces en esa compartición ¿puede haber jerarquía? ¿La experiencia de una es más válida que la de la otra? ¿O más dolorosa? ¿O más dichosa? O sea, ¡no lo hay! Entonces desde ahí entendemos que no

puede haber quién guíe, ni quién esté arriba de las demás, ni quién diga pa' dónde.

Comunidad de apoyo y contención: Las comunidades ecosociales de mujeres se constituyen en el tiempo y el espacio. En el tiempo en tanto que existen en el lapso que comprende la actividad desde el momento en que con algún ritual se abre el círculo, y el momento en que el círculo se cierra. En el espacio en tanto que las reuniones tienen un lugar que por sí mismo simboliza la delimitación, sobre todo en el caso de los círculos rituales y las carpas rojas que se realizan, en temazcales los primeros, y entre telas rojas las segundas, ambas simbolizan un útero que abriga y abraza, y por tanto contiene. Para Ramírez (2016, p. 509) “un círculo de mujeres se construye como un espacio de contención, de aprendizaje, de crecimiento y de (auto)conocimiento”. Es literalmente dentro del círculo en donde se llevan a cabo las reuniones, y dentro de él se comparten experiencias, opiniones, surgen emociones, el compromiso es que nada de ello tiene que salir del círculo mismo.

Una identidad común: Las comunidades promueven que las participantes se convenzan de que sin importar las diferencias entre ellas, todas tienen algo en común: todas son mujeres, y por tanto entre ellas existe un lazo aún si son desconocidas, y este lazo es muy fuerte que hermana porque representa una historia milenaria de conocimientos olvidados o resguardados por otras mujeres, y de heridas provocadas por el sistema patriarcal. Las carpas rojas y algunos círculos de mujeres refuerzan esta idea de identidad con el argumento de que todas las mujeres menstrúan, lo que marca una identidad al existir

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

un “hilo rojo” que une a todas en el mundo (Mónica Home, entrevista persona, 8 de noviembre de 2016).

A pesar de la delimitación en tiempo y espacio de las CESM, se promueve también en ellas la pertenencia a una comunidad mayor. Durante los círculos de mujeres suele cantarse una canción que reza: “somos un círculo, dentro del círculo, sin principio ni final”<sup>38</sup>, se trata de pertenecer como mujer, al grupo de todas las mujeres del mundo, al “pueblo femenino” según Nadia Ávila (entrevista personal, 14 de marzo de 2016), esto es, la idea del “somosuna” utilizada por Virginia Sánchez Navarro <sup>39</sup>, esto representa uno de los principios fundamentales de las CESM, saberse parte de algo más grande, lo que aporta también un sentido de poder a las acciones y propuestas que ellas emprenden.

Se les ha denominado ecosociales siguiendo a Valdés (2014a), quien asume a las mujeres en círculo como agentes de cambio ecosocial. Y es que las CESM promueven una serie de principios y concepciones sobre lo social y lo ambiental en lo que quieren intervenir: el componente eco, de la palabra ecosocial, hace referencia a la preocupación de las comunidades estudiadas por el cuidado del medio ambiente, pero también por el uso de métodos naturales, ecológicamente sustentables y de poco impacto ambiental para el cuidado de sus propios cuerpos. La promoción y utilización de productos como la copa menstrual o las compresas menstruales de tela, se integran en este proyecto. Estas alternativas trascienden la idea del cuidado del ambiente y colocan estas preocupaciones en un nivel espiritual al asumir a la tierra como la Madre Tierra, por lo tanto el cuidado ambiental adquiere un cariz sutil que se sublima al volverse un cuidado a la propia madre,

---

<sup>38</sup> Reporte de observación. Círculo de Mujeres Colima. 16 de marzo de 2016.

<sup>39</sup> Reporte de observación. Encuentro de Mujeres Visionarias. 20 de agosto de 2015.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

nutricia y sostenedora, que para ellas es la Tierra. La copa menstrual, no sólo es un producto ecológico, sino que permite ese contacto sublime con la tierra, esto lo representan con lo que llaman la “siembra de la luna”<sup>40</sup>, bajo el principio de aprovechar la fertilidad de la sangre menstrual para regalarla a la tierra, quien devolverá el favor con plantas más lindas o con deseos cumplidos.

Son sociales porque pretenden un impacto en el contexto social y cultural en el que tienen su ámbito de acción. Al reconocerlas como agentes estratégicamente situadas, las reconozco como agentes sociales, esto es, están situadas en una sociedad en la que desempeñan o pretenden desempeñar un papel determinado. Ellas mismas asumen su actuar y la propuesta de comunidad que promueven o a la que se adhieren como un “movimiento”.

Se trata de comunidades específicamente dirigidas a mujeres, constituidas por mujeres, y con la pretensión de unir y sanar a las mujeres, esta es la razón por la que se les nombra aquí como comunidad de mujeres. Algunas de las comunidades plantean la posibilidad y hasta la necesidad de trabajar con los hombres, pero incluso en estos casos se trata de mostrarles el equilibrio con lo femenino, o hacerles saber sobre lo que ellas llaman el “sagrado femenino” que la conexión entre espíritu-corazón-útero, por lo que el tema mujer sigue siendo el principal de su propuesta.

---

<sup>40</sup> La siembra de la luna es una práctica que promueven algunas CESM que consiste en recolectar con ayuda de la copa, la sangre menstrual. En algunos casos se sugiere verter esa sangre en las macetas de la casa para abonar la tierra, en otros se hace un ritual especial con rezos y figuras simbólicas cuando la sangre se vierte en la tierra del jardín o algún terreno disponible.

## El contexto en el que surgen

El surgimiento de las comunidades ecosociales de mujeres es el resultado de la combinación de una serie de factores: los movimientos neorreliгиозos y espirituales que tienen su auge en los años posteriores a las revoluciones juveniles de mediados del siglo veinte; las luchas feministas específicamente las de la segunda ola, de los años setenta y el ecofeminismo; la expansión de narrativas y prácticas de pueblos originarios de América, específica, pero no exclusivamente, de América del Norte; la publicación de libros clave que sirven de texto y pretexto para la congregación de mujeres; los medios de comunicación que potencian la promoción de los proyectos de estas comunidades; y lo que Ramírez llama “necesidad de encontrar los sentidos de la existencia y trascendencia espiritual”, aunado a la “búsqueda por generar grupos o pequeñas comunidades” (Ramírez, 2016, p. 509). Éstas son algunas de las razones por las cuales este fenómeno resulta caleidoscópico, y para comenzar a trazarlo se puede recurrir al recorrido que hace Adame para explicar el surgimiento de la *New Age*, puesto que las CESM tienen también su génesis precisamente en este contexto.

Bajo la era de la protesta, del *acuario* y de la rebelión juvenil de los sesenta se desarrollaron los planteamientos y las prácticas de movimientos *underground*, subversivos, antiautoritarios, alternativos e incluso revolucionarios: comunitarismo, ecologismo, feminismo, medicinas alternas, artisticidad, psicoespiritualidad, experimentación corpóreo-sexual y del ser interior (Adame, 2016, párr. 4).

Fueron mujeres de esa generación quienes integraron estos distintos aspectos y propusieron formas de reunirse o de concebir el cuerpo de las mujeres. Algunas de estas mujeres se han convertido en figuras fundacionales, inspiración y maestras para quienes ahora coordinan las CESM. Las coordinadoras ubican el inicio de lo que ellas llaman su movimiento:

A mí me ha encantado ver todo el movimiento, por allá a finales de los setenta y ochenta, que desde este lente espiritual o aporte antropológico también, pos un montón de mujeres empezaron a volver los ojos al culto de la Gran Diosa ¿no? [...] Entonces, son un montón de mujeres, que son activistas, que además son pintoras, escultoras y que tienen trabajos independientes en círculos de mujeres [...] Pero también está el movimiento de las mujeres en los setenta que empezaron en Estados Unidos ¿no? Todas las feministas que empezaron a trabajar en movimientos del *self help* para recuperar los cuerpos. Para... entonces también esos son círculos de mujeres de estudios feministas, de género, o sea de cuerpos. Entonces, creo yo que tenemos que ampliar el tema de círculo de mujeres, como entender que no es nada más una cuestión de ritual, de tradiciones ancestrales, sino que, los círculos de mujeres están en todas partes y que es necesario ya que empecemos a observarlos así para poder sabernos partícipes y parte de un círculo (Nadia Ávila, entrevista personal, 14 de marzo de 2016).

Si bien los orígenes están localizados en las últimas décadas del siglo pasado, el auge de los círculos de mujeres y carpas rojas es mucho más reciente. Lia Lez Eva, (entrevista personal, 10 de marzo de 2016) comenta que pareciera que “este boom” de

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

círculos de mujeres y de capacitaciones, surgió hace apenas unos años, sin embargo, es en realidad que “esas mujeres que llevaban quince, veinte años formándose eh... experimentando ellas con su cuerpo muchas cosas, viéndose con indígenas a preguntarles a ellos... Y claro, ya ahora, brotaron todas al mismo tiempo”.

### **El pasado mítico de las comunidades ecosociales de mujeres.**

Otra idea que es compartida por las comunidades ecosociales de mujeres es la creencia en el modelo de reunión de mujeres en un punto y lugar determinado para fines tales como compartir conocimiento, tomar decisiones para la comunidad, cuidar unas de otras. Uno de los fundamentos es que están convencidas que existieron los círculos en una era pasada (no se llamaban propiamente círculos de mujeres), antes de la invasión de grupos guerreros arios y sumerios y de las grandes civilizaciones identificadas como meramente patriarcales: griega y romana (Florescano, 2005). Se apoyan mayormente en la obra de Gimbutas y Bachofen (Simonis, 2012a) y asocian los círculos de mujeres con la existencia de una era en la que las mujeres jugaban un papel distinto en la organización de sus pueblos, dicho papel es identificado por algunas de las coordinadoras entrevistadas como era matriarcal, y por otras, como una época matrística<sup>41</sup>

Virginia Sánchez Navarro<sup>42</sup> explica que en la prehistoria fue la hembra quien domesticó la función sexual cuando, con el cambio evolutivo, la cúpula de frente, y su ciclo menstrual, ella decide cuándo copular a favor de la especie al descubrir que hay un

---

<sup>41</sup> La diferencia entre estos términos radica en la connotación de poder que podría estar ligada a matriarcado, como una palabra que podría entenderse como que son las mujeres y no los hombres quienes ejercen el poder. El uso de matriarcado o matrístico está justificado por cada coordinadora desde su propia interpretación del término.

<sup>42</sup> Reporte de observación. Encuentro de Mujeres Visionarias. 22 de agosto de 2015.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

momento para quedar preñadas, de esta manera la hembra toma decisiones que los machos no hacen. A través de la domesticación de la sexualidad femenina ellas descubren y desarrollan su relación de cuidado con la tierra, que más adelante lleva al sedentarismo, y a la época matriarcal.

Otro de los argumentos a favor de la existencia de antiguos círculos de mujeres, es el que proviene de lo que las coordinadoras de las CESM llaman la tradición o “el Camino Rojo”. Quienes toman a la tradición nativa americana como base para los círculos de mujeres, aseguran que el círculo existía como una práctica ubicada en las cabañas lunares o tipis de luna donde se reunían las mujeres de las tribus para menstruar:

Y en las culturas indígenas las mujeres eran las oráculos, las chamanas de sus tribus. Ellas iban a las cabañas lunares para estar lejos del trabajo cotidiano de mantenimiento, de cocinar, de cuidar a los niños, de estar haciendo sus trabajos, y la tribu veía que esto era algo que debía ser honrado, y les permitían ir adentro ¡y renovarse a sí mismas! (DeAnna L'am, entrevista personal. 8 de noviembre de 2015)

El libro de Diamant (2009), que como se mencionó es una de las influencias para las CESM relata la historia de las reuniones de mujeres dentro de las tiendas o carpas en las que compartían sus conocimientos las madres con las hijas respecto a la sexualidad, las hierbas medicinales, la atención en los partos, así como rituales antiguos (y secretos en el contexto hebreo) en honor a deidades femeninas. Esta idea de las carpas o cabañas

menstruales ha sido tomada principalmente las Carpas Rojas<sup>43</sup>, como la idea principal para su esquema y su nombre.

Jimena Chalchi de la comunidad Ginecología Activa, reflexiona sobre el pasado supuesto de los círculos de mujeres, y dice que los círculos antiguos eran los que se formaban en el parto en torno a la mujer que daba a luz, dice que esos círculos se han perdido y esa es la razón por la que Bolen (2012) propone en la actualidad la idea del círculo de mujeres:

Y luego también con toda la investigación de Carl Jung y de, pues de la psicología moderna, en la búsqueda del arquetipo, pues ya viene todo el trabajo de Jean Shinoda Bolen. Y por eso lanza este libro del millonésimo círculo porque es en esa época, donde ellas así como que ¡inventan el círculo de mujeres!, como tal, como de: nos vemos el jueves a tal hora para rezar, para cantar para lo que sea. Así como que instauran esa tradición, que antes se daba naturalmente. [...] Todo esto en realidad es nuevo, podemos decir que sí, que las abuelas, sí, ¡nos inspiramos!, pero no, ellas no hacían sus círculos. Me imagino que de repente sí, las sacerdotisas, pero tampoco creo, yo no veo a las monjas haciendo círculos. Entonces esto es nuevo, esto es nuevo y lo estamos construyendo, como generación. O sea hay que ponernos bien truchas porque es lo que les vamos a dejar a las... las nietas, a las que vienen (Jimena Chalchi, entrevista personal, 17 de marzo de 2016).

El discurso sobre los círculos ancestrales de mujeres es entonces una de las justificaciones principales para las CESM, para ellas les proporciona el sentido que sirve

---

<sup>43</sup> Los círculos rituales de mujeres y las carpas rojas serán descritos más adelante.

de eje a su propuesta: se refiere a un pasado que defienden que existió en el que hubo mujeres reunidas, previos a las estructuras patriarcales, y con conocimientos vitales para ellas y sus pueblos. Con base en esta creencia ellas aseguran que son las mujeres las guardianas de esos conocimientos, que han resguardado los secretos o que los han heredado en forma espiritual de sus antepasadas, y que ahora se recuerdan bajo el esquema de círculos de mujeres.

Y entonces, a mí, ver la trascendencia y esta lucha que ya venía caminando desde antes, pues, desde ahí entendí que los círculos de mujeres se venían trabajando y haciendo, desde antes que pudiéramos entender que eran círculos de Mujeres (Nadia Ávila, entrevista personal, 14 de marzo de 2016)

### **Formas y propuestas básicas de las CESM. El círculo como principio básico**

Como resultado de esta investigación fue posible identificar tres propuestas de comunidades ecosociales de mujeres que son dos tipos de círculos: círculos rituales de mujeres (CRM) y círculos urbanos de mujeres (CUM), y las carpas rojas (CR). Las tres comparten una característica esencial: las tres se organizan en torno a la figura del círculo y lo que éste significa en términos metafóricos. En la siguiente tabla se anotan los tipos de comunidades ecosociales de mujeres, cuyas características y propuestas serán detalladas más adelante.

Tabla 12: Tipos de comunidades ecosociales.

Tipo de comunidad	Características principales	Principales influencias
Círculos Rituales de Mujeres (CRM)	Se llevan a cabo en el temazcal. Buscan terrenos apartados de las zonas urbanas. Se apegan a prácticas tradicionales y conservan elementos rituales.	Enseñanzas de pueblos nativos americanos.
Círculos Urbanos de Mujeres (CUM)	Se realizan en áreas urbanas. Integran prácticas diversas (cursos, talleres, terapias).	Jean Shinoda Bolen. Cursos y certificaciones. Enseñanzas de pueblos nativos americanos.
Carpas Rojas	Reuniones dentro de espacios predominantemente rojos	Alisa Starweather: Movimiento del Templo Rojo (principalmente en Europa) DeAnna L'am: Carpa Roja en cada barrio (principalmente en México y América Latina)

**Círculos Rituales de Mujeres.**

Los círculos rituales de mujeres tienen como antecedente lo que se llama Camino Rojo<sup>44</sup>, y que está vinculado a la *Native American Church*, que es una organización de los pueblos indios de Estados Unidos, como los Lakota, Navajo, Apache, y con otros grupos de pueblos originarios de México como los mayas, olmecas, mexicas y wixaritari. Los CRM son herederos de estas tradiciones, las coordinadoras han participado activamente (unas más involucradas que otras y desde hace más tiempo) en las enseñanzas de dichos pueblos, con sus chamanes, abuelos y maracames que son los nombres que reciben los maestros y

<sup>44</sup> <http://fundacion-camino-rojo.com/>

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sabios de cada pueblo, de quienes han recibido las instrucciones y enseñanzas sobre los principales rituales, entre ellos: la búsqueda de visión, los tipis ceremoniales, las danzas prehispánicas y los temazcales, éstos últimos son espacios que han sido destinados a la realización de los círculos de mujeres, y que conllevan una serie de actos rituales, que no son exclusivos del trabajo con mujeres, sino que han sido adoptados para ese fin, como parte de la tradición misma.

“Un temazcal, es un círculo de mujeres ritual en donde se hacen rezos, se hacen cantos, que decimos que los cantos también son rezos y... se comparte también la palabra y... y se hace también la meditación, se hacen cantos para que ellas vayan soltando poco a poco lo que ellas traen y haya una liberación y puedan ellas recobrar su poder.” (IF, entrevista personal, 12 de agosto de 2015)

Las coordinadoras de los círculos rituales se asumen a sí mismas como guardianas de la tradición (dicho así en singular por ellas) que han recibido en muchos casos tras un proceso de iniciación con los propios ancianos de los pueblos nativos, pero también como las transmisoras de la misma y garantes de que la tradición continúe.

Entre las principales figuras que han influido a las actuales coordinadoras de esta forma de círculos de mujeres están “las abuelas<sup>45</sup>”, que son mujeres que han estado en contacto con las tradiciones y enseñanzas de los pueblos originarios desde hace décadas, y que son quienes han realizado los primeros círculos bajo esta modalidad desde hace más de treinta años. Cabe señalar que el llamarlos círculos rituales de mujeres o en el otro caso

---

<sup>45</sup> En esta investigación fueron mencionadas como principales influencias la Abuela Margarita, la Abuela Malinalli, la Abuela Esperanza y la Abuela Tonalmit.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

círculos urbanos de mujeres, es una decisión académica para establecer esta modalidad específica de comunidad ecosocial, y poder describirlos en comparación unos con otros, sin embargo el nombre que se usa para ellos, tanto por las coordinadoras como por el resto de las integrantes de la comunidad es simplemente círculos de mujeres.

Aunque en los CRM la tradición es el centro de la propuesta, esto no los exime de sufrir cambios, de hecho, los cambios se convierten en parte de las propuestas de estas comunidades. Por ejemplo, la Abuela Margarita, una de las principales figuras fundacionales de los círculos de mujeres en México y el resto de Iberoamérica ha hablado de su separación de la *Native American Church* porque “el camino rojo ya está institucionalizado, ahora ya es como una religión con un jefe supremo por eso no quiero pertenecer a ningún camino rojo” (Abuela Margarita, 16 de abril de 2016).

Los círculos rituales se llevan a cabo mayormente en el campo, ya que el contacto con la naturaleza es parte de los principios de esta tradición, la instalación y realización de los temazcales ocurre en espacios destinados para ello por las propias comunidades. Las mujeres que participan en ellos generalmente son mujeres urbanas, que se trasladan hasta los lugares en que se llevan a cabo los círculos.

### **Propuesta de los Círculos Rituales de Mujeres.**

Este tipo de CESM existe desde hace más de treinta años en México, y fueron promovidos como tales por las Abuelas fundadoras. Se trata de un tipo de comunidad que convoca a las mujeres a reunirse en círculo dentro de un temazcal de preferencia instalado en algún lugar fuera de la ciudad. La propuesta básica es la de unir las energías entre las mismas asistentes y el resto de las mujeres reunidas en círculos en otras partes del mundo.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Tienen un importante componente espiritual y neorreligioso (Ramírez, 2014) al referirse a los espíritus guardianes de los puntos cardinales, los espíritus guardianes de la tierra, la tierra como madre sagrada ligada a deidades como la Pachamama, o diosas madre como Tonantzin o Guadalupe, o ambas como una misma, la promoción de cantos y rezos a las divinidades, al Gran Espíritu, o a la Gran Diosa.

El temazcal. La realización del temazcal es para los círculos rituales de mujeres un acto de purificación del cuerpo y espíritu, un acto de meditación y sacrificio en el que se pide por una “intención” y se ora en grupo por medio de rezos y cantos para que las peticiones de las demás se cumplan. Si bien el ritual del temazcal no es exclusivo de las mujeres y se lleva a cabo más o menos igual cuando se trata de temazcales mixtos, el círculo de mujeres es cuando no asisten hombres al temazcal y todo el rito corre a cargo de las mujeres. No es el objetivo de esta investigación la descripción exhaustiva del ritual del temazcal pero es conveniente describir a grandes rasgos de lo que se trata esta práctica dada su importancia para la propuesta de los círculos rituales.

El temazcal se compone de una construcción circular de altura baja en forma de iglú elaborada con palos que se cubren de mantas. Las medidas del temazcal pueden variar y de ello depende la cantidad de personas que pueden caber dentro. Al centro hay un hueco cavado en la tierra en donde serán depositadas las piedras calientes que al ser mojadas generan el vapor. En algunos casos el temazcal está construido de barro y el piso del mismo puede ser de barro también u otro tipo de material.

El rito comienza al momento de encender el fuego, que tiene que ser una pira grande pues al centro de los leños se instalan las piedras volcánicas para calentarlas al rojo vivo. El

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

número de piedras está relacionado con el simbolismo espiritual que se quiera manejar en el temazcal y la intensidad de calor que se deseé, a más piedras, más calor. Guiadas por la coordinadora a cargo del círculo, se realiza un saludo a las direcciones: a los cuatro puntos cardinales, al cielo y a la tierra. Se pide permiso y protección a los espíritus guardianes. Cuando el fuego se ha consumido y las piedras están bien calientes es hora de entrar al temazcal. Un requisito de los círculos rituales es que las mujeres entren con falda al temazcal para permitir el flujo de la energía, que con pantalones se interrumpiría según su creencia. Primero entran una por una las mujeres, siguiendo un ritual en el que se pronuncia una fórmula de permiso para entrar, y siguiendo un orden establecido. Cuando todas están adentro, las mujeres designadas para ello van introduciendo al temazcal las piedras, a las que llaman “abuelas”.

Son abuelas porque son piedras que duraron muchísimo tiempo para llegar a donde están. Y ellas han pasado por muchas cosas y les ha tocado ver muchas cosas. Entonces tú cuando las metes al temazcal ellas hablan. [El] temazcal es una medicina (IF, entrevista personal, 12 de agosto de 2015)

El temazcal se realiza por etapas que se llaman “puertas” por la acción de abrir la puerta del temazcal y dejar salir el vapor para ingresar después más piedras. En el periodo comprendido entre puerta y puerta, la coordinadora del círculo arroja agua sobre las abuelas para provocar el vapor, se abre la posibilidad de que las mujeres presentes compartan alguna reflexión o hagan alguna petición a la divinidad que elija, también se hacen cantos que cumplen la función de potenciar la meditación pero también de reducir la angustia y desesperación que puede provocar el extremo calor dentro del temazcal. Es justamente lo que ocurre allí, y lo que se comparte por medio de la palabra y los cantos, lo que constituye

la actividad del círculo. Esto adquiere sentido bajo las premisas de: estar todas juntas ayuda a las intenciones de las demás, compartir enseñanzas contribuye a mantener las tradiciones y la energía que se crea en el círculo, se une a la energía de las mujeres en el mundo incluso con la energía de las ancestras, a quienes también se les llama abuelas. Y la regla básica es: lo que ocurre dentro del temazcal, se queda dentro del temazcal. Para los círculos rituales, el temazcal representa un útero, el útero de la tierra, se entra en el seno de la tierra, un lugar protegido, de contención, caliente, y se sale de él renovada, renacida.

Además de la tierra, como madre, se utiliza también la figura de la luna como metáfora de lo femenino. Mientras que el sol es considerado masculino, y su luz simboliza la energía masculina, que para las mujeres de las comunidades ecosociales es lineal, siempre igual, siempre en línea recta hacia adelante, la luna para ellas es un símbolo de lo femenino en tanto que la relacionan con lo que muta, lo que cambia, y con sus fases. Los círculos rituales promueven que los temazcales se realicen en cada luna llena según dicen que lo marca la tradición, aunque hay quien propone que deben hacerse en luna nueva al asociar esta fase con una etapa de introspección.

### **Círculos Urbanos de Mujeres.**

A diferencia de los que hemos llamado aquí círculos rituales, los círculos urbanos de mujeres (CUM), son reuniones de mujeres que también retoman algunos elementos simbólicos pertenecientes a rituales ancestrales indígenas pero con mucho menos apego a las enseñanzas nativas que los CRM. Estos círculos integran en sus prácticas la utilización de otras cosas como cuencos para terapia con sonido, figurillas de diosas de diferentes

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

culturas o representaciones de otras figuras o partes femeninas.

Este tipo de círculos de mujeres se llevan a cabo en la ciudad, razón por la cual se les ha designado aquí como urbanos. Sus actividades se realizan en alguna casa, escuela o centro de estudios holísticos o de práctica de yoga, o temas similares. Como su base no es la tradición y el ritual apegado a las creencias de carácter ancestral, estos círculos realizan actividades más variadas que van desde las de corte terapéutico hasta otras mucho más libres.

La realización de un círculo ritual o uno que no lo es, constituye una decisión de las coordinadoras y está vinculado con sus propias motivaciones e intereses, ya que quienes facilitan los círculos de mujeres pueden también haber participado en las ceremonias del camino rojo, o haber aprendido la tradición de otras coordinadoras de círculos rituales, sin embargo, no eligen mantener al pie de la letra los ritos, sino que abren el espectro a otro tipo de actividades, que incluso pueden ir más allá de los círculos mismos y derivar en talleres, cursos o participaciones en la adhesión a causas sociales.

Este tipo de CUM replica más cercanamente la propuesta de Bolen (2012), quien incentiva la creación de círculos, con un centro claro, que puede ser una vela, o algún elemento simbólico, y con un propósito, aunque, sea cual fuere la actividad que se lleve a cabo en el círculo, lo esencial es la pertenencia al mismo, a ese espacio que proporciona “un intangible apoyo espiritual y psicológico” (p. 34)

## **Propuesta de los Círculos Urbanos de Mujeres.**

Los círculos urbanos de mujeres son aquellos que se llevan a cabo dentro de la ciudad, en sitios que no necesariamente tiene que ver con cuestiones ceremoniales, el lugar en que se realizan no es lo más importante para estas comunidades, lo que importa es la reunión misma. Los círculos urbanos de mujeres pueden organizarse incluso sin coincidir con la luna llena o nueva, pueden ser parte de algún taller, encuentro o curso, o pueden existir como actividad mensual programada; pueden realizarse también a petición de alguien, por ejemplo en el seno de una familia, con las mujeres que la integran, o con un grupo, por ejemplo de adolescentes, de compañeras de trabajo, etc.

Los círculos urbanos comparten con los círculos rituales el discurso de lo sagrado femenino, es decir, las divinidades femeninas como componentes del discurso de la diosa, y la concepción de la mujer como ser que encarna ella misma la divinidad, con el poder de concebir y dar a luz. Este tipo de comunidades mantiene también algunos elementos heredados de las tradiciones de los pueblos indios, por ejemplo, estos círculos pueden también realizar el rito de pedir permiso y saludar a las direcciones, pero integran otros símbolos que pueden estar más acorde con las propuestas específicas de cada comunidad, por ejemplo el uso del copal, o la colocación de alguna figurilla en representación de alguna diosa, o la integración de flores, o representaciones de úteros o vaginas, o todos los símbolos anteriores juntos.

Las actividades de estos círculos pueden responder a lógicas diferentes dependiendo del proyecto específico de la comunidad de que se trate. Sin embargo una actividad que se

realiza prácticamente en todos los círculos es la de compartir la palabra, esto es, dar la oportunidad a todas las asistentes o a quienes tengan la voluntad de hacerlo, de participar con algo que quieran decir para aportar a la dinámica del círculo. Cada círculo define la forma en que la palabra se comparte, por ejemplo Nadia Ávila<sup>46</sup> explica que en el círculo en que ella participa se utiliza como recurso una vara o bastón de la palabra que una de las compañeras se lleva al término de la reunión, y a la siguiente reunión será ella quien tome la palabra para platicar sobre lo que le ocurrió durante el mes o aporte algo que ella sepa hacer y quiera compartir, a partir de eso, las demás participantes van pidiendo ellas también la palabra.

La palabra es para los círculos de mujeres la principal *medicina* para sanar a las mujeres. Ellas hablan de las cosas que les gustan pero también de las cosas que les duelen, con este acto sienten el alivio de sacar algún sentimiento o recuerdo guardado, de saber que es legítimo su sufrir, de saberse contenidas dentro del círculo, protegidas y respetadas por las demás mujeres, quienes a su vez, sanan al escuchar a las demás, y al reconocerse en sus historias. Esta experiencia de compartición de palabra no tiene por qué ser necesariamente sobre algo desagradable o doloroso, sino que permite que las mujeres compartan lo que sea que estén dispuestas a compartir, y se basa en el principio de que las mujeres son seres gregarios, que se sienten mejor en grupo de iguales. Además no es posible predecir lo que ocurrirá en un círculo de palabra, ni en ningún otro, ya que cada reunión es única. Según las coordinadoras de las CESM cada círculo es irrepetible porque depende de la energía de las mujeres asistentes.

---

<sup>46</sup> Entrevista personal, 14 de marzo de 2016.

Cuando nos toca hablar, en un círculo de palabra [...] pos... sientes el contenedor, o sea estás sostenida por un montón de chichis y de piernas, y mamasotas y mamacitas, que están ahí ¿no? Y hay veces que te pones a llorar (Jimena Chalchi, entrevista personal, 17 de marzo de 2016).

Otra de las actividades y conceptos clave de los círculos urbanos de mujeres es la metáfora del espejo cuyo principio es el de “tú eres igual a mí”, con ella como base se realizan actividades como el situar frente a frente a un par de mujeres y mediante la respiración o ejercicios conducirlas a que afloren sus sentimientos o reflexiones en este reconocimiento de una en la otra. También se promueve la concepción del espejo cuando unas comparten experiencias que las otras puedan interpretar como similares a sus propias vivencias, lo que crea una empatía y apoyo entre las mujeres del círculo. Pero la metáfora del espejo, como concepto terapéutico no es siempre una cuestión placentera, porque según esta idea, puede ser que las mujeres encuentren en otra un reflejo que no les guste. Luz Alicia Villavicencio relata que en los círculos muchas veces se presenta la situación de encontrar a alguien que sin conocerla despierta en la otra una antipatía fuerte, y entonces se reflexiona sobre esto y se profundiza en que quizá lo que se siente por ella, es a causa del reflejo de sí misma.

Entonces...por eso te digo que el trabajo con los espejos yo creo que es de las cosas más sanadoras que tienen los círculos de mujeres, que mientras que no hay categorización entonces no hay algo de lo que yo tenga que defenderme de ti, porque tú no eres más grande que yo ni yo soy más grande que tú. Y eso crea un ambiente que ayuda mucho a la armonía entre las personas. Lo que sí pasa a veces ¿no?, es intensidad en el sentido de que

cosas del pasado, cosas que tienes dentro y que no te permites sacar y entonces pues las sueltas ¿no? (Luz Alicia, entrevista personal, 4 de septiembre 2015)

La forma y tipo de actividades que pueden programarse o surgir en los círculos urbanos de mujeres, como se dijo antes, depende de los proyectos que tenga cada círculo como comunidad o cada coordinadora como proyecto personal. Por ejemplo, en algunos círculos se trabaja con el tema de la menstruación, entonces se hablará de ello y se compartirá conocimiento o experiencias al respecto; en otro círculo quizá el tema sean los remedios con plantas medicinales; en otro las mujeres pueden apoyarse unas a otras a aprender un oficio que pudiese ayudarles en una situación específica; o se puede tener una clase de danza del vientre, o cualquier otra cosa que se considere acorde con los objetivos del círculo. Es necesario precisar en este punto que cuando se habla de “el círculo de mujeres” se refiere con esto por lo menos a tres niveles de designación:

Tabla 13. Niveles de designación del nombre *Círculo de mujeres*.

Designación	Nivel
Círculo de mujeres	Tipo de comunidad ecosocial con determinadas características. Diferenciadas aquí como círculos rituales y círculos urbanos
Círculo de mujeres “X”	Nombre específico de la comunidad. Ejemplo: Círculo de Mujeres Madre Tierra, Círculo de Mujeres Colima
Círculo de mujeres del 27 de febrero	Nombre de la reunión específica en una fecha determinada.

**Lo que pasa en el círculo, se queda en el círculo. Las reglas de los círculos de mujeres.**

La primera regla de los círculos de mujeres, tanto urbanos como rituales, es el ideal de no jerarquía dentro del círculo, que supone que no hay quien esté por encima de nadie:

El círculo no tiene una estructura rígida. No tiene... así como que digamos el concepto más laico, más firme es... que no hay dirigente, todos somos iguales, entonces todas aportamos de alguna manera, todas somos parte y por eso pueden pasar muchas cosas (risas) Pueden pasar cosas que una no se imagina, porque, porque no estás dando una clase, no estás haciendo un taller, no estás dirigiendo algo que tiene una estructura rígida. Sino que tú propones y el espacio se dispone para que las mujeres reaccionen como necesitan (Luz Alicia, entrevista personal, 4 de septiembre 2015).

Sin embargo esta regla no siempre se cumple o no se cumple de la misma forma en todos los círculos de mujeres, en ello juega un rol crucial la coordinadora del círculo. Aunque ideal, esta regla de no jerarquía es determinante para la identidad del propio círculo como comunidad ecosocial, por eso se considera aquí como la primera, como un principio esencial, identitario, que le da nombre y por medio del cual adquiere sentido como actividad, como grupo específico pero también como movimiento mundial en busca de cambio según lo planteado por Bolen (2012).

La segunda regla más importante de los círculos de mujeres es: lo que pasa en el círculo se queda en el círculo. Es una regla de honor que garantiza la función del círculo como espacio de contención lo que significa que las mujeres que en él participan pueden

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

hacerlo abierta y confiadamente a sabiendas de que tienen el apoyo y solidaridad de las demás en el momento de la reunión, pero también una vez que la reunión termine, que nadie las juzgará y que nadie llevará sus historias fuera del propio círculo. Esto proporciona también la idea del círculo como un espacio sagrado, de retiro, un espacio liminal en el que las mujeres pueden retirarse a una experiencia totalmente fuera de su cotidianidad. El círculo es una oportunidad para las mujeres para tener un tiempo y un espacio para ellas lejos del mundo masculino y sus reglas y exigencias que según las comunidades ecosociales de mujeres han tenido como consecuencia que las mujeres estén desconectadas de su ser femenino.

Estas dos reglas son las que sirven como eje a los círculos de mujeres y también a las carpas rojas y parecen ser la base de todas las comunidades ecosociales de mujeres en México, por lo que se puede afirmar que son un componente que habría sido heredado de los maestros y maestras que fueron las principales influencias para la creación de las CESM, y que a pesar de las interpretaciones posteriores de cada coordinadora se mantienen como fundamento principal.

Hay otras reglas que se presentan de manera general en los círculos de mujeres, tanto rituales como urbanos, y que constituyen parte de sus prácticas y creencias, aunque no se puede afirmar que todos los círculos las interpreten de la misma forma. Una de ellas es la práctica de abrir y cerrar el círculo, es decir, independientemente del estilo o los elementos espirituales que existan en cada círculo, hay una ceremonia de apertura en la que se pide permiso, se entra en una meditación, o se declara abierto el círculo mencionando los objetivos a tratar durante la reunión. En todo caso, en dicha ceremonia o apertura se menciona que el círculo es un espacio confidencial, y se invita a las mujeres a respetar eso

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

y a sentirse apoyadas y sostenidas por las demás. Así como hay una apertura, el círculo requiere también un cierre, la forma de realizar éste puede ser de modos diferentes, lo más común es que el círculo se cierre con el uso de la palabra, en el cual se invita a las asistentes a hacer un comentario final con relación a las actividades que terminan. El cierre podría ser también un canto o alguna otra ceremonia, o alguna actividad emotiva como abrazar a las demás.

La capacitación que se requiere para llevar a cabo un círculo es también otro tema que tiene distintas interpretaciones entre las coordinadoras de las CESM, al parecer concuerdan con que sin la capacitación adecuada, es decir, sin estar plenamente conscientes del por qué de las actividades y cómo guiarlas o facilitarlas, entonces puede haber resultados no deseados en el círculo o problemas, por ejemplo, la coordinadora o alguna otra de las participantes puede enfermar a causa por el mal manejo de la energía, o pueden salirse las cosas de control si no se tiene conocimiento del manejo adecuado de los grupos o las emociones.

Hay otras reglas para la realización de círculos, que al igual que las anteriores, dependen de la reflexividad de cada una de las coordinadoras, lo que para ellas es importante o las creencias en las que se basan, que son las referentes a los elementos que deben existir en un círculo de mujeres. En los círculos rituales las cosas están más claras por el interés por mantener la tradición, por lo tanto los elementos que se colocan en el altar, como flores, colores que representan cada una de las cuatro direcciones, una tortuga de barro o piedra que representa la tierra, algo de agua, y copal o fuego, son algunas de las cosas que tienen que formar parte del altar, puede haber algunas variaciones pero, en general se mantienen estos elementos básicos. En todo caso, el altar se coloca fuera del

temazcal, entre la fogata donde se calientan las piedras y la puerta del temazcal. Las diferencias entre lo que debe o no debe tener un círculo se presentan más bien en los círculos urbanos. Para algunas de las coordinadoras debe haber un fuego siempre que se realice el círculo, una vela o un anafre para quemar copal pueden cumplir esta función, el fuego es entendido como un símbolo del espíritu, por lo tanto debe ser encendido con la intención de realizar un trabajo espiritual. También para algunas coordinadoras, el fuego representa el sagrado femenino, el espíritu ligado al corazón y al útero, y por lo tanto representa a la mujer. Desde otra postura, el círculo de mujeres no requiere nada especial para llevarse a cabo, sino que para ellas, un círculo puede ser también el que se establece con las amigas, o las mujeres de la familia.

Por eso digo, el círculo, es también el de tu prima y tu mamá cocinando en la casa. El círculo también son las mujeres de tu familia en la sobremesa, platicando, riéndose. O sea no tiene que haber siempre un altar de por medio, una forma, una vara, o el título de Círculo de Mujeres. O sea el círculo de mujeres es tú con tus compañeras de la escuela, tomándose un café y hablando de la chamba ¡y de la tarea! (Nadia Ávila, 14 de marzo de 2016)

Desde otra visión, como la de Virginia Sánchez Navarro, un círculo de mujeres no es sólo una plática superficial entre mujeres, sino que es una reunión de energías que al trabajar por un mismo objetivo, se convierte en una energía mayor y más poderosa y se logra una sinergia<sup>47</sup> que potencia el impulso del círculo, y lo conecta en el plano energético con los demás círculos lo que se vuelve un trabajo planetario. Esta conjunción de energías

---

<sup>47</sup> Reporte de observación. Encuentro Visionarias 2015. 20 de agosto 2015

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

y la transformación en una mayor que no sólo se une con otros círculos sino que se proyecta hacia la tierra por medio de raíces imaginarias, es también una de las creencias que dan sentido a la realización de los círculos y refuerzan la idea de éstos como prácticas que aportan a cambiar lo que ellas piensan que debe ser cambiado en el mundo.

Respecto a la edad de quienes pueden participar en las comunidades ecosociales de mujeres, no existe una regla específica pero es posible reportar que se trata en general de mujeres entre los treinta y los cincuenta años, aunque también hay participaciones de niñas y personas mayores de sesenta. El nivel educativo y económico de las personas participantes podría ser definido a grandes rasgos como personas profesionistas y de clase media, sin embargo el fenómeno es más complejo y requeriría un análisis más profundo con instrumentos metodológicos adecuados para medir esos niveles. Debido a que los instrumentos principales de recolección de información para esta investigación fueron la observación participante durante las reuniones de las CESM y las entrevistas con las coordinadoras, es posible reportar aquí solamente los datos que se desprenden de la utilización de estos instrumentos. De acuerdo con las coordinadoras no hay un tipo exclusivo de mujeres a las que vayan dirigidas las prácticas de los círculos y carpas rojas, aunque es posible observar que un factor determinante son las redes sociales personales de las propias coordinadoras y de las demás asistentes a las comunidades, pues unas invitan a otras para asistir al siguiente círculo o carpa. Otro factor determinante es el proyecto que pueda estar ligado a la CESM, por ejemplo, la comunidad Ixchel Ecoalternativas tiene entre sus proyectos la realización de círculos con adolescentes que se centran en el autoconocimiento y educación ginecológica alternativa de las jóvenes; o bien, organizan

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

círculos en comunidades rurales con mujeres amas de casa o campesinas<sup>48</sup>. Otro ejemplo es la comunidad Sintonía Diosa<sup>49</sup> cuyo ámbito de relaciones es más bien con personas de clase alta, con nivel académico de estudios universitarios.

### **Carpas Rojas.**

El tercer tipo de comunidades ecosociales de mujeres es el llamado carpas rojas (CR). Como se dijo antes, comparte con las demás CESM la lógica de la reunión bajo el esquema de círculo, sin embargo, las carpas rojas tienen como elemento central el tema de la menstruación. En México surgen las carpas rojas en 2013 y 2014, desde entonces el número de ellas ha crecido rápidamente. Este tipo de CESM tiene una génesis fundamentada básicamente en tres pilares, el primero de ellos es el libro de Anita Diamant (2009) *La Tienda Roja*, novela que relata la existencia de las tiendas o carpas rojas, lugares en que las mujeres, de tiempos del Génesis bíblico, se reunían a sangrar durante la luna llena; el segundo pilar es el libro de Miranda Gray (2010) *Luna Roja*, el cual es una propuesta para resignificar el periodo menstrual que ha sido considerado por siglos como “un sucio signo de pecado cuya existencia reforzaba la inferioridad de la mujer en la sociedad, claramente dominada por el hombre” (p. 19) y entenderlo ahora como un componente no sólo biológico sino también espiritual, mental y creativo de las mujeres; el tercero son las propuestas específicas de algunas mujeres, que tomando como base los dos libros anteriores han creado la propuesta de carpa roja como actividades factibles. Existen diferentes propuestas de Carpas Rojas en el mundo (Hannibal & Mhina, s. f.; «Red Tent Temple Movement», s. f.). Mientras que en Europa está más presente el llamado *Red Tent*

---

<sup>48</sup> Nadia Ávila, entrevista personal, 14 de marzo de 2016.

<sup>49</sup> Reportes de observación. Encuentro Visionarias 2015.

*Temple Movement* desarrollado por Alisa Starweather («Red Tent Temple Movement», s. f.), en México y América Latina se sigue el modelo y las capacitaciones desarrolladas por DeAnna L'am quien llama a su proyecto Carpas Rojas en Cada Barrio (*Red Tents in Every Neighborhood*) y lo ha promovido desde el 2010 (L'am, 2014).

Aún en esta corriente existen diferentes propuestas: una es que cada mujer puede instalar una carpa roja en su casa; otra es la carpa roja que se abre en una fecha determinada o a la que se invita a participar, en ellas se llevan a cabo algunas actividades o talleres, por ejemplo el rito de celebración de la menarquía, enfocada a dar la bienvenida a las mujeres a su menstruación. Una propuesta diferente es la de las carpas rojas que están instaladas permanentemente para las mujeres que están menstruando y que tienen un rato en el día para ir a la carpa. Las carpas rojas itinerantes son otra forma de estas CESM, esas carpas se instalan en distintos lugares del país, y se convoca a ellas como eventos programados.

Otras dos fuentes de inspiración para las CESM (círculos rituales, círculos urbanos, y carpas rojas), son los libros de Clarissa Pinkola (2001) *Mujeres que corren con los lobos*, y de Casilda Rodríguez (2010) *Pariremos con placer*. El primero de ellos se basa en el análisis proveniente de la psicología jungiana de cuentos y relatos bajo el principio de que “cuando las mujeres oyen esas palabras, despierta y renace en ellas un recuerdo antiquísimo. Es el recuerdo de nuestro absoluto, innegable e irrevocable parentesco con el femenino salvaje” (p. 8). El resultado es que las mujeres recuerdan “quiénes son, y qué es lo que se proponen” (p. 10). El segundo debate la idea de que el parto duele y su autora propone resignificar lo que las mujeres conocen respecto a sus úteros y defiende la idea de que el dolor y sufrimiento es una imposición patriarcal, mientras que el placer proveniente

del útero es un conocimiento antiguo.

### **Propuesta de las Carpas Rojas.**

La menstruación es el eje principal de las carpas rojas. Tomando como base las historias sobre la existencia de carpas o cabañas menstruales, así como las propuestas de Gray (2010), para interpretar las fases del ciclo menstrual de la mujer y aprovecharlas para su desarrollo personal, surge la propuesta de carpas rojas como un espacio al que pueden acudir las mujeres durante su periodo menstrual, donde pueden ser acogidas, donde tendrían la oportunidad simplemente de estar, de no hacer nada más que estar, o bien de participar en alguna actividad relacionada con la menstruación que puede ser desde hablar sobre ellos hasta el arte menstrual<sup>50</sup>. Como en el resto de las comunidades ecosociales, existen diversas formas de guiar una carpa roja según sean los proyectos de las coordinadoras o su influencia principal.

Físicamente lo que caracteriza a los espacios en que se montan las carpas rojas es el color rojo como el principal elemento simbólico. Independientemente de las propuestas específicas y de lo que se lleve a cabo en el interior de las carpas, el elemento rojo es la principal metáfora y se utiliza para representar básicamente dos cosas: el sangrado menstrual, y el interior uterino. Para instalar una carpa roja, se requiere colocar en un espacio (del tamaño depende la cantidad de personas que podrían caber dentro) unas telas o

---

<sup>50</sup> El arte menstrual es una práctica en la que se utiliza la sangre menstrual para pintar con ella o integrarla a alguna otra de las artes plásticas. El objetivo es que las mujeres otorguen un nuevo significado a su sangre, que la relacionen con la estética, la belleza, pero también con el hecho de poder manipularla al quitarle la connotación de algo sucio o insalubre.

listones rojos, de preferencia se simula con ellos la forma de una carpa y se dejan instaladas también telas en forma de una entrada para representar la entrada al útero materno que sería el interior de la carpa. En ese útero, la mujer se sentiría abrigada y aislada del resto del mundo, en un espacio cuyo objetivo es la introspección. Mónica Home explica esta metáfora de la siguiente manera:

Entonces el útero es creación, somos parte de un útero, venimos de un útero, tenemos un útero, y ese útero es creación. En los chinos, es la pila energética de nosotras las mujeres. Entonces, por eso es importante que volvamos a ser acunadas, abrazadas, si no lo fuimos, sentir, sentir ese latido (Mónica Home, entrevista personal, 8 de noviembre de 2016).

El tema de la menstruación es tan relevante para las carpas rojas, que le da sentido a su existencia como proyecto. Comprende varios aspectos que para las coordinadoras y promotoras de carpas rojas son cruciales para su movimiento. Se basan en la comprensión esencial de las mujeres como mujeres cíclicas menstruantes, esta esencia lo que hace es posibilitar la concepción de la mujer más allá de cualquier otra definición en la que intervendrían factores como la raza, las posiciones económicas, incluso la edad, pues las niñas son consideradas como seres en la antesala de su ciclicidad, y las mujeres después de la menopausia siguen siendo consideradas como cíclicas y además se les otorga un sentido de sabias al respecto. Un primer aspecto de la menstruación es el que comprende a todo el ciclo menstrual, no sólo el periodo de sangrado. Las carpas rojas, como también algunos círculos de mujeres, han asumido la labor de promover que las mujeres identifiquen en sí mismas todas las fases de su periodo menstrual, en ello ha sido crucial la influencia de Gray

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

(2010), con su libro *Luna Roja* y también sus cursos de certificación llamados Bendición del Útero, en los que enseña a mujeres a guiar a otras mujeres en el conocimiento de sus ciclos y energías.

El argumento es que durante el periodo de un mes, la mujer (todas las mujeres cíclicas), atraviesan por una serie de cambios corporales que están relacionados también con su energía y su forma de ver y vivir cada uno de los días de mes. Para hacer más comprensibles las fases del periodo Gray (2010) los compara con las fases de la luna y así, para la autora y para las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres, el periodo después de la menstruación sería equiparable a la luna creciente, la ovulación, que para ellas es la plenitud del ciclo, cuando la mujer está más extrovertida y creativa, sería la luna llena, seguida por el cuarto menguante hasta llegar a la luna nueva que es periodo de introspección, una fase oscura cuya magia es el encuentro consigo misma, una etapa en donde una parte de la mujer muere para que renazca nuevamente un nuevo ciclo, de forma que el momento de la menstruación adquiere un carácter espiritual, ligado a la idea de lo divino femenino.

De acuerdo con lo anterior, se invita a la mujer a observarse y conocer sus propias sensaciones e intuiciones durante todo su ciclo menstrual para que aproveche cada una de las fases a su favor. Esto implica que, durante la fase de introspección, la mujer tenga la oportunidad de aislarse de la vida cotidiana y entregarse abiertamente a lo que sea que su cuerpo le requiera. Reconocen que durante la menstruación, las mujeres pueden tener necesidad de reducir su actividad, o quizá tengan ganas de estar acostadas, de llorar, probablemente estén de mal humor o requiera alguien que las escuche, las carpas rojas proporcionarían este espacio. Responden a la preocupación de que la vida cotidiana está regida por reglas patriarcales que conciben la vida en un sentido progresivo, constante, y no

reconocen la mutabilidad de las mujeres, antes al contrario, se ha conceptualizado a los cambios en las mujeres como algo negativo, con menosprecio, o hasta como un síndrome que debe ser medicado para solucionarlo.

Es decir, se piensa que se aísla ¡porque estamos mal!, y nos aislamos porque necesitamos aislarnos ¡no porque estemos mal!, ni malitas, ni enfermitas, ni pobrecitas, ni... O sea la interpretación de la menstruación viene del lado masculino ¡que no lo vive! O sea nosotras tomamos el concepto de los hombres no de las mujeres. Entonces pensamos que duele porque por ellos piensan que es como una cortada y duele. ¡Y no duele! No es naturaleza, de hecho la menstruación sana y limpia no duele. No es naturaleza que duela. Lo más probable es que tengas un problemita con eso, y por eso te duele. Pero no duele de manera natural, no, no es una enfermedad, es lo que hace que en este mundo haya vida, sin menstruación no hay seres humanos, no hay vida (Luz Alicia Villavicencio, entrevista personal, 4 de septiembre de 2015).

La importancia de resignificar la menstruación y tomar para ello el conocimiento femenino en lugar de la visión masculina es una de las dos preocupaciones fundamentales de las carpas rojas, la otra, ligada con esta, es la de sanar la herida que le ha dejado a las mujeres un inicio negativo de su vida cíclica y por lo tanto ha marcado la forma en que se conciben a sí mismas como mujeres. DeAnna L'am, es desde el año 2010 la principal promotora del modelo de las carpas rojas que en los últimos tres años ha sido adoptado en México y Latinoamérica, y que junto con otras propuestas también está presente en Estados Unidos, Europa e Israel, se refiere a su modelo de Carpas Rojas en Cada Barrio, de la

siguiente manera: “*We are A Global Network and we are Here to Change The World!*”<sup>51</sup> (L’am, s/f). El recurso que ella propone para el cambio es recordar el día de la primera menstruación para hacer conscientes las cosas que desde entonces han sido interiorizadas por ellas.

Entonces lo que cambiaría al mundo es que nosotras como mujeres dejáramos de interiorizar este tabú, esta negatividad. Entonces lo que hago en mis talleres es ayudar a las mujeres a soltar y a dejar ir toda la negatividad y regresar al día de su primera sangre y veremos cuál negatividad han recibido. Esta negatividad vive en nuestro útero, en nuestras células, en nuestro psique y crea síntomas de *PMS* (síndrome premenstrual), crea malestar, crea baja autoestima, crea odio, una pobre imagen corporal, no solo lo que ellas han recibido de la cultura sobre la apariencia física ¿sabes? Ellas han tenido que estar mirando, de alguna manera, la publicidad, ellas tienen que estar viendo de cierta manera que el cuerpo necesita ser de cierta forma para ser aceptado. Esto es de lo que estamos bombardeadas. Pero acerca de la menstruación estamos bombardeadas con el silencio, y con tabú, y con la vergüenza (DeAnna L’am, entrevista personal -traducción propia-, 8 de noviembre de 2015).

Instalar una carpa roja en cada barrio significa mantener en comunidad (el vecindario), un espacio destinado para que las mujeres puedan retirarse, en el momento que puedan y quieran, a este lugar de introspección. Según esta propuesta, habría algunas personas encargadas de mantener el sitio, por ejemplo con la limpieza o la preparación de

---

<sup>51</sup> ¡Somos Una Red Global y estamos Aquí para Cambiar el Mundo!

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

algún té, o mantener el fuego que se coloque al centro de la carpa, con tal de que las mujeres que acudan a la carpa realicen el menor trabajo posible, la idea es que luego se intercambien los roles, siempre habría así alguien a cargo del mantenimiento, para que otras puedan disfrutar la carpa.

También es dentro de las carpas en donde se hacen ceremonias especiales. El modelo de L'am propone la ceremonia de la menarquía en la que las mujeres de cualquier edad reflexionan sobre su primera menstruación, exorcizan las vivencias que se tuvieron desde ese momento, para después ser recibidas por todas las asistentes en la comunidad de mujeres. Todas las mujeres, según este modelo, deberían tener un rito de paso que marcara su inicio como mujeres cíclicas, es decir, su entrada a la comunidad mundial de mujeres para sentir que forman parte de algo más allá de cualquier otra definición:

Yo veo que la sangre es algo que nos conecta a las mujeres más allá de cualquier definición. Judías y musulmanas, cristianas y budistas, feministas y antifeministas, reaccionarias y progresistas, religiosas y ateas, ¡no importa, somos mujeres primero! Cuando empezamos a definirnos a nosotras mismas, las feministas o lo que sea, nosotras nos separamos: soy feminista, ella no es feminista. ¡Eso no importa! Porque debajo de todas las definiciones, ¡todas nosotras sangramos!, ¡todas nosotras somos mujeres!, todas tuvimos nuestro primer sangrado. Todas nosotras, desafortunadamente venimos cargando esas heridas de no haber sido bienvenidas. Todas sangramos cada mes en silencio, y sin apoyo, y sin hablar de ello. Y encontré que eso es algo que nos conecta más allá de cualquier definición.

(DeAnna L'am, entrevista personal -traducción propia-, 8 de noviembre de

2015)

Para las coordinadoras de las carpas rojas al igual que para las de los círculos de mujeres la manera de sanar esas heridas es mediante el uso de la palabra. En el caso de las carpas, se recurre a la narración de la experiencia pasada, la del primer sangrado, aunque no se excluye otro tipo de relatos o participaciones que podrían ser sanadoras para las presentes.

Los modelos de carpas rojas de DeAnna L'am, Alisa Starweather, y la propuesta de Miranda Gray, están articulados en forma de marca, ellas congregan a aquellas que siguen su modelo y contabilizan cuántas coordinadoras siguen su modelo entre otras cosas gracias a los cursos y certificaciones que ellas imparten directamente o que son avaladas por ellas. En México existe la propuesta de congregar bajo el nombre de Carpas Rojas México a este tipo de CESM, que en términos generales simpatiza con el modelo de Carpas Rojas en Cada Barrio, y las concernientes certificaciones pero promueve también la idea de que cada mujer instale su propia carpa roja en su casa sin necesidad de ningún curso o preparación previa. Basadas en la idea de que las mujeres tienen como derecho contar con su propio espacio, difunden que no es necesario más que las telas rojas en algún rincón donde la mujer pueda retirarse a estar sola y que será el "propio templo para venerarte a ti misma como la personificación de la diosa que eres ¡desde ya! Aunque no lo sepas" (Ana Gabriela Robles, entrevista personal, 8 noviembre de 2015). Al crear una asociación que congregate los esfuerzos de las carpas rojas bajo el nombre Carpas Rojas México, sus promotoras tienen el objetivo de dar formalidad a la propuesta de las carpas rojas:

Pues para esto precisamente, para darle oficialidad, para darle seriedad, para darle forma, a todas estas cosas y que no digan... ¡eso! ¿No? Así de... no pos esas son brujillas, chamanillas que andan ahí por el mundo menstruando libres ¿no? No. Son mujeres que tienen montón de cosas que dar, que son sumamente serias y que están apoyadas y avaladas. Es lo que estamos buscando ¿no? O sea nosotras estamos, te digo en esos trámites burocráticos no lindos, pero en esos trámites necesarios para lograr que vaya a otro lugar. O sea que no se quede ahí en las tribus, en, en... lo holístico, lo alternativo, sino más bien en el es tu derecho, es tu derecho tener un espacio para ti, es tu derecho expresarte, donde quieras hacer, cómo lo quieras hacer (Luz Alicia Villavicencio, entrevista personal, 4 de septiembre de 2015).

Más allá de la institucionalización que al parecer está gestándose en torno a las carpas rojas, hay comunidades que no están de acuerdo con tener una organización asumida bajo los esquemas de la representatividad o los estatutos de las asociaciones civiles, porque les parece que eso no están acorde con la figura arquetípica del círculo, en cambio han establecido sus propios modelos, por ejemplo Ixchel Ecoalternativas es una comunidad ecosocial que se presenta a sí misma como una *colectiva* y ha nombrado a su práctica de carpa roja como Carpa Lunar, para poder realizar una práctica desvinculada con los modelos de los que se habló arriba.

## **Proyectos personales.**

Para atender a las preocupaciones fundamentales surgen las propuestas de carpas rojas y círculos de mujeres como los principales proyectos, pero a ellos están ligadas otras actividades impulsadas por cada una de las coordinadoras vinculados con sus esfuerzos ya no tanto como comunidad sino a título individual así como a su contexto de vida e historia personal. A continuación se menciona una lista de los proyectos personales que emprenden las coordinadoras y más adelante se abunda en la descripción de cada una de estas actividades:

- Talleres de ginecología
- Talleres o cursos sobre temas diversos
- Terapias personales grupales
- Temazcales, tipis y retiros mixtos
- Conferencias y participación en foros o congresos nacionales e internacionales
- Páginas web
- Venta y distribución de productos ecológicos

Talleres de ginecología dirigidos a grupos de niñas, de adolescentes, o de adultas. En los distintos talleres el objetivo es dar a conocer a las asistentes el funcionamiento anatómico de su aparato reproductor así como sus ciclos menstruales y temas relacionados con la fertilidad. Esta propuesta está basada no sólo en el estudio anatómico, sino también en el estudio de hierbas y remedios para la atención de problemas ginecológicos, así como con la promoción del uso de productos ecológicos como las compresas de tela o la copa

menstrual. Entre los nombres que se usan para estos talleres están los de Ginecología Activa, Ginecología Autogestiva, Ginecología Natural y Fertilidad Consciente

Talleres o cursos sobre temas diversos. Las coordinadoras ofrecen también, según sus certificaciones e intereses, otro tipo de talleres, cursos, diplomados o certificaciones. Algunos ejemplos de los tópicos generales en torno a los que giran estos cursos son: historia de la mujeres y el feminismo, autoconocimiento, superación personal, temas relacionados con crecimiento o desarrollo espiritual.

Terapias personales o grupales. Estas terapias son brindadas por algunas de las coordinadoras dependiendo de su formación y certificaciones. Las hay de corte astrológico, de lectura de Tarot, entre otras, también hay terapias relacionadas específicamente al trabajo físico y mental (mediante ejercicios de visualización o concentración mental) para el tratamiento de problemas físicos y emocionales de las mujeres, todo esto ligado a sus preocupaciones fundamentales de sanar heridas, y de promover el autoconocimiento.

Temazcales, tipis y retiros mixtos. Además de las comunidades ecosociales de mujeres, algunas de las coordinadoras realizan actividades en las que los hombres también están invitados y directamente involucrados.

Conferencias y participación en foros o congresos nacionales e internacionales. La participación en foros, encuentros o congresos también es otra actividad que realizan las coordinadoras y que les permite atender a sus preocupaciones fundamentales mediante las conferencias o realización de talleres en estos escenarios que pueden ser nacionales o internacionales, y que pueden ser organizados por ellas (en cuyo caso invitan a otras

coordinadoras y mujeres activas en proyectos afines), o bien haber sido invitadas a participar.

Páginas web. Entre los proyectos de las coordinadoras se encuentran las páginas web, ya sea como sitios específicos o como páginas localizadas en alguna red social virtual. Sus páginas personales les sirven para difundir y promover sus actividades vinculadas a las CESM o a sus propuestas personales, así como para la venta y distribución de sus productos.

Venta y distribución de productos ecológicos. Además de los servicios que brindan las coordinadoras, la venta y distribución de productos ecológicos es otro de los proyectos que promueve cada una de manera personal o en algunos casos vinculadas con otras mujeres de sus comunidades ecosociales, o bien con mujeres con las que establecen redes de distribución en el otras ciudades del país. Algunos ejemplos de los productos que promueven son: agendas lunares, copas menstruales, compresas de tela lavables, huevos yoni (para ejercicios vaginales y de suelo pélvico), aromaterapia, jabones ecológicos y pañales de tela.

### **La dimensión de negocio de las CESM**

La cuestión sobre las aportaciones económicas es un tema de polémica entre las propias coordinadoras de las CESM. Existe el debate sobre si se debe o no cobrar por la asistencia a los círculos, algunas sostienen que el círculo debe ser una reunión gratuita, y que en caso de tener que cobrar por algo para la compra de algún material o elementos simbólicos como hierbas, aceites, etc., o viáticos si implica el viaje de las coordinadoras hacia otros lugares, entonces el costo debe ser lo más accesible posible. Quienes piensan de

esta forma también promueven la idea de que sean más bien las asistentes las que cooperen en especie, con ofrendas para el altar (si se instala uno) que pueden ser fruta, flores, hierbas como salvia, romero o copal, entre otras cosas. También se invita a llevar algo de fruta o comida para compartir con las demás al término del círculo. En opinión de la Abuela Margarita, no es correcto “vivir del Espíritu”<sup>52</sup>, dice que lo que aportan las personas que acuden a sus encuentros o retiros se destina a la humanidad, no ha su enriquecimiento personal. El cobro más elevado por la realización del círculo está relacionado con el papel que asume la coordinadora en la actividad, si ella es la que se encarga de todo o delega poco en el resto de la comunidad, entonces podría elegir cobrar una cuota para poder invertirla.

Como parte de la observación en esta investigación también se tuvo conocimiento de que hay un tipo de círculos de mujeres, de los que no se da cuenta en este estudio, que funcionan bajo la lógica de pirámide pues invitan, en forma cerrada y secreta a mujeres a que inviertan una cantidad de dinero, al parecer muy grande (supera los doce mil pesos), para crear una especie de fondo de inversión que ayudaría a las mujeres del círculo a poner un negocio o salir de algún apuro económico, se llaman círculos de mujeres o telares de abundancia<sup>53</sup>.

Más allá de las actividades en círculos de mujeres y en carpas rojas, el cobro por los servicios se extiende a los proyectos personales de las coordinadoras en tanto que para muchas de ellas la venta de productos, realización de talleres, o las terapias constituyen su *modus vivendi*. En estos casos cobran las cuotas acorde con lo que ellas estiman justo por

---

<sup>52</sup> Reporte de observación. Retiro Abuela Margarita en Celaya. 15 al 17 de abril de 2016.

<sup>53</sup> Reporte de observación. Retiro Abuela Margarita en Celaya. 15 al 17 de abril de 2016.

su desempeño visto como profesional. Jimena Chalchi dice al respecto que sí ha recibido críticas por cobrar, pero opina que es su trabajo, y que quienes la critican también tienen trabajo y cobran por él. Aclara que en el caso de los círculos, no cobra, pero cuando se trata de sus talleres, entonces sí los cobra porque se trata de conocimiento que le ha costado.

Toda mi vida económica está fundada en esto, o sea, tengo una empresa que producimos y comercializamos copas menstruales, eh... todo el discurso promocional publicitario que hacemos es educativo, pero a la vez al educar pos vendo más copas, de eso vivo yo, de eso vive mi familia. De los cursos, pos lo mismo, pos yo vivo de eso, y de los círculos de mujeres que hago gratis, pues, digo, además de que ayudamos y colaboramos y todo, pos ¡Me hacen más famosa! (Jimena Chalchi, entrevista personal, 17 de marzo de 2016).

La reflexividad de las coordinadoras se compone de las preocupaciones fundamentales en las que el silencio, las heridas y la pérdida de saberes, son el componente principal de situaciones que detonan en ellas la necesidad de actuar, no solo en lo individual sino en un esfuerzo grupal bajo el concepto de los círculos de mujeres y las carpas rojas, en los que el silencio se rompe con el uso de la palabra, una palabra que las nombra, que las fortalece, que las hace reencontrarse consigo mismas y con las demás mujeres, y que, dicen ellas, sana sus heridas. Están convencidas de que sus prácticas las conectan con otras mujeres, no sólo de su ámbito inmediato, sino que también las une a otras mujeres que están realizando prácticas semejantes a partir de preocupaciones

fundamentales semejantes, y que entienden el ser mujer como un agente que puede, mediante sus proyectos y prácticas, cambiar el sistema cultural.



## Capítulo 8. Conclusiones. La palabra en el centro del círculo

*Tú eres mujer, tú mereces ser honrada,*

*tu historia merece ser contada.*

Isadora Leidenfrost: *Things we don't talk about*

Para las mujeres, sus palabras, y sus definiciones han estado marcadas por siglos de historia, de determinaciones culturales provenientes del patriarcado y reforzadas por las instituciones y también por las propias mujeres. Sin embargo, para las comunidades ecosociales, existe una especie de conciencia interior, de memoria que ha sobrevivido al paso de los años que hace que las mujeres recuerden otro tipo de definiciones de sí mismas, es a lo que Clarissa Pinkola llama “la mujer salvaje” (2001) aquella que está en el subconsciente de las mujeres. Aunado a esto y basadas en historias de una antigüedad prehistórica y pre-patriarcal las mujeres contemporáneas tienen la intención de resignificar las formas en que se les ha definido, y nombrado.

Al narrar la historia de las mujeres antiguas reunidas en círculo, se refuerza la identidad del género, se trae al presente la experiencia del poder de las mujeres juntas, del consejo de sabias. Al narrar la historia personal a otras mujeres, se sanan las heridas. No se trata de contar la biografía completa, ni de referirse a todo lo que se siente o piensa, sino que mediante el ejercicio de contar la experiencia en torno a un tema específico: fertilidad, maternidad, sexualidad, menstruación (con su menarca y menopausia), violencia, relación con la madre, relación con otras mujeres, entre otros, se rompe el silencio en torno a lo que

no se ha hablado nunca, o a lo que no se habla de manera frecuente. Al traer al círculo de contención y apoyo los temas que, de una u otra forma significan recuerdos no gratos o situaciones dolorosas, las mujeres pasan por una experiencia que las libera subjetivamente del dolor, las sana. Por otra parte, si las experiencias son placenteras, con ello se contribuye a otra función del círculo que es la que se refiere a que las mujeres son gregarias y en grupo se sienten bien, asumen su poder y se protegen entre ellas.

Hablar es una herramienta de poder para las mujeres porque es una estrategia para reforzar su identidad e ideología y para compartirla con las demás. Al hablar se hace patente la conciencia práctica de la que habla Giddens (2011) y va incluso más allá de lo que el autor plantea como conciencia discursiva, es el discurso por sí mismo el que refuerza la conciencia e incluso la crea. En términos de los propios círculos, la palabra es la principal medicina para la sanación de las mujeres, las mujeres necesitan soltar y lo hacen por medio de la palabra, pero al hacerlo, se reconstruyen desde un discurso distinto.

Contar lo que no se ha contado o hacerlo desde nuevos significados, es un ejercicio de profunda reflexión y exige tomar postura. De igual forma que Meza (2007) encuentra en escritoras centroamericanas que por medio de sus textos entablan una lucha contra la marginalidad de la mujer, una “lucha por expresar como legítimos los significados y derechos de un cuerpo y conciencia sexuados de carácter femenino, la lucha por apropiarse de la palabra para nombrarse y de la escritura para decir el mundo que la rodea” (p. 21), así las mujeres de las comunidades ecosociales recurren a la palabra, y al compartirla, la hacen fuerte y se refuerzan a sí mismas. La citada autora encuentra que las escritoras logran nuevos discursos mediante la confrontación de las metáforas y discursos patriarcales que incluyen pero a la vez excluyen a las mujeres, así también las mujeres de las CESM

denuncian que términos como la menstruación han sido explicados desde el discurso patriarcal como: estar en sus días, como algo incomprensible, como una experiencia dolorosa, como un tema de higiene y anti-higiene, como una maldición, y otras, por lo que replantean estos conceptos en una abierta lucha, y les renombran con vocablos que provienen desde sí mismas, metáforas creadas desde una mirada no patriarcal (o al menos ésta parece ser la pretensión): luna, ciclicidad, hilo rojo, son algunas de las nuevas palabras.

En este sentido también la preocupación fundamental por sanar la herida o las heridas ha llevado a las comunidades ecosociales a desarrollar a su manera el concepto de medicina:

La medicina se entiende como la habilidad que yo tengo, para servir mis dones, al beneficio de las otras personas [...] ¿yo que hago?, trabajo con obsidiana, parte de mi medicina es la obsidiana, el masaje, el trabajo con aromaterapia, pero también mi medicina está integrada, por la energía que yo cargo y por la vibración energética que yo tengo y que te puedo compartir, ¡no es porque sea mejor o peor! Simplemente porque...la que yo tengo y es la que te puedo compartir y tú tienes tu propia medicina que es, desde tu esencia y donde te puedes compartir y este tema de hablar de la medicina es muy del camino rojo, muy de las tradiciones nativo americanas, en donde... reconocemos que cada persona tiene algo que aportar, al cosmos y esa es la medicina de las personas y no es una medicina vista desde la, desde el aspecto médico (Ana Gabriela Robles, entrevista personal, 8 de noviembre de 2015).

Con ambas metáforas, la de sanar la herida y la de compartir la medicina, las coordinadoras se refieren al hecho de dar un nuevo significado a aquello que históricamente las ha dañado, por ejemplo, una de las coordinadoras narró que cuando era joven su abuela había sido violada, más tarde lo fue también su madre, esta experiencia dolorosa en su linaje materno causó que su madre nunca pudiera conversar con ella sobre la sexualidad. La medicina, para ellas, vino cuando su madre le contó ese secreto que la lastimaba, con lo que se dio un nuevo significado a la relación madre-hija.

Otro ejemplo de herida es la causada por la forma en que vivió el primer día de menstruación aquella niña a la que le dijeron que su sangre era sucia. En este caso la medicina es el otorgar un nuevo nombre a la menstruación llamándola *luna* y promover el contacto directo con la sangre a través de la copa menstrual y así otorgarle un nuevo significado.

Esto es realmente lo que me hace pensar y reflexionar y darme cuenta que por un lado todas estamos heridas, pero por otro lado la medicina ¡es la misma! Y que si todas vamos, no importa donde estemos, mujeres de cualquier parte del mundo, si vamos hacia adentro y sanamos ese lugar y recuperamos la menstruación, entonces ¡todas vamos a levantarnos!

(DeAnna L'am, entrevista personal –traducción propia-, 8 de noviembre de 2015.)

Se trata para las CESM de heridas compartidas y por tanto de significados compartidos, por ello las resignificaciones también requieren de la labor de compartir con las demás esos nuevos significados. Al hablar en la comunidad ecosocial, en ese círculo protector, de lo

que les duele y hace daño, las mujeres aprenden nuevas formas de pensarse y nombrarse a sí mismas y a lo que les sucede.

### **El círculo como figura utópica**

Esta investigación tuvo un enfoque que podría no ser compatible con la figura arquetípica del círculo. Ese enfoque fue el haber diseñado un estudio que se preguntara por las coordinadoras de las comunidades en lugar de abordar a toda la comunidad, sin embargo cabe decir que empíricamente se obtuvieron datos que apoyaron la idea inicial de que son las coordinadoras a quienes se puede identificar como “agentes estratégicamente situados” a la manera en que los entiende Giddens (2011), ellas son quienes toman las decisiones en la mayoría de las comunidades estudiadas, salvo una en la que se identificó una participación compartida en la coordinación. Con estilos diferentes, las coordinadoras asumen la responsabilidad y el control de lo que se lleva a cabo en sus círculos, ya sea de manera general como facilitadoras, o bien de manera más acotada y en ocasiones hasta autoritaria.

El círculo está representado más en la organización espacial al momento de la reunión, que en el organización de los roles que se cumplen en la comunidad, sin embargo se sostiene la idea de horizontalidad en el hecho de que las coordinadoras no son vistas por las demás como si fueran las jefas a las que hay que obedecer y que ellas mismas rechazan el nombrarse líderes.

Por ello es posible concluir que la figura de círculo si bien es una posibilidad durante las reuniones, y la idea de horizontalidad e igualdad entre las participantes es un principio que se promueve de manera constante durante la realización de los círculos de

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

mujeres y carpas rojas, no obstante en la organización de la comunidad como tal, la idea de un círculo sin jerarquías es difícil de sostener, una vez disuelta la reunión, se disuelve el círculo.

### **Feministas no feministas.**

Las comunidades ecosociales de mujeres analizadas desde la teoría, pueden ser catalogadas como ecofeministas por sus características y específicamente ecofeministas clásicas. Sin embargo cuando se les preguntó a las coordinadoras su relación con el feminismo, la respuesta general obtenida fue una postura desde la que niegan ser feministas. La mayoría asocia al feminismo con el enojo en contra del patriarcado y de los hombres. Reconocen como feministas a las mujeres que participan en marchas con consignas por ejemplo a favor del aborto, a grupos *cyberpunks*<sup>54</sup> o a otras activistas con un marcado discurso agresivo y reaccionario. También asumen que el feminismo promueve un estatus en que las mujeres asumen un papel igual al que tienen los hombres y con el que ellas, las coordinadoras, no concuerdan, es decir, que se inserten en una lógica competitiva, desconectada de sus ciclos.

...yo respeto su discurso pero a mí me parece que están enojadas, me parece que tienen una parte fundamental no solucionada, siguen enojadas. Eso no es sano [...] Si tú ves hoy en día las estadísticas de cáncer, de la endometriosis, de infertilidad y, y de problemas serios, de salud que están enfrentando, no las quince feministas de la marcha sino todas las mujeres,

---

<sup>54</sup> Aunque se requiere una investigación específica para definirlos diremos aquí que se trata de grupos de mujeres que en las redes virtuales difunden discursos radicales de tipo principalmente deconstructivista y que se oponen a las comunidades ecosociales de mujeres al tener una postura crítica sobre el cuerpo.

pos está muy fácil ver que hay mucho enojo, ¡porque cómo no va a haber enojo!, si estamos todas peleadas con el padre, con el masculino, con la madre, con todo lo que nos ha sucedido. Porque nos han alejado... ¡del círculo primario!, que es la familia (Jimena Chalchi, entrevista personal, 17 de marzo de 2016).

A pesar de sus discursos en los que constantemente se alude a un patriarcado dominante, responsable de haber impuesto por la fuerza una lógica masculina, las coordinadoras se deslindan de cualquier movimiento feminista incluso de la palabra misma. Por una parte, por la violencia que asocian al feminismo, pero también porque esta violencia y enojo se contraponen con la vocación sanadora de las actividades promovidas por las coordinadoras.

Creo que también por eso es diferente este movimiento que otros movimientos feministas, porque... no estamos buscando sentirnos mejores que los hombres... ni... empoderar a la mujer y desempoderar al hombre. Buscamos sanar, buscamos que ya no haya violencia, que haya aceptación. Que los hombres también se acerquen a esa zona. Que entendamos también la violencia hacia ellos (Luz Alicia Villavicencio, entrevista personal, 4 de septiembre de 2015).

Para ellas, el feminismo ha logrado conquistar espacios y derechos, como el derecho al voto y ha ayudado a las mujeres a decidir sobre sus cuerpos, a sentirse validadas a asumirse pioneras, a ir rompiendo esquemas, y avanzar en sus comunidades, pero para las coordinadoras, en su lucha las mujeres se han alejado de sus familias.

Entonces tenemos este desbordado feminismo machista, por decirlo de alguna manera, en el cual pos las mujeres básicamente se ponen a la altura de los hombres, en la misma frecuencia, y “quiero trabajar”, mismos horarios, o sea, como demostrando que sí se puede ser iguales, y súper demostradísimo, y sin embargo, en ese... volverse igual, perdimos lo poco que nos quedaba del mundo femenino, que dígame la fertilidad, el círculo cercano, el cuidado de la familia, eh, todas estas cosas ¿no? que como mujeres asumimos a lo largo de la historia y que, se ha comprobado que no tiene nada qué ver con el patriarcado, o sea el que tú le sirvas la comida a tu familia no es... no es un tema machistas (Jimena Chalchi, entrevista personal, 17 de marzo de 2016).

Otra razón que las lleva a deslindarse de su idea del feminismo es el argumento de que, al decirse feministas, estarían dejando fuera de su proyecto a las mujeres que no se consideren feministas, o que el concepto mismo las limita al no coincidir con sus propuestas sobre todo en el ámbito de la espiritualidad, ejemplo de esto, es lo dicho por Virginia Sánchez Navarro: “No me defino con las categorías de feminismo, las categorizaciones implican exclusión. Lo mío es abarcante”<sup>55</sup>. Ella es la única coordinadora que ha estado vinculada directamente con el feminismo, vivió y estudió en Francia donde participó activamente con las feministas francesas de la segunda ola. Su tesis la realizó con teoría feminista, sin embargo, explica que de alguna forma no encajó del todo por sus intereses espirituales. En México impulsó un centro de apoyo a las mujeres llamado Cuarto Crescente en los años ochentas.

---

<sup>55</sup> Reporte de observación. Encuentro de Mujeres Visionarias. 22 de agosto de 2015

Siempre, adentro del feminismo, fui *suigeneris* en el sentido de que... en Francia cuando me encuentra el feminismo, me vinculo, me incorporo en el primer círculo y luego generamos los círculos de mujeres latinoamericanas y en fin, y los, los grupos de francesas y los grupos internacionales, internacionalistas, eh... y especialmente esos siete años que viví en París, era... eh... como demasiado espiritual para toda la sofisticación intelectual del mundo parisino ¿no? (Virginia Sánchez Navarro, entrevista personal, 23 de agosto de 2015)

A pesar de las diferencias tanto Virginia Sánchez Navarro como Nadia Ávila hablan de un afán por conciliar posturas para trabajar juntas con las feministas. La primera dice que es necesario empezar a hacer sinergias: “empezar a abordar problemas comunes validando la riqueza, la palabra de cada quién, y pudiendo procesar consensos”<sup>56</sup>, mientras que para la segunda, se ha tratado de un esfuerzo por buscar argumentos que permitan zanjar las diferencias, por ejemplo diciendo a los grupos feministas activistas en Guadalajara, que primero deben conocer bien su cuerpo para, a partir de eso, tener una clara postura respecto a los temas que ellas demandan.

---

<sup>56</sup> Virginia Sánchez Navarro, entrevista personal, 23 de agosto de 2015

## ¿Pueden las propuestas de las CESM cambiar el mundo?

¡Entendí que era parte de un fenómeno global!

Y que éramos agentes que estábamos bajando esta nueva información

Virginia Sánchez Navarro

Empoderar, significa para las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres más bien facultar en tanto que se dota a las mujeres de las estrategias suficientes para hacerse cargo de sí mismas, de sus procesos sociales y biológicos a través del autoconocimiento y la redefinición de su identidad. Otra forma de entender el empoderamiento es mediante la idea de la soberanía. La mujer se convierte en soberana, es decir se libera de los estigmas y de las determinaciones culturales respecto a sí mismas, y adquiere la posición de soberanía sobre ella misma y sus decisiones.

Pero aunque soberana, la mujer es más fuerte cuando une sus esfuerzos e intenciones con las de otras mujeres también facultadas, o empoderadas. La idea de empoderamiento ha sido una palabra muy popular y ha generado el interés de las mujeres en dos vías: emprender acciones hacia ese empoderamiento o acudir a lugares o grupos en los que se realicen y propongan acciones a favor de que las mujeres encuentren y revaloren su poder. Quizá sea esta una de las razones por las que se presenta un crecimiento significativo en el número de comunidades, habría que investigar a fondo esta situación, pero según las coordinadoras ellas observan una proliferación de círculos de mujeres del año 2010 a la fecha, y de carpas rojas desde 2013 aproximadamente, al menos en México.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

En el escenario internacional, las comunidades ecosociales de mujeres también han registrado un crecimiento importante en esta segunda década del siglo XXI. En América Latina han tenido una especial presencia en México, Argentina, Chile, Colombia y Perú. En el caso de España es posible también identificar comunidades de estas características y otras que giran en torno a la danza o la meditación. No ha sido el objetivo de esta tesis reportar en forma numérica la presencia de estas comunidades pero pudiera ser un dato importante para futuros estudios.

También sería interesante identificar otros modelos de CESM, presentes en el resto del mundo y realizar análisis comparativos que den cuenta de similitudes y diferencias alrededor del mundo. Quizá para esto sería posible establecer redes con otras investigadoras e investigadores para lograr un alcance más amplio y dar cuenta de lo que habla Nadia Ávila acerca de la conexión entre los diferentes grupos de mujeres:

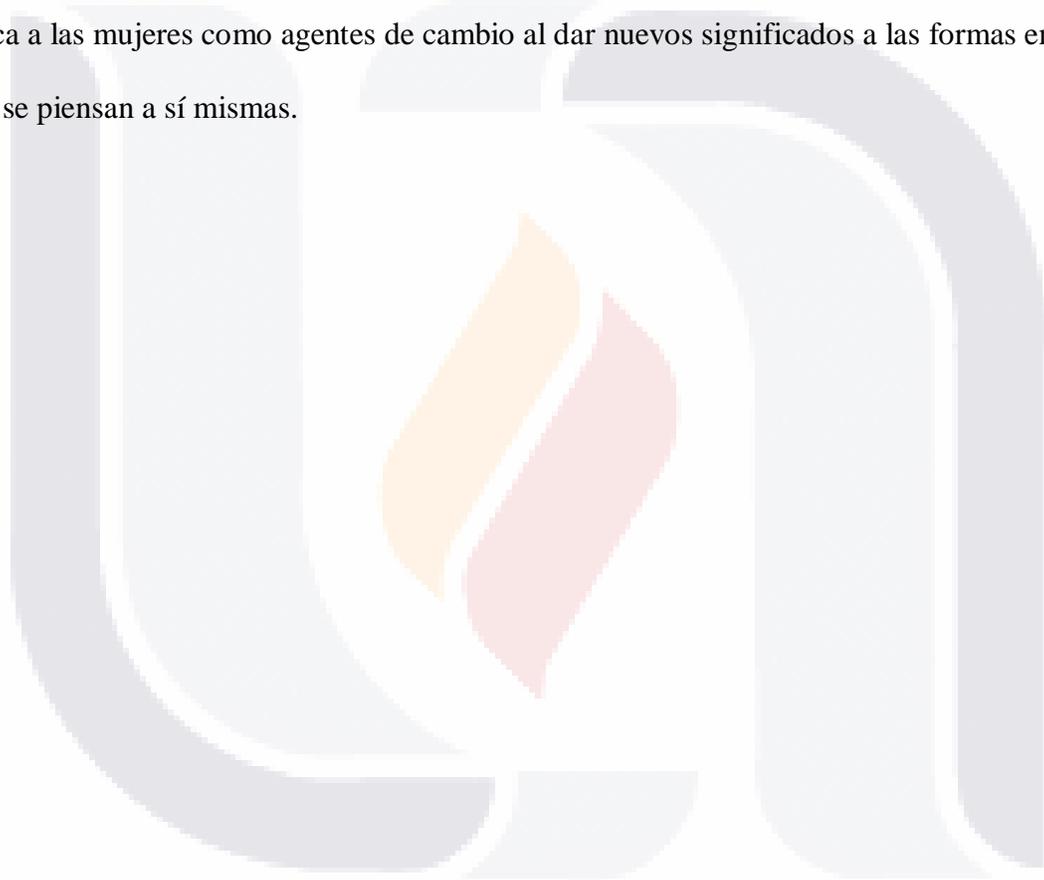
Necesitamos entender ¡que todos los círculos de mujeres del mundo están unidos a un solo círculo! Que es una espiral y ahí nos vamos encontrando todas. Y tenemos que estar en continuo movimiento porque ¡esa es la energía que se está moviendo a nivel planetario de todas las mujeres! Desde las compañeras, este... con su feminismo comunitario allá en Bolivia, o sea nuestras compañeras en Cherán, que también desde el accionarse, y organizarse entre grupos de mujeres se han levantado para empezar a construir un camino a la autonomía, o sea, todas, los grupos de mujeres, cada uno desde su trinchera, están en esta espiral de círculos, accionando por un mundo mejor (Nadia Ávila, entrevista personal, 14 de marzo de 2016).

Podría decirse que la cultura puede efectivamente dar un vuelco (Bolen, 2012) a partir de los esfuerzos de las comunidades ecosociales de mujeres por llamar las cosas desde una mirada que venga de ellas mismas y sumarse con esto al esfuerzo de otros grupos de mujeres que desde hace décadas han estado buscando nuevas palabras y significados para ellas. Sin embargo las definiciones esenciales producto de la reflexividad de las comunidades ecosociales que entienden a la mujer como madre, como hija, como ser espiritual conectado en espíritu con su linaje matrilineal y con las demás mujeres del mundo resultan polémicas si se las confronta con la teoría feminista, sobre todo con aquellas posiciones que no están de acuerdo con el ecofeminismo, lo que nos llevaría a preguntarnos en todo caso, si volver a entender a la mujer con ideas que la asocian a sus roles de madre, hija y cuidador, sería en realidad cambiar el existente estado de cosas.

Es necesario en este punto advertir sobre la línea delgada entre la construcción de nuevas identidades y la promoción y aceptación de prácticas y discursos que, con el pretexto de lo espiritual o lo ecológico, puedan generar un seguimiento fanático y poco crítico hacia sí mismo. Las propuestas holísticas y espirituales de las CESM se colocan justo en la mencionada línea entre ser alternativas reales ante un sistema que ha impuesto la forma de entender, consumir y creer, o ser ellas mismas productos consumibles con la promesa de cambio, de sanación o de crecimiento espiritual, y que a su vez intentan imponer, aunque a fuerza de fe y empatía, las formas de entender a las mujeres, de consumir los productos amigables con lo holístico, o de creer en discursos sobre el mundo espiritual, que les convengan para seguir sosteniendo sus negocios personales.

Entonces, ¿podrían las CESM cambiar el mundo? ¿Podrían, con sus propuestas, sus prácticas y discursos cambiar el sistema cultural y co crear, como ellas mismas dicen, un

nuevo mundo? A partir de lo encontrado en esta investigación es posible concluir que, si bien no es posible responder de manera contundente a las preguntas anteriores, sí se puede afirmar que la idea de las CESM de una conexión metafísica con otras mujeres pasadas, presentes y futuras, podría ser la clave de la fuerza de cambio de estas propuestas, y que la acción de las comunidades ecosociales de mujeres es una acción sutil pero a la vez de gran fuerza, al grado que ha tenido un alcance internacional. Esta acción no es tan evidente pero coloca a las mujeres como agentes de cambio al dar nuevos significados a las formas en que ellas se piensan a sí mismas.



## Epílogo

Inicié este reporte de investigación con una narración sobre mi situación como perteneciente y activista en la organización llamada La Liga de la Leche, situación que me llevó a querer investigar sobre la acción de las mujeres reunidas en grupos. Luego conté que mi interés se enfocó en los grupos que nombré Comunidades Ecosociales de Mujeres, lo que no se dijo fue la forma en que surgió el encuentro con estos grupos. Después de decidir que quería dedicarme a investigarlos, localizar personalmente a sus coordinadoras fue un trabajo que requirió un año entero, encontraba comunidades en España, en Argentina, en Chile, pocas en México pero no recibía respuesta de ninguna de ellas. Hasta que un día, por una tercera persona me enteré de un grupo como los que me interesaban y que estaba en Aguascalientes, mi ciudad. Finalmente se estableció el primer contacto, y fue como encontrar, en el monte encantado, lo que antes no era visible. Pronto tendría los contactos necesarios para realizar mi investigación.

Sanar la herida era uno de los temas recurrentes en la información obtenida con las CESM, pero también fue uno de los que menos sentido tenía para mí: ¿sanar cuál herida? No tengo heridas que sanar, menos mediante una reunión con mujeres, pensaba yo. Sin embargo, en esas fechas algunos procesos personales en el campo sentimental me hicieron pensar en que hay cosas que nos duelen a las mujeres: nuestras relaciones de pareja, el cuidado de los hijos, las exigencias sociales, los valores culturales impuestos y naturalizados desde hace tantas generaciones. También en esas fechas dos amigas muy queridas me contaron sus problemas: una había sufrido intervenciones médicas muy dolorosas y había sido víctima de negligencia, todo ello le había causado problemas muy

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

fuerzas en su matriz, y a pesar de ello conservaba su deseo de concebir, sin embargo todo esto la había llevado al borde de la muerte. ¡Vaya herida dolorosa!, de la que no se habla, a la que no puede enfrentarse y para la cual la única manera de curarse era viviendo nuevas intervenciones riesgosas y dolorosas, todo por ser madre. La otra amiga se enteró de que había sido contagiada con el virus del papiloma, que había sufrido de un abuso psicológico y que era muy probable que desarrollara cáncer. No había culpables, no había solución. En ambos casos solo quedaba el dolor ubicado en los genitales y en la matriz, un dolor físico pero una mucho más profunda herida psicológica netamente femenina. La preocupación por sanar la herida, ahora tenía sentido.

Otro proceso que tuvo lugar en este tiempo, y que movió mi forma personal de entender lo que las CESM proponían en torno al linaje materno, fue la muerte de mi madre. Ella falleció al inicio de esta investigación, por lo que las vivencias durante el trabajo de campo en las que, en medio del calor intenso del temazcal, se expresaban oraciones a las madres y abuelas, y se les reconocía el legado que habían dejado a las mujeres presentes hicieron que experimentara en carne propia una vivencia a la vez dolorosa y liberadora.

Este trabajo de tesis de una u otra forma, tiene que ver con contar no sólo la historia de las coordinadoras de las comunidades ecosociales de mujeres, sino que el analizar las preocupaciones fundamentales y las propuestas de las CESM, también lleva implícito el contar mi propia historia. La cual, ahora lo sé, también merece ser contada.

## Referencias Bibliográficas

- Adame, M. Á. (2016, mayo 29). De la New Age postmoderna a la contracultura — La Jornada Semanal. Recuperado el 30 de mayo de 2016, a partir de <http://semanal.jornada.com.mx/2016/05/28/de-la-new-age-postmoderna-a-la-contracultura-9322.html>
- Aedo, A. (2013). *El Doble juego mutuo entre agencia y estructura en la obra de Margaret Archer; conversación interna, proyecto y fricción*. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Recuperado a partir de <http://dspace2.conicyt.cl/handle/10533/91270>
- Amorós, C., & De Miguel, A. (Eds.). (2010). *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Madrid: Minerva Ediciones.
- Archer, M. (2007a). *Making our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Archer, M. (2007b). The trajectory of the morphogenetic approach. *Sociología, problemas e prácticas*, (54), 35–47.
- Archer, M. (2010). Routine, Reflexivity, and Realism. *Sociological Theory*, 28(3), 272–303.
- Archer, M., & Elder-Vass, D. (2012). Cultural System or norm circles? An exchange. *European Journal of Social Theory*, 15(1), 93–115. <https://doi.org/10.1177/1368431011423592>
- Atkinson, P., & Hammersley, M. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. España: Paidós.
- Baring, A., & Cashford, J. (2005). *El mito de la diosa*. España: Ediciones Siruela.
- Beck, U. (1997). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Biglia, B., & Bonet-Martí, J. (2009). La construcción de narrativas como método de investigación psico-social. Prácticas de escritura compartida. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(1).

- Bolen, J. S. (2012). *El Millonésimo Círculo. Cómo transformarnos a nosotras mismas y al mundo*. Argentina: Kairós.
- Bolen, J. S. (2013). *Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina*. (23a ed.). Barcelona: Kairós.
- Castells, M. (2004). *La era de la información. El poder de la identidad* (Vol. II). México: Siglo XXI.
- Christ, C. P. (2012). Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess: Remembering and Reflecting 35 Years Later. *Feminist Theology*, 20(3), 242–255.  
<https://doi.org/10.1177/0966735012436897>
- Coffey, A., & Atkinson, P. (1996). *Making sense of qualitative data*. United States of America: Sage Publications.
- De Beauvoir, S. (1994). *El segundo sexo*. Buenos Aires, 7.
- Diamant, A. (2009). *La Tienda Roja*. España: Via Magna Ediciones.
- Escobar, A., Alvarez, S., & Dagnino, E. (Eds.). (2001). *Política cultural & Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Tauros.
- Fernández, O. (2010). Cuerpo, espacio y libertad en el ecofeminismo. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 27(3), 243–256.
- Florescano, E. (2005). La diosa madre y los orígenes de la patria. *La Palabra y el Hombre, nueva época*(133), 7–35.
- Gaard, G. (2011). Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. *Feminist Formations*, 23(2), 26–53.
- Giddens, A. (2011). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* (Segunda ed). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gray, M. (2010). *Luna Roja*. España: Gaia Ediciones.

- Hannibal, A., & Mhina, M. A. (s/f). Red Tent Directory | A listing site for Red Tents in Europe.
- Hernández, A. (2012). La apuesta política de Vandana Shiva: los saberes de las mujeres y la sostenibilidad de la vida. *Dilemata*, 4(10), 329–355.
- Holland-Cunz, B. (1994). *Ecofeminismos*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Insitudo de la Mujer.
- Hwang, S. (2007). Utilizing Qualitative Data Analysis Software: A Review of Atlas.ti. *Social Science Computer Review*, 26(4), 519–527. <https://doi.org/10.1177/0894439307312485>
- Kerslake, L. (2013). Entrevista con Alicia Puleo. Reflexiones sobre el Ecofeminismo. *Feminismo/s*, (22), 47–56.
- Kitzinger, C. (2004). Feminist approaches. En C. Seale, G. Gobo, J. F. Gubrium, & D. Silverman (Eds.), *Qualitative research practice* (pp. 125–140). London: Sage Publications.
- Klassen, C. (2012). The Metaphor of Goddess: Religious Fictionalism and Nature Religion within Feminist Witchcraft. *Feminist Theology*, (21), 91–100.  
<https://doi.org/10.1177/0966735012451832>
- L'am, D. (2014). Coming of Age Made Easy, Womanhood Made Richer, Red Tent in every neighborhood. Recuperado el 9 de agosto de 2014, a partir de <http://www.deannalam.com/>
- L'am, D. (2016). Menopause eCourse - DeAnnaLam. Recuperado el 21 de mayo de 2016, a partir de <http://www.deannalam.com/menopause-ecourse/>
- L'am, D. (s/f). Red Tent global network. Recuperado el 4 de junio de 2016, a partir de <http://www.deannalam.com/global-network/>
- Lengermann, P. M., & Niebrugge-Brantley, J. (1993). Teoría feminista contemporánea. En G. Ritzer, *Teoría sociológica contemporánea*. (pp. 353–409). Madrid: McGraw-Hill.

Meza, C. (2007). *Narradoras centroamericanas contemporáneas. Identidad y crítica socioliteraria feminista*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Michel, A. (1983). *El feminismo*. México: Fondo de Cultura Económica. Biblioteca CREA.

Moreno, E., & Domenech, M. (2010). *Cuerpos lesbianos en (la) red. De la representación de la sexualidad lesbiana a la Postpornografía*. España: Universidad Politécnica de Valencia.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ONU. (2015). Conferencias mundiales sobre la mujer | ONU Mujeres – Sede. Recuperado el 18 de mayo de 2015, a partir de <http://www.unwomen.org/es/how-we-work/intergovernmental-support/world-conferences-on-women>

Orozco, G., & González, R. (2012). *Una coartada metodológica. Abordajes cualitativos en la investigación en comunicación, medios y audiencias*. México: Tintable.

Pinkola, C. (2001). *Mujeres que corren con los lobos*. Barcelona: LIBERDOPLEX.

Pratt, M. L. (2001). ¿Hacia dónde? ¿Y luego? (pp. 437–445). Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Tauros.

Puleo, A. H. (2000). Luces y Sombras del Ecofeminismo. *Asparkia. Investigación feminista*, (11), 37–45.

Puleo, A. H. (2010). Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido. En C. Amorós & A. De Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. (pp. 121–152). Madrid: Minerva Ediciones.

Puleo, A. H. (2011, julio). Feminismo y ecología: Hacia otro mundo posible. *Revista Casa de la Mujer*, 15(18/19), 72–79.

Ramírez, M. R. (2014). Cuerpos sagrados, cuerpos (re)significados: círculos de mujeres y nuevas espiritualidades. (pp. 299–307). México.

Ramírez, M. R. (2016). Los círculos de mujeres: espacios de análisis y comprensión de la espiritualidad femenina contemporánea. En Ó. Contreras & H. Torres (Eds.), *5° Congreso Nacional de Ciencias Sociales. La agenda emergente de las ciencias sociales: Conocimiento, crítica e intervención*. (pp. 508–523). Guadalajara, Jal., México: Consejo Mexicano de las Ciencias Sociales, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

Ramírez, M. R., & Angulo, D. (2014). Entretejiendo corpo-realidades: procesos y configuraciones de lo femenino entre Círculos de mujeres en el Distrito Federal y mujeres afrodescendientes de la Costa Chica. En Basail, A. & Contreras, O (coord.) *La construcción del futuro: los retos de las Ciencias Sociales en México. Memorias del 4° Congreso Nacional de Ciencias Sociales*. (pp. 750–759). Chiapas, México.

Rapley, T. (2004). Interviews. En C. Seale, G. Gobo, J. F. Gubrium, & D. Silverman (Eds.), *Qualitative research practice* (pp. 15–33). London: Sage Publications.

Red Tent Temple Movement. (s/f). Recuperado el 23 de mayo de 2016, a partir de <http://redtenttemplemovement.com/>

Riessman, C. K. (1993). *Narrative Analysis: Qualitative Research Methods series, 30*. California: Sage Publications.

Rodrigáñez Bustos, C. (2010). *Pariremos con placer. Apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina*. Ediciones Crimentales.

Rubin, H. J., & Rubin, I. S. (1995). *Qualitative Interviewing. The Art Of Hearing Data*. United States of America: Sage Publications.

Sánchez Serrano, R. (2001). La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En M. L. Tarrés (Ed.), *Observar, escuchar y comprender sobre la*

*tradición cualitativa en la investigación social.* (pp. 97–131). México: Miguel Angel Porrúa.

FLACSO.

Sánchez-Navarro, V. (s/f). SintoníaDiosa | Tu comunidad evolutiva. Recuperado el 3 de mayo de 2014, a partir de <http://sintoniadiosa.com/>

Shiva, V. (1997). Feminist ecology is the answer. *Herizons*, 11(4), 16.

Shiva, V. (1998). El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. En M. Mies & V. Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción.* (pp. 13–26). España: Icaria.

Sierra, F. (1998). Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social. En J. Galindo (Ed.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación.* (pp. 277–345). México: Pearson. Addison Wesley Longman.

Simonis, A. (2012a). La Diosa Feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la segunda ola. *Feminismo/s*, (20), 25–42.

Simonis, A. (2012b). *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.* España.

Stake, R. E. (2013). Estudios de casos cualitativos. En N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *Manual de Investigación cualitativa, Volumen III. Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 154–197). Argentina: Gedisa.

Touraine, A. (2007). *El mundo de las mujeres.* España: Paidós.

Tufte, T. (2012). Hacia un renacimiento de la comunicación para el cambio social. Redefiniendo la disciplina y la práctica en la era pos-“Primavera Árabe”. (pp. 85–109). Barcelona: Gedisa.

Valdés, G. (2014a). Mujeres en círculos: espiritualidades menstruales. En *Memoria del XVII Encuentro de la RIFREM, 9, 10 y 11 de Julio 2014. Mesa: La experiencia de lo sagrado y la espiritualidad en el mundo contemporáneo.* (pp. 331–340). México.

- Valdés, G. (2014b). Mujeres en Círculos: ontologías y epistemologías ecofeministas en Guadalajara. En *Basail, A. & Contreras, O (coord.) La construcción del futuro: los retos de las Ciencias Sociales en México. Memorias del 4° Congreso Nacional de Ciencias Sociales.* (pp. 490–501). Chiapas, México.
- Varea, S. (2014). Feminismos y la resignificación de la vida (pp. 341–352). México.
- Vela Peón, F. (2001). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. L. Tarrés (Ed.), *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social.* (pp. 63–95). México: Miguel Angel Porrúa. FLACSO.
- Wood, J. (1999). The Concept of the Goddess. En S. Billington & M. Green (Eds.) (pp. 8–25). New York: Routledge.
- Woods, M., Paulus, T., Atkins, D. P., & Macklin, R. (2015). Advancing Qualitative Research Using Qualitative Data Analysis Software (QDAS)? Reviewing Potential Versus Practice in Published Studies using ATLAS.ti and NVivo, 1994-2013. *Social Science Computer Review.* <https://doi.org/10.1177/0894439315596311>
- Zeuner, L. (2005). Margaret Archer versus la sociología clásica. *Revista Colombiana de Sociología,* (24), 135–161.

Anexo A. Carta de aceptación de artículo

