

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Sabrina Alves

***Ela muda tudo o que toca e tudo o que Ela
toca, muda: A construção de uma nova
espiritualidade a partir do corpo e das fases da
vida***

Mestrado em Ciências da Religião

São Paulo

2011

Sabrina Alves

***Ela muda tudo o que toca e tudo o que Ela
toca, muda: A construção de uma nova
espiritualidade a partir do corpo e das fases da
vida***

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião, sob a orientação da Profa. Dra. Maria José F. Rosado Nunes.

São Paulo

2011

Banca Examinadora

A todas as mulheres da minha família pela inspiração e transpiração. Aos meus amados pais que sempre e, a todo o momento, apresentando a diversidade do mundo, me ofereçam as escolhas.

ALVES, Sabrina. *Ela muda tudo o que toca e tudo o que Ela toca, muda: A construção de uma nova espiritualidade a partir do corpo e das fases da vida*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Programa de Estudos Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2011. 150 p.

RESUMO

A dissertação “***Ela muda tudo o que toca e tudo o que Ela toca, muda: A construção de uma nova espiritualidade a partir do corpo e das fases da vida***” é resultado de dois anos de pesquisa. Nosso objetivo foi compreender a espiritualidade e a construção do divino que nasce do corpo tendo como base as fases sexuais biológicas das mulheres, os processos de resistência, as potencialidades desses saberes e práticas e de que modo, estariam a partir dessas percepções, tais sujeitos produzindo novas leituras religiosas.

Ao escutarmos e analisarmos as histórias de vida de quatro personagens que utilizam as passagens biológicas de seus corpos para ritualizarem e gestarem uma nova espiritualidade observamos que, estavam quebrando dicotomias e privilegiando a integralidades de seus corpos na busca de uma redenção a partir de suas escolhas. Percebemos que têm usado suas experiências para estimular outras mulheres a fazerem o mesmo em grupos de “círculos de mulheres”. E que de uma forma processual estabeleciam uma estreita relação do corpo com a Terra e esta sendo a própria deusa.

Palavras-chave: Corporeidade, ecofeminismo, teologia feminista, teologia, deasophia

Alves, Sabrina. *She changes everything She touches and everything She touches changes: the construction of a new spirituality from the body and the stages of life*. Dissertation. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP. Program of Graduate Studies in Sciences of Religions, 2011. 150 p.

ABSTRACT

The dissertation "*She changes everything She touches and everything She touches changes: the construction of a new spirituality from the body and the stages of life*." is the result of a two-year research. The goal of this work was to understand spirituality and the construction of the divine that is born from the body based on biological sexual phases of women, as well as to understand the processes of resistance, the potential of this knowledge and practices, and how these individuals would be producing new religious readings based on these perceptions.

As we listen and analyze the life stories of four characters who use biological passages of their bodies in order to ritualize and give birth to a new spirituality, we realize that they are breaking dichotomies and privileging the integrality of their bodies in search of a redemption from their choices. We also realize that they have been using their experiences to encourage other women to do the same in groups called "circles of women". Finally, in a processual form, these women have established a closer relationship between their body and the earth, being the last one the goddess herself.

Keywords: corporeity, ecofeminism, feminist theology, thealogy, deasophya.

AGRADECIMENTOS

Sozinho se pode. Mas junto sempre é muito melhor. A jornada de um trabalho acadêmico testa, sem dúvidas, a capacidade de se estar sozinha. É um estar sozinha das rebeliões e da quebra dos grilhões internos; do debater-se e questionar-se; dos balsamos poéticos da alma para a redenção. Mas de uma forma bem peculiar, este ‘sozinho’ só pode acontecer se houver uma rede de pessoas queridas auxiliando você nas mais diversas formas.

Então, antes de tudo um agradecimento especial a todas as pessoas que estiveram ao meu lado e, que de alguma forma, contribuíram para a realização dessa pesquisa: a minha família, companheiro, antigas (os) e novas (os) amigas (os).

Aos meus pais pela semente que plantaram e na confiança depositada de que ela daria frutos.

Aos meus irmãos Bianca e Allan e as minhas avós Rita (*in memoriam*) e Yara.

Ao meu companheiro que esteve ao meu lado enquanto passava os dias mais angustiantes e, ao mesmo tempo, mas inspiradores do processo da pesquisa e da confecção da dissertação.

Um agradecimento especial à professora Maria José F. Rosado-Nunes por ter orientado meu trabalho mostrando o caminho da pesquisa científica.

Agradeço também ao Prof. Ênio José Brito pela paciência e inspiradas indicações na banca de qualificação e a Profa. Josefa Buendia pelos ótimos apontamentos.

Aos professores do Departamento de Ciências da Religião da PUC-SP que muito contribuíram para meu aprimoramento para o ingresso no caminho da pesquisa. E a querida Andreia que sempre muito atenciosa era a ponte entre nossos anseios e as necessidades do Programa.

A todas as queridas mulheres-irmãs que estiveram e estão comigo nesse caminho compartilhando e multiplicando.

Aos queridos amigos que fiz nesses dois anos da pós-graduação. Eles talvez não saibam, mas me são caros.

A todas as mulheres que contaram suas historias de vida, abrindo seus corações e alma para revirar seus passados, olhar seu presente vislumbrando um futuro de liberdade para todas as mulheres.

A CAPES por ter concedido auxilio com a Bolsa Integral possibilitando esses dois anos de pesquisa na PUC-SP.

LISTA DE FIGURAS

Capítulo I

- Figura 1 - Vênus de Lespugue (23 000 a.C.)
- Figura 2 - Vênus de Willendorf(c. 25000-20000 a.C.)
- Figura 3 - Dama de Pazardzik(metade V milênio a.C.)
- Figura 4 - Deusa do Parto (6000 a.C.)
- Figura 5 - Deusa pássaro (5000 a.C.)
- Figura 6 - Ilitías presidindo o nascimento de Atena. VI a.C.

Capítulo II

- Figura 7 – Dança Chicahuametztlí
- Figura 8 - Graça Azevedo no RITO DA MENOPAUSA
- Figura 9 – Machi María Quiñelén “Gran Círculo Femenino ApuTupahue”
- Figura 10 - Carolina Barahona no oitavo mês de gravidez na comunidade que vive em de Canello Alto distrito de São Jose de Maipo
- Figura 11 - ‘Círculo de mulheres’ em Isla de La Luna, Lago Titicaca, Bolívia.

Capítulo IV

- Figura 12 – Trinity, 1997
- Figura 13 - Chakrafirth, 2002
- Figura 15 – Birth Tear
- Figura 15 - Seven Moonpassing - 2007

TABELA

Tabela 1 - Paradigma Processual Feminista x Teísmo Clássico

SUMÁRIO

Introdução	14
Capítulo I: Mulheres Ciclicamente: seus corpos e religião ou histórias das sensibilidades	23
1.1 – Sensibilidades	24
1.2 - Práticas rituais das mulheres e ritos sociais no mundo antigo	32
Capítulo II: Histórias de vida e o tear do corpo: dando sentido à prática	37
2.1 - Contextualizando o objeto da pesquisa	37
2.1.1 - Histórias de vida: reflexões sobre o método	37
2.1.1.1 - Voo que não tem limites: subjetividade e o ponto de vista	39
2.2 - O percurso	42
2.3 - Apresentando Vozes	47
2.3.1 - Brasil: Graça Lúcia Azevedo, Senhora Telucama	48
2.3.1.1 - Bahia de todos os santos: população e religiosidade	52
2.3.2 - “Dois” Chiles	53
2.3.2.1 - María Quiñlèn, Lawentuchefe	54
2.3.2.1.1 - Chile Mapuche: O som do kultrum ecoando no bosque de araucária	57
2.3.2.1.2 - As mulheres Mapuche	59
2.3.2.2 - Carolina Barahona, Mahi e o Círculo atriztico	60
2.3.2.2.1 - Outros Chiles	63
2.3.3 - Samai,MujerMedicina	64
2.3.3.1 - Bolívia indígena	67

Capítulo III: Corpos e ritos	70
3.1 - Colocando em seu lugar: ritos moldando corpos e as experiências das mulheres	71
3.1.1 - Fases da vida e a cultura	73
3.1.1.1 - Religião como cultura	74
3.1.2 - Construções simbólicas e políticas do corpo	75
3.1.2.1 - Cultura, natureza, feminismo e menstruação	76
3.2 - Ciclos sexuais e suas representações	80
3.2.1 - Pureza e impureza	83
3.2.2 - Os Ciclos (biológico) das mulheres nas representações dos mitos médicos	86
3.3 - Sentido da prática: protagonizando a própria história	89
3.3.1 - “Eu me curo, quando curo a outra”: transmissão de conhecimento sapiencial e corpo Oralidade pelos ciclos biológicos femininos	90
3.3.1.1 - Ritos do corpo e da alma	90
3.3.1.1.1 - Voltando a viver: a primeira menstruação	90
3.3.1.1.2 - Rito das folhas secas: a menopausa	91
3.3.1.1.3 - Bênçãos da maternidade: o parto transcendente	92
3.3.2 - ‘Círculos de mulheres’, formas de transmissão	95
3.3.2.1 - Pensamentos do umbigo	95
3.3.2.2 - Partilhas do corpo	97
3.3.2.3 - Medicina mapuche	97
3.3.2.4 - Mulheres curando a terra	99
3.4 - Múltiplos Ecofeminismo	102
3.4.1 – Tendências	102
3.4.1.1 – EcofeminismoQueer	106
3.4.2 - Teologia ecofeminista da América Latina	108
3.5 – Interpretações	110

Capítulo IV: Reimaginando o conhecimento e a alma a partir do corpo das mulheres	115
4.1 - Uma deusa proeminente e contemporânea	116
4.1.1 - Por uma definição contextualizada: teologia feminista	116
4.1.2 - Theologie e deasophy	118
4.1.3 - Ela muda	122
4.1.4 - Paradigma processual feminista	128
4.2 - Sintomas na arte	131
4.2.1 - Mara Friedman	132
4.2.2 - Judy Chicago	134
4.2.3 - Susan Seddon Boulet (1941-1997)	135
4.3 – Considerações	137
Conclusão	141
Bibliografia	150

Introdução

Motivação: **Antes da história**

Antes de tudo, sou mulher. Cresci no meio delas. Eram portuguesas, herdeiras de um Portugal rural, agrário, repleto de espiritualidade doméstica, centrada na terra e no mar. Mulheres que também cresceram entre outras mulheres, porque seus homens buscavam as terras de além mar. Eram destas que contavam histórias, e meu imaginário se construiu delas. No meio das histórias havia os relatos das mulheres da família - bisavós, tias e primas muito distantes, quase heroínas por suas façanhas de sobrevivência em uma época de poucos recursos e de muita confiança em uma sabedoria infalível passada de uma para outra, de mãe para filha, de avó para neta, numa espécie de força mutante feminina.

Mas eu cresci em um Brasil sob uma lente entusiasta das naturezas e das manifestações culturais indígenas e africanas. Do meu imaginário constituído, faziam-se facilmente interconexões das histórias contadas por minha avó ouvidas quando criança e as histórias dos caboclos e das mulheres deusas, relatadas por minha mãe, que foram captadas durante sua infância e quase toda adolescência no convívio com uma mulher africana que pairava em nossa família.

Tão logo percebi uma espécie de espiritualidade constituída desde seus corpos, escrevendo uma história de desenvolvimento espiritual/ filosófico a partir das experiências de corporeidade. Além de profundo conhecimento de ervas para cura de todos os males, inclusive os da guerra, técnicas de “segurar menino” em partos naturais sob quaisquer circunstâncias, devoção em alimentar os filhos de outras mulheres com seu leite que brotava segundo a necessidade, e celebração de um relacionamento que lhes pareciam muito caro entre elas, de acordo com seus ciclos femininos e as solicitações de sobrevivência. Uma espiritualidade viva e mutante, que se completa e se percebe nas formas da natureza influenciando fortemente os entornos sociais e culturais.

Cresci e busquei sistematizar e atrelar a curiosidade à ação. Estudando, viajando, conhecendo e trocando. E então, certa vez no sopé de uma montanha no

Chile, na cidade de San Alfonso, em *Cajón del Maipo*, uma região de extrema beleza pela sua conjunção de montanhas e rios, passando por uma experiência de um *Temascal*¹ com outras mulheres de diversas nacionalidades, ouvi uma história muito bonita sobre a misteriosa relação do corpo da mulher com os processos cíclicos da natureza. Quem narrava era uma mulher mexicana, que posteriormente aquela noite se tornaria uma grande amiga. Naquele momento o calor era muito e, deitada de costas, embora no escuro da tenda, contemplei a interconexão das varas de bambus formando desenhos geométricos do topo até o chão. A história² era sobre a lenda da “Mulher-que-muda” do povo norte-americano navajo. E buscando um pouco mais de espaço no local apertado, embalada pelo som do rio de *Maipo* que se escuta veloz, pus-me a ouvir, e era mais ou menos assim:

“Asdzaa nádleehé³” chega perto de ser tanto a personificação da terra (Nahasdzáán) e da ordem natural do universo, quanto qualquer outra forma de breve descrição D’ Ela. Representa o caminho cíclico das estações do ano: o nascimento, com o fim do verão, o envelhecer e a morte (inverno), apenas para renascer novamente na primavera.

O nascimento da Mulher-que-Muda (Asdzaa nádleehé) foi planejado pelo Primeiro Homem (Hastiin Tse) e pela Primeira Mulher (Asdzáán tsé). Primeiro Homem repetidamente ergueu a medicina Jish⁴, de madrugada. De alguma forma com esta ação, a Mulher-que-Muda nasceu e foi encontrada deitada em cima da montanha Knob Ch’óol. Ela foi encontrada falando de Deus (Haashch’ée T’i), que foi enviado para investigar.⁵

¹ **Temascal ou Tenda do Suor:** O propósito desta cerimônia é a purificação do corpo, da mente, das emoções e do espírito. Pode ser encontrada em várias partes do mundo, com nomes diferenciados. Como estruturas mais sólidas erigidas pelas tribos lusitanas a exemplo das escavações de Citânia de Briteiros, na Península Ibérica, com Saunas denominadas “Pedras Formosas”, no tempo da Lusitânia tendo como principal objetivo a Purificação e o Renascimento. Estruturas semi-subterrâneas são encontradas tanto na América do Norte como no leste da Europa medieval e, da mesma forma, construções no sudeste da Rússia. Também nas Orcadas e na Irlanda, onde parece possível relacioná-las com tradições folclóricas e literárias do mundo céltico, estruturas interpretadas como banhos de vapor, construções de pedra em forma de choupanas, associadas a grandes restos de fogo. Fatos que permitem valorizar a tradição expandida pelo mundo. (Fonte: artigo da autora: *Devoto cada gota de meu suor ao Divino*. 2009)

² Confesso que a história que escutei não era tão rica em detalhes como a que transcrevo aqui. Considero, porém, relevante que a mesma seja colocada com tantos detalhes quanto seja possível.

³Tradução livre do mito retirado do site: <http://www.hanksville.org/voyage/navajo/ChangingWoman.php>. Acessado no dia 08 fev 2010. Esta discussão baseia-se na mais longa e detalhada discussão sobre *Channig Woman* encontrados por Leland C. Wyman, 1970 e Leland C. Wyman, University of Arizona Press, *Navajo blessingway Singer*.

⁴ Refere-se ao tabaco, planta medicinal e espiritual para o povo navajo.

⁵ A filiação da Mulher-que-Muda *Asdzaa nádleehé* é descrito de diversas maneiras por diferentes informantes, mas estes podem ser considerados como apenas maneiras diferentes de dizer a mesma coisa. Alguns dizem que o pai e a mãe são o Céu e a Terra. Outros dizem que seus pais são *sa’a naghái ashkii* (menino) e *bik’e hózh at’éeéd* (menina), como nesta versão. No entanto, o céu é por vezes referido como *sa’a naghái* e a Terra como *hózh bik’e*. Em qualquer caso, a Mulher-que-Muda

*Primeiro Homem levanta e ensina a Mulher-que-Muda. Ela cresceu desde a infância até a puberdade em quatro dias, adquirindo assim a mudança de nome da mulher **Asdzaa nádleehé**. Isso ocasionou a cerimônia de puberdade da mulher em primeiro lugar. O povo santo (diyín Diné) foi chamado para falar de Deus e officiar a cerimônia. Mulher-que-Muda estava vestida de jóias (concha branca, turquesa e abalone), abençoada com pólen do amanhecer e do crepúsculo e com o "pólen" de muitas jóias e tecidos moles, simbolizando seu controle sobre esses artigos. Após esta benção, seu cabelo estava molhado de orvalho e ela foi instruída a correr em direção ao amanhecer, até onde ela pudesse ver, e depois voltar. Enquanto ela corria, o vestido de jóias tilintava. Ela repetiu isso por quatro dias. Por estes dias, quando não estava envolvida nas cerimônias, ocupava-se com o planejamento para o futuro da Terra. Ao final da cerimônia ela tinha feito mós (resina), um batedor, vassoura, potes e, agitando os paus, feito música. As canções que foram cantadas pela a Mulher-que-Muda enquanto corria são cantados até hoje por mulheres jovens, na puberdade, em suas cerimônias kinaaldá.*

No Asdz (Mudança de Mulher ou próxima menstruação) outra cerimônia realizou-se à puberdade, semelhante ao primeiro. Mas desta vez outros procedimentos para o futuro foram definidos. Este decreto diz que nenhuma mulher menstruante estará presente em qualquer cerimonial. A ordem das músicas cerimoniais do futuro foi assim determinado.

Após esta cerimônia Mulher-que-Muda iria sair e caminhar na trilha que havia sido preparada para ela. Certo dia, ao meio-dia, um estranho homem aproximou-se dela e falou:

"Prepare-se para algo que vai acontecer, depois de um tempo eu vou visitá-la." Este estranho era tão deslumbrante que a Mulher-que-Muda teve que desviar o olhar. Quando ela voltou, ele tinha ido embora. Ela voltou para casa e relatou o encontro para a Primeira Mulher e ao Primeiro Homem. Parece que o Primeiro Homem estava esperando esta ocorrência, que então aconteceu mais duas vezes. Na terceira vez, foi dito à Mulher-que-Muda que ela deveria mudar a direção para onde dormia e pôr a cabeça para o Leste. Quando ela adormeceu, um jovem veio e deitou ao lado dela. Isso aconteceu de novo e ela perguntou à ele quem era. Ele respondeu:

-Você não me conhece? Você não me vê? Você não sabe que você me vê o tempo todo? Eu sou quem cuida de todas as coisas, tudo o que há sobre a terra. Eu sou do interior que dá forma ao Sol. Na minha presença que veio a ser, na minha presença, foram postos em forma, mesmo que eu estivesse no meio deles!

*Ele então indicou que o Primeiro Homem tinha pedido a ele para fazer isso. No dia seguinte, ela resolveu tomar banho, porque o jovem poderia visitá-la novamente. Enquanto banhava-se o jovem apareceu de novo. Em nove dias **os gêmeos** nasceram da Mulher-que-Muda. Esses gêmeos vieram a se tornar os "Nascidos da Água". Estes dois também cresceram em doze dias. Eram jovens adultos.*

é filha da terra, o filho do Céu e da criança da montanha. Ela foi planejada pelo Primeiro Homem [a Tsé hastiin] e a primeira mulher [a asdz Tsé].

Neste ponto, a Mulher-que-Muda pediu para receber medicina **Jish** que o Primeiro Homem tinha trazido dos mundos anteriores. Ela se mudou para uma cabana que foi construída para ela na base da montanha. Ali, ela realizou a cerimônia de casamento, em primeiro lugar o cruzamento do milho. Após esta cerimônia Mulher-que-Muda deixa a casa e seus filhos em direção à casa que foi construída para ela sob a direção de seu pai, o Sol [Jóhonaa'ée], no oeste ou sobre o Oceano Pacífico. Aqui Mulher-que-Muda cresceu solitária e criou o povo Navajo da pele raspada de várias partes de seu corpo.⁶ As quatro raças foram criadas neste momento e são os ancestrais de todos hoje Navajo.

Mulher-que-Muda também fez o rapto dos dois filhos falando com Deus. Eles foram levados para a casa dela, no oeste, por meio de um arco-íris [nááts'íílid] e um **shábit**. Então eles foram ensinados sobre a cerimônia. Eles voltaram para casa para ensinar a cerimônia de todo o seu povo (os navajos originais viram a cerimônia ser ensinada para as crianças). Todos se reuniram para aprender a cerimônia e para construir o solo original com o solo da montanha original, com o solo de cada uma das montanhas sagradas, para sempre realizarem a cerimônia.

O Povo Santo, em seguida, disse que após a sua partida desta cerimônia, nunca mais seria visto em pessoa novamente, mas que a sua presença seria manifesta no som do vento (níyol), e nas penas das águias, em vários pássaros, no crescimento do milho, em outros aspectos do mundo circundante, no povo da superfície da Terra. As duas crianças a quem tinha sido ensinada a cerimônia partiram para viver com o Povo Santo.”

No regresso da viagem, decidida a compreender mais e melhor sobre processos cíclicos da mulher e suas possíveis dimensões espirituais, queria ouvir outras histórias, outras mulheres, outras vozes. Parecia-me justo pesquisá-las na tentativa de compreender o uso que fazem do corpo a partir de seus fluxos hormonais para oração e conexões espirituais, e de que maneira deixam as marcas da experiência desse poder na sociedade.

Então em uma tarde de outono, conversando com Monalisa Dibbo (apesar de não a conhecer muito bem) soube que tinha acabado de sair do mestrado em Ciências da Religião. Fui logo lhe falando de minhas intenções. Ela foi clara: você precisa procurar pela professora Maria José Rosado Nunes.

E é assim, buscando metodologias com revisão crítica como nessa história até aqui, que seremos as porta-vozes de *histórias*. Porque é disso que se trata essa dissertação: contar as histórias das mulheres que escolheram contar as suas

⁶ Lê-se aqui a simbologia que se refere à mulher como uma cobra, que troca de pele como a cobra toda vez que menstrua.

próprias histórias segundo as experiências rituais com seu corpo. E, quem sabe, contribuir para criar um olhar diferenciado sobre o corpo das mulheres.

Apresentação

Esta dissertação é resultado de dois anos de pesquisa. Nosso objetivo foi compreender a espiritualidade e a construção do divino que nasce do corpo tendo como base as fases sexuais biológicas das mulheres. Buscamos observar os processos de resistência, as práticas e as potencialidades desses saberes, e, de que modo, estariam a partir dessas percepções, tais sujeitos produzindo novas leituras religiosas.

Relatar as histórias de vida de mulheres não parecia tarefa fácil de cumprir. Hoje em dia já parece menos absurdo considerar a historia das mulheres e, ao contrário parece impossível considerar uma historia sem as mulheres.

Mas nossa proposta foi amplificar as historias do cotidiano de quem vive suas experiências de corporeidade, tendo tal corpo como divino e, este desde suas mudanças biológicas, intrinsicamente ligado com as mudanças da terra e da Terra. São historias de vida de mulheres que tomam para si o orgulho do corpo como ferramenta de subversão, construindo teologias não reveladas para demonstrarem o princípio de suas escolhas de mulher.

São historias de vida de quatro mulheres que estão inseridas no contexto da América Latina: Senhora Telucama – Brasil, Machi Maria e Mahi – Chile e Samai - Colômbia.

Senhora Telucama traz consigo uma herança de historias de mulheres de sua família Ibérica que cultivam o relacionamento entre si, em resposta as necessidades de uma época de pouco recursos. Também estabeleciam um relacionamento muito próximo com as fases da natureza onde dela extraíam a cura para todos os males. Por escolha dela, Senhora Telucama resolveu buscar em terra além-mar suas raízes e hoje mantém a Casa Telucama, em Salvador, Bahia, um lugar de ritos para mulheres e homens que sacralizam as passagens da vida.

Machi Maria é de etnia *Mapuche* e a representante de cerimoniais e curas de seu povo. Traz na sua fala a marca da colonização espanhola em forma de revolta.

Revolta pela dominação cultural e, principalmente, pela dominação que age nos corpos das mulheres. Mas usando as técnicas que aprendeu com sua avó de cura e cerimônias atende e incentiva mulheres não *mapuches* a ritualizarem seus ciclos biológicos de modo que possam se libertar, como ela diz. Faz reuniões em formato de ‘círculos de mulheres’ em Santiago do Chile ritualizando e ensinando as mulheres a cuidarem de seus corpos.

Mahi, por sua vez, é uma típica chilena, nascida de família de classe média, filha de professores. Ao ouvir falar de uma espiritualidade a partir do corpo, depois de muitas buscas atrás de respostas encontra a forma que mais lhe agrada: o “Círculo de mulheres”. Cria então o coletivo de mulheres “*Circulo Matriztico*” junto a outras mulheres, onde desenvolvem de forma quase orgânica e intuitiva, rituais de sacralização para as passagens biológicas de seus corpos.

Samai, nossa personagem da Bolívia, como Mahi, ao ouvir falar de um formato de espiritualidade baseada na Terra depois de passar por doenças e processos de depressão, depara-se com a possibilidade de sacralizar seu corpo tão maltratado por padrões androcêntricos e a medicalização do corpo: um feminino divino.

Buscamos assim equilibrar a origem das histórias de vida tendo duas com fortes heranças familiares que marcam suas trajetórias e duas que ao ouvirem falar de uma espiritualidade divina e feminina do corpo, saem em buscas de respostas e, todas, como ação, espalham tal paradigma para outras mulheres. Importante lembrar que todas elas, estão inseridas em meio a outras tantas mulheres que também tomam para si a divinização do corpo e suas fases biológicas. Mas optamos por elas por serem figuras de lideranças e aglutinadoras de outras mulheres.

Sem dúvidas, não podemos dizer que mesmo estando de certa forma inserida no contexto similar ao das mulheres entrevistadas, a construção da pesquisa e da dissertação foi surpreendente. Sabíamos que estávamos diante de uma metodologia diferenciada. Sabíamos que ao buscar compreender a espiritualidade e a construção do divino que nasce do corpo teríamos à frente diferentes dicotomias para se aproximar. Da mesma forma entendíamos que desvelar a resistência e as potencialidades desses saberes e práticas femininas que gestam novas identidades e criam espaços seria a via contrária da dominação dos corpos das mulheres pela religião e pela construção da sociedade.

Estávamos, pois, diante de um corpo que ao contrário dos conceitos de impuro e domesticável, eram divinos, livres e perfeitos do jeito que eram. Por isso nossa escolha pelo título da dissertação “*Ela muda tudo o que toca e tudo o que Ela toca, muda*”. O título é uma canção da ativista Starhawk da década de 70 (setenta), cuja frase original é “*She changes everything she touches and everything she touches*”⁷. Os versos são emblemáticos e se opõe exatamente as muitas afirmações feitas sobre o corpo das mulheres como, por exemplo, uma mulher menstruada tem o poder de azedar o leite e de enfeitiçar aqueles para os quais os olhos fossem dirigidos. Ou seja, escutar as histórias de vida das mulheres que usavam seus corpos para rezar, era dizer que *Ela*, de forma divina, não impura, muda tudo que toca e ao mesmo tempo *Ela*, divina, toca os processos mutantes e relacionais da vida.

Os capítulos foram estruturados da seguinte forma. No primeiro capítulo com imagens encontradas nas escavações arqueológicas de corpos de mulheres, propomos um olhar para a história do corpo, como historia das sensibilidades. O termo que usamos para ler o corpo na história é do antropólogo José Carlos Rodrigues⁸ que sugere que ao pensar o corpo em perspectiva histórica estamos diante de uma historia das sensibilidades.

No capítulo dois falamos sobre o método que utilizamos e apresentamos as depoentes, contextualizando-as de acordo com a realidade em que estão inseridas. Foi realizada uma pesquisa qualitativa por meio de entrevistas sobre as histórias de vida dessas mulheres. O método ateu-se na exploração do significado das passagens biológicas do corpo feminino, que é utilizado pelas personagens como ferramenta de construção de sentido espiritual segundo suas próprias suposições, e o que lhes significa a partir desse ponto de vista, ser mulher.

Escolhemos fazê-lo de forma aberta conforme o convite a seguir: “*Gostaria de contar a sua historia de vida a partir das experiências de seu corpo e os ritos de passagem constituídos pela menstruação, gestação/ parto e menopausa, e como tem passado sua experiência e prática a outras mulheres?*”.

⁷ Starhawk. *She changes everything she touches and everything she touches*. Chant.

⁸ Cf. José Carlos RODRIGUES, *O corpo na história*.

Tínhamos conhecimento geral prévio de que as fases biológicas das personagens em questão representavam “ritos de passagem”⁹, e era frequentemente evocada para referirem-se aos citados marcos biológicos de forma ritualizada.

Por não constituírem uma única vertente religiosa, nem tampouco uma religião em si, consideramos que as ações individuais das personagens revelam elementos fundamentais para a investigação qualitativa. Trabalham com valores, crenças, hábitos, atitudes, representações, opiniões e adequa-se ao aprofundar a complexidade de fatos e processos particulares e específicos a indivíduos e grupos. A abordagem qualitativa é empregada, portanto, para a compreensão de fenômenos caracterizados por um alto grau de complexidade interna¹⁰.

Buscando entender sobre o fato de como ser (ou escolher ser) mulher influenciou e condicionou o percurso das entrevistadas. E diante desta condição, trabalhamos a história de vida como uma metáfora do “voo que não tem limite” proposto por Cáceres¹¹. Consideramos que a subjetividade de se colocar em narrativa uma existência amplia o seu significado como sistema simbólico.

No capítulo três, olhando a cultura e a religião como um processo anti-hegemonico e não androcêntrico com relação ao corpo das mulheres relacionamos as fases da vida de forma transcultural pela proposta de Sardemberg¹². Relemos as construções políticas e simbólicas do corpo observando os paradigmas que relacionam cultura e natureza, e como feminismo está diante dessas construções. Apresentamos as representações dos ciclos sexuais e para aprofundar recuamos à leitura dos conceitos de pureza e impureza que impregna tais representações; Abrimos para uma leitura breve dos mitos médico com relação ao corpo das mulheres, para entender o que foi tomado emprestado das praticas femininas, e o que desse discurso médico as praticas femininas tomaram para si.

⁹ Lemos os ‘ritos de passagem’ pela antropologia estruturalista de Victor TURNER. Para ele, os ritos de passagem são como um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno, com novo status. Voltaremos a abordar este tema com mais detalhes no terceiro capítulo.

¹⁰ Cf. M. C. S. MINAYO; O. SANCHES, Quantitativo-Qualitativo: oposição ou complementaridade, *Cadernos de Saúde Pública*, p. 239-262.

¹¹ Luis Jesus Galindo CÁCERES, *Sabor a ti: Metodologia cualitativa em invetigación social*.

¹² Cf. Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*.

Diante desse panorama, pusemos as personagens como protagonistas da própria fala para contarem suas percepções sobre as mudanças da vida, as fases biológicas sexuais e o que diante disso estavam construindo espiritualmente. Para compreender o resultado dessa tomada de posição em relação ao corpo e com a terra, lemos à luz do ecofeminismo, com orientação de Ivone Gebara¹³.

No capítulo quatro para observar se tais posicionamentos das personagens estavam produzindo novas leituras religiosas, buscamos na articulação entre teologia feminista e os campos recém-emergentes *teologia* e *deasophia* novos apontamentos. E junto às construções das noções de divindade a partir de um corpo feminino pelo o paradigma processual feminista proposto por Christ¹⁴ perceber as articulações que estabelecem a partir dessas percepções.

Ao estudar perspectivas diferenciadas sobre o corpo das mulheres e a partir dele suas noções de divino, tendo como base a orientação das abordagens citadas anteriormente entendemos que estamos contribuindo para um novo olhar tanto para as noções do corpo das mulheres como para as suas construções de espiritualidade. Trata-se de uma pesquisa sobre as mulheres e suas percepções e construções de si mesma, isto é de mulheres comuns que trazem em suas experiências cotidianas um contexto de redenção pelas próprias escolhas.

Outra avó¹⁵

“A avó de Bertha Jensen morreu amaldiçoando.

Ela tinha vivido a vida inteira da ponta dos pés, como se pedisse perdão por incomodar, consagrada ao serviço do marido e à sua prole de cinco filhos, esposa exemplar, mãe abnegada, silencioso exemplar de virtude: jamais uma queixa saíra de seus lábios, e muito menos um palavrão.

Quando a doença derrubou-a, chamou o marido, sentou-o na frente da cama, e começou. Ninguém suspeitava que ela conhecesse aquele vocabulário de marinheiro bêbado. A agonia foi longa. Durante mais de um mês, a avó, da cama, vomitou um incessante jorro de insultos e blasfêmias baixíssimas. Até sua voz mudou. Ela, que nunca tinha fumado nem bebido outra coisa além de água e leite, xingava como vizinha rouca. E assim, xingando morreu; e foi um alívio geral na família e na vizinhança.

Morreu, onde havia nascido, na aldeia de Dragor, na frente do mar, na Dinamarca. Chamava-se Inge. Tinha uma linda cara de cigana. Gostava de vestir-se de vermelho e navegar ao sol.”

¹³ Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*.

¹⁴ Carol P. CHRIST, Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda, O imaginário feminino da divindade, *Madragora*. e Carol P. CHRIST, Por qué las mujeres necesitan a la diosa: reflexiones fenomenológicas, sociológicas y políticas, in Mary Judith RESS et alli (orgs.), *Del cielo a La tierra: uma antologia feminista*.

¹⁵ GALEANO, Eduardo. *Mulheres*. Porto Alegre: L&PM, 2007. p. 57

Capítulo I: Mulheres Ciclicamente: seus corpos e religião ou histórias das sensibilidades

Procuramos na presente dissertação problematizar a construção da identidade feminina, quando mulheres tomam para tal os ciclos biológicos como a menstruação, gestação/ parto e menopausa, como base para preposições espirituais e, como consequência, socioculturais.

Acreditamos que para compreender melhor tais experiências parece legítimo retomar na história a associação que a humanidade fez com o corpo para a construção de seu imaginário religioso. Interessa-nos também o que do corpo delas fizeram, ao compartimentarem seus limites e ações, para assim entendermos o poder de libertação que tentam atualmente promover esses sujeitos rezando com seus corpos e ritualizando suas fases.

Contudo, estamos longe de traçar uma *história do corpo*. Jamais seria fidedigna, nem tampouco coesa e linear. Caminharemos mais no sentido de buscar pistas para análise do corpo das mulheres nos processos históricos e o que isso significa quando escolhem fazer de suas corporeidades ferramentas para a espiritualidade, como observaremos nos capítulos seguintes com os relatos das personagens.

Entendemos que corpos humanos são afetados e regulamentados, separados e classificados de acordo com seus processos biológicos e, com isso, suas produções de significado. No entanto a forma de pensar corpos com ênfase em seus ciclos biológicos sexuais remete às profundas raízes que se manifestam na hostilidade do corpo. Streieder¹ fala do dualismo antropológico na distinção entre corpo e alma e que frequentemente é usado de forma confusa, incentivando o dualismo e o maniqueísmo. Este último tendo como representante Epifânio, considerando os corpos das mulheres o demônio, e os homens somente da cintura para cima, e a união de ambos, obra do demônio potencializada. Já o dualismo

¹ Cf. Inácio STRIEDER, O homem como ser corporal, *Síntese Nova Fase*, p. 96.

órfico/ platônico caracteriza como tal hostilidade ao corpo lugar como sepulcro, prisão e peso para a alma imortal², portanto: “penso, logo, existo”.

Pretendemos problematizar nossos modos de sentir, construídos e redefinidos no processo civilizador. Deste ponto de vista, Villaça, utilizando as ideias de Roland Barthes, nos lembra de que o que marca a importância na história do corpo é “justamente a consciência semiológica da transformação deste complexo biopsicosociológico”³, e que com o surgimento das ciências sociais adquire uma densidade em toda a sua complexidade. Podemos a partir daí retrospectivamente falar de uma história do corpo, que aparece sugestivamente na sucessão de suas imagens na arte ou na antropologia.

Não pretendemos, contudo, superar as cisões corpo/ alma e corpo/ mente, dualidades evocadas por historiadores e filósofos que marcam nossa tradição intelectual. Mas como observou o antropólogo José Carlos Rodrigues⁴ pensar o corpo em perspectiva histórica nos posiciona diante de uma história das sensibilidades.

1.1 - Sensibilidades

Todas as sociedades humanas têm atrás de si um passado que é aproximadamente da mesma ordem de grandeza.⁵

Perceber e se sensibilizar, eis a capacidade de sentir. Reações dos organismos vivos a estímulos externos e internos. “Nosso corpo não é algo simples e que remeta exclusivamente ao domínio da biologia. Muito pelo contrário, enquanto matriz e suporte de significados ele é extremamente complexo e diversamente pensado através do tempo e da história.”⁶ Portanto relacionamos algumas esculturas, peças onde os corpos das mulheres estão representados. Tal enfoque

² Cf. Inácio STRIEDER, O homem como ser corporal, *Síntese Nova Fase*, p. 96.

³ Nízia VILLAÇA, Os imageiros do contemporâneo: representações e simulações, in Monica Pimenta VELLOSO et alli, *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*, p. 36.

⁴ Cf. José Carlos RODRIGUES, *O corpo na história*.

⁵ Claude LEVI-STRAUSS, O pensamento selvagem, p. 340.

⁶ Mirela BERGER, *Corpo e identidade feminina*, p. 45.

não pretende enfatizar a falácia de que mulheres são meros corpos e que, a partir disso, manipuláveis. Ao contrário, pretendem-se nas imagens que estão relacionadas em sua maioria com as fases biológicas sexuais das mulheres, observar tais representações para a construção do corpo como representante de semiologias “... enquanto instalação da presença do mesmo e da presença do outro”⁷, portanto, conforme sugerido, tais representações seriam histórias das sensibilidades, onde tais disposições revelariam tendência ou disposição a ser dominado pelas impressões, sentimento, emoções; impressionabilidade e suscetibilidade.

Para tais representações *El Mito de La Diosa*⁸ de Anne Baring nos dá um panorama da visão que se tinha dos corpos femininos transcritos por meio de estatuetas e pinturas do paleolítico encontradas por arqueólogos e etnólogos. Supõe-se que há pelo menos:

(...) 20.000 anos ou mais, apareceu a imagem da deusa sobre um amplo território, estendendo-se desde os Pirineus ao lago Baikal da Sibéria. Estátua de pedra, osso e marfim, diminutas figuras de corpos largos e peitos caídos, redondas imagens maternais cujas formas volumosas antecipavam o nascimento, esfinges com signos arranhados com linhas, triângulos, *zigzags*, círculos, redes, folhas, espirais e buracos -, elegantes formas que surgiam das pedras, pintadas de ocre vermelho, todos sobreviveram através das desconhecidas gerações de seres humanos que compuseram a história da humanidade⁹.

Como esse achado, mais de cento e trinta dessas estátuas foram descobertas, sempre desnudas, geralmente pequenas e com frequência parecendo gestantes.

Em *Dordogne*, na França, localizada na região de Aquitânia, abrigos de rocha em *Lausse*, há apenas alguns quilômetros de distância da grande gruta de Lascaux¹⁰, apresenta paredes cobertas por brilhantes pinturas, e lá uma estatueta de aproximadamente 43 cm foi encontrada.

⁷ Nízia VILLAÇA, Os imageiros do contemporâneo: representações e simulações, in Monica Pimenta VELLOSO et alli, *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*, p. 36.

⁸ Cf. Anne BARING, *El mito de La Diosa: evolucion de uma imagem*.

⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰ Pode-se conhecer a gruta por meio do site do Ministério da Cultura e Comunicação francês: <http://www.lascaux.culture.fr/#/fr/00.xml>.



Figura 1 - Vênus de Lespugue (23 000 a.c.)

Fonte: <http://www.quatuor.org/>

A escultura com formas de mulher, denominada por uns de a “deusa de Lespugue”, é uma estatueta de marfim de mamute, quebrada ao ser exumada na escavação, que mede, após a reconstrução, 147 milímetros de altura, 60 milímetros de largura e 36 milímetros de grossura.

Sua forma geral corresponde aos cânones estilísticos assinalados por André Leroi-Gourhan¹¹ que descreve como um losango como o ventre, as nádegas e os seios descomedidamente desenvolvidos marcando a esteatopigia¹², uma cabeça pequena e desbotada, e pés apenas esboçados e pontiagudos.

A cabeça ovoide sem detalhes, sobretudo no rosto, é comum neste tipo de figuras; porém, leva pequenas incisões paralelas e alongadas que foram interpretadas como uma representação estilizada do pelo. Os seios e as nádegas formam uma espécie de esfera ou círculo central.

¹¹ Cf. André LEROI-GOURHAN, *The dawn of European art: an introduction to Paleolithic cave painting*.

¹² Segundo o Aurélio Buarque de Holanda FERREIRA, *Novo dicionário da língua portuguesa*, p. 718: “**Esteatopigia**: marcado, principalmente nas mulheres, pelo desenvolvimento abundante da massa adiposa nas nádegas e é frequente nos hotentotes, boximanes e pigmeu”.

Na parte traseira, cobrindo parcialmente as nádegas, há uma série de estrias paralelas e verticais, cuja interpretação foi muito discutida. Segundo a opinião da pesquisadora Elizabeth Wayland Barber¹³, especialista em tecelagem, é, possivelmente, o exemplo mais antigo da história de uma tela trançada.

Outro caso é a chamada Vênus de Willendorf. Hoje também conhecida como Mulher de Willendorf, é uma estatueta com 11,1 cm (4 3/8 polegadas) de altura representando estilisticamente uma mulher. Descoberta no sítio arqueológico do paleolítico situado perto de Willendorf, na Áustria, em 1.908, pelo arqueólogo Josef Szombathy. Está esculpida em calcário eolítico, material que não existe na região, e colorido com ocre vermelho. Calcula-se que tem entre 22.000 a 24.000 anos.

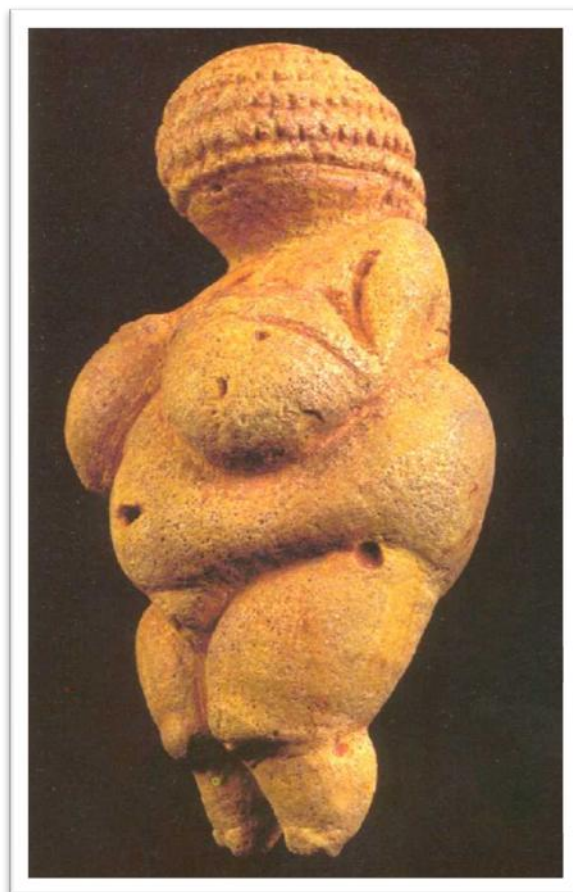


Figura 2 - Vênus de Willendorf(c. 25000-20000 a.C.)

Fonte: http://www.pepe-rodriguez.com/Dios_mujer/

¹³ Cf. Elizabeth Wayland BARBER, *Women's Work: the First 20,000 Years - Women, Cloth and Society*.

Outro fator relevante seria a relação dessas estatuetas, vasos e tapeçarias na representação dos aspectos sexuais da mulher. Como no caso da “dama de Pazardzik” da metade V milênio a.C. A figura em terracota é uma mulher (deusa) grávida sentada sobre um banco: destacam-se suas grandes nádegas e um acentuado triângulo pubiano que está adornado com os clássicos símbolos em forma de aspiraise losangos. Mede 18,4 cm e vem da cultura Karanovo de Pazardzik (Bulgária). Se encontra no Museu da História Natural de Viena, Áustria.

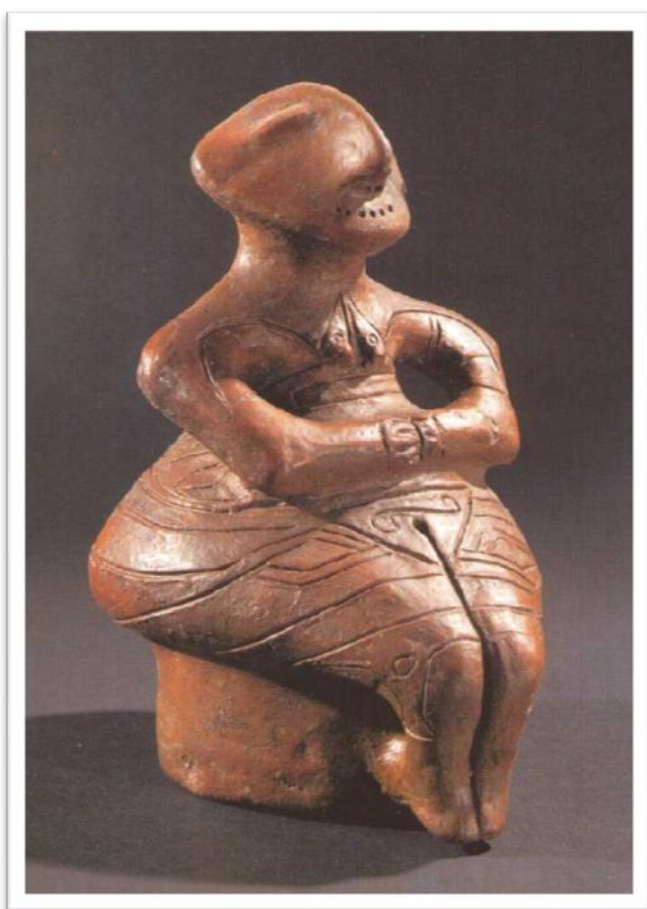


Figura 3 - Dama de Pazardzik(metade V milênio a.C.)

Fonte: <http://www.pepe-rodriguez.com/>

Também colocamos em destaque representações referentes às passagens biológicas das mulheres como o caso da “deusa do parto”. Uma mulher de formas largas e grandes, entronada, apoiada por dois felinos, no momento do parto, assim pode se considerar, porque entre suas pernas uma cabeça menor aparece,

sugerindo assim, o momento do parto. É de argila, mede 11,8 cm e procede de Catal Hüyük (Anatólia, Turquia).



Figura 4 - Deusa do Parto (6000 a.C.)

Fonte: <http://www.pepe-rodriguez.com/>

Para o momento da nutrição da cria humana, a “deusa pássaro” (5000 a.C.). A figura que sugere uma mulher, em função de suas mamas, tem em seus braços uma criança. Nesse contexto pode ser considerada a própria mãe da criança como também qualquer outra mulher. A figura em terracota pertencente à cultura Vinca. Mede 21 cm e vem de Drenovac, Sérvia. Se conserva em “NarodniMuzej” de Belgrado, Yugoslávia.

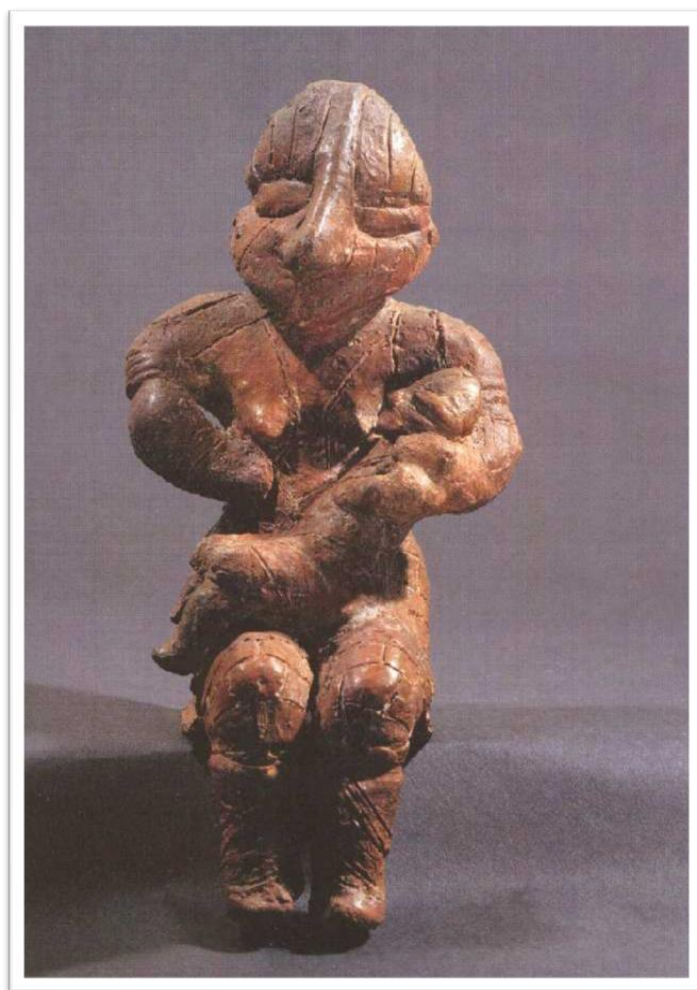


Figura 5 - Deusa pássaro (5000 a.C.)

Fonte: <http://www.pepe-rodriguez.com/>

Claro que nossa seleção é arbitrária, não seguindo nem a datação das peças, nem mesmo suas descobertas. As selecionamos para registrar de alguma forma que uma história dos corpos das mulheres estava em andamento de registro. Nossa escolha é em parte determinada pela lógica dos objetos, o laço que une as formas das peças: os corpos das mulheres em representações de suas fases.

Sobre as noções de estética, concordamos com Berger quando diz que:

(...) não é possível falar do corpo sem nos darmos conta de que a concepção do que seja um corpo esteticamente perfeito é sempre uma construção

cultural que varia de acordo com as diversas sociedades existentes, variando, portanto historicamente.¹⁴

Um corpo histórico depende da importância a ele conferida na época em que está situado e também ao sentido a ele atribuído nos diversos momentos que estão inseridos. As criações das peças acima poderiam denotar uma sensibilidade às mudanças dos corpos das mulheres às fases da vida. Ora como tentativa de compreender tais mudanças, ora no sentido de demarcar as percepções a tais mudanças. Mas também podemos supor que tais percepções e sensibilidades inserem os corpos em uma realidade que privilegiava tais mudanças corpóreas às mudanças ambientais e as necessidades sociais do grupo.

No entanto não podemos considerar mediante a descrição das estatuetas inspirada a partir do corpo das mulheres que se trata de uma figura transformada em deusa. Nem tampouco que a intenção era traduzir fielmente a relação dos corpos femininos com a natureza. Nos museus as descrições utilizadas normalmente são *esculturas de uma mulher* sem fazer nenhuma inferência no tocante à simbologia, ou inserção cultural, porém “... em totalidade parecem se concentrar no drama do nascimento”¹⁵. No entanto há uma evidência interessante:

(...) a figura feminina é a única que possuímos em cada caso. Podemos interpretar que representa a uma mulher em particular, ou a todas as mulheres em geral; ou a mulher cujas características específicas se tenham adotado no sentido ritual convertendo-as em que traduzisse em algo que supera o que qualquer mulher em particular é ou faz. Não se encontrou, porém, nenhuma figura masculina similar. Por que se outorgaria uma dimensão ritual à figura de uma mulher, ou mais precisamente a figura de uma mulher dando à luz? Ao chegar a este ponto abandonamos a evidência e começamos a interpretação.¹⁶

Embora a interpretação dessas estatuetas dependa de outros fatores como tempo e espaço, teorias com relação à compreensão da construção do imaginário religioso criadas na antropologia cultural dão forma para nosso ponto de partida, que

¹⁴ Mirela BERGER, *Corpo e identidade feminina*, p. 45.

¹⁵ Anne BARING, *El mito de La Diosa: evolucion de una imagen*, p. 26.

¹⁶ *Ibid.*, p. 26. (Tradução nossa)

é considerar essas peças como manifestações de formas de um tipo de culto e desenvolvimento de um corpo comunicativo.

Sobre a religião, entendemos como sistema cultural utilizando os conceitos de simbolismo religioso de Clifford Geertz¹⁷ em sua obra *A interpretação das Culturas* em que religião formula uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica – implícita – e, ao fazê-lo, sustenta cada uma delas com a autoridade emprestada do outro.

Mas um questionamento pede para ser feito: quem teria construído essas estatuetas? Homens segundo a observação das fêmeas humanas em interação como o meio ambiente (estações e mudanças de lua), ou mulheres segundo suas próprias percepções do corpo?

Baring reconstrói suposições de ideias religiosas onde a imagem do corpo feminino na religião foi evoluindo: desde as deusas paleolíticas, a Istar da Mesopotâmia, Isis no Egito e as deusas do mundo clássico, até Israel onde o feminino se oculta, para finalizar com a volta da deusa mãe nas figuras de Maria¹⁸ no cristianismo e de Sofia no gnosticismo.

Podemos considerar que tais imagens, conforme sugerido por Villaça, se daria “como uma epifania, mediando o visível e o invisível”¹⁹, portanto lugar que evoca outra realidade invisível. Um corpo carne e imagem, matéria e espírito, percebido pela experiência.

1.2 - Práticas rituais das mulheres e ritos sociais no mundo antigo

A partir daqui fazemos um salto do paleolítico ao mundo greco-romano²⁰ onde já é possível encontrar registro dos ritos das mulheres e suas práticas sociais, pois buscamos compreender as práticas rituais das mulheres a partir de seus corpos. Contudo ambos pertencem ao campo da análise do discurso e, também, à história

¹⁷ Cf. Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*.

¹⁸ Como sugestão: Jaroslav PELIAKAN, *Maria através dos séculos*.

¹⁹ Nízia VILLAÇA, Os imageiros do contemporâneo: representações e simulações, in Monica Pimenta VELLOSO et alli, *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*, p. 34.

²⁰ Como sugestão de consulta Junito BRANDÃO, *Mitologia Grega I e II*.

das sensibilidades. Da mesma forma, não pretendemos fazer um levantamento sobre todas as práticas femininas dessa civilização.

Sobre a vida cotidiana das mulheres no mundo greco-romano Pantel afirma que estão ligadas “(...) as práticas do corpo e as práticas sociais indissociavelmente (...) a puberdade, a sexualidade, a procriação, o casamento, o celibato, a viuvez, os bens possuídos, os gestos rituais, as funções sacerdotais”²¹. Lugar onde a biologia feminina só é percebida pela evolução social.

Interpretar a evolução deste imaginário torna-se mais significativo para a leitura atual das preposições corpóreas/ religiosas que pretendemos fazer do que as mulheres entrevistadas fazem delas mesmas. Porém é interessante observar que a mulher antes mesmo de ter ela própria a palavra, é representada, descrita e narrada. “Da antiguidade até aos nossos dias, a escassez de informações concretas e circunstanciadas contrasta com a superabundância das imagens e discursos”²². Ou quem sabe seja proporcional ao seu recolhimento? De qualquer forma ao olharmos para o panteão greco-romano percebemos que:

(...) as deusas povoam o Olimpo das cidades sem cidadãs; a Virgem reina nos altares onde oficiam os padres; Mariana encarna a República Francesa, assunto de homens. A Mulher imaginada, imaginária, ou mero fantasma, submerge tudo.²³

Então observamos pegadas que levem ao lugar no qual a alma foi relegada e, atualmente, o corpo feminino domesticado. Utilizemos essa abordagem para ampliar o conhecimento sobre os paradigmas que as mulheres pesquisadas estão abrindo mão, em função da produção de novos paradigmas, nos quais elas se autorizam a rezar com o corpo, considerando-o fonte de revelação espiritual.

Parece que falar de religião a partir de uma perspectiva do corpo está implícito abordar a sexualidade que por sua vez está implícito a abordagem de todos os excrementos do corpo, de suas sensações, necessidades, regularidades

²¹ Pauline Schmitt PANTEL, Rituais sociais e práticas das mulheres, introdução, in George DUBY; Michelle PERROT (orgs), *História das mulheres no Ocidente*, v. I, p. 275.

²² George DUBY; Michelle PERROT, Escrever a história das mulheres, in George DUBY; Michelle PERROT (orgs), *História das mulheres no Ocidente*, v. I, p. 7.

²³ *Ibid.*, p. 8

mensais, variações hormonais e desejos. Para tanto consideramos, ao contrário do que se pensa no discurso transviado sobre sexualidade, que seus ecos são de antes do cristianismo. Em verdade, sua negação não inicia com os cristãos, mas nos próprios pagãos gregos:

Desde Platão corremos sempre o risco de nos iludir quanto à separação entre o ideal e o real, entre o mundo das ideias e o mundo temporal. Para Aristóteles a felicidade seria aquilo que preenche verdadeiramente a condição humana, o que atualiza suas potencialidades. Ora, uma das grandes potencialidades do ser humano é a capacidade de se comunicar sexualmente com a inteireza do corpo. Na verdade, ele estava muito mais preocupado com o aprimoramento espiritual dos indivíduos do que com a relação humana. Por outro lado, Sócrates é exaltado por Platão em “O Banquete” justamente porque resiste à beleza e às provocações de Alcebiades. A moral grega está voltada para a contenção das paixões pela força do espírito.²⁴

Em nosso entendimento, a sexualidade é o lugar privilegiado da liberdade, mas desde o início da civilização moderna até a contemporaneidade o benefício e direito da liberdade é somente para alguns. “Podemos discernir uma moral que serve para os homens e outra que serve para as mulheres”²⁵. Em relatos da cultura grega enquanto as mulheres eram excluídas da vida política e, conseqüentemente dos ‘rituais de sacrifício’²⁶, participavam integradas à vida ritual, conduzindo e sendo protagonistas no que era chamado de ‘cidadania cultural’²⁷.

Encontra-se evidências de rituais relacionados ao parto ou à menstruação, presididos por mulheres. Uma vida ritual dentro das esferas privadas, onde desfrutavam de uma autonomia relativa, em particular no que diz respeito aos domínios do nascimento e da morte, onde “(...) homens, em nome de uma especificidade implicitamente reconhecida, entregassem às mulheres o domínio do sagrado, no qual parecem aflorar as forças menos controláveis”²⁸. Nesse universo

²⁴ Rachel GUTIERREZ, Moral da sexualidade ou a ética do corpo, in OLIVEIRA, Rosangela S. OLIVEIRA; Fernanda CARNEIRO (orgs). *Corpo: meu bem, meu mal*: III seminário de teologia e direitos reprodutivos, p. 14.

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁶ Sobre os rituais de sacrifício, sabe-se que estava no cerne da prática sacrificial das cidades gregas, na medida em que esta está na base política, manifestando o acordo entre homens e os deuses, por um lado, e, por outro, renovando o vínculo entre os homens e os cidadãos.

²⁷ Louise Bruit ZAIDMAN, As filhas de pandora: mulheres e rituais nas cidades, George DUBY; Michelle PERROT (orgs), *História das mulheres no Ocidente*, v. I, p. 411.

²⁸ *Ibid.*, p. 411.

havia divindades que atuavam em momentos decisivos da vida biológica da mulher, como a Ilítia, invocada para o auxílio de parto feliz, pois segundo a crença ela viria até a parturiente nos momentos de sofrimento.



Figura 6 - Ilitías presidindo o nascimento de Atena. VI a.C.

Fonte: <http://www.mitologiagrega.templodeapolo.net/>

Outra divindade relacionada ao parto seria Ártemis, sob o nome de Lóquia, que recebe como oferenda as vestes da parturiente e também protege a criança recém-nascida²⁹. Ainda com relação aos rituais de nascimento, importante ressaltar o papel decisivo nos primeiros dias de vida da criança e uma espécie de solidariedade religiosa que une as mulheres no âmbito da casa em torno dos domínios que reinam seus saberes³⁰.

Nesse momento destaca-se um protagonismo da mulher nos espaços e tempos sagrados, sendo receptáculo em si do simbólico da vida e da morte. Na peça

²⁹ Cf. Louise Bruit ZIDMAN, *As filhas de pandora: mulheres e rituais nas cidades*, George DUBY; Michelle PERROT (orgs), *História das mulheres no Ocidente*, v. I, p. 448.

³⁰ *Ibid.*, p. 450.

encontramos a relação entre as mulheres em momentos como o nascimento, expressando uma espécie de apoio mútuo. Como

(...) senhoras do nascimento e, por essa via, em contato com as forças mais secretas, portadoras de impureza por causa dessa mesma familiaridade, as mulheres representam também, por tal razão, um papel específico nos rituais ligados a morte. Ligadas como estão, por intermédio do nascimento, a tudo que no corpo escapa à cultura para obedecer às leis de uma natureza selvagem, são elas que tratam dos rituais de purificação do morto antes de o devolverem ao olhar dos parentes e dos amigos (...). Significativamente, é a mesma mulher que ajuda aos nascimentos.³¹

Os rituais contribuem para formar uma teia entre a comunidade das mulheres. “Graças às suas múltiplas e imbricadas funções, elas inspiram sentimentos fortemente ambivalentes”³². São tão indispensáveis quanto temíveis por seus saberes.

Para sacerdócio o que se destaca era o contraste entre o lugar subalterno, mesmo que estratégico, reservado para as mulheres no culto público e o papel desenvolvido pelas sacerdotisas. Eram eleitas ou tiradas a sorte, como os sacerdotes, ocupando às vezes um lugar de primeiro plano³³. Verifica-se que a dimensão biológica junto com o significado social marcava a sacerdotisa no seio social conferindo-lhe um estatuto.

Para Zaidaman, a “(...) ambivalência que permite à mulher entrar em contato com a impureza faz dela também um intermediário viável do sagrado”³⁴. Portanto articular espiritualidade e corpo a partir das experiências das mulheres entrevistadas será a possibilidade de releituras de códigos corporais, e o é relevante, uma vez que afetam o comportamento em relação ao corpo, pois herdamos uma noção de corpo “... a partir de concepções binárias de separação da vida em esferas dualistas e contrapostas”³⁵.

³¹ Cf. Louise Bruit ZAIDMAN, *As filhas de pandora: mulheres e rituais nas cidades*, George DUBY; Michelle PERROT (orgs), *História das mulheres no Ocidente*, v. I, p. 450.

³² *Ibid.*, p. 454.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 456.

³⁴ *Ibid.*, p. 458.

³⁵ Marga J. STROHER, *Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das “Cartas pastorais”*, in Marga J. STROHER, *A Flor da Pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*, p. 107.

Em verdade, importa menos quando elas tiveram seus corpos domesticáveis, mas antes o que as torna indomáveis agora. Conheceremos adiante, as personagens que nos inspiraram por esses caminhos dos domínios da espiritualidade construída a partir do corpo.

CAPÍTULO II: Histórias de vida e o tear do corpo: dando sentido à prática

A experiência das mulheres contém sempre a experiência de outras mulheres e esta experiência vem sendo transmitida oralmente, por gesto, olhares e narrativas. As mulheres foram e são construídas com palavras.¹

No primeiro capítulo buscamos por meio de estatutárias e imagens reconstruir a visão dos corpos das mulheres ao longo da construção do pensamento, considerando-o como história das sensibilidades.

A partir deste capítulo o dado empírico está presente. Disponibilizamos a escutar as histórias de vida de quatro mulheres segundo suas perspectivas de corporeidade para a redenção de uma espiritualidade feminina e/ou feminista. Histórias de vida construídas de escolhas e decisões, dores e redenções, de partidas e chegadas, rezas, contos e cantos, de buscas, de entrega e, às vezes, de militância. Optamos por contar o processo de coleta das histórias de vida e a relevância do método para estudos feministas da religião.

As quatro personagens são de nacionalidades diversas e culturas diferenciadas, dentro das inúmeras possibilidades do contexto da América Latina - com toda a sua pluralidade cultural, social, política e religiosa. Por isso a contextualização que optamos em fazer se descortina segundo as circunstâncias em que as personagens estão inseridas nos seus respectivos países: Brasil, Chile e Colômbia.

2.1 - Contextualizando o objeto da pesquisa

2.1.1 – Histórias de vida: reflexões sobre o método

Foi realizada uma pesquisa qualitativa por meio de entrevistas sobre as histórias de vida dessas mulheres. O método ateve-se na exploração do significado das passagens biológicas do corpo feminino, que é utilizado pelas personagens

¹ S. N. MENGHEL et alli, Cotidiano ritualizado: grupos de mulheres no enfrentamento à violência de gênero, *Ciência & Saúde Coletiva*, p. 113.

como ferramenta de construção de sentido espiritual segundo suas próprias suposições, e o que lhes significa a partir desse ponto de vista, ser mulher.

Narrar histórias de vida de várias mulheres. Narrar histórias de vida de mulheres que diante das experiências de corporeidade constroem espiritualidades. De que ponto de partida tomar início? Desde o nascimento? Somente de seus momentos tidos como mais marcantes?

Escolhemos fazê-lo de forma aberta conforme o convite a seguir: *“Gostaria de contar a sua história de vida a partir das experiências de seu corpo e os ritos de passagem constituídos pela menstruação, gestação/ parto e menopausa, e como tem passado sua experiência e prática a outras mulheres?”*.

A pergunta foi baseada em conhecimentos gerais prévios do que significavam as fases biológicas das mulheres para as personagens em questão. A expressão “ritos de passagem”² é frequentemente evocada para referirem-se aos citados marcos biológicos de forma ritualizada.

As personagens não constituem uma única vertente religiosa, nem tampouco uma religião em si, portanto consideramos que as ações individuais das personagens apresentam elementos fundamentais para a investigação qualitativa, pois esta, segundo a definição de Sanches e Minayo, trabalha com valores, crenças, hábitos, atitudes, representações, opiniões e adequa-se ao aprofundar a complexidade de fatos e processos particulares e específicos a indivíduos e grupos. A abordagem qualitativa é empregada, portanto, para a compreensão de fenômenos caracterizados por um alto grau de complexidade interna³.

Como afirma Paulilo, o universo não passível de ser captado por hipóteses perceptíveis, verificáveis e de difícil quantificação é o campo, por excelência, das pesquisas qualitativas⁴. E, uma vez que nosso objeto de pesquisa são histórias de mulheres que constroem espiritualidade a partir do próprio corpo, concordamos que não se trata de dado quantificáveis.

² Lemos os ‘ritos de passagem’ pela antropologia estruturalista de Victor TURNER. Para ele, os ritos de passagem são como um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno, com novo status. Voltaremos a abordar este tema com mais detalhes no terceiro capítulo.

³ Cf. M. C. S. MINAYO; O. SANCHES, Quantitativo-Qualitativo: oposição ou complementaridade, *Cadernos de Saúde Pública*, p. 239-262.

⁴ Cf. M. A. S. PAULILO, A pesquisa qualitativa e a história de vida, *Serviço Social em Revista*.

2.1.1.1 – Voo que não tem limites⁵: subjetividade e o ponto de vista

Simbolismo e subjetividade enraizados no contexto social é condição essencial para o desenvolvimento da pesquisa qualitativa. Penetra-se por meio dela nas intenções e motivos, nas ações e relações, tornando-se sua utilização indispensável em temas e objetos que demandam fundamentalmente o estudo interpretativo. E sua utilização por meio do método “história de vida” parte do pressuposto inicial de que, a partir da sua postulação, uma vida pode ser concebida como uma narrativa. Sabemos por senso comum, que a existência de um indivíduo é uma trajetória com etapas e marcos no tempo, como em uma história com começo, meio e fim. Porém temos a pergunta: pode-se compreender a história de vida como uma linha do tempo, reta e lógica, onde a realidade é única? Vieira cita Cáceres que sugere esse desafio como um “voo que não tem limites”⁶, no qual devemos pautar a abertura da experiência para além da utilização da metodologia da construção da narrativa, mas antes devemos estar atentos à subjetividade do processo.

A ação da aventura humana é, sem dúvidas, uma longa narrativa que move o desejo e o interesse pelo outro⁷. Porém, ao refletir sobre a história de vida de alguém, e principalmente de mulheres, o signo da complexidade se instala. E neste caso também o signo da ambiguidade, porém não entendida moralmente, mas como possibilidade de trabalhar as histórias de vida com ambivalência, pois quando a ambiguidade está presente trabalham-se fundamentalmente as relações.

Camargo complementa que o uso da história de vida possibilita ainda apreender a cultura “do lado de dentro”, constituindo-se em instrumento valioso uma vez que se coloca justamente no ponto de intersecção das relações, o que é exterior ao indivíduo e aquilo que ele traz dentro de si⁸.

A história de vida pode ser desta forma considerada instrumento privilegiado para análise e interpretação dos estudos feministas, na medida em que incorpora

⁵ Cf. Luis Jesus Galindo CÁCERES, *Sabor a ti: Metodologia cualitativa em investigación social*.

⁶ CÁCERES apud Karine M. VIEIRA, Biografia como gênero jornalístico: experiência narrativa na contemporaneidade, *Biblioteca On-line de Ciencias da Comunicação*, <http://www.bocc.ubi.pt/>. Acesso em: 30 maio 2011.

⁷ Cf. Karine M. VIEIRA, Biografia como gênero jornalístico: experiência narrativa na contemporaneidade, *Biblioteca On-line de Ciencias da Comunicação*, <http://www.bocc.ubi.pt/>. Acesso em: 30 maio 2011.

⁸ Cf. A. CAMARGO, Os Usos da História Oral e da História de Vida: trabalhando com elites políticas, *Revista de Ciências Sociais*.

experiências subjetivas mescladas a contextos sociais. Ela fornece, portanto, base consistente para o entendimento do componente histórico dos fenômenos individuais, assim como para a compreensão do componente individual dos fenômenos históricos⁹, colocando as histórias das mulheres como dado indispensável para a construção social.

Considerando as histórias de vida das personagens, debruçamo-nos fundamentalmente sobre como o fato de ser (ou escolher se construir) mulher influenciou e condicionou o percurso das entrevistadas, sempre buscando valorizar a subjetividade do ‘escutar’ e do ‘contar’, inerente ao processo. O que de ambíguo e complexo tem nas escolhas dessas mulheres ao utilizarem seus corpos como condição para construção espiritual?

Diante desta condição, trabalhar a história de vida como uma metáfora do “voo que não tem limite” proposto por Cáceres, além de configurar o mundo de possibilidades com amplitude, traz suavidade à subjetividade do tema. Portanto, podemos entender que:

(...) a história de vida é uma viagem com bilhete aberto, onde os pontos de chegada são muitos, alguns muito próximos e outros tão distantes como nunca se pensou chegar. Cada um ajusta as dimensões da viagem; acompanhando as opções que são maiores e, em grupo, ainda mais. A história de vida tem um potencial de liberação das energias internas, essas que não se expõem jamais, qualquer pessoa que entre em contato com a força da interioridade saberá apreciar o que tem nas mãos¹⁰.

Ao nos lançarmos na aventura do “voo que não limites” que é escutar as histórias das mulheres que escolheram usar o seu corpo sob uma perspectiva de construção de espiritualidade, percebemos que não haveria outro caminho a não ser abrir mão de convicções, pois estas são postas à prova a cada segundo nas entrevistas, tanto quanto as possíveis conclusões que são facilmente transformadas em novos questionamentos. Como tivemos inicialmente a oportunidade de escutar pelo menos dez histórias diferentes, percebemos como Garcia menciona que a força emergente das experiências vividas ao relatar a problematização da vida revela que

⁹ Cf. M. A. S. PAULILO, A pesquisa qualitativa e a história de vida, *Serviço Social em Revista*.

¹⁰ Luis Jesus Galindo CÁCERES, *Sabor a ti: Metodologia cualitativa em invetigación social*, p. 66.

o mais importante da experiência social é a forma como a protagonista social vive e entende o mundo do seu tempo¹¹. Portanto, inevitavelmente o:

(...) pesquisador adquire status de hermeneuta interpretando vozes, ouvindo segredos e problemas, ouvindo com, superando a dicotomia pesquisa e prática (sic), autor e texto, sujeito e objeto (...). Ele possui sua autonomia pessoal, volitiva, afetiva e subjetiva, e atua num contexto social que perpassa nossos atos, sonhos, delírios, obras, comportamento. A história deste sistema está na história de vida pessoal¹².

Ao escutar as histórias de vida podemos compreender a lógica por trás de determinadas ações ou comportamentos, como via de análise para o fato social vivido ou praticado pelos atores e suas formas diferenciadas da compreensão do real. A subjetividade de se colocar em narrativa uma existência amplia o seu significado como sistema simbólico, onde a história de vida como realidade em si mesma se torna a experiência essencial. E é:

(...) por meio da memória que a existência individual se constitui como relato e, portanto, como narrativa e como história. Nesse sentido, entende-se a memória como um fenômeno de construção individual e coletivo, que implica, consequentemente, na constituição de um valor de identidade¹³.

História de vida funciona, portanto, como instrumento para construção de visões sobre o papel do comportamento do indivíduo na mudança cultural e na transmissão da cultura. Além disso, é importante veículo para a construção das histórias das mulheres, crescendo-se a que é construída no anonimato do cotidiano e registrada na autobiografia individual. Uma história de vida única que faz parte, mas também descreve o todo.

Um exemplo interessante da utilização do método “história de vida” pelos estudos feministas e de gênero com a relação memória, corpo e oralidade, é compreendido pela entrevista de Chiara Vangelista, professora de História da

¹¹ Cf. Loreley GARCIA, Era uma vez... o uso da história oral nos estudos de gênero, *MNEME – Revista Virtual de Humanidades* - Dossiê Gênero, <http://www.seol.com.br/mneme>. Acesso em: 10 maio 2011.

¹² *Ibid.*, p. 3.

¹³ Karine M. VIEIRA, Biografia como gênero jornalístico: experiência narrativa na contemporaneidade, *Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*, <http://www.bocc.ubi.pt/>. Acesso em: 30 maio 2011.

América Latina da Faculdade de Língua e Literatura Estrangeira na Universidade *Degli Studi di Genova*, concedida a Wolff e Pedro:

Chiara mostra, através de exemplos de sua pesquisa, de que maneira as narrativas orais focalizam o corpo como um "mapa das origens", as relações entre entrevistada e entrevistadora e, ainda, a forma como os acontecimentos do presente definem trajetórias para as narrativas. Enfim, sua entrevista nos ajuda a refletir sobre a maneira como as temáticas de histórias das mulheres e do gênero têm sido levadas pela pesquisadora italiana, as tensões entre pesquisadoras que usam essas categorias e a forma como a memória tem sido abordada em sua intersecção com as relações de gênero¹⁴.

Portanto, principalmente para nossa proposta, é fundamental a leitura da articulação entre a fala, o corpo e o contexto de cada personagem.

2.2 – O percurso

Posto isto, cabe apresentar as características particulares apresentadas pela investigação, mas não sem antes revelar que a escolha do método não foi fácil. Parecia que por nossa base jornalística não haveria outra forma de leitura do objeto. Um debate se instalou: será que estávamos condicionadas a somente uma forma de visão, leitura e interpretação? Foi preciso entender que se tratava de um objeto que tinha nas suas próprias bases razão para ser posto e lido em narrativa. Porém entender a necessidade do recurso, para captar o objeto, não tornou a sua utilização mais viável.

Ainda na montagem do projeto de pesquisa, tínhamos dez personagens das quais julgávamos importantes suas histórias de vida como contribuição à abordagem. Mulheres de diversos continentes que, assim como as cinco personagens escolhidas, mantinham uma suposição espiritual/ religiosa para com seus processos biológicos. Porém entendemos que a necessária contextualização individual de cada personagem em sua inserção social, política e até geográfica demandaria um mergulho mais profundo na compreensão da cosmologia que se baseavam e mantinham. Por isso resolvemos contar somente com quatro (4) personagens.

¹⁴ Cristina Scheibe WOLFF; Joana Maria PEDRO, Gênero e migrações na história entre Brasil e Itália: uma entrevista com Chiara Vangelista, *Revista de Estudos Feministas*, p. 680.

Fora isso, os percalços naturais de uma pesquisa colocam sempre a pesquisadora e o pesquisador diante do exercício do desapego. Já na coleta de dados frustrou-se a expectativa do evento previsto para meados de 2010, que traria ao Brasil parte das dez mulheres escolhidas. Seria o encontro anual do “Conselho Internacional das 13 Avós Nativas”¹⁵, que ocorreria no Brasil uma vez que duas de suas componentes são brasileiras. Com uma delas mantemos forte aproximação de amizade e integração, na busca pela valorização da cultura das mulheres da floresta ao redor do Céu do Mapiá¹⁶, comunidade localizada na Amazônia brasileira atrelada às cosmologias do Santo Daime¹⁷ bem como das tribos indígenas usuárias da ayahuasca¹⁸ localizadas nos arredores.

Outro momento esperado, mas que não aconteceu, foi a “*Conferencia de La Diosa*” em Capilla del Monte, interior da Argentina, organizada por uma das pretendidas personagens, Sandra Roman. O evento, do qual éramos convidadas, estava previsto para ocorrer em dezembro de 2010 e seria sua 2ª edição. Receberia também três mulheres que pretendíamos rever e entrevistar. Foi cancelado em função do adoecimento da organizadora.

Aparentemente esses ocorridos nos colocavam distante da proposta da “*experimental analysis*” como descrita em Terragni, que ressalta a importância de recolher os dados da pesquisa *in loco*, ou seja, no ambiente em que a personagem

¹⁵ O **Conselho Internacional das 13 Avós Nativas** é formado por mulheres dos quatro continentes. A reunião delas se deu para o cumprimento de uma profecia de que seriam as mulheres, avós, guardiãs de cada canto do mundo responsável por (re)despertar a cultura tradicional visando a paz. Elas se encontram sempre em cada país de origem de uma delas para promover ações em prol da ecologia e para a paz. Para saber mais sobre elas acessem <http://www.grandmotherscouncil.org/>.

¹⁶ A Vila Céu do Mapiá é o principal polo social e produtivo da Floresta Nacional do Purus, localizada na divisa entre os municípios de Boca do Acre e do Pauini, Amazonas/Brasil.

¹⁷ O movimento religioso do Santo Daime nasceu no interior da floresta amazônica, nas primeiras décadas do século XX, com o neto de escravos Raimundo Irineu Serra. Segundo os daimistas, ele que recebeu a revelação de uma doutrina de cunho cristão, a partir da bebida Ayahuasca (vinho das almas), chamada também de Santo Daime. Sabrina ALVES, Rainhas que vem da floresta: um estudo das relações de gênero na construção da identidade feminina na doutrina do Santo Daime. III SIRCP: Simpósio Internacional sobre religiosidad, cultura y poder.

¹⁸ Segundo MACRAE, o nome ayahuasca designa tanto o cipó como a bebida dele preparada. Entre as traduções para esse nome estão “cipó do homem morto” (aya significando espírito, morto ou ancestral, e huasca significa vinha ou corda) “liana das almas”, “cipó dos espíritos”, “cipó da pequena morte”, “vinho da alma”. Os nomes, além do significado literal, referem-se aos elementos de sua significação cultural a exemplo de “professor dos professores”, “planta professora”, entre outros. Nas religiões hoasqueiras o cipó é conhecido como mariri ou jagube e a folhas do arbusto da família das Psychotria como chacrona ou rainha e a bebida como hoasca, daime ou vegetal. Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*.

está inserida, e ainda de utilizar formas de observação participante¹⁹. A importância de tal posicionamento, argumentado pela autora, coloca que tal metodologia, a “imersão no ambiente” constitui, sem dúvidas, um elemento recorrente em muitas pesquisas que se inspiram na metodologia feminista e que assumem o significado de estabelecer uma relação igualitária com o sujeito da pesquisa²⁰.

Mas queremos retirar a impressão de que tais ocorridos descritos anteriormente possa ter nos distanciado da proposta de Terragni. Nosso contato com as pretendidas personagens é anterior ao início da pesquisa. Mantivemos um relacionamento próximo, bem como a participação nos rituais cotidianos e públicos. A interação com elas ocorreu em função da própria trajetória de vida da pesquisadora, já descrita na motivação da presente dissertação. Vale ressaltar que estes contatos se repetiram inúmeras vezes quando a intenção da pesquisa já estava implantada.

Portanto, a escolha inicial das dez personagens ocorreu em função do conhecimento prévio que tínhamos dos conceitos de espiritualidade e corporeidade das mulheres selecionadas. Claro que elas estavam inseridas em um contexto que outras mulheres também tomam para si tal suposição, mas nos interessava especialmente elas, por serem figuras públicas que transmitem tal sabedoria sapiencial a outras mulheres. Posteriormente retomaremos a transmissão de sabedoria sapiencial com uma análise mais específica.

Decidimos então fazer a abordagem por meio de entrevistas semiestruturadas²¹, com a intenção de facilitar o contato e interpretação do material. Elas ocorreram no período de 2008 a 2011. Inicialmente a abordagem era feita, quando possível, por e-mail. Com um roteiro descritivo do que pretendia a pesquisa e situando as mulheres com relação à utilização das entrevistas. Posteriormente, passávamos para um contato mais próximo com as personagens em entrevistas realizadas por *Skype*²² e gravadas por meio de programa de gravação de voz instalado no próprio computador.

¹⁹ Cf. Laura TERRAGNI, A pesquisa de gênero, in Alberto MELUCCI, *Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultural*, p. 152.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 154.

²¹ Série de perguntas.

²² Skype: programa que permite chamadas de voz e vídeo de forma gratuita ou paga com a escolha de um número de telefone.

Devido aos ocorridos acima descritos, nosso número foi inicialmente reduzido a seis (6) mulheres. Algumas delas só se disponibilizariam a relatar sua história de vida e suas iniciações (ritos de passagem) de forma oral e interativa, desconsiderando a possibilidade da comunicação via *skype*. Das que consideravam apropriadas, em sua maioria, o conteúdo das entrevistas se estende por mais ou menos duas horas de duração. Porém, momentaneamente, julgamos necessário agregar outras mulheres à pesquisa, das quais já mantínhamos contato por e-mail. Fomos à banca de qualificação com um total de nove (9) mulheres e suas histórias de vida.

Mas antes mesmo que a própria banca se manifestasse em relação ao número de mulheres apresentado, percebemos, como já foi dito antes, que a proposta não teria o aprofundamento desejável se assim a mantivéssemos. Tal decisão não se deu antes de outro percalço ocorrer: a perda de quatro (4) entrevistas em função de um vírus que danificou o arquivo.

Mas, para a pesquisadora e o pesquisador que estão dispostos abrir mão de parte de seu objeto, surpresas também surgem no caminho. Semanas antes do exame de qualificação, outras mulheres (respectivamente da Colômbia, Costa Rica e México) entraram em contato. Apresentaram-se como guardiãs dos chamados ritos “*Danza de La Luna Nueva*”²³ e que por meio das mulheres anteriormente contatadas tomaram conhecimento da pesquisa e manifestaram interesse em participar. O contato foi seguido de um convite para estarmos presentes na “*Danza Chicahuametzli*”, na Colômbia em agosto, e sequencialmente, em outubro no México, em 2011. Todas imaginaram que teríamos disponível o tempo de encontrá-las anteriormente à apresentação da pesquisa. Como a apresentação da dissertação ocorreria antes do convite, não seria possível contar com suas histórias.

²³ Cerimônia tradicional do México, em que as mulheres se reúnem em torno do fogo para rezar, chamando a estabilidade para todos os seres na terra, e assim viverem em harmonia. Tradicionalmente, é uma cerimônia de dança para as mulheres, com a intenção de libertar os seus espíritos para a cura individual e coletiva.



Figura 7 – Dança Chicahuametztlí

Fonte: Gloria Gonzalez, organizadora do evento (enviado por e-mail)

Contudo, na mesma semana outra mulher nos estendeu um convite para participar do movimento “*Isla de La Luna*”, no Lago Tchichicaca, Bolívia, que irá reunir mulheres do mundo com o propósito de rezar e pedir pela cura planetária. Então Samai, a organizadora do evento, sabendo já de nossa intenção se disponibilizou a compartilhar sua história conosco.

Sendo Samai uma mulher que, ao tomar conhecimento desse tipo de experiência com o corpo, tornou-se uma disseminadora dessa proposição, resolvemos que para manter o equilíbrio da pesquisa convidaríamos Mahi, do Chile, que criou o coletivo de mulheres “*Círculo Matriztico*”. Esta também prontamente se disponibilizou.

Tínhamos finalmente o grupo de personagens formado: Graça Lúcia, Machi Maria, Mahi e Samai.

Retomando a opção pelo formato de entrevistas semiestruturadas, entendemos que no caso estudado é menos constrangedor e mais elucidativo, promovendo a abertura do diálogo e incentivando o espaço para que as entrevistadas pudessem sentir-se confortáveis relatando suas histórias de vida, sob o ponto de vista de suas fases biológicas e segundo a suposição espiritual que davam a essas passagens. Elas entendiam, então, que estavam narrando as

histórias de suas próprias vidas, a partir do momento presente. Dessa forma, com um roteiro sugestivo de questões sem impor opções de resposta, as entrevistadas valeram-se de um vocabulário próprio, garantindo relatos que se aproximavam da proposta da pesquisa.

2.3 - Apresentando Vozes

Apresentamos aqui as donas das vozes e histórias de vida que nos inspiraram. Suas vivências e descobertas, suas epistemologias e poesias. Suas partilhas e entregas. Optamos por fazer uma contextualização a partir das informações que nos forneceram. Usando suas falas, delineamos quem são, onde estão inseridas, o que fizeram e como foram suas trajetórias até se tornarem disseminadoras do que experimentaram. Segue-se um breve contexto sociocultural de onde suas vivências estão inseridas.

A apresentação individual que se segue ora contém um texto dissertativo resultado de um apanhado de informações soltas, porém preciosas, apreendidas ao longo dos relatos; ora sequencias narrativas ricas em detalhes por parte das personagens que foram selecionadas para apresentá-las. Contudo essas variações tornam interessante a multiplicidade de pontos de vista.

Suas vozes vêm acompanhadas de fotografias apreendidas em momentos peculiares, que permitem ricas interpretações. Segundo Samain: “As fotografias gostam de caçar na escuridão de nossas memórias. São infinitamente menos capazes de nos mostrar o mundo que de oferecê-lo a nossos pensamentos”²⁴. Portanto, são imagens que captam o essencial e o detalhe da vida de cada personagem, e que cumprem um papel de transmissão de memória de geração para geração do passado familiar.

Ao lermos as formas sensíveis temos a intenção de contribuir para a consolidação da linguagem visual no corpo, explorando imagem e memória.

As imagens apresentadas são na maioria cedidas pelas personagens e percebemos com isso que a memória, como diz Leite, funciona através de imagens

²⁴ Etienne SAMAIN, *O fotográfico*, p. 09.

fixas, como retratos²⁵, portanto desencadeadoras das escolhas dos relatos da própria vida.

2.3.1 – Brasil: Graça Lúcia Azevedo, *Senhora Telucama*



Figura 8 - Graça Azevedo no RITO DA MENOPAUSA

Foto oficial da *suma* no *litha*²⁶. Salvador, Bahia. O traje está contextualizado do rito da sua entrada na menopausa. Sua indumentária é bordada com girassóis que simbolizam, segundo a cosmologia de sua cultura, a entrada da mulher, depois de girar como o girassol, na idade das folhas secas.

²⁵ Miriam LEITE, Retratos de família: imagem paradigmática no passado e no presente, in Etienne SAMAIN, *O fotográfico*, p. 35.

²⁶ *Litha*: rito do outono onde se faz os ritos de passagem da menopausa.

Graça Lúcia Azevedo é do Brasil. Atualmente tem 60 anos e teve uma filha. É casada há 35 anos e é avó de uma menina nascida de parto natural²⁷ em casa, como enfatizou. Formada em Belas Artes pela Universidade Federal da Bahia. Reside atualmente em Lauro de Freitas, cidade situada no Litoral Norte, há trinta quilômetros de Salvador, capital da Bahia. Prefere ser chamada de *Senhora Telucama* por ser dirigente na “*Casa Telucama*”, lugar de ritos e iniciações para crianças, meninas, meninos, mulheres e homens, que funciona na Bahia há trinta e cinco anos. Graça é descendente de portugueses da região de Vila Nova de Gaia, e de mãe já nascida no Brasil, e disse que embora sua mãe se considerasse católica, sua avó, mãe de sua mãe, se dizia (“em voz baixa”, como ela disse), bruxa.

(...) minha mãe já dizia: ah, amo a natureza, sou filha da deusa, sou filha da natureza, né... Ela falava assim. Não havia uma denominação religiosa. Ela nunca teve isso (a mãe), de se preocupar; a gente não tinha preocupação com isso, de ter de dizer que... Por muito tempo eu dizia que eu era pagã, que na realidade, apesar de que não define nosso processo filosófico no planeta, né, porque ser pagão é alguém da vida rural, né, eu sou uma pessoa de metrópole, né, mas acho mesmo que usamos para ficar mais claro que não somos católicos, ou cristãos, né. (...) nunca tive problema de definir minha religião, entre aspas, né, porque logo desde muito cedo comecei a estudar muito sobre religião (...) ²⁸

Aos dezessete anos conheceu na Bahia a portuguesa Rama de Oliveira então chamada Suma Sacerdotisa, condessa conhecida como *Mama Reia*, dirigente do “colegiado” ²⁹. Após dois anos do encontro foi iniciada oficialmente no colegiado da “Grande Lua Azul”, em Portugal. Sobre como conheceu a Sacerdotisa e a Suma Sacerdotisa Rama de Oliveira em 1.968, Graça conta:

²⁷ Segundo a cartilha *Maternidade Segura* de 2009, da Organização Mundial de Saúde (OMS), p. 9: “Definimos parto normal como de início espontâneo, baixo risco no início do trabalho de parto, permanecendo assim durante todo o processo, até o nascimento. O bebê nasce espontaneamente, em posição cefálica de vértice, entre 37 e 42 semanas completas de gestação. Após o nascimento, mãe e filho em boas condições”. <http://www.abcdoparto.com.br/Assistencia/AssistenciaPartoNormal-OMS.htm>. Acesso em: 20 mar 2011. Para saber mais sobre tipos de parto: <http://www.amigasdoparto.com.br/oms.html>. Acesso em: 15 maio 2011.

²⁸ Graça Lúcia Azevedo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio por programa de computador, São Paulo, fev 2010.

²⁹ Colegiado similar ao sentido de clã ou a organizações e/ou reuniões de pessoas que buscam manter por meio de uma linhagem, a tradição.

(...) meu primeiro contato ritualístico foi aqui na Bahia, na Ilha de Itaparica, numa chácara, porque você sabe, né, aqui na Bahia, nada é estranho, tudo, tudo aqui acontece, aqui é a Bahia de todos os santos, né, de todos os deuses, em cada esquina tem uma igreja, mas também em cada esquina tem um candomblé. Tem candomblés maravilhosos; tem colegiados de candomblés, né, tudo. Olhe, na Bahia tem uma coisa: tudo se transforma, o baiano tem mania de organizar, dar operação organizacional aos movimentos. (...) através de uma bruxa aqui da Bahia, uma senhora que já tinha esse contato que conhecia minha tradição, então ela achava realmente que eu devia fazer o colegiado. Foi quando ela me colocou em contato com Rama de Oliveira, a sacerdotisa que esteve aqui na Bahia, né. Passou uma temporada comigo, aí foi onde nós fizemos vários ritos, né, onde começamos a trabalhar nosso calendário, que nessa época, eu inclusive conhecia o calendário gregoriano, né, e os nossos ritos todos eram trabalhados em cima do calendário lunar que era o calendário do Hemisfério Norte e não do Hemisfério Sul. E nessa época é que fui ter o primeiro contato com o calendário lunar, né. Depois que tive o contato com o calendário lunar é que fui começar... É que na realidade a nossa cultura ela é prática, ela é vivencial, ela é experimental. Bom, aí aquela história né, minha vida aqui, escola, faculdade, quando eu comecei a ir pra lá (Portugal) eu já tinha ingressado, já tinha passado no vestibular em Belas Artes. E, tem mais, hein, já trabalhava. Comecei a trabalhar com dezesseis anos, sabe, porque também eu fiz pedagógico, né, porque aqui na Bahia, não sei se aí em São Paulo é assim, mas aqui na Bahia a gente terminava o ginásio já poderia fazer pedagógico, depois que a gente fazia vestibular, curso normal de professor, né. Então nessa época eu já era professora, então eu com dezessete anos comecei a trabalhar com professora e depois no SESC aos 19 anos eu fiz meu primeiro concurso como orientadora, orientadora social. Então, quando eu fui para Portugal eu já era coordenadora. A minha vida já era muito agitada e fazia faculdade então, eu fazia assim, passava três meses lá (Portugal) e voltava, daí passava um, dois meses aqui, virava daqui e de lá ia e passava mais um mês lá. Bom assim foram 19 anos, bom foi aí que, bom, na verdade nunca me passava pela cabeça abrir a Casa Telucama, né, era muita responsabilidade para minha cabeça. (...) Então, durante muito tempo ela veio para o Brasil, porque ela tinha muito interesse, inclusive de reativar a tradição Telucama, então ela teve muito interesse de resgatar em mim, não só a tradição familiar, mas a minha potencialidade de liderança, né, que eu já tinha naquela época. E aí, tudo isso colaborou pra dar continuidade, mas aí, não foi fácil, foi muito difícil, muito desgastante, não foi fácil, porque eu ia, ela vinha... Isso foram 19 anos. (...) Eu quase sempre ia pra lá, mas Mama Reia já tinha tido na Itália um templo muito antigo, nos anos 50, 40, onde ela tinha um grupo de atuantes, de bruxas tradicionais atuantes, né. Então de vez em quando a gente ia lá, em Toledo, também na Espanha tinha um grupo de senhoras também, que se recolhiam quando a gente ia. E assim foi completando a nossa organização... Para definitivamente implantar a Tradição Telucama na Bahia. Foi o que eu fiz, que já foi há trinta e sei anos. (...) nos outros países existem com outros nomes hoje: Corvos Sagrados, que é de um irmão meu, que foi iniciado pela minha sacerdotisa. Mas cada um tem um segmento, abrem seus templos, e buscam colocar mais uma identidade, pela família algo assim. Então em Portugal tem os Corvos Sagrados, que tem um templo belíssimo que é muito, digamos assim, a orientação é igual a minha, mas tem outro nome, não é Telucama, apesar de um reconhecer o outro pela irmandade (...)³⁰.

³⁰ Graça Lúcia Azevedo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio por programa de

Senhora Telucama nos fala sobre a necessidade e a abertura da Casa Telucama:

(...) porque hoje a Casa Telucama é uma ONG, é um colégio, com sala de aula, com grade, com tudo né. (...) Naquela época, a gente já pensava de forma como organizar, principalmente em busca do alto conhecimento, para que pudéssemos aplicar em nós mesmos a metodologia de interiorizar todo o aprendizado, porque nós treinamos quase três anos como interiorizar o conhecimento, a oralidade. Porque é muito conhecimento para que você interiorize, mas isso você tudo coloca em prática, porque você só interioriza aquilo que você coloca em prática, né, porque é aí que você tem um resultado x ou y, senão se prende na intelectualidade. É mais um dado de conhecimento que vai passar né, se não há prática, passa, não fica registrado na memória.³¹

Senhora Telucama buscando então, nos situar em sua cultura, fala:

(...) é uma cultura, apesar de velada é uma cultura, né, de origem familiar, de tradição, né. Então havia sempre aquela coisa dos ritos, do berço, da origem da essência da mulher, do sagrado feminino, da preservação da moral feminina, de estar sempre atenta à mulher como missionária. Um matriarcado muito focado. Minha avó sempre foi uma líder muito focada na família, a minha mãe, apesar da minha mãe não ter se intitulado bruxa, mas tinha um comportamento digno de uma bruxa, no sentido da condução dela para com as filhas, com os filhos, sempre. Eu fui criada ouvindo sempre falar muito do sagrado feminino e os ritos de passagem, principalmente na época da primeira menstruação havia um rito, né, a coisa de quinze anos sempre teve aquela coisa da transformação da menina para mulher da responsabilidade da procriação, da responsabilidade da maternidade. Então sempre houve pra gente é... A coisa muito uterina, um processo filosófico muito uterino, então eu fui criada percebendo essa força e o planeta terra sempre assim, como grande útero que nos acolhe. O processo da orientação filosófica no sentido de que momentos mais difíceis - diz assim - inclusive eu lembro muito quando minha mãe dizia assim: é, a gente quando a onda derruba a gente tem que levantar e respirar, a mulher tem de respirar em baixo e acima da água, porque uma onda nunca vem sozinha, ela vem sempre acompanhada e a gente tem de estar com os pés firmes, não pode correr da água senão a onda derruba, então, essas coisas que foi todo um processo de informação e formação (...)³².

computador, São Paulo, fev 2010.

³¹ Graça Lúcia Azevedo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio por programa de computador, São Paulo, fev 2010.

³² IDEM, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio por programa de computador, São Paulo, fev 2010.

Tomamos conhecimento de Graça Azevedo em 2.005 quando um amigo de nacionalidade portuguesa nos colocou em contato. Desde então, sempre mantivemos o relacionamento por meio de e-mail, telefone e *skype*. Tivemos duas oportunidades frustradas de nos conhecer pessoalmente. Uma quando estive na Bahia com meus pais, na região de Porto Seguro, e em função da temporada de chuvas não conseguimos chegar a Salvador. E a outra ocorreria este ano quando ela esteve em São Paulo, mas eu não me encontrava na cidade. Graça, ou Senhora Telucama, sempre se mostrou muito solícita, principalmente quando lhe falei da pesquisa.

Graça faz questão de usar sempre a “contação” de história de sua cultura antes de nos relatar um fato de sua vida. Sua fala sempre é efusiva, porém muito articulada. Como se estivesse ensinando, usa mãos e expressões bem marcadas no rosto para dizer o que pretende. Sua postura é ativa e imponente, sua conversa é atraente e remete sempre muita informação ao que está contando. A imagem que ela nos forneceu e abre este item é anterior ao período da pesquisa. Situa-se no rito da sua menopausa, o qual escolhemos transcrever aqui. Traz símbolos vistos e outros não revelados que caracterizam a estrutura de ritos para as mulheres da “Casa Telucama”. A “Casa Telucama” é dita ser um colegiado de bruxaria tradicional de origem celta. Além dos ritos para mulheres e homens, atende a comunidade local.

2.3.1.1 – Bahia de todos os santos: população e religiosidade

A população da Bahia é a maior do Nordeste e a quarta maior do Brasil, segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2.000, com uma população de aproximadamente 14.080.654 habitantes, divididos nos 415 municípios do Estado. Salvador, capital da Bahia é a terceira capital do Brasil, atrás somente de São Paulo e Rio de Janeiro³³. A grande maioria da população da Bahia é afro-descendente. Sobre a divisão da população por sexo, as projeções do IBGE, realizadas no CENSO de 2.000, é que em 2.007 a população de homens corresponderia a 49% e a de mulheres a 51%. Distribuídos por faixa etária, na época do Censo do IBGE de 2.000 poderia ser considerada uma população jovem e ainda

³³ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. <http://www.ibge.gov.br/home/>. Acesso em: 10 maio 2011.

permanece assim segundo o último Censo de 2.010, ainda com dados parciais até o presente momento.

Sobre a religiosidade, dada às dimensões territoriais do país e as características culturais de cada região, optamos por fazer a abordagem especificamente pelo estado da Bahia onde Graça nasceu, cresceu e ainda mora, e não pelo Brasil, pois a religiosidade da Bahia encontra-se manifesta por uma multiplicidade de religiões e outras formas. É difícil precisar quando iniciou o sincretismo que se estabeleceu no país, e até mesmo na Bahia. Nesse cenário segundo Calvani³⁴, tensões e aproximações ocorrem entre o(s) catolicismo(s), os cultos afros³⁵ e a religião islâmica.

Senhora Telucama está inserida nesse contexto da multiplicidade de religiões e espiritualidades, e procura estar atenta às necessidades sociais da população ao redor da Casa Telucama, principalmente das mulheres.

2.3.2 – “Dois” Chiles

Aqui, decidimos por compor com duas histórias de vida de mulheres que construíram seu percurso privilegiando o uso do corpo para uma suposição espiritual. Uma, por ser de etnia *mapuche*, traz uma herança familiar de longas gerações de mulheres de medicina e de líderes dentro das comunidades, e sua atuação é, basicamente, atendendo mulheres não *mapuches* inserida na *urbescidade* de Santiago, capital do Chile. Portanto, a contextualização que faremos do Chile é segundo as perspectivas sociais, culturais e religiosas dos povos *mapuche* e, principalmente das mulheres. A outra, inserida no cerne da formação da sociedade conservadora e católica do Chile, também em Santiago, ouvindo falar de uma espiritualidade a partir do corpo, constrói seu percurso pela busca de informações, experimentações e práticas e, posteriormente, partilha com mulheres a partir de suas experiências de corporeidade, constituindo um coletivo de mulheres chamado “*Círculo Matriztico*”. Então, podemos dizer que falamos do ponto de vista de “dois” Chiles.

³⁴ Cf. Carlos Eduardo B. CALVANI, *Teologia e MPB*, p. 203.

³⁵ Para saber mais sobre o Candomblé na Bahia: Roger BASTIDE, *O candomblé na Bahia*; Carlos Eugênio Marcondes de MOURA (org), *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos das religiões afro-brasileira*.

2.3.2.1 – María Quiñlèn, *Lawentuchefe*³⁶



Figura 9 – Machi María Quiñelén “*Gran Círculo Femenino ApuTupahue*”

Jardim Botânico, Santiago, Chile. Abril de 2.008. Foto: Alves, S. Ritual público para os ancestrais no Jardim Botânico de Santiago, Chile. María usa a prataria característica das mulheres mapuche, que faz um barulho peculiar, sacudindo enquanto ela canta.

*Machi*³⁷María, como é conhecida, nasceu entre os povos *mapuche*, considerada uma das maiores populações indígenas no Chile. Tem 51 anos, é casada com um homem também *mapuche*, mãe de três filhos (dois homens e uma mulher) nascidos de parto normal, e deles nasceram três netos pelas suas mãos em parto, também, natural:

(...) eu sou mapuche. Meus quatro avós são mapuches, pertenço a um clã familiar de muitas mulheres de medicina, de homens e mulheres que trabalham com a medicina, em diferentes áreas. A mim, me tocou trabalhar com o mundo das mulheres, sua saúde e sua liberação. E quando criança fui criada focada para isso. Me dediquei a ser mãe, quando tive meus filhos com bastante atenção ao autocuidado, porque não tinha médico em nenhuma parte, cuidando mais para prevenir do que para estar curando, e meus filhos

³⁶ ‘*Lawentuchefe*’ de seu povo: a médica, a curandeira de seu povo.

³⁷ Segundo Ziley MORA, *Magia e secretos de la mujer mapuche*, p. 176: “... *machi* é o/a mediador/a entre os humanos e a divindade, e mantém o equilíbrio entre o bem e o mal na Terra. Nos tempos antigos, esta tarefa foi realizada por homens homossexuais ou mulheres, mais tarde tornou-se quase exclusivamente uma atividade feminina. Similar a xamã, mulher-medicina ou curandeira”.

foram crescendo e fui ensinando os ritos os cuidados com o corpo e com a terra. Eu tenho uma vida saudável, sou *cerimoniante*³⁸ de todos os ritos da minha comunidade...³⁹

Considerada mulher curadora por seu povo, ela nasceu na comunidade de *Quilaco Bajo*, sul do Chile, onde passou a infância criada pela avó junto com outras mulheres *mapuches*⁴⁰. Aos nove anos María teve um sonho que marcaria sua vida. Sua avó, que lhe acompanhava desde seu nascimento, lhe explicou o significado: “o espírito” a havia escolhido para ser “*lawentuchefe*” de seu povo. Pertencente a uma linhagem de mulheres “*lawentuchefe*”, María Quiñlèn desde pequena ajudava a sua avó a recolher as ervas, plantas e raízes para elaborar remédios naturais:

(...) me ensinavam o nome de todas as ervas medicinais, sua utilização, seu tempo de reprodução, a identificar as terras úmidas e quentes. Eu não era boa pra tecer, nem para moer, não era boa para nada mais que não fosse a cura.⁴¹

Para estudar o ensino tradicional se mudou para Santiago, onde morou dos 9 aos 18 anos. Posteriormente se mudou para *Temuco*, capital de *Araucanía*, território ancestral⁴² *mapuche*, para aprender os segredos da medicina tradicional de seu povo, orientada por Armando Marileo, um sábio que se tornou seu “mestre”. Ele a ajudou a encontrar seu nome *mapuche*: “*La hija de la diosa que canta em las aguas*”⁴³.

Com os ensinamentos passados por Dom Aramando Marileo e com seus aprendizados por meio de revelação em seus sonhos, Maria estava pronta aos 21 anos para trabalhar como *Lawentuchefe*. Fazendo partos, ensinando mulheres, tratando homens e mulheres e fazendo ritos.

³⁸ Procuramos manter a mesma palavra por não haver equivalência em português. Se aproximando de quem oficializa.

³⁹ Maria Quiñelén, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, out 2010.

⁴⁰ Para saber mais sobre a etnologia dos mapuche: María Del Milagro Lee ARIAS, *Breves notas de La etnohistoria del pueblo mapuche*.

⁴¹ Maria Quiñelén, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, out 2010.

⁴² Para saber mais sobre a cultura, habitações, roupas, a sua música e comida, consultar: http://www.galenfrysinger.com/mapuche_chile.htm e <http://www.interpatagonia.com/mapuche/>.

⁴³ Decidimos manter em espanhol, como mencionado, pois consideramos que por ser nome próprio, sua tradução ficaria devedora.

Maria trabalha em Santiago, capital do Chile, atendendo com seus conhecimentos de diagnóstico e orientações de ervas a homens e mulheres. María foi a primeira e única mulher *mapuche* a ser aceita na rede pública de saúde do Chile para trabalhar ensinando a médicos e médicas sobre partos normais: “(...) os tratamentos com a natureza não tem contraindicação, ajuda a despertar as defesas do corpo e não têm efeitos colaterais, os resíduos ou excessos são eliminados pela urina”⁴⁴.

María reúne também mulheres em diversos lugares do Chile no que ela chama de “círculos de mulheres”⁴⁵, passando conhecimentos sobre os ritos das mulheres *mapuches* relacionados às fases biológicas femininas para as mulheres não *mapuche*, além de educação sexual, cuidados ginecológicos e para reuniões e iniciações na lua cheia.

Conheci Maria Quiñelén em 2.008 em uma *ruka*⁴⁶ construída dentro de um hospital, o *Centro de Salud Dr. Eduardo Ahués*, em Santiago, Chile. Preparava-se para ministrar uma aula sobre parto natural para os médicos e médicas ginecologistas e obstetras do hospital. Eu estava acompanhada de uma amiga chilena que junto à comunidade *mapuche* tenta melhorar as condições de relacionamento com a população chilena que os hostilizam.

Durante pelo menos uns vinte minutos, sem dizer uma palavra, Maria me fitava nos olhos enquanto arrumava a mesa de ervas para a aula. Com uma postura que fazia questão de enfatizar, se colocava como alguém de poucas palavras e, claramente, desconfiada. Ela rompeu o silêncio dizendo que aquele lugar que estava

⁴⁴ Maria Quiñelén, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, out 2010.

⁴⁵ “Círculos de Mulheres”: sobre essa abordagem se tem pouca informação acadêmica à respeito. E se existe, nós não encontramos. Portanto, faremos a leitura segundo a definição que cada personagem agrega. Encontramos menção sobre esse formato de reunião de mulheres em *Nosotras e o Círculo de Mulheres Brasileiras: feminismo tropical em Paris*. Não tivemos acesso ao texto na íntegra, porém compartilhamos o resumo: “Em meados dos anos 1970, mulheres brasileiras exiladas formaram na França, em Paris, dois grupos feministas — o *Nosotras* e o *Círculo de Mulheres Brasileiras* —, e as diferenças entre ambos constituíram-se de disputas que se expressaram de diferentes formas. Observar essas diferenças por meio das imagens presentes nos materiais que divulgavam suas idéias é o que se discute neste artigo”. <http://www.artcultura.ppghis.inhis.ufu.br/viewarticle.php?id=173&layout=abstract&locale=pt>. Existe outro texto que cita esse formato de reunião de mulheres, porém se caracteriza como um texto militante de J. S. BOLEN, *O Milionésimo Círculo*: como transformar a nós mesmas e ao mundo: um guia para círculo de mulheres.

⁴⁶ Habitação das famílias *mapuches*, como uma casa.

ali reproduzido, era como seu povo vive e que as mulheres *mapuche* eram muito fortes.

Naquele dia, foi à única coisa que ela me falou, além de que eu estava convidada para participar do círculo de mulheres em honra aos ancestrais que seria realizado nos próximos dias. No dia do encontro, ela chegou completamente paramentada ao estilo das mulheres *mapuche* em dia de “ritual público”, como ela mesma me explicou, somente para fazer a parte dela, me saudou e foi embora. Decidi que antes que fosse embora iria oferecer-lhe um jantar. Ela se sentiu muito lisonjeada, e somente depois fui entender o porquê⁴⁷. E, então, completamente receptiva, falante, enfim, conversamos. Porém, ela não estava ali para falar sobre sua vida e seu povo, ela estava interessada na menina que veio de longe pra conhecê-la.

Para entrevistá-la sobre meu propósito demorei mais de um ano. Primeiro ela me enviou um texto que ela mesma escreveu sobre seu povo e as mulheres *mapuches* e sobre as reivindicações de seu povo. E disse que sobre suas iniciações ela só me contaria “falando”, ou seja, de forma oral. Disse-me que não me passaria os “ensinamentos” por escrito, pois seria a *palavra falada* que teria a força para se fazer compreendida. E então, finalmente, me concedeu uma entrevista de mais de duas horas de duração.

Há uma curiosidade em Maria: sua figura altiva, desconfiada e imponente se modifica quando fala, pois sua voz é pausada e suave quando resolve falar. Ela não nos forneceu fotos nem imagens. A figura que mostramos foi tirada quando já existia a intenção da pesquisa. Também não permitiu que transcrevêssemos seus ritos de passagem pessoais, liberando somente a transcrição dos ritos que ela ensina e auxilia às outras mulheres.

2.3.2.1.1 – Chile Mapuche: O som do *kultrum*⁴⁸ ecoando no bosque de araucária

*Veja a guerra:
Armados os guerreiros de Castela*

⁴⁷ A relação dos povos *mapuche* e os chilenos não são muito amistosos. Ao contrário, são bem rechaçados e discriminados. No meio dos amigos e amigas em que eu estava, nem tanto, mas conversando com outros chilenos e chilenas, eles ficavam admirados pelo meu interesse e relacionamento com a cultura e os indivíduos *mapuche*. Para saber mais sobre a situação atual das comunidades *mapuche*: <http://www.mapuche-nation.org/>.

⁴⁸ Instrumento musical, um tambor de mão que tem como simbolismo a criação do mundo.

e seus cavalos de galvânicas crinas
 e frente a eles
 o grito dos heróis desnudos.
 Voz do fogo, faca de dura pedra parda,
 Lanças enlouquecidas no bosque,
 tambor,
 tambor sagrado,
 e dentro da selva
 o silêncio,
 a morte se espalhando,
 a guerra.
 cruz, a espada, a fome
 iam dizimando a família selvagem.
 Terror, terror de um golpe de ferraduras,
 uma folha que cai,
 vento, dor e chuva.
 Estremeceu lá em cima
 a araucária araucana,
 suas ilustres raízes,
 os espinhos hirtos do poderoso pavilhão
 tiveram um movimento negro de batalha:
 rugiu como uma leva de leões
 toda falange da selva dura
 e então
 caiu uma enxurrada de pinhões:
 os grandes cachos se arrebetaram contra a terra,
 contra a pedra defendida
 e soltaram sua fruta,
 o pão postreiro da pátria.
 Assim a Araucânia recompôs suas lanças de água e ouro,
 Mergulharam pela mata abaixo de valor ressurrecto
 e avançaram cinturas violentas como rajadas,
 as penas incendiárias do Cacique:
 pedra queimada e flecha voadora
 atalharam o invasor de ferro no caminho.
 Alta sobre a terra lhe puseram,
 dura, bela araucária dos austrais montes,
 torre do Chile,
 ponta do território verde,
 pavilhão do inverno,
 nave da fragrância⁴⁹.

O número de pessoas que podem ser consideradas como *mapuche* depende do conceito de *mapuche* que se assume, e de sua operacionalização para obter dados correspondentes. Saavedra⁵⁰ cita os dados do Censo de População de 1.992, onde se estima que a população *mapuche* total, nesse ano, era de 1.282.365

⁴⁹ Texto retirado da webradio "Radialistas: apasionadas y apasionados" inspirado em Pablo NERUDA, *Nuevas o das elementales*. <http://www.radialistas.net/portuclip.php?id=1100076>. Acesso em: 20 maio 2011.

⁵⁰ Cf. Alejandro SAAVEDRA, *Los mapuche em la sociedade chilena actual*, p. 25.

peessoas; cifra que corresponde a 928.060 pessoas acima de 14 anos que declaram pertencer a ‘cultura *mapuche*’, mais 354.305 pessoas menores de 14 anos que podem estar associados aos adultos declarados *mapuche*.

Ainda de acordo com Saavedra⁵¹, quando os espanhóis chegaram ao território que hoje é o Chile encontraram uma cultura *mapuche* que havia se formado durante séculos. Com esta denominação se engloba, geralmente, vários grupos étnicos (algumas das denominações seriam: *picunhe*, *moluche*, *araucanos*, *puelche*, *huilliches*, *chiquilanes*, *reche*) que compartilham a língua e um conjunto de outros modos culturais com resguardo as suas diferenças internas. Estima-se que os sítios arqueológicos do *mapuche* tenham em torno de 500 anos D.C.. Os *araucanos*, como os chamou Alonso de Ercilla, ou *mapuche* como se denomina genericamente na atualidade, ocupavam o território compreendido entre os rios *Petorca* e *Ligua*, pelo norte até a *Isla Grande de Chiloé*, pelo sul do que é atualmente o Chile. Com a chegada dos espanhóis foi possível diferenciar quatro grupos de *mapuche*: *lospicunche* ao norte, os *mapuche* no centro, os *huilliche* ao sul e os *cuncos* na costa entre o rio *Bueno* e o *Canal de Chanao*. Calcula-se que o número total de *araucanos* era em torno de 925.000 pessoas. Nos vales trans andinos ao sul de Mendoza viviam uma média de 40.000 *pehuenches* que foram “*araucanizados*” depois. A língua dos *mapuches* é a ameríndia da família *penutiana*, falada na região central do Chile e no Norte da Argentina, também chamada de *araucânio* ou *mapudungun*.

2.3.2.1.2 – As mulheres *Mapuche*

Segundo Mora⁵², na cultura *mapuche* a mulher é considerada a “*enlaçadora dos mundos*”. Ou seja, a que une o céu e a terra, portanto nessa leitura que os *mapuche* fazem, elas seriam o canal e a ponte, o portal criador onde transitam qualidades de diversas energias. É o lugar onde se amalgamam e criam-se os destinos. Mora tenta traduzir em palavras a visão *mapuche* da função transcendente da mulher na cultura e na estrutura cosmológica:

É a vida que se vale da porção feminina do universo, que se soma e transborda pelo ventre da mulher, a que sofre uma eterna tensão criadora entre sua infinita e limitada corporeidade e propósito transcendente e divino

⁵¹ Cf. Alejandro SAAVEDRA, *Los mapuche em la sociedade chilena actual*, p. 49.

⁵² Cf. Ziley MORA, *Magia e secretos de la mujer mapuche: sexualidade y sabiduria ancestral*, p. 13.

que mapeia as forças complexas da vida (...) uma superação qualitativa, com um nível de complexidade-consciência insólita⁵³.

Uma cosmologia que coloca como centro da criação a mulher. Mas é a mesma mulher senhora do seu corpo e geradora da ação nas comunidades junto aos homens. E Machi Maria se esforça por se mostrar a ponte entre a tradição de sua cultura e as necessidades das mulheres com quem trabalha.

2.3.2.2 – Carolina Barahona, *Mahi* e o *Círculo Matriztico*



Figura 10 - Carolina Barahona no oitavo mês de gravidez na comunidade que vive em de *Canello Alto* distrito de *São Jose de Maipo*

Fonte: Arquivo pessoal de Mahi

Carolina Barahona é conhecida e prefere ser chamada de Mahi. Nome que obteve em uma das muitas iniciações que recebeu, como nos contou. Nascida em Santiago do Chile, tem atualmente 27 anos e acaba de se tornar mãe de uma menina. Ela e seu companheiro vivem com sua filha na montanha de *Canello Alto*, distrito de *São Jose de Maipo*, interior do Chile. Mahi formou-se em Psicología em 2.008 pela Pontificia Universidade Católica do Chile. Nascida de uma típica família de classe média da conservadora e católica sociedade chilena, é filha de

⁵³ Ziley MORA, *Magia e secretos de la mujer mapuche: sexualidade y sabiduria ancestral*, p. 12. (Tradução nossa)

professores. Tem um irmão por parte de seus dois pais biológicos e dois irmãos pequenos por parte de pai.

Como a maioria dos chilenos, teve uma formação católica. Diz que se recorda de quando criança ter ido muito à igreja e que toda sua família se denomina católica, mas não muito. Que ela mesma foi mais católica no começo de sua adolescência chegando a participar dos ritos católicos da “1ª comunhão” e da “confirmação”.

Mahi fez questão de contar sua história de vida escrevendo, pois como reside atualmente em uma montanha raramente tem acesso à internet ou telefone. Suas palavras são efusivas e entusiasmadas. Porém, deixa claro que sua postura questionadora é algo que cultiva:

Assim, internamente, examinando grutas da minha jornada por esta vida, lembrei-me daqueles dias de menina, muito pequena, que julgava imaginar "o que eu queria ser quando crescesse (...) e nessa brincadeira seguia sonhando e viajando por múltiplos mundos e realidades possíveis... e tão logo, no meio de minhas sensações saltava outras perguntas que me fazia estremecer por um segundo: e para que serve tudo isso? De que serve ser isto, para que serve? Se de alguma forma vou morrer, se todos vão morrer?" Pra quê? Sentia que em meu universo infantil uma peça faltava para compreender o todo e o que estava aqui fazendo nesse mundo... afinal o que era estar viva... por um momento me recordava de minha pouca idade e que talvez os adultos tivessem razão que 'eu era muito pequena para compreender' quem sabe, então quando eu fosse grande poderia entender mais... pelo menos cresci sempre com essa esperança. Hoje sou maior, bom, pelo menos suponho, ao menos tem se passado os anos e transitando por minhas próprias buscas espirituais, questionamentos religiosos ilusões e desilusões fé e confiança na vida, mas já perdi o sentido de tudo, mas já recuperei a fé. Contudo escuto pequenos sussurros dessa menina que fui e que ainda segue perguntando, assim cresci passando meus dias (...) observando o mundo, muitas vezes sem entender como muitas coisas funcionavam de uma forma que parecia que vivíamos no mundo ao contrário do que parecia, aparentemente nada dava conta. Muito atenta sempre vendo se poderia algum dia quando fosse grande encontrar as peças que me faltavam para compreender.⁵⁴

Até o momento seus questionamentos a levaram a novas buscas:

Continuei buscando sinais das peças, assim como também sussurros de outros mundos e outras dimensões mais adiante de minha imaginação. Assim foi um dia já adolescente fuçando em um velho baú da minha avó que

⁵⁴ Carolina Barahona, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido 20 fev 2011.

encontrei algo que tomei como uma pista: uma antiga coleção de revistas que falavam sobre esoterismo, magia e rituais, foram uma tremenda revelação para mim naqueles tempos. Era a primeira vez que lia algo sobre isso, parecia uma confirmação de que existiam outros mundos. Ali começou uma nova e apaixonada busca que me levou a viajar por um mundo de símbolos, oráculos, magia, conexão com a lua, inocentes e improvisados rituais, e que por outro lado me davam sensações e tremores por transitar em territórios ocultos e muitas vezes obscuros. Uma mescla de profunda atração e temor. E essa sensação me acompanhou durante vários anos, mas ia vivendo essas novas dimensões por meio do meu mundo onírico, sonhos lúcidos e percepções diferenciadas do meu corpo. Experiências que muitas vezes me remexeram fortemente e que no começo, sem compreender o que se passava, vivenciava como uma morte com tudo que vem com essa sensação: apego à vida, luta, medo, temor, mas também entrega, fé, confiança, vislumbres de um mundo superior e sussurros de transcendência.⁵⁵

Mahi, na tentativa de compreender o que se passava com ela própria, ingressa na faculdade de psicologia e isso a coloca na busca de novos rumos:

Não passou muito tempo até quando essa ilusão inocente foi posto a prova, na medida que entrei na universidade e fui me dando conta que as respostas que buscava não as encontraria tão facilmente, e que se eu quisesse, teria que cavar mais fundo, assim como nutrir meus caminhos por outros lados. Viví muitas experiências fortes em minha vida, que me fizeram parar por instantes a busca desenfreada na qual me encontrava, sedenta por respostas de espiritualidade, buscando em retiros, livros, etc, etc. Para voltar a me olhar honestamente e poder voltar a me questionar: para que serve tudo isso? (...) e assim passei para uma pausa, que pudesse romper estruturas internas, e deixar cair o desnecessário, o ilusório. Sem desejar invadir a dor desse forte duelo (...) pouco a pouco, começava com mais clareza a dar-me conta que muitas vezes me sentia descontextualizada, realizando práticas distantes de minha cultura, de minha terra, de meu corpo e de meu ser mulher.⁵⁶

Após esses momentos Mahi daria início em 2007 ao coletivo de mulheres “*Círculo Matriztico*”⁵⁷ cuja descrição encontrada no site do grupo reproduzimos a seguir:

⁵⁵ Carolina Barahona, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido 20 fev 2011.

⁵⁶ IDEM, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido 20 fev 2011.

⁵⁷ O termo *matriztico* ou matrístico foi cunhado por Humberto Maturana, psicólogo chileno cuja proposta está baseada na compreensão do por que se chegou a essa cultura competitiva que temos assistido, em que o compartilhamento é visto como uma ameaça ao espaço pessoal partindo da declaração de que a competição é um fato cultural, não biológico e não social de acordo com as raízes da natureza humana. Esse enfoque estabelece como marco de mudança cultural a passagem do sistema matrístico para o sistema do patriarcado europeu, que originou o modo de vida que experimentamos hoje. Maturana e Verdén-Zoller usam o termo matrístico em contraposição aos termos matriarcal e patriarcal, para referir-se a uma cultura onde a mulher tem uma “presença mística que amplia a coerência sistêmica acolhedora e liberadora do maternal, fora do autoritário e

Em meio à maravilha da sincronicidade da existência e como parte do tecido da Grande Mãe Cósmica surge o (((Círculo Matriztico))). Um espaço no qual se sustenta a interconexão das redes de diversas mulheres que vem há muitos anos impulsionando o despertar da energia feminina oculta e adormecida durante milênios.⁵⁸

Conhecemos Mahi por seu trabalho junto às populações *mapuche*, centrado em melhorar as relações dos chilenos com a cultura citada. Participamos diversas vezes de encontros promovidos por ela com outras mulheres, cuja intenção eram cerimônias centradas em diversas manifestações culturais das comunidades indígenas do Chile, danças, cantos e saraus no que ela chamava de “círculos de mulheres”. A imagem fornecida por ela é usada em seu *blog*, em que aborda assuntos relacionados às formas naturais e espirituais de gestar e parir. Claramente comunica despojamento e simplicidade, e a relação com o natural que promove.

Após o nascimento de sua filha, trabalha com esse formato de reunião de mulheres em vários lugares do Chile, para ensinar sobre partos naturais e suas características transcendentais e espirituais.

2.3.2.2.1 – Outros Chiles⁵⁹

Segundo o Centro de Estudos Públicos do Chile, a população chilena se aproxima de 16.134.219 habitantes, que corresponde a uma densidade populacional de 21,11 hab/ km². Administrativamente é recortado em treze regiões, inserida a metrópole de Santiago, dividida em quarenta províncias que à sua volta são divididas em municípios. Santiago, a capital (182.479 habitantes), é cercada por grandes cidades. *Concepción*, centro agrícola e industrial do sul do país, que forma com as cidades vizinhas de *Tacahuano* e *San Vicente*, uma aglomeração industrial portuária de 700.000 habitantes. Valparaíso (276.474 habitantes) é principal o porto marítimo do Chile e *Viña del Mar* é a estação balneária e turística⁶⁰.

hierárquico, que caracterizam o patriarcado e o matriarcado”. Na sociedade matrística, o modo de vida está centrado na cooperação não hierárquica, favorecendo o compartilhamento. Humberto Maturana; Francisco Varela, *A árvore do conhecimento*.

⁵⁸ *Círculo Matriztico*, <http://circulomatriztico.blogspot.com>. Acesso em: 15 jun 2011.

⁵⁹ História demográfica do Chile: *Demografía: ganancia en años de vida y riesgo de muerte: 1992 a 2002*.

<http://www.ine.cl/canales/chileestadistico/demografiayvital/demografia/pdf/gananciadevida.pdf>.

⁶⁰ Cf. http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/cat_794_inicio.html. Acesso em: 18 jun 2011.

Nos últimos vinte anos o Chile conseguiu diminuir a diferença de classe, mas ainda tem o segundo maior índice de desigualdade social da América Latina - atrás do Brasil. Essa divisão entre pobres e ricos fica clara até mesmo na geografia do Chile, cujos bairros ricos estão situados no alto em direção à cordilheira e os pobres na parte baixa. Sua língua oficial derivada da imigração que formou o país é o espanhol. Sua formação étnica é de 90% de europeus, 5% ameríndios e desse percentual 87% corresponde ao grupo *mapuche*. Ainda segundo o site do Instituto Nacional de Estatística do Chile, que fornece dados segundo o Censo de 2.002, sobre religião os católicos correspondem a 88% da população, protestantes a 11% e outros 0,2% relacionam-se a outras religiões⁶¹.

2.3.3 - Samai, *Mujer Medicina*



Figura 11 - 'Círculo de mulheres' em *Isla de La Luna*, Lago Titicaca, Bolívia.

Samai está ao centro, em pé, junto a outras mulheres, tocando tambor. Em sua descrição estaria recordando o que as ancestrais faziam: estar em círculo cantando, tocando e rezando.

Fonte: Foto do acervo pessoal da personagem

⁶¹ Cf. http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/demografia_y_vitales/demografia/demografia.php. INE. Acesso em: 18 jun 2011.

María Ximena Torrico Galindo, conhecida como *Samai Mujer Medicina*, cujo significado é “mulher sabedoria”, constrói uma trajetória de vida de uma mulher que sai da vida urbana e executiva para ir em busca de novas experiências.

Samai nasceu em Cochabamba, uma das principais cidades da Bolívia, há cinquenta e dois anos. Aos 20 anos foi enviada pela família para estudar nos Estados Unidos, onde se formou como tecnóloga em Radiologia Médica na Universidade de Wisconsin, cidade de Stevens Point, localizada no estado de Wisconsin. Morou lá por pouco mais de sete anos, regressando à Bolívia posteriormente.

Samai foi criada no seio da sociedade conservadora, formada por imigrantes europeus. Foi educada como católica e recorda-se de ter ido à igreja pela última vez aos 15 anos. Tem dois filhos adotados depois da separação de seu único casamento. Sua família é imigrante da Irlanda e ela nos fala das marcas das mulheres da família:

Minha bisavó materna, super bruxa, veio para Bolívia saída de Irlanda... uma mulher que em seu sangue trazia um conhecimento muito poderoso de plantas de cuidados com as mulheres... Ela não pôde expressar aqui porque a sociedade, ou seja, todos os que não eram índios era composta por gente muito conservadora, muito castigadora, católicos, hã... E acabou vivendo sua vida para seus filhos, que era minha avó materna, foi tão forte o pulso, não pôde entender o que estava acontecendo, e foi duramente castigada pela sociedade, porque era bruxa... Ela foi excluída de muitas maneiras da sociedade, a família a renegou, porque ela insistia em continuar a fazer o que sempre fez na Irlanda... Acredito que por isso, minha mãe não expressou esse pulso, hã, e veio direto essa busca para mim...mas não vejo isso como um peso, mas uma libertação de todas as mulheres antes de mim... E, claro (rindo) como eu não ia ser mãe biológica mesmo, tinha que ser eu mesma a recordar tudo isso, hã, e recordo de minha avó ser uma mulher muito ligada ao corpo (...)⁶².

Ela nos conta sua história de forma muito sensível e com muita disponibilidade. Marcada por muitas dores e doenças que a levaram a buscar novas formas de compreender a vida, principalmente após o final de seu casamento:

E como cheguei nesse caminho? Bom, cheguei porque a vida me conduz (risos), mas bom, cheguei a este caminho através de estados interiores bem

⁶² María Ximena Torrico Galindo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, 20 mar 2010.

tristes. De não ter um sentido profundo para a vida e para continuar a caminhar nessa vida, hã. Me encontrava muito deprimida, doente, muito emagrecida. Então fui buscar entender, entender, entender, a receber, receber... Mas não tive ninguém para me transmitir um sentido para a vida, foram minhas percepções das minhas experiências que mudaram. Estabeleci uma relação com a Terra, com a lua e as avós que não estão no plano humano nem material, e assim, começou a acontecer: as suas mudanças em meu corpo. Bom, assim, começou a acontecer, sempre a pergunta: estou buscando o que? Então, sinto que minha experiência de vida, tem sido historicamente de fêmea não consciente agora nesse tempo de minha vida, estou recuperando a fêmea sem lua física, com todo o pulso integrando de uma maneira bem consciente. (...) A mudança de caminho na vida aconteceu com a finalização do meu casamento, isso foi o que me impulsionou a busca. Busquei todo o tipo de ajuda, com terapias. Na época encontrei uma amiga de faculdade, que não via há muito tempo, me ofereceu ajuda, entrei em contato com o que se chama de regressão e naquele tempo eu não entendia nada. E também me aplicaram muito *reiki* naquele momento, mas me parecia nome de comida chinesa (rindo) e muita coisa, terapia floral, mas era tudo muito estranho pra mim. (começa a chorar). (...) Mas de alguma forma isso pra mim foi tão bom que percebi que queria fazer aquilo para o resto da minha vida, sentia que estava começando a recuperar e a lembrar de quem eu era. Havia se passado tantos anos mimetizando-me em outro, vivendo com um projeto que não era meu e comecei a recuperar aquilo que eu realmente queria, que eu gosto, qual é o meu propósito e quando me senti feliz. E quando decidi que queria o resto da minha vida fazer o que eu havia recebido, dar assistência a outras pessoas nesse processo a outras mulheres, então comecei a fazer isso, comecei a me formar nessa direção e conheci especificamente a medicina da terra, nos últimos 8 anos. Também nesse caminho da sincronia sagrada da vida, então integrei a medicina da terra a esse outro interesse, a essa outra experiência, a prática, né. Percebo que a medicina prática é uma medicina bem sincrética, presente em muitas vertentes e tenho percebido que minha experiência pessoal tem servido muito! E hoje me dedico 100% ao vermelho da cura⁶³.

Samai, após uma trajetória de visita a muitos países - França, USA, Índia, Japão, Argentina, atua e vive atualmente entre Bolívia, Chile e Argentina, promovendo encontros de mulheres e atendimentos individuais. Samai também se refere ao formato de reunião de mulheres com o nome “círculos de mulheres”.

Nosso contato com Samai ocorreu por meio de Mahi do Chile, nossa outra personagem. Seu principal trabalho é recuperação cultural local e das ruínas da *Isle de La Luna*, ilha localizada no Lago Titicaca, lugar antigo e importante na cosmovisão andina, associada aos cultos lunares. Samai leva mulheres até o local para ritualizarem seus ciclos biológicos. Diz que faz isso porque seus motivos são fortes, porque precisa:

⁶³ María Ximena Torrico Galindo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, 20 mar 2010.

Eu sou espírito transcendente, caminhando vida neste bendito pedacinho do planeta que é o meu veículo físico, o corpo, hãhã... E meu veículo psíquico, minha personalidade. Agradecendo a honra de ter sido aceita e abraçada pela “Mãe Terra” nesta grandiosa experiência feminina sensorial-emocional. Me declaro aprendiz da coerência e da conduta, ainda em desenvolvimento, da integridade para sustentar com determinação meus anéis planetários: paz, respeito pelas diferenças, amor incondicional... Não entendo as fronteiras e menos ainda a depredação... gosto de definir-me “ahimsa”⁶⁴ reconhecendo que estou no caminho e não na meta (...)⁶⁵

Organiza também em La Paz, Cochabamba e Santa Cruz encontros de mulheres nas luas nova e cheia. Samai se utiliza da internet e dos meios de comunicação nesse formato, como *sites* e *blogs*⁶⁶ para divulgar suas ideias e eventos.

A imagem que ela forneceu não corresponde ao rito de passagem que escolhemos transcrever. Refere-se ao formato que ela encontrou para passar adiante o que experimentou e aprendeu. Segundo Proust: “o tempo que altera as pessoas, não altera a imagem que guardamos dela (...), pois a memória ao introduzir o passado no presente, suprime exatamente essa dimensão do tempo”⁶⁷. Ambigualmente estaria Samai ao reproduzir o que segundo ela, faziam as avós e ancestrais, suprimindo esse hiato no tempo das histórias eclipsadas das mulheres?

2.3.3.1 - Bolívia indígena

Samai está inserida na Bolívia. Segundo o site ABC Latina, a Bolívia, cuja capital é La Paz, é o segundo rendimento mais fraco da América Latina. A agricultura é responsável por metade dos empregos da população ativa, mas a produtividade é muito fraca. Produz-se principalmente a soja, o açúcar, o café e a madeira que é uma importante fonte de rendimentos assim como a carne e a transformação de pele de bovinos da indústria do gado⁶⁸.

⁶⁴ Ahimsa, conceito de algumas linhas filosóficas indianas que se refere a ‘não-violência’.

⁶⁵ María Ximena Torrico Galindo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, 20 mar 2010.

⁶⁶ Trabalho de Samai: site: <http://www.centrokwan.org/>; blog: <http://www.samai-mujermedicina.com/>.

⁶⁷ Marcel PROUST apud Miriam L. M. LEITE, Miriam L. M., Retratos de família: imagem paradigmática no passado e no presente, in Etienne SAMAIN, *O fotográfico*, p. 36.

⁶⁸ Cf. <http://pt.abc-latina.com/>. Acesso em: 20 jun 2011.

Em 2.009 sua população estava estimada em 10.227.299 de pessoas. Seu idioma, além do espanhol, há a predominância de outros dialetos, tais como *quechua*, *aimará* e o *guarani*⁶⁹.

De acordo com o censo de 2.001⁷⁰ a distribuição étnica da Bolívia é estimada em 55% indígenas, 15% europeus e 30% mistos ou mestiços⁷¹. O maior grupo, entre cerca de três dezenas de etnias, é o *quéchua* correspondente a 29% ou 2,5 milhões, *Aymara* com 24% ou 2 milhões, *Chiquitano* 1% ou 180 mil e *guarani* também 1% ou 125 mil. Outros grupos indígenas representam mais de 0,5% da população. Além disso, alemães, croatas, sérvios, alguns da Ásia e Oriente médio e outras minorias também vivem na Bolívia, descendentes de famílias que lá vivem por muitas gerações, como é caso de Samai.

Segundo o Instituto Nacional de Estatística da Bolívia a grande maioria dos bolivianos é católica romana, embora as denominações protestantes tenham crescido nos últimos anos. Muitas comunidades indígenas entrelaçam símbolos pré-colombianos e cristãos em suas práticas religiosas.

O desenvolvimento sócio-política da Bolívia pode ser dividido em três períodos distintos: pré-colombiana, colonial e republicano. Importantes ruínas arqueológicas, ornamentos de ouro e prata, monumentos de pedra, cerâmica e tecelagem permanecem de diversas importantes culturas pré-colombianas. Ruínas principais incluem *Tiwanaku*, *Samaipata*, *Incallajta* e *Iskanwaya*⁷².

Samai, como herdeira de imigrantes europeus, faz parte da minoria populacional da Bolívia, porém a parcela da população de maior concentração de renda. Ela usa seus conhecimentos adquiridos em viagens pelo mundo para gerar a ponte entre as tradições dos povos da terra, as mulheres e suas novas necessidades e reivindicações.

Portanto, podemos concluir que, embora o percurso da vida das personagens e suas suposições espirituais sobre as passagens biológicas sejam nosso enfoque, o resultado da coleta de informações é segundo as perspectivas que as personagens têm da sua vida no momento presente. E que nesse nível de coleta é

⁶⁹ Instituto Nacional de Estadística, <http://www.ine.gob.bo/>. Acesso em: 20 jun 2011.

⁷⁰ Segundo o Censo Mercosul o país tem pouca tradição em Censos já que num período de 175 anos foram realizadas apenas nove pesquisas, sendo a primeira em 1831. Fonte: <http://www.ibge.gov.br/eventos/censomercosul/noticias.html#reuniao>. Acesso em: 20 jun 2011.

⁷¹ Todas as categorias são auto identificados e respostas variam muito, dependendo de como as perguntas são formuladas.

⁷² Cf. http://www.ine.gob.bo/html/visualizadorHtml.aspx?ah=Aspectos_Historicos.htm. Acesso em: 20 jun 2011.

fundamental a leitura do corpo da pesquisadora ou pesquisador, como proposto por Chiara do “mapa das origens”.

E como “mapa das origens”, o que esses corpos articulados à fala, às necessidades e sensibilidades revelam para a construção de expressões religiosas e culturais? Olhando a cultura como um processo anti-hegemônico, contraria ao androcentrismo com relação às mulheres na religião, como as personagens rezariam com seus corpos?

Capítulo III: Corpos e ritos

A mulher e a serpente conversaram profundamente sobre a autonomia do conhecimento e proibições divinas a respeito. Parece que neste relato, como em outros relatos mitológicos de outras culturas, alguns deuses não gostam da autonomia das mulheres sobre o conhecimento, especialmente sobre o bem e o mal.¹

Anteriormente, ao apresentar o método que utilizamos para coleta do dado empírico, as histórias de vida, contextualizamos sócio-culturalmente as personagens.

A proposta na leitura do contexto dos ciclos sexuais biológicos das personagens é olharmos a cultura como um processo anti-hegemônico, ou seja, opondo-se à ideia androcêntrica com relação ao corpo das mulheres na religião. Portanto, considerando os ciclos biológicos, os corpos das mulheres e a religião, surge a pergunta: como posso rezar, apesar do meu corpo, e não com pesar? Ou seja, pretendemos analisar a experiência religiosa das personagens diante dos eventos típicos da vida íntima feminina. Um olhar para suas específicas compreensões de corporeidades, dos seus hormônios, necessidades e expressões espirituais.

Para tanto, propomo-nos adiante relacionar alguns parâmetros teórico-metodológicos para lermos os dados empíricos e pensar a menstruação e demais fases biológicas e suas possíveis configurações religiosas de forma interdisciplinar, compreendendo que o ‘fato biológico’ das mulheres obedece a lógicas culturais específicas presente nas relações sociais, bem como seus desdobramentos ideológicos e de identidades de gênero. Buscamos fazer isso também considerando a corporeidade em suas vias: biológica, construção da identidade e orientação sexual.

¹ Jarshel HAIDI, Variações sobre o bem e o mal, in Rosangela S. de OLIVEIRA; Fernanda CARNEIRO, *Corpo: Meu bem, meu mal*, p. 79. Sobre análise do trecho do Genesis: “Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal. Vendo a mulher que a árvore era boa para se comer, agradável aos olhos, e desejável para dar entendimento, tomou-lhe do fruto e comeu, e deu ao marido e comeu.” (Gn 3, 5-6). A progenitora (Eva) encontra a serpente próxima a “árvore do conhecimento” do bem e do mal, onde acontece um diálogo ontológico, sobre a vida e a morte, sobre o conhecimento do bem e do mal e sobre Deus.

Tomamos com eixo de tais eventos a menstruação como fator desencadeante para a gestação/ parto e menopausa. Tais eventos e suas representações são o que são na cultura e, portanto, seus significados somente podem ser lidos no contexto de uma dada cultura e inclusive do que as personagens entendem por natureza. E para essas análises a categoria de gênero auxilia a interpretação dos silêncios, que norteados pelos sentidos de medo e vergonha, são construções culturais e estão atrelados à relações de poder, circunscritos na prescrição de papéis ditos do feminino, mostrando um corpo produzido por expectativas de gênero.

3.1 - Colocando em seu lugar: ritos moldando corpos e as experiências das mulheres

Inicialmente a pergunta: será um pouco arbitrário considerar o ciclo hormonal feminino, o útero, a vagina e as mamas, que são órgãos e processos endócrinos típicos da fêmea humana objeto central de produção de sentido religioso? Ou ainda, a partir desses órgãos as experiências de sangrar na menstruação, a sexualidade, a gestação, o parto e a menopausa situações possíveis de criar e obter conhecimentos espirituais?

Claro que sabemos das múltiplas imbricações para esta análise. E muitas respostas poderiam ser dadas a essas perguntas, pois sabemos que as características do corpo feminino como menstruante, parturiente e até mesmo na ausência da menstruação pela menopausa com suas diversas possibilidades de leitura sempre despertou discussões. Sabemos que tais características dos corpos das mulheres foram, e são sob diversas bases, razões para a subjugação e domesticação. E claro, da mesma forma, sabemos que não poderemos abarcar todas as possibilidades de leituras e que, possivelmente, seremos devedores de algum enfoque.

Há um mito que marca as experiências corporais das mulheres brancas nas sociedades industrializadas: sexo frágil! O que diferencia o corpo das mulheres do corpo dos homens – menstruação, capacidade de procriar e de amamentar, tornam-se muitas vezes experiências tidas como fraqueza ou doença. Fases como gravidez, parto e puerpério, segundo esse discurso, são passíveis de um acompanhamento

médico (quase sempre um homem). Mulheres menstruadas são consideradas particularmente frágeis, debilitadas e incapacitadas mentalmente de tomar decisões.

Assistimos atualmente, após séculos de atitudes disciplinadoras e de controle do corpo, o discurso reivindicatório de corporeidade que assume várias frentes. A mídia participa, junto a outras instituições como a indústria farmacêutica promulgando cuidados obsessivos com a saúde, a beleza/ estética e, principalmente no discurso de novos recursos contendedores do corpo. No tocante ao corpo feminino, a chamada reivindicatória se expande ainda mais e abre espaços para imperativos estéticos (dietas, cirurgias, etc); a sexualidade feminina e a reprodução, principal atrativo para a compra/ venda de produtos e serviços; a menstruação, o seu atraso, a sua suspensão, a contracepção, a tensão pré-menstrual, a gestação/ parto /puerpério, novos transtornos e males vinculados aos órgãos femininos, menopausa, reposição hormonal, constituem a temática preferida para “especialistas”.

De fato a corporeidade para as mulheres é uma questão a ser levada em consideração. Seja na relação com ela mesma, com o outro, com o meio ou a partir do corpo que tem, e a identidade que “escolhe” construir.

Proporemos a leitura de tais eventos segundo a dinâmica de vivência das personagens, tendo como ferramenta a religião de forma transcultural² e interdisciplinar, considerando que as personagens estão em contextos diferenciados e suas trajetórias são únicas, individuais e relevantes dentro da composição da América Latina. De fato, nos parece que a multiplicidade de olhares que possibilitará a compreensão, ou novos questionamentos, da presença densa do corpo e das infinitas simbolizações no contexto social. E que para isso, assim como propõe Thompson³, será necessário desfazer o feixe (a cultura como emaranhado) e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os

² De acordo com Hermano VIANNA, em seu livro *O mistério do samba*, p. 171-172: “O antropólogo cubano Fernando Ortiz, estudioso da música popular de seu país, publicou em 1940 o livro *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar* (que recebeu um prefácio entusiasta de Malinowski) em que introduz o conceito de transculturalismo. (...) Nas palavras de Malinowski, resumindo as ideias de Fernando Ortiz, transculturalismo ‘(...) é um processo que sempre se dá algo em troca do que se recebe; Um processo no qual emerge uma nova realidade, composta e complexa, uma realidade que não é aglomeração mecânica de caracteres, nem um mosaico, mas um fenômeno novo, original e independente’ [Malinowski, 1991: xxxiii] (...) transculturalismo não ocorre apenas num contexto internacional. Relações transculturais ocorrem (...) entre grupos diferentes de uma mesma sociedade. Uma cultura heterogênea é terreno fértil para todo tipo de transculturalismo.”

³ Cf. E. P. THOMPSON, *Costumes em comum*, p. 22.

atributos culturais da hegemonia, a transmissão dos costumes de geração em geração e suas formas históricas específicas das relações sociais e de trabalho.

3.1.1 - Fases da vida e a cultura

Consideramos que os eventos biológicos das mulheres encontram-se circunscritos por regras e ritos que variam de cultura para cultura como motivo de crenças e costumes aparentemente exóticos e díspares. Destes eventos tomamos como desencadeador a menstruação para todos os outros: a menarca com o seu surgimento, a sexualidade, gestação/ parto e com sua finalização, a menopausa, perpassados pelo nascimento e a morte.

Como em Sardemberg⁴ que verifica a menstruação numa perspectiva transcultural, sendo este objeto de interpretações e significados múltiplos, e que por isso não se trata de um simples fato biológico, mas de um fenômeno de dimensões sociais e culturais. Podemos dizer que:

(...) não seria exagero afirmar que, em se tratando de seres humanos, nenhum fenômeno do seu ciclo vital é vivenciado como puramente biológico, uma vez que é próprio às sociedades humanas atribuir a *todos* significados assim como definir formas de comportamento, atitudes, ou atividades culturalmente específicas⁵.

Observamos tal necessidade de ritualizar as passagens biológicas também com a morte⁶, onde morrer é também um ato tanto social quanto cultural e que se apresenta de forma diferenciada de acordo com a época e a classe social. Circundado por diferentes crenças e rituais específicos associados às representações da morte⁷ deveremos considerar também como visto no primeiro capítulo, o gênero.

⁴ Cf. Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*, p. 320.

⁵ *Ibid.*, p. 320.

⁶ Cf. Jane RODRIGUEIRO, O “Bem-Morrer” uma construção social da morte no Rio de Janeiro nos Séculos XVIII E XIX, *Revista Último Andar*.

⁷ Cf. Elsa MALVIDO, Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte de México. Arqueológica Mexicana. <http://www.arqueomex.com>; Cláudio LOMNITZ, *Idea de la muerte en México*.

Concordamos com Sardenberg⁸ quando ela ressalta que, embora a sócio-anthropologia da menstruação ainda esteja por ser mais amplamente desenvolvida, é possível afirmar que, assim como o morrer, também o menstruar manifesta-se como fato social e cultural. E que também suas implicações estão circundadas por crenças, valores, condutas e rituais próprios.

Desta forma, considerando a menstruação como fator desencadeador para os ciclos (sexuais) femininos, não importa a raça, religião ou a classe social, as mulheres em dado momento da vida o colocarão em pauta; seja pela ausência, pelo excesso, pelas dores ou pela satisfação como tabu ou libertação, ou ainda como reforço ou quebra de dualismo.

Retoma-se, porém, ao falar de menstruação e suas dimensões transculturais e religiosas, a velha discussão da relação cultura (sociedade) e natureza, do qual dentro dos estudos feministas e de gênero temos diversas contribuições que julgamos necessárias retomar para avançarmos a uma reflexão eco feminista como proposto, e o faremos mais adiante.

3.1.1.1 - Religião como cultura

Sabendo que o termo cultura suscita muitas interpretações, precisamos, antes, contextualizar o conceito de religião como cultura de Geertz em *A interpretação das Culturas* que tomamos para este estudo. Religião entende-se como sistema cultural utilizando os conceitos de simbolismo religioso, onde religião formula uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica – implícita – e, ao fazê-lo sustenta cada uma delas com a autoridade emprestada do outro.⁹ Desta forma e por essa via lemos o simbolismo religioso construído a partir do sangue e fluxos hormonais que desencadeiam os ciclos femininos das personagens.

Porém, como observado no capítulo anterior na fala de Senhora Telucama que Geertz é devedor de uma reflexão da religião e da cultura de forma contextualizada. Por isso para complementar concordamos com Thompson¹⁰, que

⁸ Cf. Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-anropológica, *Estudos Feministas*, p. 320.

⁹ Cf. Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 67.

¹⁰ Cf. E. P. THOMPSON, *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*.

por sua vez, defende não haver uma cultura pura, pela própria capacidade dos sujeitos reagirem e reinterpretarem os códigos culturais. O autor ainda chama a atenção para o cuidado no uso do termo cultura, pois não se deve usá-lo como um termo descritivo vago. Pois cultura é um:

(...) termo emaranhando, que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho¹¹.

Portanto compreender a cultura em suas interfaces de dentro para fora e de fora para dentro do novo social. Para Thompson, a cultura é feita como algo não estático, ou dentro de uma ideia “folclórica” e cristalizada, sem possibilidades de mudança ou de admissão de novos elementos. Pois a cultura só pode existir a partir de práticas de pessoas, em um determinado contexto, sendo preciso pensar significados culturais e como eles são (re) construídos dentro das relações sociais em que acontecem as vivências dos sujeitos pela própria capacidade de reagirem e reinterpretarem os códigos culturais.

Outra reflexão do termo cultura que nos dá base para a leitura de religião é Williams¹² que na tentativa de definir o que é cultura, apontou a complexidade em se fixar um determinado conceito, sem antes colocá-lo num contexto histórico específico. Sobretudo no que se refere à cultura, a dificuldade seria maior ainda, dada a amplitude do seu alcance.

3.1.2 - Construções simbólicas e políticas do corpo

A mulher será escultora não de pedra, argila ou mármore, mas de seu próprio corpo.¹³

¹¹ E. P. THOMPSON, *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, p. 22.

¹² Cf. Raymond WILLIAMS, *Marxismo e literatura*, p. 113.

¹³ Isadora DUNCAN, *Isadora: fragmentos autobiográficos*, p. 42.

Para as compreensões do imaginário do corpo das mulheres e seus processos de construção em uma dinâmica histórica, considerando o ambíguo dos valores e sensibilidades, significa entender, segundo a proposta de Velloso¹⁴ que, coações, tabus e liberdades são frutos de invenções e de esquecimentos. E ainda segundo a proposta de Velloso, desfazer os pares tradicionais, natureza e cultura, buscando um entendimento conjunto dessas categorias em permanente processo de hibridização e o que isso representa no tocante aos corpos das mulheres enquanto receptáculos de memória.

3.1.2.1 - Cultura, natureza, feminismo e menstruação

Retomamos os conceitos de *natureza* e *cultura* (sociedade) para contextualizar nosso objeto. Considerando que suas relações, inclusive históricas, têm sido objetos de reflexão desde o Iluminismo¹⁵.

Sobre a dinâmica de construção desses conceitos em dicotomias, alguns autores dedicaram-se a criticá-la, procurando perceber as distinções de gênero chamando atenção principalmente para os interesses ideológicos dessas construções. Principalmente com relação ao feminismo¹⁶ que recebe como crítica a de não considerar as diferenças biológicas entre mulheres e homens, diferenças ditas *naturais* pelas ciências médicas. Com Simone de Beauvoir¹⁷ e Gayle Rubin¹⁸, o feminismo incorporou a ideia de que a identidade feminina não é uma simples conclusão da biologia, mas antes uma condição construída ao longo da vida na relação com o outro. Desta forma, as reflexões acerca da igualdade de gênero passariam a considerar a identidade construída por uma ótica cultural para além da anatomia.

¹⁴ Cf. Monica P. VELLOSO, *Corpo: uma obra inconclusa*, in Monica P. VELLOSO (org.), *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*, p. 16.

¹⁵ Segundo José Ferrater-MORA, *Dicionário de filosofia*. 2. (E - J), p. 1445: "As expressões 'Iluminismo', 'século das luzes', foram empregados como correspondentes dos termos *Aufklärung*, *Englightenment*, *lumièrre*, *Siècle des Lumières*, etc. Todos eles designam um período histórico circunscrito em geral ao século XVIII que abrangeu, sobretudo, a Alemanha, a França e a Inglaterra. (...) O termo iluminismo continua sendo empregado como caracterização geral das tendências intelectuais - assim como políticas e sociais - de certa época."

¹⁶ Sobre a relação cultura, natureza e feminismo ver mais em: Ingrid CYFER, *Liberalismo e feminismo: igualdade de gênero em Carol e Pateman e Martha Nussbaum*, *Revista de Sociologia e Política*; Lucila SCAVONE, *A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais*, *Cadernos Pagu*.

¹⁷ Cf. Simone BEAUVOIR, *Segundo sexo II: a experiência vivida*.

¹⁸ Cf. Gayle RUBIN, *The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex*, in Rayna REITER (ed.), *Toward an Anthropology of Women*.

Contudo, sobre gênero, consideramos Scott¹⁹, cujo significado às relações sociais é estabelecido e difundido pela cultura nas suas variadas esferas. Assim, as características de gênero são construções sócio-culturais que variam por meio da história e se referem aos papéis psicológicos e culturais que a sociedade atribui a cada um dos que considera masculino e feminino.

Como exemplo, atualmente essa discussão de menstruar ou não menstruar, cultura e natureza encontra-se perpassada por ideologias das ciências médicas e a lógica das indústrias farmacêuticas.

Para uma discussão atual citamos Manica²⁰ em seu artigo “Menstruação, cultura e natureza” que busca analisar nas falas dos ginecologistas brasileiros sobre a menstruação e sua supressão com a utilização de um contraceptivo, a noção construída do que é *natureza* e *cultural*. Para a antropóloga, essas falas permitem-nos perceber os conceitos de natureza e cultura, representados por meio desses “novos contraceptivos”. Para tanto Manica cita Maurie e Jean Bloch²¹ em sua conclusão sobre a *cultura* e *natureza* de que, segundo os autores, as oposições *natureza* e *cultura* se constituíam (e não se constituem) em uma dicotomia fixa, tendo os sentidos de natural e cultural sofrido deslizamentos contextuais, dependendo da intenção ideológica dos sujeitos que enunciavam e, também do contexto da enunciação. Manica segue analisando essa construção nos discursos do médico Elsimar Coutinho e Eliezer Berenstein.

No discurso de Coutinho sobre anticoncepcionais, que tem defendido amplamente a supressão da menstruação, o que teria levado os laboratórios farmacêuticos a produzir pílulas anticoncepcionais o mais similar com a cadeia hormonal do ciclo menstrual, seria a possível ideia, e equivocada para ele, de que menstruar é natural, e, portanto benéfico. Coutinho²² para combater a essa ideia de que menstruar seria natural escreve então o livro, *Menstruação a sangria inútil*, onde classifica a menstruação como precursora de várias doenças e defendendo que se trata de uma sangria inútil, portanto, não está associada à natureza, pelo contrário, segundo ele – é um fenômeno resultante do controle do processo de reprodução e,

¹⁹ Cf. Joan SCOTT, Gênero uma categoria útil para a análise histórica, *Educação e realidade*.

²⁰ Cf. Daniela Tonelli MANICA, Menstruação, natureza ou cultura, *Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia*, p. 23.

²¹ Cf. Maurie BLOCH; Jean BLOCH apud Daniela Tonelli MANICA, Menstruação, natureza ou cultura, *Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia*.

²² Cf. Elsimar COUTINHO; Sheldon SEGAL, *Is menstruation obsolete?*

derivado, portanto da cultura ou da civilização. Manica cita Coutinho para ressaltar que a menstruação seria incompatível ao estado de natureza²³:

(...) franzina, desconfiada, furtiva, (a fêmea menstruada) denunciaria sua presença pelo sangramento que corria entre suas pernas continuamente por vários dias. O cheiro de sangue atrairia seus predadores. Insetos, lagartos, serpentes, outros primatas, os grandes carnívoros. Procuraria se esconder, mas a trilha de sangue a denunciaria²⁴.

Argumentado a partir do caráter cultural dos sangramentos mensais, sua inutilidade e mesmo insalubridade, Elsimar Coutinho apresenta várias formas de evitar a menstruação²⁵, dentro os quais a utilização de contraceptivos hormonais que ele mesmo desenvolveu e pesquisou em Salvador, portanto uma intervenção médico-farmacológica para “instalar” o estado natural de ausência de menstruação²⁶. Manica em sua análise do discurso do médico conclui que:

(...) se insistirmos na ambiguidade da menstruação, que permanece mal resolvida entre *natureza* e *cultura*, tendendo por um momento a aceitar sua desvinculação do domínio natural (como quer Coutinho), vemos que, curiosamente, a proposta da supressão da menstruação reforça uma valorização positiva da natureza. Afinal, como já haviam pretendido os fundadores da primeira pílula, trata-se novamente de mimetizá-la. A diferença é que, segundo a tese defendida por Elsimar Coutinho, a menstruação não seria um símbolo dessa natureza, e sim a sua ausência. Os longos períodos sem sangramentos experimentados pelas fêmeas na natureza (através das gravidezes e lactações sucessivas) poderiam, assim, ser reproduzidos. Bastaria, para tanto, fazer uso desses *novos* contraceptivos hormonais²⁷.

A contrapartida que a antropóloga usa é outra visão médica sobre o mesmo assunto, de Eliezer Berenstein²⁸, autor do livro *A inteligência hormonal da mulher* que é uma defesa do caráter natural (e inteligente) dos ciclos menstruais. Para tanto

²³ Daniela Tonelli MANICA, Menstruação, natureza ou cultura, *Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia*, p. 3.

²⁴ Elsimar COUTINHO; Sheldon SEGAL, *Is menstruation obsolete?*, p. 25

²⁵ MANICA ressalta que de acordo com o livro de Elsimar COUTINHO; Sheldon SEGAL, seriam outras formas de evitar, então, a menstruação: histerectomia, ressecção do endométrio, ooforectômica, anticoncepcionais, pílula vaginal, anticoncepcionais injetáveis, gestrinona e danazol, análogos dos hormônios liberadores de gonadotrofinas, implantes e sulpiride.

²⁶ Daniela Tonelli MANICA, Menstruação, natureza ou cultura, *Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia*, p. 04.

²⁷ *Ibid.*, p. 27.

²⁸ Cf. Eliezer BERENSTEIN, *A inteligência hormonal da mulher*, p. 16-63.

recorre a uma possível história dos primatas para evolução do cio da fêmea humana para a menstruação das mulheres. Berenstein recorre ao dueto *natureza* e *cultura* para explicar que a menstruação é pensada como símbolo da ciclicidade que dá às mulheres sua especificidade em relação aos homens, diferenciando, portanto emoções e formas de pensamentos. Para ele, interferir na menstruação, é uma forma de dominar, por meio da razão (cultura) a natureza. Para ele, ao contrário, deve-se aproveitar a inteligência hormonal feminina e seus ganhos para a humanidade. Manica conclui na sua leitura do livro de Berenstein o seguinte:

É possível perceber, ao longo do seu livro, que a feminilidade e os ciclos menstruais são associados à natureza em oposição aos contraceptivos hormonais que provocam a suspensão desses sangramentos, pensados como uma forma artificial, masculina e racional de resolver o *problema* da fertilidade feminina²⁹.

Vemos então que, os conceitos natureza e cultura são usados para compreender a intervenção contraceptiva e sua ênfase na relação de dominação de um (cultura) sobre o outro (menstruação/ natureza). Seria como na proposta de Strathern³⁰ em que natureza e cultura pensadas nos modelos ocidentais são processos no qual a natureza se transforma em cultura, ou seja, tensões e atribuições hierárquicas entre conceitos.

É necessário, portanto, identificar os diversos sentidos de natureza e cultura que são evocados pelos sujeitos em questão para validar posicionamentos ideológicos segundo contextos sociais, políticos e econômicos.

Com isso identificamos a diversidade de discursos sobre cultura e natureza, principalmente ao que se refere ao corpo das mulheres. Como lembra Rotania³¹ historicamente, a compreensão, revisão, crítica e quebra de paradigmas do conceito natureza têm sido um componente relevante do processo de entendimento das mulheres sobre os mecanismos da colonização patriarcal dos seus próprios corpos.

²⁹ Daniela Tonelli MANICA, Menstruação, natureza ou cultura, *Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia*, p. 06.

³⁰ Cf. Marilyn STRATHERN, No nature, no culture: the Hagen Case, in Carol MacCORMACK; Marilyn STRATHERN (eds.), *Nature, Culture and Gender*.

³¹ Cf. Alejandra ROTANIA, O feminismo e a ética da responsabilidade, in Rosângela Soares de OLIVEIRA; Fernanda CARNEIRO, *Corpo: meu bem, meu mal*, p. 151.

Villaça ressalta ainda que a grande problematização diante da multiplicidade de interpretações da contextualização da dicotomia *cultura* e *natureza* e das discussões em torno do corpo e suas representações:

(...) é aquela que opõe, de um lado, a visão do corpo como um dado natural possuidor de unidade, estabilidade e, de outro, o olhar no qual cultura aparece interferindo nos menores gestos e no qual o corpo é infinitamente moldável e controlável. Ambas as interpretações estão impregnadas de radicalismos, já que o indivíduo como unidade *biopsicosociológica*³², apresenta-se como uma 'pluralidade una' (...) Natureza e cultura tendem, cada vez mais, a se superporem, seja como resultado de estudos mais detidos de fenômenos que sempre ocorreram, seja como fruto do desenvolvimento tecnológico³³.

Portanto, discursos, corpos e corporeidades como elementos fundantes para a construção do corpo, ou seja, natureza e cultura, de forma íntima, fios do mesmo tear do corpo.

3.2 - Ciclos sexuais e suas representações

Para discorrermos sobre as representações das fases biológicas das mulheres não podemos esquecer-nos de mencionar que para Aristóteles³⁴ o olhar de uma mulher menstruada tinha poder de tirar o polimento da superfície e de enfeitiçar aqueles para os quais fossem dirigidos. Então, entendemos que os processos de construção de corporeidade das mulheres estão perpassados pela percepção que o outro tem dela, dela com ela mesma e dela com os outros.

O medo do sangue uterino e isolamento das mulheres durante o período menstrual, os ritos de nascimento e toda a tradição de magia associada com a

³² Nízia VILLAÇA, Os imageiros do contemporâneo: representações e simulações, in Monica Pimenta VELLOSO (org.), *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*, p. 31, refere-se ao termo *biopsicossociológico* como sendo uma leitura entre a versão naturalista calcada na natureza e a visão construcionista calcada no discurso e na cultura. Resultando em uma consciência semiológica, sendo no conceito apresentado respectivamente corpo I e corpo II. "O que marca a importância da história do corpo é justamente a consciência semiológica da transformação desse complexo biopsicossociológico. O corpo, com o surgimento das ciências sociais, vai adquirir uma densidade em toda a sua complexidade. É a partir desse momento que podemos retrospectivamente falar de uma história do corpo, o que parece sugestivamente na sucessão de suas imagens na arte ou na Antropologia" (*Ibid.*, p. 36).

³³ *Ibid.*, p. 32.

³⁴ Cf. ARISTÓTELES apud Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*, p.321.

fecundidade, afirma Joseph Campbell³⁵, revela que os funcionamentos dos corpos femininos em seus ciclos sexuais biológicos, em seu período de gestação, nas formas de sentir as dores do parto foram e são, sem dúvida, elementos de interesse da imaginação humana como pudemos observar no capítulo I. Podemos dizer que estaria aí, a razão pela qual, a menstruação, a gravidez, o parto/ puerpério e a morte são vinculados aos *tabus*, sendo relativamente comum em diversas culturas antigas. E ainda se encontram presentes de forma menos explícita em tradições como os judeus ortodoxos³⁶. Turner³⁷ diz sobre esse comportamento dos grupos sociais que apresentam tabus/ rituais relacionados à menstruação, em que a mulher fica temporariamente em uma situação limiar e, especialmente marginal, é um período que permite manifestar as regularidades inconscientes da natureza humana e da cultura, as quais em situações cotidianas não têm lugar para serem expressas.

A rede prescrita e de costumes construídas ao redor do sangue menstrual e dos ciclos sexuais biológicos é grande. Em algumas sociedades tradicionais a mulher menstruada era tida como terra morta, pois se tornava estéril durante esse período. Priore discorre sobre as diversas concepções fomentada a partir da palavra *regras*, comumente utilizada até hoje para se referir à fase:

A explicação mais comum fazia da mulher um ser eternamente ferido, pagando um incomodo tributo para expiar um pecado, uma falta original. Nessa forma de relato, a serpente intervinha quase sempre como uma testemunha da Eva ancestral no paraíso mítico. A serpente era sempre associada à lua e as deusas selênicas. Eis por que em tantas línguas a palavra usada para designar menstruação e lua são as mesmas ou possuem as mesmas raízes etimológicas³⁸.

Regras ou *menstruação* estão baseadas em um amplo campo semântico. Segundo Grahman: “em alemão é *regel*, em francês e *regle* e em espanho, *reglas*”³⁹ em português também usamos *regras* para referência ao período do sangue menstrual. “Em sânscrito é *rtu* e significa *ritual*, em latim, *menses* significa mês, mas também se pode se referir a *ciclo menstrual*”⁴⁰. *Men* está presente em outros

³⁵ Cf. Joseph CAMPBELL, *As máscaras de deus*. Mitologia primitiva.

³⁶ Para ver mais sobre o tema: Vera Lúcia CHAHON, *A mulher impura: menstruação e judaísmo*.

³⁷ Cf. Victor TURNER, *Dramas, Fields and metaphors: symbolic action in human society*, p. 256-258.

³⁸ Mary Del PRIORE, *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino*, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, p. 104.

³⁹ Judy GRAHAM, *Blood, bread and roses: How menstruation created the world*, p. 05.

⁴⁰ Lara OWEN, *Seu sangue é ouro: resgatando o poder da menstruação*, p. 41.

idiomas como no inglês *moon* que significa lua e *mind*, mente⁴¹, ou então *measurement*, medida ou menstruação. Em diversas outras localidades no mundo a menstruação está relacionada à lua⁴². “Na África, entre os *mandigas*, o termo *carro* designa *lua* e a *menstruação*; a palavra *conglosanjonde* possui também essa dupla significação. O mesmo ocorre no estreito de Torres, na Índia”⁴³.

Como todas as construções culturais, é importante lembrar que os tabus menstruais e os demais relacionados às fases biológicas femininas, possuem significado simbólico arbitrário, motivo pelo qual são sempre potencialmente multivalentes. Sobre o sangue menstrual, Burckley⁴⁴ diz que não é exatamente o fluir do sangrar nem o sangue como fato biológico que caracteriza o tabu, mas sim, as atribuições e significados simbólicos e espirituais. Seu significado pleno emerge apenas quando levamos em conta os campos de representação nos quais existem, ou seja, no contexto.

Buckley⁴⁵ afirma ainda que um tabu menstrual não restringe apenas a mulher que menstrua, afeta todo o grupo. Segundo ele os tabus menstruais não têm por finalidade proteger a sociedade de uma possível ameaça feminina universal, em muitos casos a intenção é evitar que a espiritualidade criativa de mulheres menstruadas seja influenciada por indivíduos em estado mais neutro, ao mesmo tempo em que protegem estas pessoas da poderosa força espiritual positiva atribuída a tais mulheres. Outros valores estariam relacionados aos conceitos de tabu como, por exemplo, restrições alimentares, sexuais e sociais.

Sobre as considerações do que efetivamente se constrói um tabu, Sardenberg cita Margareth Mead⁴⁶ em seu estudo realizado em Samoa com

⁴¹ Cf. Lara OWEN, *Seu sangue é ouro: resgatando o poder da menstruação*, p. 41-42.

⁴² Lara OWEN fala sobre a relação dos corpos das mulheres e da lua: “Na maior parte das culturas do mundo, a lua tem sido associada às mulheres, mas obviamente porque a duração média do ciclo menstrual é de 29,5 dias, que é exatamente o mesmo tempo que a lua demora em circundar a órbita da Terra. A duração média da gravidez é de 265,8 dias – quase exatamente nove meses lunares. Isso significa 14 dias a menos que as quarenta semanas que atualmente os médicos calculam como sendo a duração da gestação, mas essas quarenta semanas são medidas a partir do início do último período menstrual, partindo-se do princípio de que, pelo menos teoricamente, a mulher poderia ter concebido em qualquer momento após o final da menstruação. Na verdade a ocasião mais propícia para ela conceber é o 14º dia de seu ciclo, o que torna o período real de gravidez composto de 38 semanas – ou 266 dias” (*Ibid.*, p. 46).

⁴³ Mary Del PRIORE, *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino*, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, p. 104.

⁴⁴ Cf. BUCKLEY; GOTTLIEB, A critical appraisal of theories of menstrual symbolism, in Thomas BUCKLEY; Alma GOTTLIEB, *Blood Magic: the anthropology of menstruation*, p. 24.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁶ Cf. Margareth MEAD apud Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*.

adolescentes, no qual descreve não ter observado nenhum constrangimento por parte das jovens quanto à menarca ou aos fluxos subsequentes. Segundo Mead na época (década de 20) em que realizou o estudo não havia nenhuma associação realmente negativa em relação ao sangue menstrual. Porém, observava-se a abstinência sexual no período da menstruação e na confecção da bebida ritual *kava*.

Alguns tabus alimentares⁴⁷ estão também associados ao conceito de poluição. Nas teorias antropológicas não se refere ao sangue como substância biológica. A poluição seria uma contaminação de caráter simbólico, ao qual subjaz a ideia de que a mulher menstruada é definida culturalmente como perigosa para a ordem estabelecida. Portanto nas sociedades em que predominam os valores masculinos, a menstruação é um marco que segrega as mulheres em um subgrupo diferenciado e poderoso, visto como ameaça à ordem masculina. Nos grupos em que a menstruação é considerada poluente, os tabus são mais rigorosos. O sangue menstrual é visto como poluente quando tem codificado simbolicamente uma subjacente ambiguidade sócia estrutural em relação às mulheres e às coisas femininas, como afirma Buckley⁴⁸.

3.2.1 - Pureza e impureza

Envolvido pelas prescrições normativas da sociedade patriarcal, as experiências em relação ao corpo definitivamente são diferenciadas para homens e mulheres. Sendo o corpo masculino a referência para rituais e celebrações com o sangramento. O corpo das mulheres por ter referência para possibilidade de reprodução, é remetido ao status de impureza, ou seja, um corpo representante de um mistério incontrollável, que precisa ser regulamentado para ser dominado. A relação com o impuro dos corpos das mulheres nos rituais na dimensão do sagrado implica uma relação com o próprio corpo.

Recorremos às reflexões de Mary Douglas⁴⁹ em *Pureza e perigo* onde as considerações sobre contaminação e sujeira são uma questão de desordem. Para Douglas, não existem exatamente motivos estéticos, higiênicos, de saúde nem

⁴⁷ Para mais informações sobre tabus menstruais alimentares: Alceu Maynard ARAUJO, *Medicina Rústica*.

⁴⁸ Cf. Thomas BUCKLEY; Alma GOTTLIEB, A critical appraisal of theories of menstrual symbolism, in Thomas BUCKLEY; Alma GOTTLIEB *Blood Magic: the anthropology of menstruation*, p. 28.

⁴⁹ Cf. Mary DOUGLAS, *Pureza e perigo*, p. 13.

morais para justificar a regulamentação, sendo a definição de puro e impuro relativo e, portanto, cultural. Eliminar o que contamina é um ato de ordenar, classificar e arrumar. Rituais de pureza e impureza, portanto criariam unidade na experiência.

Tal relação entre pureza e impureza estaria relacionada também à santidade; ou ao que é santificável ou não. Mas Neuenfeldt⁵⁰ nos alerta que não se pode presumir que santidade e impureza sejam polos opostos e que para uma análise ampliada deve-se despojar da versão dicotomizada e hierarquizada. Podemos então considerar que o sagrado aqui se aproxima da integridade e da inteireza. Neuenfeldt sugere ainda uma abordagem para ler as leis de impureza como símbolos da força da morte, uma vez que a liberação dos fluxos corporais sinaliza perda de energia vital, como no caso do sêmen e do fluxo menstrual, portanto “(...) por serem simbólicas da morte, as situações de impureza estão no nível do não controlável, do agressivo, do que não é possível dominar”⁵¹. As representações metafóricas para referir-se ao pecado ou à condenação conforme Neuenfeldt ressalta na leitura dos textos bíblicos de *Esdras* e *Ezequiel*, aparece respectivamente como degradação da moral e recurso para condenar a imoralidade. Ambos os textos têm fortes influências sacerdotais na sua redação, portanto declarantes de uma parcialidade sobre impureza “ligada aos templos e às leis de manejo como santuário”⁵². Portanto:

(...) nesse sentido ritos e costumes antigos como os de purificação, com consequências diretas nos corpos das mulheres, são rejeitados e relegados para o âmbito da impureza, do idôlatrico pelo corpo oficial especializado masculino, detentor dos meios de produção simbólico-religiosa⁵³.

Contudo tais análises simbólicas que se inserem as observações de Mary Douglas, como lembra Sardenberg, “(...) aliados aos estudos feministas e as questões de subordinação das mulheres na sociedade e seus direitos reprodutivos,

⁵⁰ Cf. Elaine Gleice NEUENFELDT, Sangue e fluxos: poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres, in Marga J. STROHER (org.), *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*, p. 91.

⁵¹ *Ibid.*, p. 91.

⁵² *Ibid.*, p. 92.

⁵³ *Ibid.*, p. 92.

vem alentando o interesse por estudos e pesquisas em torno da menstruação dando margem a novas interpretações e perspectivas⁵⁴.

Sardenberg cita um estudo de 1976 por Ruby Rohrlich-Leavitt (*et al*)⁵⁵ onde narrativas antropológicas sobre os aborígenes australianos escritas por homens e mulheres são contrastadas. “Nesse artigo as autoras reafirmam as colocações de Rayna Reiter⁵⁶ acerca do *double bias* existentes nas interpretações de homens antropólogos - e do androcentrismo ocidental somado aos dos seus informantes homens”⁵⁷.

Rohrlich-Leavitt escreveu que etnógrafos homens disseram que as mulheres aborígenes foram vistas por suas sociedades como profanas e excluídas dos rituais, e eram importantes dentro da economia. Os etnógrafos do sexo feminino, por outro lado, disseram que as mulheres eram economicamente indispensáveis para a subsistência, importante nos rituais, e eram tratadas com respeito pelos homens. As autoras argumentam e questionam que tais interpretações tradicionais estariam imbuídas da ótica judaico-cristã, ou seja, que a possível segregação/ reclusão das mulheres menstruadas seria então caracterizada, segundo essa leitura, como “impureza” ou “poluição”. Elas apresentam como contraponto, nas entrevistas feitas por mulheres antropólogas às mulheres da aldeia, de que os homens aborígenes não expressam nojo pelas mulheres, nem tampouco a menstruação como algo impuro e perigoso e da mesma forma mulheres nunca se referem a si como seres vergonhosos.

Buckley⁵⁸ reconhece em seu estudo *Menstruation and Power of Yurok Women* o viés androcêntrico na Antropologia na interpretação do uso dos fluidos corporais das mulheres. Ele afirma que a segregação das mulheres Yurok no período do fluir do sangue não tem a ver com os “malefícios” do sangue e, sim, de acordo com depoimentos das mulheres, que esse momento tem origem em mitos sobre a Lua e seu ‘lago sagrado’, ensinado e partilhado em forma de ritual para as

⁵⁴ Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*, p. 327.

⁵⁵ Cf. Ruby Rohrlich LEAVITT; Barbara SYKES; Elizabeth WEATHER-FORD. Aboriginal woman: male and female anthropological perspectives, in R. REITER (ed.), *Toward on anthropology of women*.

⁵⁶ Cf. Rayna REITER, Introduction, in Rayna REITER (ed), *Toward on anthropology of women*.

⁵⁷ Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*, p. 327.

⁵⁸ Thomas BUCKLEY, Menstruation and power of Yurok Women: methods in cultural reconstruction, *American Ethnologist*, p. 49.

meninas na fase da menarca, pois seria esse período um ponto alto de seus poderes, necessitando ser aproveitado sem interferências para encontrar o propósito de suas vidas. Segundo Buckley⁵⁹ esse também seria um período de busca de orientações espirituais para os homens já que as relações sexuais eram proibidas nesse período. Sugerindo inclusive, que o período menstrual das mulheres de determinado grupo era sincronizado, ocorrendo assim a época de reclusão de homens e retirada das atividades cotidianas.

Como essas reinterpretações, várias outras cada vez mais ganham espaço no que Sardemberg⁶⁰ menciona como sócio-antropologia da menstruação para as análises simbólicas de caráter estruturalista, revelando a necessidade de uma revisão crítica da leitura das corporeidades, dos fluídos corporais das mulheres e da proposição espiritual e religiosa que elas constroem.

3.2.2 - Os Ciclos (biológico) das mulheres nas representações dos mitos médicos

Para problemas do 'baixo-ventre', a curandeira deveria tomar banha de porco, esfregá-la em duas folhas de couve, batendo-as em seguida na mão; depois de tocar com as mãos as paredes do abdômen da doente, a curandeira colocava uma das folhas no estomago e outra nos rins da paciente, e amarrava-as. Isso feito repetia três vezes as palavras:

"Assim como as águas do mar
Saem do mar
E tornam para o mar
Assim o ventre d'esta criatura
Torne ao seu lugar"⁶¹.

Antes mesmo de a ciência pôr-se a estudar os corpos das mulheres e suas particularidades, elas já tinham acumulado um saber visceral e prático a respeito. Contudo, sabemos que são os homens que teorizarão sobre o funcionamento biológico das mulheres.

⁵⁹ Cf. Thomas BUCKLEY Menstruation and power of Yurok Women: methods in cultural reconstruction, *American Ethnologist*.

⁶⁰ Cf. Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*.

⁶¹ José Leite VASCONCELLOS apud Mary Del PRIORE, Magia e medicina na colônia: o corpo feminino, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, p. 89.

Mary Del Priore⁶² em seu texto *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino* reconstrói o pensamento da ciência médica entre os séculos XVI e XVII, nos primeiros tempos de colonização em que homens e mulheres acreditavam que a doença era uma advertência divina. Sendo divina, a figura do “Pai-todo-Poderoso” e o corpo feminino lugar de embate entre o bem e o mal, ou melhor, entre Deus e o Diabo, portanto a doença ou qualquer outra mazela desses “corpos misteriosos” era ação celestial contra os pecados cometidos.

Nesse cenário foi construído o pensamento médico a respeito da fisiologia da mulher. E se perguntavam os fisiologistas portugueses: para que deus, afinal, teria criado a mulher?

“Além de intervir em conceitos que subestimavam o corpo feminino, a ciência médica passou a perseguir as mulheres que possuíam conhecimentos de como tratar o corpo”⁶³. Mulheres portadoras de um saber sapiencial, visceral e prático, curavam e rezavam⁶⁴ “conjurando espíritos (...) com suas palavras e ervas mágicas, suas orações e adivinhações para afastar entidades malévolas, substituíam a falta de médicos e cirurgiões”⁶⁵ da época.

Conforme Priore salienta, no período colonial todo o conhecimento médico existente sobre o corpo feminino estava relacionado à reprodução. Diversos documentos, manuais e receituários referiam-se ao útero como *madre*:

O esforço da medicina em estudar o útero era proporcional ao mistério que a mulher representava como receptáculo de um depósito sagrado, que precisava frutificar. Tal mistério era refutado por crença geral: a fêmea não devia ser mais do que terra fértil a ser fecundada pelo macho.⁶⁶

A medicina então refletia as suas “descobertas” em discursos profundamente misóginos e desconfiados nos processos dos corpos das mulheres. E a valorização da *madre* colocava a sexualidade das mulheres em destaque, mas não como possibilidade de prazer, e sim, como disciplina. Essa característica “tipicamente”

⁶² Cf. Mary Del PRIORE, *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino*, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*

⁶³ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁴ Para saber mais sobre benzedeiras e o ritual de benzeção: Elen Cristina Dias de MOURA, *Entre ramos e rezas: o ritual da benzeção em São Luiz do Paraitinga de 1950 a 2008*.

⁶⁵ Mary Del PRIORE, *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino*, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, p. 81.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 82.

feminina, representado pela genitália, configurava a mulher como monstro ou uma eterna enferma, de histérica a ninfomaníaca.

Mas as preocupações médicas estavam além da *madre*, tinham como alvo também o “sangue-secreto” que vertia da *madre*. Os esforços eram não somente para normatizá-lo, mas também para adestrá-lo via maternidade, “esvaziá-lo de qualquer significado mágico, diabólico ou enfeitiçador”⁶⁷.

Mas entre as mulheres o sangue menstrual e/ ou do puerpério incorporados às crenças populares eram ingredientes para inúmeros formatos de cura e rezos, poderosos, e dependendo da intenção, perigosos.

Priore cita um médico da época, Bernardo Pereira (1726) que reforçava em seu discurso científico o que já era de senso comum e de acordo com ele:

O sangue menstrual, quando “seco” era recomendado aos “males da pedra e à epilepsia”. Misturado à manteiga de vaca abrandava as dores da gota ou as pústulas do rosto. O sangue do puerpério, untado ao corpo, curava a sarna e, “embebido” tratava apostemas, carbúnculos e erisipela⁶⁸.

No decorrer da evolução da ciência médica, buscando combater o que consideravam como arcaísmos, reescreviam o pensamento mágico (embate entre deus o diabo) sobre os saberes dos corpos das mulheres pelas mulheres. Mas ainda assim, serviu e serve para proporcionar um lugar de resistência para o “saber-fazer feminino em relação à própria anatomia da mulher”⁶⁹.

Nesse sentido, para uma abordagem atual dos mitos médicos sobre o corpo das mulheres, Martin em seu livro *A mulher no corpo*⁷⁰ que pretende reavaliar a ciência médica e a sociedade explorando as diferentes formas pelas quais os processos reprodutivos das mulheres são vistos, contrasta as visões das ciências médicas e das mulheres pesquisadas (norte-americanas). Tem como destaque dado a uma experiência comum às mulheres e seu possível poder transformador, com ênfase maior em suas conclusões do livro que, após sugerir que a ciência médica está, e, é ligada a uma forma particular de controle, portanto, hierarquizada, as mulheres podem usar sua experiência comum para confrontar as concepções da

⁶⁷ Mary Del PRIORE, Magia e medicina na colônia: o corpo feminino, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, p. 82.

⁶⁸ Braz Luís de ABREU apud Mary Del PRIORE, Magia e medicina na colônia: o corpo feminino, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, p. 103-104.

⁶⁹ Mary Del PRIORE, Magia e medicina na colônia: o corpo feminino, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, p. 113.

⁷⁰ Emily MARTIN, *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*.

medicina. Embora a autora afirme que não se trata de uma volta à valorização do conceito puro e simples de natureza, mas sim, de uma cultura, outra cultura concebida a partir das experiências do corpo das mulheres. Segundo ela, uma vez que em função de vivenciarem processos corporais particulares, as mulheres conseguem dissociar melhor as categorias ideologizadas em domínios separados, como casa e trabalho, natureza e cultura, amor e contrato.

De certa forma poderíamos dizer que a ciência médica contribuiu de uma maneira ou de outra para a preservação de um “saber-fazer”, ora como categoria de resistência ora como apropriações de termos. Para Martin⁷¹, uma vez que se tornassem conscientes desse processo, ou característica comum, poderiam ser capazes de perceber o problema destas dicotomias e propor uma nova ordem social.

Porém gostaríamos de propor a observação não só do que é comum às experiências de corporeidade das mulheres, mas também às diferentes formas que escolheram para experimentar, rezar e moldar seus corpos.

3.3 - Sentido da prática: protagonizando a própria história

Meu corpo pode ser porta de entrada para a contaminação ou para fortaleza, quem escolhe sou eu. (Machi Maria)⁷²

Utilizamos as narrativas das personagens a partir de experiências que lhes são comuns em seus corpos, as fases biológicas e o que a partir disso torna suas experiências e práticas diferenciadas segundo suas proposições espirituais. Tomamos as narrativas como um fato atual para a reflexão sociocultural e religiosa, analisando as possíveis ordens prática-simbólicas da menstruação e demais ciclos sexuais biológicos junto à construção do que é ser mulher para as personagens. Pretendemos compreender os formatos de transmissão e manutenção desses conhecimentos e o que configura tal “saber-fazer” um poder religioso e político feminino a partir de práticas sapienciais.

⁷¹ Cf. Emily MARTIN, *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*

⁷² Maria Quiñelén, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, out 2010.

3.3.1 – “Eu me curo, quando curo a outra”: transmissão de conhecimento sapiencial e corpo Oralidade pelos ciclos biológicos femininos.

Não há nada que melhor defina uma pessoa do que aquilo que ela faz quando tem toda a liberdade de escolha.⁷³

3.3.1.1 - Ritos do corpo e da alma

As personagens falam livremente sobre as experiências que tiveram a partir de seus corpos sob o ponto de vista transcendente de suas leituras e proposições. Suas narrativas partem do que elas julgam importante descrever. A descrição dos ritos que segue foi escolha nossa. Não inclui o de todas as personagens. Machi Maria, embora tenha nos relatado alguns de seus ritos de passagens pessoais de forma oral, pediu-nos que não os descrevesse, porém poderíamos abordar o procedimento que ela conduz com outras mulheres.

3.3.1.1.1 - Voltando a viver: a primeira menstruação

Primeiramente é Samai da Bolívia que relata o que considera ter sido seu rito de passagem marcado no seu corpo e que a colocou em uma situação limite impulsionando-a para uma mudança de vida:

Desde os meus 52 anos, e posso dizer que fazem uns 12 ou 13 anos que recém nasci, há mais ou menos 12 ou 13 anos que tomei conhecimento da menstruação, por exemplo, com outra dimensão, de outra maneira. Faz 12 ou 13 anos que recém entendi a medicina da lua, porque desde minha menarca até minha menopausa precoce nunca entendi conscientemente. Tanto não entendia que renunciei ao meu sangue menstrual bem cedo na vida, com 38 anos soltei-lhe. Foi quando veio a menopausa precoce e, somente quando entendi a energia de ser mulher já estava na fase da mulher madura. Então, não tenho a experiência consciente da medicina da lua através de meu sangue, nunca ofertei meu sangue à terra, jamais. Quando entendi tudo, não tinha mais sangue físico, e com tudo isso, na época da menopausa precoce foi quando comecei a entender que o tema da mulher não está associado somente ao físico, ao fisiológico. Ser mulher é um pulso muito mais profundo que ser fêmea. Então renunciei a ser fêmea muito cedo e sinto que comecei a ser mulher. Então por esses tempos meu trabalho esta focado na minha energia, só para isso: oferecer a “madrecitatierra” essa energia que meu corpo já não está mais precisando de alguma maneira é uma oferenda, naturalmente. Porem não é com sangue físico. E eu tive um rito de passagem poderosíssimo, sobre a minha menopausa; minha menopausa precoce. De liberar-me dessa vida de marionete, hã... eu era uma marionete! E veja,

⁷³ William M. BULGER, *While the Music Lasts: My Life in Politics*, p. 45

aconteceu assim: quando eu me separei de meu casamento, depois de anos tentando a maternidade biológica para mim, com inseminação, tratamentos de hormônios por muito tempo e nunca aconteceu. Tenho três filhos que eu criei, essa foi minha maternidade, e maternidade biológica, nunca chegou. E quando decidimos separar e eu soube que meu ex-marido estava em outra relação, eu tive um engrossamento no endométrio, que não foi exatamente uma gravidez, porque não houve nunca uma concepção por conta de patologias, nunca houve uma concepção. Porém, meu endométrio começou lentamente a engrossar e, algum momento, algo aconteceu, parecia que eu estava em um trabalho de parto, praticamente entrei em trabalho de parto. E ao que dei à luz foi uma espécie de bolota, que mais parecia uma bola de futebol americano vazia, murcha, com todas as dores de parto. Com contrações. Isso marcou toda minha vida pra sempre e tirou da minha vida pra sempre a co-dependência, tirou da minha vida o poder do outro sobre mim. A partir desse momento isso que saiu, saiu poderosamente e voltei a recordar-me. Foi então que comecei a busca pela terapia, para mim foi muito importante esse rito de passagem! Foi minha menstruação que não honrei, foi minha sexualidade que não reconectei, foi minha menopausa que chegou tão cedo. Voltei a viver!⁷⁴

3.3.1.1.2 - Rito das folhas secas: a menopausa

Senhora Telucama partilha seu rito da menopausa. Descrevendo em detalhes como aconteceu o dela. O relato se mistura com a descrição do seu rito, com o formato que usa para fazer o rito para outras mulheres que entram na fase da menopausa:

(...) eu tenho 63 anos, apesar de ninguém acreditar (rindo). Sabe o que é? É que sou muito feliz, tenho uma vida saudável não tenho porque esconder minha idade. Vivo plenamente meu corpo. Eu já entrei no meu rito de maturidade, né, (rindo) há mais de 10 anos. A gente chama do Rito da Folha Seca. Tudo pra gente acontece no círculo de mulheres, né. No círculo sagrado. O meu foi bonito de se ver, então ficam as jovens do templo em volta do círculo na parte externa, né, por fora do círculo. Dentro as mães, só que as mães estão todas com a toalha branca e dentro do círculo as avós com a semente de girassol. Foi assim o meu, né, por quê? Porque a semente de girassol representa o giro da Terra, a beleza da vida que deu um giro e voltou em torno de si mesmo é um novo momento, é um renascimento, porque você vê que o girassol tem as pétalas, e a maior parte do círculo dele é a semente, então era o meu momento de distribuir as sementes, porque eu não posso mais gestar, né, mas eu posso distribuir as sementes da gestação. Então, aí a gente entra toda de vermelho se despe no centro do círculo com missão cumprida e veste a roupa preta, que pra gente é a roupa da sabedoria, né, do recolhimento, porque agora não vou mais precisar da luz externa, vou precisar da luz interna, porque eu preciso distribuir a sabedoria. Ai no rito, eu pego todas as sementes e começo a distribuir com as mães e com as jovens, porque elas que vão precisar agora da semente para semear. Olhe eu tô apenas lhe abreviando, porque é um rito muito longo. Tem danças

⁷⁴ María Ximena Torrico Galindo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, 20 mar 2010.

sagradas. Mas antes disso tudo aí tem primeiro o cuidado com o corpo, temos vários banhos com ervas especiais, sabe os banhos de assento? Um ciclo entrando em outro ciclo. Aí fazemos os ritos de lavagem, mas lavagem para purificar o corpo a entender que somos uma nova mulher. Então fazemos banhos, muitos banhos de assento, muitos banhos para o corpo todo. Então, nós fazemos uma cadeia, uma composição alquímica de várias ervas e várias essências, são 7, 14 e 21 banhos alternados. Daí vai assim, até o dia do grande rito, ele é feito sempre com base na lua, né, daí esses banhos de 7, 14 e 21 tem que ser feitos contados da minguante pra traz, porque o dia do grande rito, é na lua minguante, tem que ser né...⁷⁵ (Senhora Telucama)

Observamos em seu relato a menção da relação com o corpo e as fases da lua como fator determinante para o ritual, marcando a fase.

3.3.1.1.3 - Bênçãos da maternidade: o parto transcendente

Mahi relata seu mais recente rito de passagem, o parto de sua filha Lilah. Conta desde os encontros com as mulheres do Círculo Matriztico onde prepara-se para parto, o momento do parto, e suas percepções posteriores das quais usa para propagar e ensinar suas experiências para outras mulheres. Foi um parto domiciliar nas montanhas de *Cajon Del Maipo* em San Alfonso interior do Chile, acompanhado das mulheres de sua família e as do “Círculo Matriztico” juntamente com seu companheiro, além de duas parteiras.

Aquí colocamos a convocação que Mahi fez às suas companheiras de “Círculo Matriztico” para preparar-se poucos días antes do parto:

Convite ao Círculo feminino de bênçãos da maternidade e chegada ao mundo de Lilah.

Queridas amigas, irmãs, tias, avós, mestras, mães, queridíssimas mulheres, que de algum modo ou de outro, formam parte de minha linhagem e trama feminina:

Estou honrada de poder sentí-las a cada uma de vocês, mais de perto do que de longe, parte importante de meu caminho e é por isso que eu gostaria de convidá-las a esse íntimo e maravilhoso momento da gestação que me encontro em um “*Círculo Feminino de Bênçãos de Maternidade e chegada ao mundo para minha pequena Lilah*”. A intenção e a oração é poder encontrarmos e celebrarmos juntas em um círculo de mulheres a magia de criar a vida, e bendizer a maternidade, e recordar os espaços perdidos de transmissão de sabedoria feminina, de poder transitar acompanhada por minhas irmãs de tribo esta importante transição de vida, recuperar juntas a importancia dos

⁷⁵ Graça Lúcia Azevedo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio por programa de computador, São Paulo, fev 2010.

ritos de passagem que tanto se tem duvidado em nossa acelerada sociedade. Assim também chegar com bênçãos matrísticas a pequena Lillah enquanto ainda está na dança do ventre, dar-lhe uma pacífico acolhimento de chegada ao mundo, que possa sentir cercada de amor e ocitocina feminina que geramos nos círculos femininos somente por estarmos juntas, que escute os sussurros de como temos ido pouco a pouco recordando nossas raízes e cada vez mais abrindo novos caminhos... Sei que esta Terra que estamos vivendo pode ser diferente! Cheia de amor e bênçãos,

As madrinhas deste encontro serão minhas queridas Maka e Roxana, queridas irmãs do "Círculo Matriztico". Te esperamos neste domingo, 19 de dezembro 2010. Abraços cheios de bênçãos desde o coração e o ventre de luz. Mahi e Lilah.⁷⁶

A transcrição do seu parto é extensa, um misto de relato de parto e percepções transcendentes:

A doce espera da gestação começa a avançar...já se iam 40 semanas desta maravilhosa viagem dentro do ventre, que começa a terminar, para chegarmos lentamente ao momento de dar a luz. Os dias passavam, e no céu a lua crescendo e crescendo e anunciando o momento do parto que se fazia cada vez mais presente com meus sonhos. Todos já estavam prontos e dispostos. A qualquer momento poderia chegar. De início começa a dança dos hormônios no corpo, ao qual cada vez se faz mais vivo e presente, as contrações do útero começam a ter um ritmo contínuo que anuncia o que está por vir, a noite começaria uma nova viagem, entre as correntes sutis que se deixam sentir pouco a pouco aumentando a intensidade profunda, começam como flashes de brilho no céu ao sentir a pureza celestial do início da vida e as vezes sentia os rancos profundos da Terra recordando-nos a pureza animalesca. Passa-se a noite de contrações sutis, tranquilas e meditativas. Chega o novo dia. Diante de nossos olhos cúlplices sentíamos a força da união, da complementariedade e do profundo amor que ia dando alento e fortaleza. Mãe e pai e bebê sincronizados com esta dança cada um integrando-se como um grande organismo, como uma só força, uma vontade, um sistema que agora passava a chamar-se família... é a assim como a receptividade feminina passa ao estado ativo e a atividade masculina passa para a receptividade da contemplação. As energias se invertem para seguir tecendo a infinita espiral do universo. Eu, mãe, no centro concentrando a energia, a partir do meu interior misterioso; a bebê que estava preparada para sair à luz; e o pai acompanhando, sustentando e contendo e sentido desde o mundo invisível, sentindo apoio de todos os seres queridos que nos acompanhavam com rezos...⁷⁷

Mahi segue relatando com riquezas de detalhes todos os mecanismos utilizados no parto, por ela e por todos a sua volta. Banhos, canções e orações para

⁷⁶ Carolina Barahona, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido 20 fev 2011.

⁷⁷ IDEM, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido 20 fev 2011.

“transcender as contrações” como ela disse destacando como o corpo se comportava com o toque dos que estavam presente. Porém dá considerável relevância ao apoio da avó.

Fulgazmente se soma a minha avó dando confiança e alento... “sim, sim,... sente forte, porem vai passar...já falta pouco... se deixe apoiar pelo exterior, respeitando a intimidade do acontecimento”. Estas palavras tão simples, porém ditas com amor e a experiência de quem deu à luz, toma um alcance de grande profundidade... Chegou o momento de encarnar a força, de fazer carne o instinto e o amor: chegou o momento de puxar! Aproveitar a energia e a força das últimas contrações para deixar sair desde minhas entranhas o pulso acompanhado do grito primal que se soma com a força do profundo. Aquí já não tenho palavras...não há alento, aflora a vacuidade e o mistério em sua máxima expressão... somente bençãos e o chamado da alma a nossa filha para que apareça... Os tambores do coração se aceleram e os rugidos do bosque evocam ventos... os últimos raios de Sol não querem ir para nos deixar ver somente o necessário. O estado de transe e sonhos é cada vez maior, parecia que fui ao profundo do bosque para enxergar todas as criações, de todos os mundos para presenciar este único momento: todos unidos, todos concentrados em único propósito, a vida! La fora, a grande majestosa rainha da noite, a lua cheia nos deleita no meio do céu acompanhando-nos com seu brilho, dando-nos a felicidade de darmos a luz com a lua cheia.⁷⁸

Suas percepções posteriores ao parto, são reflexões sociais e políticas da condição da mulher, mas também compreensões de revelações espirituais experimentadas a partir do corpo:

Todo o proceso da maternidade me tem feito abrir muitos novos espaços de meu ser, e todos muito enraizados em meu corpo feminino, hoje pelo aleitamento, e meu peitos cheios de leite, de vida me fazem manter ese laço tanto energético como concreto com a força da vida, com o poder de alimentar de nutrientes, de saúde e amor minha pequena com meu próprio corpo, o poder de transmitir tudo o que ela necessita sem necessidade de mais. É como que se toda essa energia de sangue menstrual em nosso ciclo, assim como quando chega a menopausa e que a mulher sobe nessa energia e se transforma em sábia, assim é durante a maternidade, toda a força e mistério do sangue se suprime para transformar-se em leite que brota cheio de vida de meus peitos e que me transcende, já que o alimento para outro ser, é a perfeição de nossa natureza e o resplendor de nossos corpos femininos. (...) Uma transmissão transgeracional feminina que palpita com força a partilhar em unidade, que chega com gratidão ao meu coração por toda essa maravilhosa vivência que tive e que hoje como mãe, dou à minha filha. Sinto que assim se segue a transmissão da vida, e com esta vamos

⁷⁸ Carolina Barahona, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido 20 fev 2011.

brindando a oportunidade de perpetuar em um ciclo em espiral que vai evoluindo. O conhecimento experiencial de meu próprio ciclo menstrual foi realmente importante em todo esse processo, já que foi a preparação natural para esta iniciação; hoje sinto que uma mulher enraizada em seu corpo e em seu ciclo pode viver sua vida como mulher mais preparada, com mais ferramentas das quais poderá sustentar-se em um mundo que hoje luta por recordar a voz perdida da sabedoria feminina. O descobrimento do poder que vai em nós também me faz compreender porque tem sido tão reprimido, já que se, se liberar em plenitude realmente poderá ser assustador e irresistível para muitos, como uma luz brilhante capaz de cegar a quem a olha fixadamente, contudo nós mesmas temos caído no auto-engano de duvidarmos de nosso poder, e que é muito simples e concreto e que vem de nosso corpo, de nossas emoções e pensamentos, já que vem da deusa criadora da vida, com tudo o que isso implica... em se ter o dom para menstruar, de gestar, de parir, de alimentar com nosso leite... tudo isso parece tão cotidiano que passa despercebido num mundo patriarcal que anula e invisibiliza aquilo que parece ameaçador. Recordar o diálogo com nosso corpo de mulher é recuperar a voz da sabedoria inata que nos presenteia ao ser mulher.⁷⁹

3.3.2 - 'Círculos de mulheres', formas de transmissão

Identificamos que o formato utilizado por todas as personagens depoentes para transmissão de suas experiências ocorre no formato de reunião de círculos de mulheres.

3.3.2.1 - Pensamentos do umbigo

Graça Azevedo da Bahia fala sobre a forma que elas encontraram de transmitir a cultura na Tradição Telucama. Em sua fala abre explicações para as iniciações das mulheres e indica como se diferencia para homens e mulheres:

(...) hoje a Casa Telucama é um colegiado de bruxaria tradicional de origem Celta, né... Nesse colegiado, baseado nessas vivências, nesses experimentos fantásticos das nossas ancestrais nós procuramos manter todos os ritos de forma lúdica, de forma presencial e, principalmente, de forma a interiorizar a cultura, vivendo. Então como eu tô lhe dizendo, essa maneira foi a maneira que nós encontramos de se trabalhar a criança interna no outono e a afetividade materna. Hoje já é um rito muito forte pra gente, né, durante todo o ano nos passamos por um processo que é um processo de elo, durante a roda do ano. A cada rito um vai se encontrando com o outro, uma estação dentro da outra, e são vivências e experimentos que vão se desdobrando. O colegiado para o feminino dura 7 anos, para o masculino, dura 9 anos. Porque que o homem demora mais a chegar num sacerdócio que a mulher? Porque a mulher ela tem a sensibilidade uterina, né, o que significa isso: significa que ela antes de conhecer ela sente, ela se permite e o homem, não,

⁷⁹ Carolina Barahona, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido 20 fev 2011.

né, primeiro ele quer conhecer, né, e isso leva tempo, ele antes de sentir ele quer conhecer: “porque isso é assim, mas por que tem de ser assim?” com isso ele já perdeu tempo. A mulher vai lá e ela se joga, né, ela se permite, aí depois ela respira e vai conhecer e vai compreender e vai apreender. Então, né é muito mais rápido o tempo de uma mulher chegar ao sacerdócio (...) a mulher pensa, a bruxa pensa pelo umbigo, não que o homem não possa, ele pode, mas ele sente, de outra forma. Porque quando o intelecto se sobrepõem ela se perde, então nós buscamos apreender... interiorizar aquilo que a gente acredita a partir do umbigo...⁸⁰ (Senhora Telucama)

Sobre outros formatos Senhora Telucama explica:

Eu sou é terapeuta holística, onde atendo com hora marcada, vários tipos de tratamento. Um deles é pra quem tem dificuldade de engravidar, porque nossas ancestrais tinham uma série de cuidados para ajudar a engravidar, uma série de banhos de assento, umas série de banhos para o corpo, pode se dizer, praticamente poções mágicas que levavam a engravidar, de acordo com um mapa. Daí se faz um mapeamento lunar e para cada momento lunar se faz um banho específico de assento, que é exatamente para o processo de engravidar. Ensinando postura, para o momento de ovulação, tudo isso... Então eu faço esse trabalho aqui. Várias mulheres já engravidaram aqui com esse trabalho, e vários outros tratamentos são desenvolvidos junto a comunidade aqui no templo casa Telucama, principalmente para a mulher. Isso é um ponto, o outro, porque, né, a Casa Telucama, tem vários departamentos, um desses departamentos é o de assistência, que nós fazemos. Mas nós não somos paternalistas, nós atendemos idosos terapeuticamente para um desencarne saudável e fazendo com que eles despertem, de alguma forma, alguma atividade que lhe dê lucro de sobrevivência, tal como cerâmica e outras coisas mais. Resgatar as danças tradicionais culturais daqui é a outra coisa que fazemos, que é menina de meus olhos, que eu não divulgo muito, mas é. É um trabalho que nós fazemos com grupos de 50 mulheres de favelas e da periferia, em círculos que nos fazemos o resgate do sagrado feminino, é compreender a sua situação perante o universo, sua situação enquanto mulher, o respeito ao seu corpo, a sua dignidade, o respeito a si mesmo perante o homem, ou a quem se escolheu pra viver. O processo que nos preocupa muito é processo da violência essa é a nossa grande preocupação aqui da casa Telucama, né, e estamos tentando fazer isso de uma forma bem estruturada, estamos nos organizando para que isso atinja o maior numero de mulheres...⁸¹(Senhora Telucama)

⁸⁰ Graça Lúcia Azevedo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio por programa de computador, São Paulo, fev 2010.

⁸¹ IDEM, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio por programa de computador, São Paulo, fev 2010.

3.3.2.2 - Partilhas do corpo

Aqui compartilhamos a fala de Mahi do Chile no que, segundo ela, antecedeu a criação do coletivo de mulheres *Circulo Matriztico*. Momentos de profundos questionamentos às práticas espirituais/ religiosas que estava experimentando por não incluir nem privilegiar as suas próprias experiências, nem as necessidades sociais das mulheres e ao redor:

(...) e assim começou a florescer em mim uma bela conexão, que até o momento se havia mantido latente: a conexão com o feminino. Começou quase que imperceptível a despertar com força e poder a voz das mulheres, de meu ser como mulher e de minha forma de viver a espiritualidade mais concretamente como mulher neste mundo, com meus ritmos e meus ciclos. E ali também começou a emergir a voz dos ancestrais, das avós, da Mãe Terra, dos antigos círculos e conselhos de sábios... Enfim, um tempo intenso de voltar às raízes... A magia da sincronicidade se fez presente e me fez cruzar com amigas e irmãs e companheiras de caminho, que de uma forma ou de outra estavam vivenciando esse florescimento feminino... Assim, foram despertando-se memórias e entendimentos compartilhados, em círculo e em comunicação. Foram se elevando rezos compartilhados e se foi formando um potente círculo de mulheres. Encarnando juntas a força, a coragem, a criatividade, a fragrâncias e a beleza que irradiamos quando nos unimos em irmandade, por um propósito maior (...) algo que nos movia com força, com ímpeto, algo que ia mais adiante, que se ascendia apesar de nossas diferenças, de nossas personalidades, de nossos egos, algo que nos fazia sobrepor as dificuldades, os momentos duros e desencontros... algo que fazia-nos entregar cada vez mais o melhor de nós, inspirando com alegria, impulsionando a crescer. (...) assim se foi canalizando em mim o despertar do feminino com o social, com a voz da Grande Mãe, da deusa e suas diferentes formas, a voz do meu corpo de mulher com suas particularidades e com seus ciclos. Realmente tem sido uma grande escola de vida, um presente e uma benção tudo isso... E agradeço profundamente que este mágico círculo seja parte de minhas experiências de vida junto a tantas irmãs de caminho e mestras, desta e de outras terras, sintonizadas com a mesma intenção!

⁸²(Mahi)

3.3.2.3 - Medicina *mapuche*

Machi Maria também do Chile trata da transmissão de seus conhecimentos sob dois aspectos: o primeiro da relação da mãe com os filhos sobre os valores e o segundo da abordagem que faz para outras mulheres, principalmente não *mapuche*. Seu discurso e relato são construídos por necessidades de busca de liberdade e libertação dos controles médicos do corpo das mulheres. Ensinando-as a transcender essa dominação por meio da suposição espiritual de seus corpos.

⁸² Carolina Barahona, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido 20 fev 2011.

Elas é quem transmitem os valores, o afeto, e não digo que a mulher não deva trabalhar, deve fazer para se sustentar e não depender de ninguém... Porém há um período de proteção da infância que se perdeu e a criança hoje em dia é educada para o servilismo ocidental e não para ser feliz (...) eu falo abertamente de sexualidade, eles sabem que a partir da adolescência poderão reproduzir-se, conhecem o ciclo da mulher. Meus filhos sabem que durante o período da regra da mulher está muito exposta porque todos os canais circulatórios estão abertos de seu útero e que eles têm que cuidar para permitir o repouso. Também sabem que durante seu ciclo de 28 dias, a mulher mudará de temperamento por 4 vezes: primeiro se sentirá segura porque já passou seu período lunar, depois estará muito ativa e quando estiver perto de novo, seu corpo se prepara para o repouso e se sentirá mais instável...⁸³ (Machi Maria)

Sobre como ensina a outras mulheres não *mapuche*:

... nos círculos de mulheres me preocupo que as mulheres se sintam muito livres, porque não gosto da dependência, é melhor que não se sintam controladas. Nesse lugar, nos círculos de mulheres, é para recordar os ensinamentos às mulheres que elas são lunares, que não se pode uniformizar uma informação a respeito da libertação, ao estado de consciência, e as relações também, então recordamos que somos mediadoras, tentamos recuperar os conhecimentos cosmológicos dos indígenas ancestrais, dentro do possível, as ensino os ritos, ensino que os ritos são memória. Tenho muita procura das mulheres, muitas vêm de forma intuitiva, outras por busca de informação e outras por busca de superação da parte espiritual. E então elas mudam seu estilo de vida quebram os formatos do sistema ocidental, porém também aprendem a ser cuidadosas se não querem ser mãe. Primeiro ensinando a tomar a Lua como uma parte natural do corpo, que está relacionado com os elementos da Terra e suas consequências sutis, as energias iluminadoras, e recordando que a mulher pertence a uma dimensão de uma magia universal, porque tende a sentir, a fluir e a renovar, Então, tem tantas mudanças como os ciclos lunares, não se pode falar de purificação do corpo, o corpo não é sujo, o corpo é natural, seus excrementos são naturais, tudo que sai dele é natural. E recordando também que qualquer tipo de intruso não é boa medicina, nos não concordamos com a cultura enraizada de poluir o corpo, nós temos uma forma muito própria de cuidar da feminilidade, especialmente da terra e de seu relacionamento com a mulher, não se considerar nem suja, nem pecadora, nem poluída, nada, muito pelo contrário, muito pelo contrário. Tem que se apoderar de sua lua e de seus ciclos, de seu relacionamento hormonal, evitando dentro do possível de tomar as pílulas anticoncepcionais, tendo sangramentos periódicos, cuidando de seus sistemas glandulares, e, como consequência final se tornando mulheres muito livres. Aprendendo a lidar melhor com as pressões da vida, e sendo expressão (...). Ensinar a medicina *mapuche* não é para se reconhecer como *mapuche*, nem para ser reconhecer como chilena, mas sim como mulher, porque se não se reconhecer a mulher não é nada, elas tem que se reconhecer como mulheres e não como dizem os médicos, mas pela sua ação, pela transmutação de

⁸³ Maria Quiñelén, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, out 2010.

sustentar, com um sentimento universal, porque quando estamos falando da recuperação da Terra, estamos falando da recuperação da mulher, mas não pelo seu nome, nem por uma igreja, ou uma política ocidental que queiram ensinar. Elas têm de aprender por elas, recuperando suas memórias, sintonizando com a mãe do tempo, do espaço de sua cultura. Recuperando tanto sua sexualidade como suas profissões ou seus talentos naturais...⁸⁴
(Machi Maria)

3.3.2.4 - Mulheres curando a terra

Samai da Bolívia revela além das formas de transmissão, por meio de suas experiências no formato de reunião entre mulheres de “círculos de mulheres”, a preocupação com as diversas formas das mulheres expressarem suas percepções a partir de seus desejos ou escolhas sexuais e preocupação com o meio ambiente.

Sinto que minha experiência pode ajudar outras mulheres que, como eu, se sentiam vivendo em outro corpo. Então compartilho a possibilidade desse conhecimento em uma espiritualidade que incorpora o corpo de todas as maneiras. Porque, veja, é a única notícia que temos, que somos seres espirituais e que estamos habitando a matéria e estamos rondando a matéria e estamos reconhecendo o sagrado. Sem essa matéria não temos nenhum registro que estamos aqui, não é? Portanto o corpo é necessariamente o canal, é a casa da espiritualidade, da existência, da presença. E se ignorarmos o corpo, não há nenhum outro registro, então a relação do corpo e a importância que tem, está na perfeição na natureza que desenhou dessa maneira por uma inteligência que apenas podemos imaginar, honrar esse desenho, que podemos dizer, sagrado e perfeito, e redescobri-lo, não querer mudá-lo para mimetizá-lo a padrões que oprimem. Não renegar. Merecemos recordar o propósito do desenho, veja, nós que temos útero, ovários, trompas, vagina que se relacionam com a pituitária, com as mamas, para que a inteligência que criou e desenhou este corpo de mulher o desenhou dessa maneira. A partir do corpo, recordar o propósito da mulher porque somos seres espirituais que, fundamentalmente não nos diferenciamos nesse plano. Todos nos diferenciamos, nas relações, no propósito, nos diferenciamos em qualidade, em capacidade, isso para a humanidade. Então meu sentimento é que a partir do corpo que se pode reconhecer essa forma que vamos cumprir nosso propósito de vida. Então convidamos as mulheres a entrar na experiência, a entrar na vivência e a partir da sua própria casa despertar sua memória. Mas não digo a elas: isso é assim, aquilo é assado, porque minhas experiências são meus registros, e eu sou só um ser humano entre tantos, não sei, entre milhões no planeta, não é? Então é o registro de um ser humano, e o registro de um ser humano não é uma verdade absoluta, então as mulheres, bom, as convidamos a entrar na possibilidade da experiência, das ações, das práticas, para que elas façam a sua própria recuperação de memória com as variantes que tenham e cheguem a sua própria conclusão. Mesmo que eu possa te dizer que percebo um certo denominador comum entre essas mulheres que as une, que parece haver uma base de uma

⁸⁴ Maria Quiñelén, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, out 2010.

memória ancestral que se coincide nas mulheres, meu sentido e valor está em que a mulher faça seu próprio descobrimento, que nada lhe digam, que ela descubra por si mesma. E eu creio no intersexo que homos e heteros são condições naturais do corpo então a mulher em qualquer das duas opções, quando assume a honra feminina, lhe serve para resgatar-se, recordar-se, reconciliar-se como mulher. E não é porque é uma homossexual que não vai assumir a honra feminina, não é. E quanto aos círculos de mulheres estamos incentivando as irmãs que estão assumindo outra forma de vivência feminina que se incentive a ativar seus círculos de mulheres para poder compartilhar-se. Estamos no conselho tratando desse tema, que é importante as irmãs que tenham outra opção possam gestar seus círculos de mulheres, porque há um desentendimento muito mais profundo, porque veja: se as mulheres que são heteros já sofrem tanto por seu corpo, com preconceito e subjulgação... imagine, as mulheres que além de ultrapassar tudo isso ainda precisam aceitar a forma de seu amor? Bom, então eu penso que a mulher, todas, tem que definir a união com o pulso feminino, e uma vez que estão em comunhão: resgatar-se, reconciliar-se, recordar-se, para poder aportar nessa humanidade, essa energia, esse pulso! E sinto que orientação sexual não tem nada que fazer aqui, sinto que a mulher deve ser livre para tomar suas decisões espirituais do seu corpo. Parir, ou não parir, abortar ou não abortar que seja tudo dentro da sua sagrada ética. Porém, minha abordagem está na prevenção, está na sexualidade consciente, para a concepção consciente, de modo que elas respeitem seu corpo, então, fazendo o reencontro com seu pulso, que sua sexualidade seja tão consciente, que depois não tenhamos que arrepender-nos, bom, aí se muda a energia.⁸⁵

Samai relata o movimento que recém está liderando, ligada aos processos de transmissão do “saber-fazer” relacionados a menstruação ao que ela chama de “medicina da mulher”. Está agregado também a uma espécie de militância com intenção da recuperação e manutenção da *Isla de La Luna* no Lago Titicaca na Bolívia que ela chama de “*Rezo para Isla de la Luna*”:

Em uma de minhas visitas a Isla de la Luna, entre tantos entendimentos que tive, recebi uma mensagem, posso dizer que é assim, uma mensagem para multiplicar um rezo feminino que é muito importante para as mudanças planetárias e para a cultura da mulher. É que na primavera desse ano, o lugar deve receber mulheres que estejam caminhando de uma forma fraternal... Várias mulheres para levantar o rezo da medicina da mulher, da mulher reconciliar-se com o ser mulher, para poder curar a espécie humana. Bom, para irem todas para lá fazer medicina, hã. Bom, me veio esse entendimento há uns quatro anos atrás. O segundo encontro que tive com as abuelas foi a mesma coisa: preparar as mulheres para estar aqui na Isla de la Luna na primeira lua da primavera. Mas é importante que as mulheres venham para ofertar sua medicina e que venham em medicina (estar menstruada). Que venham com o coração, claro! Ano passado as avós me disseram que não é suficiente que vamos pra lá somente na lua da primavera, que é importante

⁸⁵ María Ximena Torrico Galindo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, 20 mar 2010.

que vão todas as mulheres que tenham presença em todas as luas! Até a próxima Primavera! Então são muitas luas, por isso que é importante que vão mulheres de distintas partes do mundo, com o único propósito de oferecer a medicina feminina para humanidade. Bom, está tudo organizado, a logística está toda organizada para que as mulheres me digam quando podem estar lá. Para novembro e dezembro de 2011 já temos mulheres que irão oferecer e a medicina não está em volta somente do rezo, mas também para ajudar a preservar o lugar, tanto a natureza como a arquitetura dos ancestrais, estaremos trabalhando a mudança de pensamento...⁸⁶

Entendemos que as personagens constroem uma proposição espiritual a partir das próprias experiências de corporeidade, desconstruindo a noção de corpo “sujo”, “impuro” e “domesticável”. Onde seus discursos frequentemente falam desse ponto de vista como uma escolha que pretende assumir a própria voz, ou seja, que pretende propagar um “saber-fazer” com autoridade de quem os experiencia, estimulando outras mulheres a fazerem o mesmo.

Desta forma, o modelo que apresenta suas experiências a outras mulheres, ou processos de transmissão de sabedoria prática, é pelo formato de reunião de mulheres em “círculos de mulheres”. Identificamos, portanto, os elementos da transculturalidade ao fazerem isso, onde não se abre mão de determinada cultura em função de uma nova, mas sim, agrega-se e se dá nova leitura.

A partilha das próprias percepções serve como fator incentivador às outras mulheres para fazerem o mesmo. E o círculo, construído e evocado como “círculos de mulheres”, como formato de transmissão, traz noção de não hierarquização nem verticalização de poder, portanto sua multiplicação se daria na mesma proporção em que as mulheres se autorizassem a assumir a autogestão de suas vidas ginecológicas, espirituais, sociais e políticas, abrindo a possibilidade de uma cultura de reemergência da mulher.

Tais concepções trariam, portanto, atrelado à noção de natureza e cultura, um tear diferenciado para esse novo corpo, com novas dimensões de corporeidade para a reivindicação de um corpo pensante e que é livre para escolher. Possivelmente, a partir desses relatos, teríamos novas leituras das análises simbólicas de caráter estruturalista das corporeidades e dos fluídos corporais das mulheres que se opõem aos discursos médicos gestando assim um “saber-fazer” com base nas experiências.

⁸⁶ María Ximena Torrico Galindo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, 20 mar 2010.

Entendemos que a relação que estabelecem com as reivindicações dos seus corpos e as condições de sobrevivência na Terra são compreendidas segundo uma necessidade de respeito à diversidade. Onde a terra ou a Terra, seria a representação desse corpo cultuado, portanto, necessitando também de ser reivindicado para ser preservado. Por isso entendemos que tal leitura seria ampliada à luz do ecofeminismo como expressão política e social e o faremos adiante.

3.4 – Múltiplos *Ecofeminismo*⁸⁷

3.4.1 - Tendências

Como dito, o feminismo teve de lidar com a projeção das ideias humanas sobre o conceito de “natureza”, que na sociedade é usada para reforçar ideias masculinas sobre a “natureza feminina” como via de opressão. Tendo isso em vista algumas feministas optaram pelo construtivismo social. E, claro que, qualquer outra teoria que “pareça” realçar tal dueto, *mulher* e *natureza*, para o feminismo seria mais uma forma de determinismo com outro nome.

As feministas têm argumentado também que a opressão às mulheres na cultura ocidental estaria associada à emoção, ao corpo e a reprodução. E segundo Gaard⁸⁸ elas têm respondido a isso em três formas diferentes: rejeitando essa associação, tentando alinhar-se a esfera pública masculina da racionalidade (feministas liberais); revertendo a valorização e abraçando essas associações, desvalorizando a cultura masculina racional (feministas culturais); e, em contraponto, outras feministas que têm defendido uma ‘terceira via’ que rejeita a estrutura do dualismo e reconhece homens e mulheres como partes iguais da cultura e da natureza. Trata-se do ecofeminismo.

Até o presente momento o ecofeminismo tem se expandido e buscado campos em conexões entre muitos sistemas de opressão, que segundo a teoria se

⁸⁷ Termo usado na França a partir do final dos anos 70 e que se estendeu para outros países. Foi introduzido pela socióloga feminista Francoise D’EAUBONE para mostrar a aliança entre a luta pela mudança de relações entre homens e mulheres e a mudança de nossas relações com o ecossistema. Sua reflexão se situava no nível político-ideológico das lutas sociais e das relações nacionais e internacionais entre os grupos humanos diante do crescente desastre ecológico. Maria MIES; Vandana SHIVA, *Ecofeminism*, p.13, Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*, p. 09.

⁸⁸ Greta Claire GAARD (ed.), *Misunderstanding ecofeminism, Z papers*, p. 20-24.

reforçam mutuamente. Suas frentes assumem pela teoria, a degradação ambiental, economia, política eleitoral, racismo, biotecnologia, espiritualidade, *bio regionalismo*, mas também práticas de saúde holística, agricultura sustentável, libertação animal, e pelo ativismo, vários movimentos por justiça ambiental, movimento de mulheres espiritualistas, movimentos antitóxicos etc.

Para King, a “(...) consideração da ecologia pelas feministas sugere caminhos críticos para a teoria e cria um imperativo para a epistemologia feminista baseada numa forma não instrumental de conhecimento”⁸⁹, portanto não recusando a razão nem a ciência e, sim, uma reformulação onde novas formas de política emergem do imperativo ecofeminista, antidualista. Para King, “(...) cabe ao ecofeminismo interpretar o significado histórico do fato das mulheres terem sido situadas na linha divisória biológica em que o orgânico dá origem ao social”⁹⁰.

Ivone Gebara, em seu livro *Teologia ecofeminista*, diz que a adesão da teoria nos meios acadêmicos e religiosos da América Latina tem sido pequena, embora a aliança entre o feminismo e a ecologia assuma múltiplas versões, portanto, para tal leitura, a articulação ecofeminista nos abre a possibilidade para além da engendrada relação mulher e ecologia (natureza) apresentada, ora mais, ora menos pelas várias facetas do movimento. Sem dúvidas podemos falar como Ivone Gebara recomenda em ecofeminismos⁹¹ e tomamos seu posicionamento para as nossas considerações.

E para contextualizar o ecofeminismo que trabalhamos aqui, concordamos com Gebara quando diz em entrevista à López que:

(...) não se deve falar de ligação mulher-natureza, como se fosse uma ligação íntima. A natureza existe antes da cultura e do ser humano e começa com o ser humano. A natureza e a cultura são próprias de todos os seres humanos. Então homens e mulheres são natureza, assim como todos os outros seres, deste modo, homens e mulheres são cultura⁹².

Gebara ao se referir à noção de que homens e mulheres são, portanto, construções da cultura, diz que esse conceito é construído a partir da modernidade,

⁸⁹ Ynestra KING, Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura, in Alison M. JAGGAR; Susan R. BORDO, *Gênero, Corpo, conhecimento*, p. 130.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 144.

⁹¹ Maricel Mena LÓPEZ, Ecofeminismo, um jeito de abraçar as diferenças e construir um mundo diferente: Entrevista com Ivone Gebara, Ecofeminismo: tendências e debates, *Mandragora*, p. 79.

⁹² Ivone GEBARA em entrevista a Maricel Mena LÓPEZ, Ecofeminismo, um jeito diferente de abraçar as diferenças e construir um mundo diferente: entrevista com Ivone GEBARA, Ecofeminismo: tendências e debates, *Mandragora*, p. 79.

onde mulheres foram postas “a serem força da reprodução de mão de obra, “ventres-benditos”, enquanto a natureza tornou-se objeto de dominação em vista do crescimento do capital”⁹³. Citando Carolyn Merchant, que diz que a modernidade começa na caça às bruxas e o estabelecimento de um novo método científico⁹⁴ Gebara ressalta que as bruxas foram consideradas símbolos do mal e da fúria da natureza “capazes de causar tempestades, doenças e matar crianças”⁹⁵, portanto mulheres desordeiras assim como a natureza, precisavam ser controladas⁹⁶, tal pensamento da época justificava então a caça e a execução de muitas mulheres. A autora destaca que na modernidade tem-se o início da redefinição do papel da mulher, “ama-do-lar”, subordinada a figura do pai e, posteriormente ao matrimônio e à família.

A separação de natureza e cultura tornava-se viés interpretativo para a civilização ocidental, onde estavam separadas as ciências humanas, exatas e a política, justificando assim diversas formas de dominação: indígenas, negros e mulheres que eram, portanto, parte da natureza.

Muitas feministas se oporiam também a teoria por ser a opressão das mulheres datada de pelos menos seis mil anos com a origem do patriarcalismo e a exploração da natureza do início do século XVI. Portanto, segundo algumas feministas, um erro histórico estaria sendo cometido, de modo que se estaria enfraquecendo a luta pelas mulheres⁹⁷.

Desse ponto de vista atribui-se também ao ecofeminismo a *essencialização* da mulher e da natureza. Mas para justificar de que o ecofeminismo nada tem a ver com “essencialismos”, Gebara cita e debate que ocorreu na ECO 92, promovida pela ONU no Rio de Janeiro, para suscitar o que ocorreu em torno do livro *Elogio da diferença: o feminino emergente* de Rosiska Darcy de Oliveira, representante do feminismo da diferença, segundo o qual as mulheres deveriam conquistar os espaços sociais levando em consideração o que as diferencia dos homens. Para Rosiska as mulheres são diferentes dos homens porque existencialmente privilegiam a ênfase no relacionamento interpessoal, o cuidado e atenção com o outro, “(...) daí,

⁹³ Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*.

⁹⁴ Cf. Carolyn MERCHANT apud Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*, p. 10.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 10.

⁹⁶ Conforme recomendação de GEBARA para mais detalhes sobre a caça as bruxas ver: Heinrich Spranger James KRAMER, *O martelo das feiticeiras. Malleus Maleficarum*.

⁹⁷ Cf. Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*, p. 11-12.

serem as mulheres mais intuitivas, sensíveis e empáticas”⁹⁸. Para Gebara, tal afirmação, separação das qualidades masculinas e femininas, não levaria em consideração construções socioculturais dos comportamentos e que, talvez sem perceber, embora as valorize, as mesmas alegorias do patriarcado são reforçadas sem considerar que não se pode “fixar as qualidades rígidas, atribuíveis a mulheres e outras a homens, a partir de naturezas estáticas”⁹⁹. Portanto, concordamos com Gebara quando ela diz:

(...) gênero, construção do masculino e do feminino, natureza, cultura, tradição são elaborações históricas e sociais. Não existem essências imutáveis de gênero, sexo, raça, natureza: sua significação é construída pelos grupos humanos. Tudo é misturado à cultura, realidade constitutiva e evolutiva. O dado biológico puro não existe: ele é “culturalizado”. O dado cultural é marcado por nossa condição biológica¹⁰⁰.

Para Gebara¹⁰¹, sem dúvidas, devemos levar em consideração uma postura crítica, na qual se considera a responsabilidade de assumir comportamentos que sejam capazes de enfim, mudar as relações entre mulheres e homens, entre diferentes grupos, com os diversos povos e com a Terra.

Sorj¹⁰² no seu artigo “O feminismo (sic) como metáfora da natureza” chama-nos atenção para uma reflexão mais ampliada, onde as mulheres do mesmo modo que são sujeitos sociais possuem uma subjetividade humana, e que, esta, contudo, transborda os limites de identidade de gênero. E que o envolvimento das mulheres e das feministas na luta ecológica está para muito além da vivência do lar, da família, mas bem mais próximo ao acesso ao mundo público¹⁰³, onde ganham experiência política, ampliam a visão dos problemas humanos e a confiança para criticar a cultura e propor mudanças. Gebara cita a antropóloga Nicole Claude Mathieu na sua célebre pergunta: “*Por que mulheres são afetadas mais do que os homens pelas más políticas relativas ao meio ambiente ou pelas más políticas de desenvolvimento?*” Cujas resposta não é a semelhança do feminino com a natureza, mas sim, porquê:

⁹⁸ Rosiska DARCY de Oliveira apud GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*, p. 12.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁰ GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*, p. 13.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*

¹⁰² Cf. Bila SORJ, O feminismo como metáfora da natureza, *Estudos Feministas*, p. 149.

¹⁰³ Estudos sobre *público, privado e gênero*: Susan Moller OKIN, *Gênero, o público e o privado, Estudos Feministas*.

em um nível mundial em qualquer país, pobre ou rico, do Norte ou do Sul, em cada etnia, em cada classe social existe uma política de poder dos homens sobre as mulheres. Política que define as mulheres como categoria social obrigada a assegurar a continuidade da vida cotidiana e material.¹⁰⁴

Outro ponto que gostaríamos de destacar na abordagem de Gebara é sobre as críticas teóricas feitas ao ecofeminismo que com frequência não consideram as “péssima qualidade dos alimentos oferecidos aos pobres, a insalubridade das moradias, da água e do ar, sobretudo na periferia das grandes cidades.”¹⁰⁵ A essa observação gostaríamos de colocar também a relação vertical das indústrias que promovem o consumo dos produtos direcionados à higiene íntima das mulheres (absorventes descartáveis e/ou internos, fraldas, sabonetes de higiene íntima, etc) se apropriando do discurso puro e impuro e *in*-controlável dos corpos para atrelar produtos descartáveis, não biodegradáveis, modificados quimicamente e quase sempre de origem da exploração dos recursos naturais às fases biológicas das mulheres na sua grande maioria sem pesquisas prévias dos efeitos colaterais tornando o corpo das mulheres como campo de teste.

Sem dúvida alguma todas as formas de exploração atingem aos homens também, “... mas elas parecem suportá-la em dose dupla por viverem em seu corpo e história as consequências de uma organização social que sempre privilegia os homens”¹⁰⁶.

3.4.1.1 - EcofeminismoQueer¹⁰⁷

Para continuar a construir esses esforços rumo à união, utilizaremos a proposta de Gaard em seu artigo “Rumo ao ecofeminismoQueer”¹⁰⁸ que explora as

¹⁰⁴ Nicole Claude MATHIEU apud GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*, p. 15.

¹⁰⁵ GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*, p. 15.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 15-16.

¹⁰⁷ O termo originalmente em inglês, não tem tradução concreta para a língua portuguesa. Pode se aproximar por definição, de *estranho*, *raro* ou *extraordinário*, mas também de *ridículo*. Concentra seus esforços na crítica ao que se convencionou chamar de *heteronormativadehomofóbica*, defendida por aqueles que vêm o modelo heterossexual como o único correto e saudável. Segundo BUTLER, apontada como uma das precursoras de teoria *queer*, o termo tem operado uma prática linguística com o propósito de degradar os sujeitos aos quais se refere. “*Queer* adquire todo o seu poder precisamente através da invocação reiterada que o relaciona com acusações, patologias e insultos”. Judith BUTLER, Críticamente subversiva, in Rafael M. Mérida JIMÉNEZ, *Sexualidades transgressoras*. Una antología de estudios queer, p. 58.

¹⁰⁸ Cf. Claire Greta GAARD, Rumo ao ecofeminismo Queer, *Estudos Feministas*, p. 197.

conexões entre o ecofeminismo e a teoria *queer*¹⁰⁹, uma vez que entendemos que a teoria ecofeminista propõe a visão antidualista, portanto, concordamos que se faz necessário uma breve abordagem dessa recente leitura.

Para tanto destacamos alguns pontos do artigo onde Gaard¹¹⁰ considera que se a conexão simbólica entre mulheres e a natureza é criticada a partir dessa perspectiva teórica, a discussão de como a construção de natureza é heterossexualizada e as conexões da diversidade sexual e natureza também não eram exploradas. Suas afirmações são em torno de que a cultura ocidental tem “medo” ou “repulsa” não só das práticas homoafetivas, mas também do erotismo. A essa manifestação se chama erotofobia e dela surge às noções de que as relações sexuais que não visam a procriação são tidas como desvio de moral e perversão. Para isso, Gaard analisa a história do cristianismo e da colonização da América, buscando destacar que nesses exemplos é possível ver a conexão entre opressão das mulheres, das sexualidades *queer*, das pessoas não brancas e da natureza estarem interligadas.

Sua proposta está baseada na edição da revista canadense “*UnderCurrents: critical environmental studies*”, da edição de maio de 1994 que foi a primeira em abordar o tema da natureza *queer*¹¹¹, no qual além de Sandilands, outros dois autores consideram a relação entre o ecofeminismo e a teoria *queer*. Igram¹¹² considerava a necessidade de uma compreensão entre ambientalismo, ecologia radical, ecofeminismo e teoria *queer* para a expansão do ativismo social para a próxima década. Clark¹¹³ em uma análise comparativa entre o ecofeminismo e a ecoteologia propõe uma abordagem ecoteologica gay contrapondo com a visão masculina, segundo Clark, da Ecologia Profunda para uma extensão do ecofeminismo.

¹⁰⁹ GAARD define o que ela quer dizer ao usar o termo *queer*, em nota de pé de pagina: “Utilizo o termo “*queer*” como uma abreviação para gays/ lésbicas/ bissexuais/ transexuais, mas uso o termos mais específicos, conforme o texto. Uso pronomes de primeira pessoa do plural quando falo das/ os *queers* para torna clara a minha posição de sujeito. Estou plenamente consciente de que *queer* é um termo controverso, em geral popular entre as/ os *queers* acadêmicos/ as urbanos/ as, com menos de quarenta anos, mas geralmente impopular entre as pessoas de comunidades rurais, com mais de quarenta; novamente eu uso o termo para refletir minha própria situacionalidade num momento histórico particular e localização geográfica e cultural” (Claire Greta GAARD, Rumo ao ecofeminismo *Queer*, *Estudos Feministas*, p. 199, nota 8).

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 197.

¹¹¹ Para saber mais: *UnderCurrents: critical environmental studies*, v. 6, n. 1, maio de 1994, <http://www.yorku.ca/currents/>.

¹¹² INGRAM apud Claire Greta GAARD, Rumo ao ecofeminismo *Queer*, *Estudos Feministas*, p. 198.

¹¹³ CLARK apud Claire Greta GAARD, Rumo ao ecofeminismo *Queer*, *Estudos Feministas*, p. 198.

Gaard para construir sua proposta de uma ecofeminismo *queerizado* lembra que os séculos XVI e XVII esclarecem as ligações conceituais entre a opressão das mulheres, do erótico e da natureza, onde em uma sociedade patriarcal que concebe a natureza como feminina, “existe uma clara e necessária conexão entre o desenvolvimento da ciência como controle racional de um mundo natural caótico e a perseguição às mulheres como algo inerentemente irracional e erótico,”¹¹⁴ claramente as bases para as teorias ecofeministas. Tomando esse ponto de partida Gaard diz que o ecofeminismo *queer* tem suas bases estabelecidas a partir de algumas interrogações, ela diz:

(...) restauração e interrogação de outros aspectos desse período histórico: de que as mulheres acusadas de bruxaria foram acusadas não só pelo gênero, mas pelas suas sexualidades e práticas eróticas percebidas; de que estas mulheres eram frequentemente queimadas com os homens que faziam sexo com outros homens; de que a conquista colonial dos povos das Américas foi autorizada, em parte, com base nos comportamentos sexuais dos indígenas. Estou argumentando que uma leitura cuidadosa desses vários movimentos de dominação (...) levará às raízes de uma ideologia na qual o erótico, as sexualidades *queers*, as mulheres, as pessoas não brancas e a natureza estão todos conceitualmente interligados¹¹⁵.

Portanto, para Gaard a libertação do erótico exigiria *reconceituar* os seres humanos como participantes na cultura e na natureza e que para este caminho as ecofeministas devem se preocupar com a “libertação *queer*, assim como as/ os *queer* devem estar preocupados/ as com a libertação das mulheres e da natureza”¹¹⁶.

3.4.2 - Teologia ecofeminista da América Latina

Para esta abordagem consideramos como parte dos esforços teológicos feministas a recuperação da memória “daquelas que, ao longo dos séculos não aceitaram de maneira passiva o sistema religioso dominante”¹¹⁷.

Em uma perspectiva histórica, as questões teológicas até a década de 60 detinham-se sobre o conhecimento de deus e seus desígnios. Com os anos 70 vieram novos questionamentos principalmente em como transformar o mundo mais justo cujos contornos originais se encontram na América Latina. Nos últimos 25

¹¹⁴ Claire Greta GAARD, Rumo ao ecofeminismo *Queer*, *Estudos Feministas*, p. 218.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 218.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 219

¹¹⁷ Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*, p. 18.

anos, o discurso teológico esteve mais preocupado com “... questões de justiça social a partir de uma análise econômica e situada na herança colonial do continente latino-americano.”¹¹⁸ Atualmente novas questões estão em pauta, não só pelo feminismo, mas também pelas necessidades envolvendo a situação da Terra.

Pela perspectiva teológica, o ecofeminismo tem se preocupado relativamente pouco na América Latina. Segundo Gebara, “não se captou com a agudez e crítica suficientes a cumplicidade das elaborações cristãs patriarcais com a manutenção da dominação das mulheres e da exploração sem limites dos recursos naturais”.¹¹⁹ Em sua proposta Gebara nos questiona: “como lemos, enquanto latino-americanas este corpo de visões e propostas?”¹²⁰. Sem dúvida, uma pergunta de alguém que propõe uma espiritualidade que sustente novas buscas. Embora o pensamento ecofeminista nasça de abordagem de intelectuais que se preocupam com as/ os mais excluídos, tem como base para novos questionamentos nos trabalhos de ecofeministas do Norte que reverbera a possibilidade de considerar o acolhimento “como um mesmo corpo sagrado”.¹²¹

Pode-se falar de uma epistemologia ecofeminista que pretende abrir para novas percepções e conexões “diferentes do ser humano, de sua relação com a Terra e com o Cosmos”¹²², mas claro que não se pensa em começos absolutos, ou seja, sem considerar a vivência anterior, mas privilegiando o “processo”, o processo do corpo e do conhecimento. E esse conhecimento não se trata de “um discurso racional sobre o que estamos conhecendo”¹²³ mas de um experimentar que não se daria somente pela razão, este seria segundo Gebara, o segundo passo; o primeiro seria “só nosso, aquilo que sentimos acontecer nos limites de nosso corpo, de nossa intimidade pessoal (...), a expressão do que conhecemos”¹²⁴, portanto o lugar das experiências entre a razão e a inspiração. Para Gebara “se não tornamos nossas as experiências, corremos o risco de quebrar a sequencia experiencial da vida, dos significados dados através da experiência e ao cotidiano”¹²⁵.

Desse ponto de vista diferentes grupos de mulheres têm reivindicam o respeito à integralidade de seu corpo. “Recusam-se a ser apenas “ventre e seios” ou

¹¹⁸ Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*, p. 19.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹²¹ *Ibid.*, p. 23.

¹²² *Ibid.*, p. 56.

¹²³ *Ibid.*, p. 57.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 62.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 58.

“sexo genital”. Recusam-se a ser apenas “ajudantes” e “complementos” na construção da história”.¹²⁶ Parece-nos, portanto uma reivindicação antiga, por novos formatos nas relações sociais, mas também novos questionamentos.

3.5 - Interpretações

A articulação entre gênero e religião, mais especificamente no recorte ecofeminista, nos ajuda na análise das histórias de vida das mulheres entrevistadas. Sendo assim, analisar a função que cumprem essas mulheres na sociedade ao considerarem seus corpos/ ciclos femininos condição de construção de significado espiritual, psicológico e político.

Para Scott¹²⁷, as relações de gênero, como modo de dar significado às relações sociais, são estabelecidas e difundidas pela cultura nas suas variadas esferas. Assim, as características de gênero são construções sócio-culturais que variam por meio da história e se referem aos papéis psicológicos e culturais que a sociedade atribui a cada um do que considera masculino e feminino.

Frequentemente as personagens referem-se aos marcos biológicos no contexto espiritual como ritos de passagem. Esses marcos empregados a partir da leitura corpo/ ciclos feito pelas personagens, pode ser lida pela antropologia estruturalista de Victor Tuner¹²⁸ com sua análise de um tipo específico de ritual: o rito de passagem. Para ele, ritos de passagem são como um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno, com novo status. Os ritos de passagem marcam mudanças do indivíduo na estrutura social e, de acordo com os conceitos de *liminaridade* e *communitas* de Turner, essa passagem envolve algo como um renascimento. Para mudar de status o indivíduo é primeiro, distanciado da estrutura social, como se morresse ou deixasse de existir naquela posição que ocupava na sociedade. Passa, então, por um processo liminar, em que esteja fora da sociedade, em que é colocado em um estado de igualdade e humildade, desprovido de status. Só então o indivíduo volta a ser integrado a estrutura social, ocupando agora uma nova posição, como se renascesse.

¹²⁶ Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*, p. 11.

¹²⁷ Cf. Joan SCOTT, Gênero uma categoria útil para a análise histórica, *Educação e realidade*.

¹²⁸ Cf. Victor W. TURNER, *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*.

Podemos perceber esse entendimento nos relatos pessoais dos ritos de passagem das personagens. E são incentivados por elas à outras mulheres como forma de quebra de um paradigma anterior e construção de um novo, como forma de libertação.

O interesse por essa interpretação se dá também para a compreensão dos formatos de transmissão que esses conhecimentos de lidar com o corpo são passados, aprendidos e repassados, como novos e antigos rituais são revividos e/ou criados para a manutenção e gerenciamento desse tipo de espiritualidade feminina e feminista.

Nas histórias de vida das personagens, percebemos epistemologias por serem seus conhecimentos práticas que se relacionam com a atuação cotidiana das mulheres de classe média e até em meios populares. Percebemos isso quando lemos a trajetória da Machi Maria, representante da agonia dos povos *mapuche* com a perda de território e a medicalização dos corpos das mulheres de sua comunidade até a preocupação com o descarte do lixo produzido mensalmente em função do sangramento menstrual em Samai e Mahi.

O corpo, nesses relatos e percepções é o lugar onde são produzidos os significados. Palavras e significados construídos e constituídos no corpo num processo cultural sobre realidades biológicas.

Seria como Sardenberg cita Da Matta em seu estudo sobre o “panema” ao analisar as populações rurais e urbanas da Amazônia:

(...) o ponto básico destas crenças é uma capacidade atribuída ao sexo feminino de agir como elemento perturbador da ordem social e a sua ligação com áreas que escapam do controle da sociedade humana. Tal condição é típica quando a mulher está grávida ou menstruada, quando forças naturais passam a operar no seu corpo, sem que nenhum padrão criado pelo grupo humano possa sustar o processo ou interferir nele. É nestes períodos que a mulher passa a transcender claramente a sociedade humana, por associações com um mundo desconhecido. Por isso é que a menstruação e a gravidez acentuam criticamente a ambiguidade das mulheres, pois elas estão na sociedade, mas também na natureza.¹²⁹

¹²⁹ Roberto DA MATTA apud Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*, p. 80-81.

Percebemos nos relatos das histórias de vida que o ponto de vista das personagens está na busca de conceitualizar o corpo e as experiências a partir de suas próprias definições que escapem dos desenhos patriarcais, médicos e dos discursos reguladores do corpo.

Ao contrário do que Martin encontra quando busca compreender a construção da imagem do “eu e do corpo”¹³⁰ das mulheres que entrevista concluindo emergir uma separação nesses conceitos, dos quais força as mulheres a se “ajustar” e “aguentar” os seus corpos, sendo todas as fases biológicas “algo que lhes acontece” e não ação que “elas realizam”, as personagens dessa presente dissertação deixam claro que suas percepções relacionadas ao corpo acontecem do jeito que acontecem por que escolheram ser assim, tornando-se pois, sujeitos e protagonistas da ação e da própria vida.

A construção de um amplo campo semântico para a palavra menstruação, por exemplo, quer vincular a realidade biológica corporal experimentada pelas personagens a uma proposta de construção de saberes e, conseqüentemente com um jeito de fazer religião. A concepção de integralidade e simultaneidade no processo de construção de saber é norteada nessa proposta. O saber tem no corpo, portanto, o seu espaço de experimentação e seu tempo de arrumação. Os ciclos, os fluxos e os líquidos do corpo são misturados com o saber construído a partir da experiência transcendentais das personagens. É um processo de gestação e geração de novos conceitos e paradigmas. É um ensaio e uma proposta que aponta para alguns impulsos.

O ecofeminismo como leitura que propomos para interpretar a configuração de poderes políticos a partir da suposição de corporeidade e espiritualidade, tenta introduzir uma epistemologia por sua percepção diferente do ser humano, de sua relação com a Terra e com o Cosmos. Uma dimensão outra de *conhecimento*, em que:

(...) conhecer não é, em primeiro lugar, um discurso racional sobre o que estamos conhecendo. Conhecer é antes experimentar e nem sempre se consegue traduzir em palavras o que se experimenta. Aquilo que dizemos conhecer é um pálido desenho do que experimentamos. O que se diz é apenas uma tradução limitada do que se experimenta. Por isso, o que se experimenta não é pensado de maneira completa pela razão nem consegue

¹³⁰ Cf. Emily MARTIN, *A mulher no corpo*: uma análise cultural da reprodução.

ser expresso de forma exaustiva por palavras. A palavra está sempre aquém da experiência, embora seja o único meio de expressá-las¹³¹.

Considerar o ecofeminismo como via de leitura para o nosso objeto tem como intenção compreender e, talvez considerar uma nova leitura das fases biológicas do corpo das mulheres. Antes tidas como via de dominação, mas agora como possibilidade de ferramenta do “saber-fazer” fomentada pela valorização das experiências e práticas que construiria uma nova ordem social. Uma práxis corporificada e articulada, mas também apaixonada e compreendida. Interconectam questões políticas entre si, culturas diferenciadas, realidades diversas e necessidades comuns com compreensões transcendentais ligadas ao destino do restante da vida no planeta. Mulheres corporificadas por suas emoções, sensações, pensamentos e desejos sendo agente histórico-social.

A partir das histórias de vida das personagens, podemos também ensaiar um olhar onde o uso do corpo, dos fluxos e refluxos hormonais e das fases da vida, revelaria uma prática religiosa e de uma espiritualidade sapiencial¹³² antiga, com vistas a configurar um poder religioso e político atual. Entendemos que encontramos, ora com pegadas ancestrais, ora com novas leituras, formas de religião e espiritualidade que são criadas por mulheres com a intenção explícita de abrir espaços para a articulação e realização de seus desejos¹³³. E assim como a proposta de Gierus a corpoOralidade¹³⁴, corpo e linguagem das personagens nos conduz à esse novo olhar que reivindica a escolha e a livre expressão corporal.

Para estas mulheres, sangrar, parir e menopausear significou uma nova leitura de seus corpos e a construção de um novo senso de si: elas assumem um novo papel, um novo estilo de vivenciar o corpo, adquirem uma nova postura de

¹³¹ Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para repensar o conhecimento e a religião*, p. 29.

¹³² “**Espiritualidade Sapiencial** segundo a redescoberta da Sophia/ Ruah (sabedoria) abre novas perspectivas para a espiritualidade. Ela oferece às mulheres uma possibilidade de identificar-se psicologicamente com Deus precisamente através de sua feminilidade. Na tradição cristã, os homens desde sempre gozam de tal acesso psicológico a Deus. Todo homem é filho; quase todos vêm a serem pais. Por isso eles menos podiam sentir como Deus Pai e Deus Filho amam seus filhos, os seres humanos. As mulheres, segundo a autora, no entanto, espontaneamente experimentam Deusa Pai/ Filho mais como uma figura de oposição que de identificação. Sendo uma figura de Mãe e filha, a Sophia/ Sabedoria oferece às mulheres novas possibilidades de identificação. Ao mesmo tempo oferece aos homens um acesso a Deus como totalmente outro”. (Patrícia REMY, in Elizabeth GOSSMANN et alii, *Dicionário de Teologia Feminista*, p. 165-166.

¹³³ Cf. L. WOODHEAD, Mulheres e gênero: uma estrutura teórica, *REVER*, www.pucsp.br/rever.

¹³⁴ Cf. Renate GIERUS, *CorpoOralidade: História oral e corpo*, in Marga J. STROHER, *A Flor da Pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*, p. 37.

maneira propositada. Encontram um lugar decorado por elas mesmas para manifestar suas espiritualidades e religiões, negando as vias das religiões instituídas onde são maioria, mas onde nunca chegam “a vir a ser”.

Assim, neste capítulo, vimos as releituras dos corpos das personagens quando escolhem ritualizar suas passagens biológicas e resolvem ensinar tal formato a outras mulheres, quebrando diversos paradigmas e gerando outros que privilegiam sua liberdade. Estaríamos diante de teologias não reveladas? Como informariam esses silenciosos movimentos de mulheres, ou os “círculos de mulheres” as suas proposições de corporeidade às feministas para uma compreensão da *theologia*? Buscaremos apontamentos para essas e outras questões no próximo capítulo com a teologia feminista e outros novos campos recém-emergentes de estudo da religião e as mulheres.

Capítulo IV: *Reimaginando o conhecimento e a alma a partir do corpo das mulheres*

Um corpo quer outro corpo,
Uma alma quer outra alma e seu corpo.¹

Observamos anteriormente, nos relatos das experiências de vida das personagens que estão tecendo específicos olhares para suas percepções de corporeidade e, com isso, abrindo mão de antigas dicotomias para a partir de suas próprias experiências darem-se autonomia. Tais lugares, como produtores de significados estariam produzindo novas leituras religiosas? É o que pretendemos investigar neste capítulo.

Como tão sabiamente dizia Perrot: “(...) entre as religiões e as mulheres, as relações têm sido, sempre e em toda a parte, ambivalentes e paradoxais. Isso porque as religiões são, ao mesmo tempo, poder sobre as mulheres e poder das mulheres”².

Perrot nos chama atenção para duas categorias que surgem da relação religião e mulheres: a primeira aborda as características dos organizadores das religiões com as mulheres, onde todas elas (as religiões) “(...) estabelecem a dominação dos clérigos e subordinam as mulheres”³, tanto no exercício do culto onde somente o homem pode ter acesso ao sacerdócio, a exemplo do catolicismo, como no espaço, lugar (das mulheres) de prece, manutenção e circulação; a segunda refere-se ao que diante de tudo isso as mulheres construíram “(...) uma base de um contra poder e de uma sociabilidade”⁴, a igreja como lugar de abrigo, principalmente das excluídas, mas sempre pregando a sua submissão.

Considerando o corpo das mulheres como lugar de produção de significados e como observado nas personagens Senhora Telucama, Machi Maria, Mahi e Samai, onde a realidade biológica corporal no formato que escolheram experimentar propõe uma construção de saber, consequentemente um jeito de fazer religião, teríamos, pois, uma terceira via de análise da relação “mulheres e religião”? Seria

¹ Adélia PRADO, Versos do poema “Poema Começado do fim”, Adélia Prado. *Poesia Reunida*, p. 56

² Michelle PERROT, *Minha história das mulheres*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 84.

⁴ *Ibid.*, p. 84.

esse ponto de vista uma afirmação ou mais um questionamento? Afinal, qual seriam a força e a capacidade aglutinadora desses saberes religiosos para gestar práticas construtoras de identidade e geradoras de transformação na sociedade? Considerando a possibilidade de serem novas formas de religião criadas pelas mulheres: como o corpo e a sexualidade informariam às teólogas feministas apontamentos para uma compreensão da *theologia* e da *deasophia*? E como estariam atualmente, representados na arte, na cultura e na religião?

Propomos então a articulação entre teologia feminista e os campos recém-emergentes *theologia* e *desophy*, as construções das noções de divindade a partir de um corpo feminino e o paradigma processual feminista.

4.1 - Uma deusa proeminente e contemporânea

A mulher no Limiar de dois Mundos estava parada diante de mim na caverna de minha iniciação. 'Eu sou fogo', disse ela, com a face incandescente. 'Só posso mover-me para cima quando queimo. Você, minha filha, é uma aprendiz do fogo. Quer você tenha sonhado com a vasta possibilidade de transformação, quer não, seu corpo é agora seu mestre. Sinta a ardência do calor e dê boas-vindas ao fogo, pois o fogo sou Eu, a deusa mulher que a transforma e prepara para uma vida sagrada. Adquira conhecimento sobre você mesma e seu corpo. Esses conhecimentos são a lenha de sua chama interior.' ⁵

4.1.1 – Por uma definição contextualizada: teologia feminista

Inspiramo-nos na pergunta de Heyward para seguirmos: *O que é uma teologia feminista?* ⁶.

Segundo o *Dicionário de Teologia feminista*⁷, seria: uma teologia de mulheres de orientação feminista que reconhecem, denunciam, criticam e desejam superar o patriarcado na sociedade, na Igreja e na convivência mútua, valorizando as

⁵ Andrews LYNN, *A mulher no limiar de dois mundos*, p. 21.

⁶ Carter HEYWARD, Introducción a la teologia feminista: una perspectiva feminista Cristiana, in Mary Judith RESS et alli (orgs), *Del cielo a la tierra: uma antologia feminista*, p. 33.

⁷ Catharina J. M. HALKES Headwig MEYER-WILMES, in Elisabeth GOSSMANN et alli (orgs.), *Dicionário de teologia feminista*, verbetes Teologiafeminist / feminism / movimento feminist, p. 502.

experiências de libertação e encarnação; ainda segundo o dicionário, não é considerada um complemento para a teologia tradicional e sim, um novo conceito. Estão, portanto, centradas em transformações das estruturas patriarcais e do pensamento androcêntrico. Teria de certa forma, como base de articulação, a segunda onda do movimento feminista do século passado (século XX).

Segundo Heyward⁸, o pensamento teológico tende a expandir-se de acordo com a diversidade dos participantes e a teologia feminista não é diferente. E que o problema do dogma cristão enraizado na reflexão feita por homens em sua maioria brancos que consideram o ponto de vista de suas experiências universais, uma vez tomado como erro epistemológico, é o que tem incentivado muitas mulheres e homens brancos, mulheres e homens negros a supor um deus, como “nossa mãe/ a deusa e/ que o messias é negro”⁹.

Segundo esse amplo campo de possibilidades, Heyward sugere que se deva fazer uma teologia, portanto de forma modesta, considerando todas as imagens e esquemas teológicos e suas limitações acerca de verdades e compreensibilidades de quem as faz.

Escolhemos usar a distinção que Heyward faz entre feminismo brando e duro (radical) para explicar as diferentes interpretações¹⁰ e suas representantes na teologia feminista. Em sua análise existem três fortes correntes de movimentos teológicos feministas, que se diferem em relação à importância que outorgam a supremacia masculina em relação a outras estruturas de justiça.

1 - Das que consideram o sexismo o mais devastador e a maior força de opressão da história humana, tendo como representantes, Mary Daly, Carol Christ e Naomi Goldenberg. Estas acreditam que tem de se desfazer o sexismo antes que qualquer outra forma de justiça significativa seja feita no mundo.

⁸ Cf. Carter HEYWARD, Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista Cristiana, in Mary Judith RESS et alli (orgs), *Del cielo a la tierra: uma antologia feminista*, p.34.

⁹ Catharina J. M. HALKES Headwig MEYER-WILMES, in Elisabeth GOSSMANN et alli (orgs.), *Dicionário de teologia feminista*, verbetes Teologiafeminist / feminism / movimento feminista, p. 35.

¹⁰ Sobre a diferença do que seria *teologia feminista branda e dura* (amena ou radical?), sua base vem da mesma diferenciação no feminismo que seria: considerando as bases estruturalistas do sexismo, as feministas brandas tendem a perceber o problema principalmente como atitudes e opiniões individuais, que podem mudar por meio da persuasão. Já as feministas duras sustentam que a educação não é suficiente e que as mudanças sociais ocorrem quando as pessoas não são somente educadas, mas envolvidas das mudanças sociais de uma reestruturação da sociedade de tal maneira que o poder social seja distribuído (*Ibid.*, p. 36).

2 – Outras consideram tanto o ponto moral como estratégico da complexidade dos efeitos interativos entre gênero, raça, bem-estar econômico e idade. Entre elas estaria, Rosemary Ruenher, Elisabeth Schussler Fiorenza, Delores Williams e Judith Plaskow.

3 – Para outras feministas algumas outras injustiças estruturais podem tomar precedência imediata sobre o sexismo em seu trabalho. A teóloga Dorothee Solle tem passado, por exemplo, a maior parte do tempo envolvida com movimentos pela Paz. Pauli Murray e outras feministas negras citam a luta do povo negro contra o racismo como prioritária em sua vida diária. Tanto uma como a outra, entendem que a supremacia masculina se relaciona com a injustiça econômica, com a opressão social e o militarismo.

Para Heyward “o coração do conteúdo feminista golpeia forte no método teológico (e) o conteúdo reflete o método, e vice-versa” ¹¹.

Em uma reflexão do capítulo anterior abordamos que as feministas do Terceiro Mundo, especificamente da América Latina, consideram muito mais significativa a relação entre racismo, colonialismo e sexismo. E, segundo Fiorenza¹², essa diversidade de ênfases e análises revela resultados de diferentes concepções, tanto dos fundamentos do feminismo como das mulheres e dos humanos.

4.1.2 - *Theologie e deasophy*

Our wisdom cannot be lost,
and our spirits cannot be broken
our wisdom cannot be lost,
and our spirits cannot be broken.¹³

Segundo Hope no website do *Institute for Theology & Deasophy*, espaço que pretende mapear e desenvolver os campos da *teologia* (ou *theologie*) e da *deasofia*

¹¹ Cf. Carter HEYAWARD, Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista Cristiana, in Mary Judith RESS et alli (orgs), *Del cielo a la tierra: una antología feminista*, p. 37.

¹² Cf. Elizabeth FIORENZA, Mujer-Iglesia: el centro hermenéutico de La interpretación bíblica feminista, in Mary Judith RESS et alli (orgs.), *Del cielo a La tierra: una antología feminista*, p. 240.

¹³ Sheila CHANDRA, Música “La Sagesse”, *Woman, I'm Calling You*.

(ou *deasophy*)¹⁴ e sua relação com a teoria feminista, sua práxis e definição, ambas constituiriam um campo recém-emergente no que diz respeito à prática feminista dentro da espiritualidade da deusa e movimentos de espiritualidade feminista nas últimas décadas.

Apesar disso, os trabalhos mais acadêmicos sobre o movimento da deusa e da espiritualidade feminista estão situados a partir de uma abordagem sociológica, psicológica, antropológica, ou religiosa de forma segmentada, ou seja, não levam em consideração todas as observâncias para os estudos dos movimentos. Mesmo com diversas contribuições das teólogas feministas como Carol Christ, Caron Charlotte, Rafael Melissa, Rosemary Ruether, Max Dashu, Paul Reid, Bowene e várias outras, *teologia* e *deasophia*, ambas, no contexto da espiritualidade da deusa e da espiritualidade feminista, tem recebido pouca atenção dos estudiosos.

A abordagem trata-se de um discurso crítico que envolve as crenças, a sabedoria, práticas, questões e valores da comunidade da *deusa*, tanto as que se baseiam em teorias do passado como as que criam novas suposições no presente. Segundo Hope¹⁵, *teologia* poderia ser descrito como *religiosamente pluralista*, ou seja, levam teologicamente em consideração diversas origens religiosas, que são muitas vezes de caráter híbrido.

As preocupações e questionamentos da *teologia* são sobre o significado da natureza da deusa, do sagrado feminino, o significado e a natureza das formas de vida e do universo em relação às divindades. E, ainda, sobre os entendimentos das feministas sobre Ele/ Ela, Deus/ Deusa.

Para as pesquisadoras e pesquisadores feministas da religião que usam tal reflexão, uma das razões pela qual a *teologia*, como um discurso, deixou de ser transformador ou aplicável a muitos que se associam com a deusa(s) ou ao sagrado feminino é que ela (teologia) tende a concentrar-se somente na tradição judaico-cristã, e tal deus não fala do ponto de vista das experiências e crenças espirituais de muitas religiosas e/ou feministas.

¹⁴ Angela HOPE, What Is Goddess Theology & Deasophy? Toward a Definition, <http://www.thealogyanddeasophy.org/defining.html>. Acesso em: 11 fev 2011.

¹⁵ Cf. Angela HOPE, What Is Goddess Theology & Deasophy? Toward a Definition, <http://www.thealogyanddeasophy.org/defining.html>. Acesso em: 11 fev 2011.

Voltando para Hope¹⁶, a *tealogia*, portanto, abrangeria todas as orientações, incluindo o politeísmo, o monoteísmo, diteísmo¹⁷, panteísmo e assim por diante. Desta forma, suas principais considerações como indicativo para as pesquisas, seriam: *Qual é a natureza ou essência da Deusa(s)? Quais são as formas de vida existentes no relacionamento com a Deusa(s)? Quem somos ou para onde estamos indo? Qual é o propósito e como devo viver minha vida?*

Já Raphale vai à raiz do termo para explicar, onde "*Thea*" refere-se à *Deusa*, sendo, portanto o oposto de "*logos*", que se refere à mente/ intelecto/ palavra e, é frequentemente, traduzido como "o estudo dos"¹⁸.

Da mesma forma o recente campo explorado deosophia ou *deasophy*, cunhado por Max Dashu¹⁹ propõe uma visão a partir da mulher de forma multidimensional, não-linear do discurso, não-hierárquica e anti-autoritária, que reconhece a persistência do sagrado, presente em cada ser, na natureza, e na filosofia espiritual de todos os povos, também com um enfoque sistêmico. Suas bases estariam na raiz do termo "*Sophia*" ou "*Sophy*" que segundo essa interpretação traduz a "sabedoria feminina" que estaria não só na mente mas também do corpo, sinalizando a importância da experiência incorporada, o papel e o valor da subjetividade na construção do conhecimento. Pretende investigar a sabedoria da deusa nas formas de vida com uma lente pós-patriarcal e pós-hierárquica embora busque encontrar tal manifestação também nas antigas religiões.

Sua preocupação estaria em destacar as formas de "sabedoria feminina" presente em todas as formas de religião e também das instituídas, como por exemplo, buscando reintegrar Sophia dos textos gnósticos como uma "sabedoria feminina primária", ou seja, uma sabedoria de sobrevivência primária de consciência da deusa no cristianismo²⁰. Portanto, uma sabedoria primal do cristianismo. Destaca-se nessa trajetória de pesquisa o texto arqueológico gnóstico "*Thunder*,

¹⁶ Cf. *Ibid.*

¹⁷ Segundo o Adalberto Prado e SILVA [org]. *Novo Dicionário Brasileiro Melhoramentos Ilustrado*, Diteísmo: religião que admite dois princípios, o do bem e o do mal, p. 159.

¹⁸ Cf. Melissa RAPHALE, *Introducing thealogy: discourse on the goddess*.

¹⁹ Cf. Max DASHU, Khokhmah and Sophia, <http://www.suppressedhistories.net/articles/sophia.html> e <http://users.lmi.net/maxdashu/articlesinter.html>. Acesso em: 28 maio 2011.

²⁰ Cf. Max DASHU <http://www.suppressedhistories.net/articles/sophia.html>. Acesso em: 20 jun 2011.

perfect mind” (nome original ‘*The Divine Barbelo*’)²¹ cujas interpretações frequentemente têm levado a destacar a não dualidade e a presença feminina (*sophia*) como parte da criação. Desta forma, aplicar-se-ia como *deasophia* uma leitura (re)interpretativa como, por exemplo, na iconografia, nas cosmologias, na etnologia, na arqueologia²².

Poderíamos dizer que pesquisadores e pesquisadoras da *deosophia* estariam preocupados em reconstruir a história das mulheres na religião reivindicando as cosmologias da deusa.

Há críticas a esse formato de pensamento apresentados pela teologia e a *deosophia*, como as de Souza²³ quando se refere ao enfoque sistêmico que dá fundamental atenção a proliferação de múltiplas identidades. Suas considerações seriam que tal enfoque terminaria por favorecer a emergência de novas diferenças e que tal “cultura particularista” já nos demandaria muito no que ela chama de “ciladas da diferença” e que tal valorização das “infinitas particularidades” reforçaria as mesmas diferenças. Contudo Souza não nos deixa claro se considera o caráter hibridizador dos movimentos feministas e de espiritualidade da deusa e as suas respectivas representações e consequências do mundo.

Mas de fato parece haver um movimento que conteste antigas formas em função de novas propostas onde o corpo e a cosmologia das mulheres estejam presentes por meio da diversidade. Como podemos observar no relato de Mahi sobre o início de suas buscas espirituais, em que tateava por ligações entre a espiritualidade e sua condição social de mulher:

Ali começou o trajeto ao fundo, um tempo de atravessar vales profundos e obscuros. Um tempo de deixar morrer antigas crenças, estruturas, práticas, ideias e, sobretudo, minha ilusões e expectativas com respeito a elas, para ver que o que realmente estava enraizado com força, e o que ficaria após o furacão interior. Assim, pouco a pouco começava com mais clareza a dar-me conta que muitas vezes me sentia descontextualizada, realizando práticas de outros, distantes de minha cultura, de minha terra, de meu corpo e de meu ser mulher que se moviam de forma hierárquica. Muitas vezes sem valorizar

²¹Para saber mais: Hal TAUSSING et alli, *The Thunder, Perfect Mind*.

²²Max DASHU. *Power of images, Power of names*.

<http://www.rcgi.org/salon/122008/powerofnames.asp>. Acesso em: 10 jun 2011.

²³ Cf. Sandra Duarte de SOUZA. Teoria, Teo (a)logia e espiritualidade ecofeminista: uma análise do discurso, *Ecofeminismo: Tendências e debates*, Mandargora, p. 59.

nem incluir o concreto, o humano, as relações, a terra, a fluidez... O social. E, assim, começou a florescer em mim uma bela conexão, que até o momento se havia mantido latente: a conexão com o feminino. Começou quase imperceptivelmente a despertar com força e com o poder de voz das mulheres, de meu ser como mulher, de minha forma de viver a espiritualidade mais concretamente como mulher neste mundo, acordando meus ritmos e os meus ciclos.²⁴

Percebemos que a intenção de Mahi está em nos relatar suas novas conexões entre o social, o espiritual e sua condição de mulher, mas com base nas próprias experiências e questionamentos.

4.1.3 – *Ela muda*

Como observado nos relatos das personagens é recorrente em suas considerações sobre o próprio corpo e suas individuais proposições espirituais sobre suas fases biológicas e sexuais, a menção do corpo como representação da própria divindade. Ou ainda uma estreita relação do corpo com a Terra e esta sendo a própria deusa.

Samai, nossa personagem da Bolívia, ao relatar como se deu conta de que caminho seguir, faz uma estreita relação com seu corpo, um corpo curado e, ao mesmo, tempo curativo com a terra, ou a Terra:

Percebi que minha memória se despertou para uma medicina baseada na Terra e na mulher. Foi a minha memória que me colocou aqui porque foi assim que me veio o sentimento, minha preferência. E para mim a explicação é que existe aí, um pulso que precede a minha existência, é bem mais ancestral que minha existência aqui na Terra, então creio que esse mesmo pulso tem me guiado dessa maneira, a terra me curando eu curando a terra.²⁵

Para nos auxiliar nessa leitura e compreender como se estabelece essa relação corpo/ divindade, recorreremos às reflexões de Christ que tem início com a pergunta: *“quais as consequências políticas e sociológicas desse novo e apaixonado amor pelo divino dentro delas mesmas?”*²⁶.

²⁴ Carolina Barahona, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido dia 20 fev 2011.

²⁵ María Ximena Torrico Galindo, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, 20 mar 2010.

²⁶ Carol P. CHRIST, Por qué las mujeres necesitan a la diosa: reflexiones fenomenológicas, sociológicas y políticas, in Mary Judith RESS et alli (orgs.), *Del cielo a La tierra: uma antologia feminista*, p. 159. (Tradução nossa)

Sabemos e consideramos fundamentais os esforços das pesquisadoras Marija Gimbutas e Riane Eisler no levantamento das evidências arqueológicas e históricas, respectivamente, na tentativa de provar um passado não-andrôcentrico. Gimbutas²⁷ levantou interessantes questionamentos a respeito da leitura linguística feita para interpretar os achados dos sítios arqueológicos, desafiando muitas teorias tidas como únicas sobre a origem da Europa, mostrando ao mundo figuras femininas como deusas. Eisler²⁸, por sua vez, fazendo uma análise histórica do Neolítico e da cultura que existiu em Creta, propõe um caminho que reestabeleça a parceria entre homens, mulheres e o planeta.

Porém, mesmo relevante como questionamentos, suas teorias não foram comprovadas em função do grande hiato de informações na história. E acreditamos que não haja necessidade de ter havido um passado glorioso das mulheres para justificar suas escolhas e buscas, necessárias, atuais. Contudo não há como negar que suas obras podem ter influenciado, significativamente, a releitura das religiões instituídas por mulheres e homens para construção de novos paradigmas como nos movimentos denominados neo-pagãos e de espiritualidade da deusa. Todavia essa interpretação ficará para outro momento oportuno que não essa dissertação.

Na proposta de Christ tal deusa que chamamos de proeminente e contemporânea “(...) é um símbolo do divino como feminino, e o feminino como a imagem da divindade”²⁹ também. O que nos parece importante destacar é se tais preposições terão implicações políticas e sociológicas para o movimento feminista e, conseqüentemente, para a teologia feminista.

Já abordamos que as necessidades de remeter símbolos a situações limites da vida (morte, o mal ou sofrimento), bem como a momentos de transição (nascimento, sexualidade e a morte), satisfaz, conforta e ressignifica e é uma via utilizada por muitos povos mesmo que “(...) as pessoas se considerem completamente secularizadas”³⁰.

²⁷ Cf. Marija GIMBUNTAS, *The Goddesses and Gods of Old Europe*; Marija GIMBUNTAS, *The Language of the Goddesses*, que inspirou uma exibição em Wiesbaden (1993/94); e o último livro Marija GIMBUNTAS, *The Civilization of the Goddess*.

²⁸ Cf. Riane Eisler, *The chalice and the blade*.

²⁹ Carol P. CHRIST, Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda, O imaginário feminino da divindade, *Madragora*, p. 16.

³⁰ IDEM, Por qué las mujeres necesitan de la diosa: reflexiones fenomenológicas, sociológicas y políticas, in Mary Judith RESS et alli (orgs.), *Del cielo a La tierra: uma antologia feminista*, p. 160.

Contudo, tais leituras dos ritos e símbolos poderá mudar a dinâmica da sociedade em que está inserido dependendo do ponto de vista? Para Christ, nas religiões centradas na adoração de um deus masculino cria-se uma “disposição animo” e “motivações” que manteriam as mulheres em um estado de dependência sociológica dos homens e de uma autoridade masculina que ao mesmo tempo legitima a autoridade política e social dos pais e filhos nas instituições³¹.

De fato podemos observar tal preocupação sobre a dependência das mulheres com a relação à autoridade dos homens no relato de Machi Maria, quando se refere ao trabalho que desenvolve com mulheres não mapuches:

(...) as mulheres perderam seu conhecimento sobre seu corpo. Entregaram “seu poder” a um doutor, que eu chamo de “DIOStor³²”! Ele detém o conhecimento, e ela se cala e aceita; eles falam a elas sobre suas primeiras regras, sobre anticonceptivo, sobre sua gestação, sobre seu parto. As mulheres estão presas na medicina ocidental e doutrinária e não se dão conta.³³

O relato de Machi Maria transcreve bem o processo de subjugação e autoridade sobre as mulheres legitimado pela dominação masculina no âmbito das ciências, do social e do corpo.

Christ³⁴ aborda também que em uma sociedade em que os sistemas simbólicos estão exclusivamente centrados em um deus-homem criam a impressão de que o poder para mulheres nunca será benéfico nem legítimo. E como no mito de Eva, mulher que ignora totalmente os mitos e preceitos bíblicos, e é castigada por isso. O poder às mulheres sempre será desconfiável, perigoso e inferior. O mesmo “poder” que Machi Maria, nossa depoente mapuche do Chile, pretende reivindicar orientando as mulheres sobre sua autonomia diante do próprio corpo.

Com base nessa leitura, Christ propõe a interpretação dos símbolos da deusa e suas consequências para as mulheres e seus efeitos políticos e sociais.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 160.

³² Resolvemos manter a expressão “diostor” mencionada por Machi Maria por não encontrarmos equivalência em língua portuguesa. Porém o sentido por ela empregado se aproxima de “deus-tor”, ou seja, o médico na condição – se aproximando - de um deus.

³³ Maria Quiñelén, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, nov 2010.

³⁴ Cf. Carol P. CHRIST, Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda, O imaginário feminino da divindade, *Madragora*, p. 17

Fazendo considerações fenomenológicas, primeiramente, para ler o sentido dos símbolos da deusa que surgiram na vida das mulheres contemporâneas, tomamos como direção que tais símbolos têm duas origens: o primeiro baseia-se nas formas tradicionais dos povos nativos do mediterrâneo, europeus, pré-cristãos, indígenas norte-americanas, hindus, africanas e outras; e a outra, em certo ponto com tais influências, mas com maior ênfase nas experiências das mulheres.

Com Mahi, nossa depoente do Chile, podemos ver que a ênfase nas experiências das mulheres de forma compartilhada tem sido um forte elo e apelo para tal sentido da deusa na vida das mulheres:

A magia da sincronicidade se fez presente, e me entrelaçou com amigas, irmãs e companheiras de caminho, que de uma maneira ou de outra estavam vivenciando esse florescimento feminino. Assim foram despertando memórias e entendimentos compartilhados, em círculo e em comunhão. Foram elevando-se orações compartilhadas e se foi formando um potente círculo de mulheres. Encarnando juntas a força, a coragem, a criatividade, a fragrância e a beleza que irradiamos a outras mulheres quando nos unimos em irmandade, por um propósito maior³⁵.

Portanto, para Christ, uma mulher que toma para si o reconhecimento e a legitimidade do poder feminino como um poder “benéfico e independente (...) está dizendo que o poder salvador, sustentador, está nela mesma” ³⁶, portanto sociologicamente seria a derrota da visão engendrada pelo patriarcado e sustentaria e fortaleceria a confiança das mulheres no seu próprio poder e em outras mulheres tanto da família como na sociedade. Tal premissa é observada no relato de Mahi quando se refere a criação do Círculo Matriztico, por crerem que o “poder” está nelas mesmas, acionam outras mulheres a mesma condição.

Christ ainda sugere que diante desse olhar fenomenológico, os teólogos e teólogas teriam que “(...) oferecer mais que puras palavras, uma teoria dos símbolos (...) que fossem visto como efeito primário e os sentidos como secundários” ³⁷, portanto insinua para tanto a “tea-logia” lugar onde as mulheres e homens poderiam desenvolver uma teoria do símbolo com um “fazer-teológico” congruente com suas

³⁵ Carolina Barahona, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido 20 fev 2011.

³⁶ Carol P. CHRIST, Por qué las mujeres necesitan a la diosa: reflexiones fenomenológicas, sociológicas y políticas, in Mary Judith RESS et alli (orgs.), *Del cielo a La tierra: uma antologia feminista*, p. 163.

³⁷ *Ibid.*, p. 164-165.

experiências, e, ao mesmo tempo em que, “recorda e inventa” novos sistemas de símbolos.

Outra consideração que a teóloga aponta é a implicação do símbolo da deusa nas afirmações do corpo da mulher, e dos ciclos biológicos da vida, uma vez que sempre foram denegridos, para a ajuda no caminho de nomear e reivindicar o corpo feminino e seus processos³⁸. Onde os corpos das mulheres representariam a encarnação direta dos ciclos de crescimento e decrescimento, da vida, da morte no universo. E isso, às vezes, seriam representados nas conexões simbólicas dos vinte e oito dias do ciclo menstrual com os vinte e oito dias do ciclo lunar.

Podemos destacar tal observação de Chirst presente na fala de Machi Maria ao contar como usa e ritualiza as passagens da lua no seu corpo:

Minha medicina central é... Bom, sempre começo com um rezo. E para atender as mulheres, eu tenho que também estar bem. Evito, dentro do possível, de trabalhar quando eu me sinto mal, desequilibrada, doente ou quando tenho algum problema, evito. Minha vida fora não pode ser afetada por meu trabalho, então tenho que estar muito consciente do trabalho. Porque o meu corpo pode ser porta de entrada para a contaminação ou para a fortaleza, quem escolhe sou eu. Então, tudo deve estar muito bem, eu tenho uma grande responsabilidade por mim mesma. Nos dias de Lua, eu não trabalho e me dedico, geralmente, a estar ensinando tudo o que sei, o que me ajuda a recordar, me ajuda a ensinar e também que se mantenha o conhecimento da medicina natural por que se as pessoas não a conhecem, vão acreditar que não há alternativa.³⁹

Percebemos que Machi Maria enfatiza os ciclos de crescimento e decrescimento de acordo com as fases lunares quando menciona “nos dias de lua”. Refere-se ao período em que estaria menstruada relacionada com determinada fase lunar, uma vez que já entrou na menopausa, para fazer uma pausa de trabalhos externos e, ao mesmo tempo, manter a cultura ativa. Sobre as conexões diretas entre os processos do corpo e os ciclos lunares podemos observar Machi Maria em sua fala quando se refere a como ensina tal proposição a outras mulheres, especialmente as não mapuche:

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 165-166.

³⁹ Maria Quiñelén, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, dez 2010.

Em lua nova, somente ritualizamos para as avós. Veja, estou me referindo não só às avós ancestrais, mas também as mulheres que estão se preparando para a menopausa, mas também às crianças meninas e adolescentes que vão entrar para a primeira menstruação, claro, isso se ensina, hã. Mas também o relacionamento com as plantas naturais, que elas possam aprender no simbolismo das plantas naturais, das roupas. Bom, fazemos isso no meio da natureza em volta de um fogo, relacionando com a mãe terra, e com a avó fogo. Fazendo circular o conhecimento das avós e sentimentos, deixando geralmente hã... Uma espécie de comunicado, para que, hã... caso algum dia alguma mulher se disponha a recuperar e a ensinar as mulheres jovens, porque, bom... Quando fui autorizada a abrir os círculos de mulheres para as mulheres que não eram mapuche foi algo incrível, porque foi algo sintonizado com todas as avós do mundo, muitos círculos de mulheres surgiram.⁴⁰

Porém, segundo Christ⁴¹, tal leitura não se daria somente nas expressões físicas do corpo, mas também nos aspectos criativos das artes, cura, literatura, a criação de uma lei justa. Sobre movimentos de arte envolvendo tal abordagem, voltaremos a falar. Tais movimentos, portanto, dos símbolos da deusa estariam também preocupados em reavaliar a relação desses corpos com a natureza e os movimentos ecológicos.

Contudo, tais leituras na relação corpos e ecologia teria mais ênfase nos ritos lunares e sazonais, característica das teólogas feminista do norte e que, como vimos, no sul ou América Latina, a luta das teólogas de orientação ecofeminista, a ênfase é bem mais baseada nas necessidades de sobrevivência imediata. Contudo já podemos indicar que ambas as abordagens estão sendo enfatizadas nos ritos de nossas depoentes.

Uma terceira via seria a implicância do símbolo da deusa para as mulheres na valorização positiva de um ritual centrado na deusa e “(...) na criação de círculo de espiritualidade das mulheres feministas”⁴².

O quarto e último seria a abordagem no significado para a reavaliação do legado das mulheres e dos vínculos entre elas. Ela cita a exemplo a obra da

⁴⁰ Maria Quiñelén, entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, out 2010.

⁴¹ Carol P. CHRIST, Por qué las mujeres necesitan a la diosa: reflexiones fenomenológicas, sociológicas y políticas, in Mary Judith RESS et alli (orgs.), *Del cielo a La tierra: uma antologia feminista*, p. 167-168.

⁴² *Ibid.*, p. 168.

escritora Virgínia Wolf⁴³, na qual a mesma aborda em vários momentos em seus livros e textos sua relação com outras mulheres de vários níveis.

Dentro destas últimas propostas de Christ, podemos observar no depoimento de Mahi sobre a criação “Círculo Matriztico”, tanto a criação do círculo de espiritualidade das mulheres como a noção de vínculos estabelecidos entre as mulheres:

Em uma imensa gratidão e amor por toda essa maravilhosa experiência que estávamos vivendo, cocriamos. Começamos a rodar juntas e rapidamente, algo potente estava ali e nos transformou. Algo que nos movia com força, com ímpeto, algo que ia mais além de nós, que se estimulava apesar de nossas diferenças, de nossas personalidades, de nossos egos, algo que se sobrepujava a todas as dificuldades, aos momentos duros e ao desencontro. Algo que nos levava a entregar cada vez mais o melhor de nós, inspirando-nos com alegria, empurrando-nos a crescer. Criando um grande caldeirão que fazia nossos sonhos realidade, ensinando-nos a cultivar uma terra fértil na qual todas as sementes de amor poderiam crescer livremente. Assim, se foi canalizando em meu despertar o feminino com o social, a voz da Grande Mãe, da Deusa e de suas diferentes facetas e arquétipos. A voz do meu corpo de mulher com suas particulares energias e com seus ciclos. Realmente foi uma grande escola de vida, um presente e uma benção para eu fazer parte de tudo isso. E agradeço profundamente que este mágico círculo seja parte de minha experiência de vida, junto a todas as irmãs de caminho e mestras, desta e de outras terras, sintonizadas em mesmo pulso⁴⁴.

Os símbolos da deusa para a formação de círculos de mulheres estão presentes do relato de Mahi que, junto com as suas próprias experiências, atreladas as de outras mulheres, estabelecem vínculos entre si.

4.1.4 – Paradigma processual feminista

Nossas observações tomam inspiração à leitura de Carol Christ na sua interpretação da filosofia do processo para compreendermos os significados de “reimaginações feministas de deusa e deus-ela” nas proposições das personagens Senhora Telucama, Machi Maria, Mahi e Samai.

A sua proposta para a compreensão e aplicabilidade de todas as suas abordagens estaria baseado no paradigma processual feminista⁴⁵ em seu livro “*She*

⁴³ Para saber mais: Ruth GRUBER, *Virginia Woolf: the will to create as a woman*.

⁴⁴ Carolina Barahona, entrevista realizada pela autora, e-mail recebido 20 fev 2011.

⁴⁵ Releitura feminista da filosofia do processo associada a Alfred North Whitehead e Charles Hartshorne é fundamentada no relacionamento e de vida que muda; oferece uma atraente alternativa

*who change*⁴⁶, onde “o ressurgimento da *deusa* e de *deus-ela* apresenta um desafio radical para aquilo que Hartshorne chama de seis “erros teológicos” do teísmo clássico⁴⁷. Para Christ uma das razões que:

Teólogos/ as e filósofos/ as, na maioria das vezes, não questionarem as noções do poder masculino como dominação, inerente às imagens de Deus como um Senhor, um Rei, ou um Pai patriarcal, é porque a tradição conhecida como teísmo clássico fornece uma justificação filosófica para entender o poder divino como ilimitado – o que faz, em troca, imagens masculinas dominadoras de deus parecerem naturais e inevitáveis⁴⁸.

Propomos a partir da leitura de Christ da filosofia do processo um esquema das diferenças entre paradigma processual feminista e o teísmo clássico⁴⁹:

Paradigma Processual Feminista	Teísmo Clássico
Evolui por um processo de mudança dentro da rede da vida. Deus/ Deusa muda com as experiências de cada indivíduo no mundo em mudança que é o corpo divino, sendo a única alternativa imutável a relação do Deus/ Deusa com o mundo, sempre e em todo lugar.	Considera o relacionamento uma limitação e visionou viver sozinho ou à parte de outro como estado mais perfeito tanto para a divindade quanto para a humanidade.
Compreende Deus/ Deusa como mais relacional de todos os seres relacionais, o poder simpatético de todos os poderes no universo.	O poder divino é ilimitado. Um Deus no controle do mundo; tudo até o que parece ser mal – acontece de acordo com seus desígnios.
Deus/ Deusa é poder com, não poder sobre. Pretende responder ao problema do mal.	Afirmação do poder absoluto e ilimitado
Deus/ Deusa não criou o sofrimento. O mundo é cocriado por cada indivíduo que nele existe. Deus/ Deusa está também nos sofrimentos inspirando a diminuí-los e a transformá-los. Pede desfrutar a vida finita e mutável que termina em morte.	Afirma que a meta da vida humana é subir acima do corpo mutável e compartilhar a vida imortal de Deus.

para modos de pensamentos enraizados no dualismo clássico. Para saber mais sobre Alfred North WHITEHEAD, consultar: José FERRATER-MORA, *Dicionário de Filosofia*, Tomo VI, p. 3070.

⁴⁶ Carol P. CHRIST, *She who change*.

⁴⁷ IDEM, Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda, O imaginário feminino da divindade, *Madragora*, p. 22.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁹ Aos que chamam teísta dos séculos XVII e XVIII, principalmente neste último – consideravam que o teísmo é a doutrina que afirma a existência de deus. O teísmo se opõe, portanto ao ateísmo que nega tal existência. De modo geral teísmo é o mesmo que deísmo. No entanto o teísmo se opõe ao deísmo, pois este tende a equiparar a lei divina com a lei natural, negando dessa forma para os teístas o caráter pessoal de deus, e, conseqüentemente a própria existência de deus. José FERRATER-MORA, *Dicionário de Filosofia*, Tomo VI, p. 2825.

Diz que todo ser humano é encarnado (<i>embodied</i>) e inserido (<i>embedded</i>) no mundo - e que ele sempre será fragmentário e em processo.	O Deus onipotente é autor de revelação infalível, dada na forma de textos, ensinamentos, tradições ou indivíduos inspirados.
Pede considerar que o futuro do universo é desconhecido até mesmo para Deusa/ Deus. Embora amoldado pelo passado, o futuro também será moldado pelas escolhas e vontades individuais.	Deus onisciente já sabe o destino do universo.

Tabela 1 - Paradigma Processual Feminista x Teísmo Clássico

Fonte: Carol P. CHRIST, Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda, O imaginário feminino da divindade, *Mandrágora*

Portanto, a filosofia do processo apresenta à teoria feminista uma alternativa metafísica ante o dualismo e o teísmo clássico. Pois, compartilharia com a teologia feminista e, também a *teologia* e a *deasophia* um interesse de reestabelecer o corpo no mundo. Porém, Christ ressalta que a filosofia do processo é devedora de reconhecer que “(...) reestabelecer o corpo e o corpo no mundo tem enormes consequências para as mulheres”⁵⁰.

Mesmo que seus textos estejam interessados nas consequências para as mulheres de todas as abordagens anteriores, dentro desse paradigma processual feminista não haveria uma aristocracia espiritual, ou seja, uma opção preferencial pelas mulheres, especialmente às pobres como em Elizabeth S. Fiorenza e Rosemary R. Ruether, conforme ela menciona. Na consideração do paradigma processual feminista não haveria uma eleição, nem seleção divina, haveria sim, um poder divino relacional onde a morte não é inimiga da vida⁵¹. Podemos adicionar que tal eleição também não se daria pela escolha sexual como podemos observar nos relatos de Senhora Telucama e Samai, respectivamente:

Nós aqui no templo, temos várias mulheres que são felizes com outras mulheres e elas trabalham sua sensualidade com tanta leveza, com tanta dignidade, tanta simplicidade, quer dizer, não faz diferença, viu, nada, tudo igual. O que se fala muito é da elegância do comportamento, né, não de modismo, né, mas uma elegância ética, independente da escolha sexual⁵².

⁵⁰ Carol P. CHRIST, Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda, O imaginário feminino da divindade, *Mandrágora*, p. 24.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 25-27.

⁵² Graça Lúcia Azevedo em entrevista realizada pela autora, gravada em áudio por programa de computador, São Paulo, fev 2010.

Além das escolhas sexuais Samai aborda o tema do aborto no formato que optou por passar suas experiências:

(...) importante é as irmãs que tenham outra opção, possam gestar seus círculos de mulheres, porque há um desentendimento muito mais profundo, porque veja: se as mulheres que são héteros já sofrem tanto por seu corpo, com preconceito e subjugação, imagine as mulheres que além de ultrapassar tudo isso ainda precisam aceitar a forma de seu amor? Bom, então eu penso que a mulher, todas, tem que definir a união com o pulso feminino e uma vez que estão em comunhão, resgatar-se, reconciliar-se, recordar-se, para poder aportar nessa humanidade essa energia, esse pulso! E sinto que orientação sexual não tem nada que fazer aqui, sinto que a mulher deve ser livre para tomar suas decisões espirituais do seu corpo. Parir, ou não parir, abortar ou não abortar, que seja tudo dentro da sua sagrada ética⁵³.

A reflexão de Christ teria como intuito a busca da compreensão das experiências da *deusa* ou *deus-ela* nos indivíduos que usam suas próprias formas individuais para homens e mulheres “para articular uma compreensão radicalmente nova do poder divino e humano na rede da vida”⁵⁴.

Tomando como leitura o paradigma processual feminista, as personagens Senhora Telucama, Machi Maria, Mahi e Samai relacionam-se com suas fases biológicas de modo a considerá-las parte do processo de aperfeiçoamento espiritual e filosófico e, a partir de suas experiências, propagam e disseminam tais ideias também de forma relacional com outras mulheres em formato de reuniões em “círculos de mulheres”.

Como dito anteriormente esse paradigma processual ocorre no corpo e na arte, e, ambos, manifestos para reivindicar uma reflexão dos símbolos da deusa pelos aspectos criativos.

4.2 – Sintomas na arte

Para identificar com uma abordagem brevemente ampliada das manifestações dos símbolos da deusa na arte como sugerido por Christ, selecionamos algumas artistas e suas peças que buscam também de forma

⁵³ María Ximena Torrico Galindo em entrevista realizada pela autora, gravada em áudio via internet por programa de computador, São Paulo, 20 mar 2010.

⁵⁴ Carol P. CHRIST, Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda, O imaginário feminino da divindade, *Madragora*, p. 28.

processual reivindicar releituras do corpo, da espiritualidade do corpo e dos símbolos da deusa.

Desde sua gênese que o feminismo nas artes plásticas tem funcionado como uma variante na luta pelos direitos das mulheres.

E, ainda, considerando que os movimentos artísticos acompanham as mudanças sociais, econômicas, políticas e filosóficas do mundo, incitando novas produções, optamos aqui em levantar outros questionamentos por meio da arte feminista. Possíveis sinais de novos paradigmas sociais, ou de pelo menos uma necessidade premente para a construção de memória como via indispensável para a simbolização dos corpos das mulheres. Afinal, “(...) é com o corpo que lembramos; ele (que) está impregnado de evocações, histórias, percepções e sensibilidades”⁵⁵.

Por não ser nossa questão central, e por só pretender complementar a proposta de Christ sobre as considerações e implicações do símbolo da deusa nas afirmações dos corpos das mulheres e dos ciclos (sexuais) feminino na arte, utilizaremos algumas representações gráficas de artistas contemporâneas que frequentemente tem evocado em sua arte uma forma de reivindicar os corpos das mulheres e, principalmente das que estão fazendo isso com suposições religiosas e espirituais. Portanto, seremos devedoras de análises na literatura⁵⁶, na dança⁵⁷ e no cinema⁵⁸ e também da recepção da imagem. Destacaremos algumas obras das artistas selecionadas, contextualizando brevemente suas histórias.

4.2.1 – Mara Friedman

Mara Friedman, que mora no Havaí há mais de dez anos, vem criando pinturas que representam presenças místicas das mulheres. Seu imaginário inspira-se nas culturas ao redor do mundo, desde o ciclo das estações, da lua e das fases biológicas das mulheres. Observando seu trabalho, percebe-se a mistura de muitas

⁵⁵ Monica Pimenta VELLOSO, *Corpo: uma obra inconclusa*, in Monica Pimenta VELLOSO et alli *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*, p. 16.

⁵⁶ Para saber mais: Hebert MARDER, *Feminismo e Arte: Um estudo sobre Virginia Woolf*.

⁵⁷ Para saber mais: Monica Pimenta VELLOSO, *Escritas de si e do tempo: a dança como metáfora*, in Monica Pimenta VELLOSO et alli, *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*, p. 61.

⁵⁸ Para saber mais: MALUF, Sônia Weidner MALUF et alli, *Políticas do olhar: feminismo e cinema em Laura Mulvey*, *Revista de Estudos Feministas*.

influências de arte desde O'Keeffe e Chagall e de outras tradições como tibetano, hindu, aborígene, africano e da arte dos nativos americanos.

Os *cards* que se seguem, disponíveis do site da própria artista⁵⁹, são também utilizados no livro *Taro da Deusa Tríplice*⁶⁰, fortemente disseminado nas mulheres da espiritualidade da deusa e encontramos em reuniões de mulheres de nossas personagens, Mahi e Samai. A disposição de sua arte se dá de forma popularizada, ou seja, não se encontra em museus, nem acervos de arte, estando, pois disponíveis no seu site, livros e *cards*.



Figura 13 - Chakrafirth, 2002

Fonte: <http://www.newmoonvisions.com/>



Figura 12 – Trinity, 1997

Fonte: <http://www.newmoonvisions.com/>

⁵⁹ <http://www.newmoonvisions.com/>. Acesso em: 10 jul 2011.

⁶⁰ Cf. Isha LERNER, *O tarô da deusa tríplice*. O poder dos arcanos maiores, dos chakras e do feminino divino.

A pintura “*Trinity*”, que deu origem ao livro de tarô citado, é uma imagem que pretende satisfazer a necessidade de preencher a tradicional figura trina do catolicismo (deus, pai e espírito santo) por uma figura feminina que dê sentido ao então “sagrado feminino” ou a representação da deusa ou deus-ela. A artista usa elementos que reivindicam um corpo feminino divinizado, onde a própria projeção da trindade surge da representação da vulva feminina.

Já a imagem “*ChakraFirth*” também traz elementos de corporeidade, com uma nova dinâmica para os órgãos sexuais femininos e propõe que esse mesmo órgão estabeleça uma ligação com terra ou a Terra. Faz menção às filosofias orientais com a palavra *chakra*⁶¹ e o elefante, mas também apresenta elementos que remetem a outras culturas como as nativas norte-americanas com a presença da tartaruga e o estilo de traço.

4.2.2 - Judy Chicago

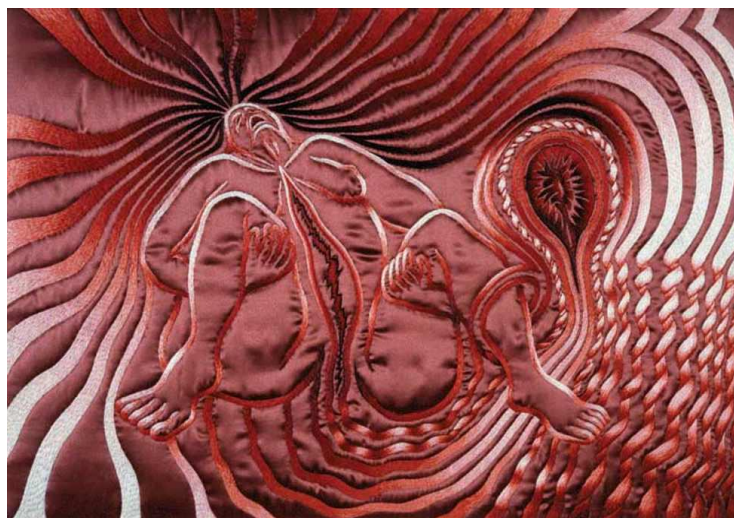
Considerada lenda viva da arte feminista⁶², Judy Chicago traz a paisagem da prática na arte contemporânea têxtil. Suas criações surgem no seio do movimento feminista em 1960. Suas principais obras incluem *The Dinner Party* (1974-1979), e *The Holocaust Project* atualmente expostas no *San Francisco Museum of Modern Art*. Sua motivação surge pelas observações da falta de arte, num mundo em que reconhecesse as mulheres como patrimônio artístico, social e cultural, misturando a isso suas ambições pessoais em contribuir com a paisagem artística⁶³.

A arte e o artesanato têxtil, por ter sido sempre representações dos trabalhos destinados às mulheres, atraiu a atenção de Chicago para legitimar a arte das mulheres, e também como veículo para uma visibilidade feminista.

⁶¹ Chakra, palavra que estaria relacionado a centros de força no corpo.

⁶² Para saber mais sobre arte feminista: Hilary ROBISON, *Feminism-art-theory: an anthology*, 1968-2000.

⁶³ Cf. Judy CHICAGO, *The Columbia Encyclopedia*.



Judy Chicago - *Birth Tear*, 1982 - Embroidery on silk 50.8 x 69 cm. Embroidery by Jane Gaddie Thompson.
Collection: The Albuquerque Museum. Photo: Donald Woodman

Figura 15 – Birth Tear

Fonte: Albuquerque Museum

A tela “*Birth Tear*” de Chicago que escolhemos trazer é feita com a técnica têxtil específica da artista, e o título da peça mostra justamente esse apelo de ressignificar as artes ditas femininas (o tear), reivindicações feministas do corpo, e os dois apelos um entrelaçado no outro. Um novo tear feminista e a mulher renascendo a partir desse novo olhar; e desse novo olhar renascendo dela mesma. A artista ainda sugere uma ligação, entre todos esses apelos, da mente e do corpo.

4.2.3 - Susan Seddon Boulet (1941-1997)

Segundo o site oficial da artista e que contem além de seus trabalhos a sua biografia⁶⁴, Susan Seddon Boulet, que ganhou renome em San Fransico Bay Area, morreu em sua casa em Oakland em 28 de abril de 1997 após uma longa luta contra o câncer.

Nasceu no Brasil em 1941, de pais ingleses que haviam emigrado da África do Sul. A maior parte de sua infância foi na fazenda que seu pai Eric Seddon tinha no Brasil em Góias/ Goiania. Este é o lugar onde ela teria desenvolvido pela primeira vez seu interesse por contos e fábulas locais e do país de origem de seus pais. Teve

⁶⁴ <http://www.turningpointgallery.com/bio.htm>. Acesso em: 10 jul 2011.

uma educação formal em uma escola inglesa em São Paulo. Desde muito jovem despertou interesse em se tornar freira, porém seu pai para evitar que isso ocorresse, a enviou para estudar na Suíça. E foi na Suíça que Susan começou a sua formação como artista. Porém, sempre regressava à casa de seus pais no Brasil.

Seus trabalhos inicialmente revelavam retratos de figuras femininas como personagens medievais e mais tarde evoluiu para uma estratificação mais complexa das imagens antropomórficas de animais, *Shamans* e deusas. Trabalhando principalmente com a técnica de tons pastéis francesa a óleo, tintas acrílicas e lápis, ocasionalmente, ela desenvolveu um estilo pessoal caracterizado pelo uso da cor aplicada em camadas a partir da qual formas oníricas surgiam. Ela tirou sua inspiração a partir de uma ampla variedade de fontes: mitologia e poesia, psicologia junguiana e no mundo tradições espirituais femininas.

Hoje Susan Seddon Boulet é considerada uma das fundadoras do movimento de arte visionária nos Estados Unidos. Suas pinturas são amplamente sustentadas por colecionadores ao redor do mundo. Seus trabalhos também estão publicados em livros e incluem “*Shaman: The Paintings of Susan Seddon-Boulet*, *Susan Seddon-Boulet: The Goddess Paintings*, *The Power of the Bear* e *Susan Seddon-Boulet: A Retrospective*. Toda a informação sobre a artista está disponível em seu site⁶⁵ e no livro *Susan Seddon-Boulet: A Retrospective*.

⁶⁵ <http://www.turningpointgallery.com>. Acesso em: 10 jul 2011.



Figura 15 - Seven Moonpassing - 2007

Fonte: <http://www.tendreams.org/boulet.htm>

A obra “*Seven Moons Passing*” é uma peça rica em camadas com imagens de animais e detalhes. Susan busca retratar pelos olhos da mulher nativa americana a trajetória de todas as mulheres revelando interpretações feministas de tradições espirituais. Traz elementos, como Carol Christ aborda, que remetem aos vinte e oito dias lunares e a relação com o corpo das mulheres além de mitos da cosmologia das tradições celtas e nativas norte-americanas. Sua obra é largamente encontrada em sites no mundo todo que falem de uma espiritualidade da deusa.

4.3 - Considerações

Na interpretação dos relatos das personagens sobre suas histórias de vida, podemos dizer que tem base teórica e experimental, tendo por orientação os *processos* em vez da *dualidade*.

Suas buscas e manifestações da ação valorizam a subjetividade e não a objetividade, a comunidade não o individualismo, privilegiando uma política

funcional. Suas vidas e ações locais são constituídas, segundo essa base processual tanto em teoria como em prática tal qual a natureza do discurso da *teologia/ deasophia*, fluídico, contínuo e em constante processo, portanto, mutáveis.

Como ambos os discursos, *teologia/ deasophia*, são influenciados por perspectivas pós-modernas contemporâneas, os dois campos estão hesitantes por reivindicações que promovam a produção de uma postura saudável para questionar a doutrina absolutista das faculdades da razão e da experiência.

Desta maneira, podemos ler os relatos das personagens à luz da teologia feminista e da *teologia/ deasophia* porque, quanto mais à teologia reflete a experiência específica e particular de quem as dá forma, mais crível será para os demais.⁶⁶ Pois:

(...) uma teologia boa e construtiva se faz na prática de situações concretas, nas quais as que fazem teologia falam por e sobre elas mesmas, em lugar de por e sobre outros, como tal a humanidade em geral, tenta universalizar a experiência do que é verdadeiro ou bom.⁶⁷

Significa dizer que “ato teológico” está tanto enraizado na profundidade e integridade das experiências particulares como na abertura e na disponibilidade dos teólogos e teólogas em dialogar e compartilhar novas compreensões e percepções⁶⁸ de quem está produzindo o “saber-fazer” e o “fazer-teológico”.

À escolha justifica-se pelas teólogas feministas buscarem quebrar a dualidade platônica de mente/ corpo, espírito/ carne, cultura/ natureza, mulher/ homem que fundamentou a teologia patriarcal ocidental, e é reproduzida do terceiro mundo⁶⁹, indo ao ponto de restrição em detrimento de suas funções desconhecidas até o presente momento que mulheres transcendem sua espiritualidade por meio de seus corpos.

⁶⁶ Cf. Carter HEYAWARD, Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista Cristiana, in Mary Judith RESS et alli (orgs.), *Del cielo a la tierra: una antología feminista*.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 34. (Tradução nossa)

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 34.

⁶⁹ Aruna GNANADASON, Hacia una ecología feminista para la India, in Rosemary Radford RUETHER (ed.), *Mujeres sanando la tierra: Ecología, feminismo y religión, según mujeres del Tercer Mundo*.

É possível encontro a partir desse pertence? O corpo sempre foi tema da teologia, para negá-lo ou enaltecê-lo, para escondê-lo ou desnudá-lo, para reprimí-lo ou libertá-lo; para ser Eva ou Maria. O contraponto deste ponto é quem é sujeito da fala do pertencimento, é quem se apropria do corpo, do sexo, do nexa, do avesso travesso!⁷⁰

Podemos, então, considerar tais corpos ferramentas de subversão e transformação, na não-conformidade, na resignação e na construção da história de um cotidiano. Não apenas como corpo produtivo e reprodutivo, não por sua utilidade racionalista, mas pelo estético (ser corpo); não a partir da essencialização, mas como corpo histórico e político⁷¹. Pois como em Franke, a adoção de uma nova metodologia de análise contribui para a elaboração de críticas à orientação androcêntrica dos estudos das religiões tradicionais, e para o preenchimento das lacunas que dizem respeito às práticas religiosas tradicionais⁷².

Outra posição é a dicotomia de pureza e impureza que brotam de costumes e tabus (religiosos/ culturais) antigos que surge com as realidades biológicas (menstruação e parto) para controlar os corpos das mulheres. A suspeita que se levanta é em qual medida as leis querem regulamentar e controlar corpos, uma vez que, por exemplo, o sangue menstrual, que emana desses corpos, não pode ser controlado?⁷³

Percebemos como conclui Nunes que “(...) tais questionamentos levaram-nas a considerar mudanças em seu próprio credo, ou a criar novos grupos religiosos, com base em antigas crenças, recuperando as figuras femininas de deusas e bruxas, bem como rituais considerados pagãos”⁷⁴.

O que de fato se observa é uma valorização das experiências pra um novo fazer teológico a partir da carne. Uma relação processual do verbo e da carne. Relacionando-se com as necessidades, com as emoções, os pensamentos e

⁷⁰ Rosângela S. OLIVEIRA; Fernanda CARNEIRO, Corpo: meu bem, meu mal. III Seminário de Teologia e direitos reprodutivos: Ética e Poder, *ISER*, p. 06.

⁷¹ Cf. Marga J. STRÖHER, Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs, in Marga STRÖHER et alli, *A Flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*.

⁷² Cf. Edith FRANKE, Feminist orientation as integral of religion studies, *REVER – Revista de estudos da Religião*, www.pucsp.br/rever, p. 46-60.

⁷³ Cf. Elaine Gleici NEUEJ. NFELDT, Sangue e fluxos: Poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres, in Marga STRÖHER et alli, *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*, p. 92.

⁷⁴ Maria José F. ROSADO-NUNES, Religiões, in Helena IRATA et alli, *Dicionário Crítico do Feminismo*. p. 213.

desejos de liberdade. Consideram a integralidade dos corpos femininos com os processos que os contém, dentro e fora (meio ambiente), e que nas proposições de nossas personagens apontam para novos paradigmas que reivindicam os corpos das mulheres sacralizados, sua expressão criativa e a valorização social e filosófica. Mediando seus turbilhões internos e as relações que as colocam no mundo. Mas antes de tudo, com a dignidade do poder de escolha que elas mesmas se autorizaram.

Considerações finais

Ao escutarmos e usarmos de objeto para presente dissertação as histórias de vida de personagens que tomam para si o corpo e seus processos sexuais biológicos como possíveis dimensões espirituais, buscamos a partir da herança do corpo como história das sensibilidades visualizar a construção da identidade feminina, compreendendo como podem rezer com o corpo e de que maneira ocorre tal transmissão de ‘saber-fazer’. Nosso objetivo, propondo uma nova metodologia de análise, era compreender a espiritualidade e a construção do divino que nasce do corpo e suas fases sexuais biológicas, identificando os processos de resistência e as potencialidades desses saberes e práticas femininas sapienciais, e de que modo, estariam a partir dessas percepções, tais sujeitos produzindo novas leituras religiosas.

Inicialmente, partimos de uma retomada do corpo como uma herança das sensibilidades. Considerando que o que marca a importância da história do corpo é a consciência semiológica da transformação e para perceber essa consciência usamos imagens da arte e da antropologia. Pensamos o corpo com uma perspectiva histórica colocando-nos na perspectiva das sensibilidades.

Considerando tal posicionamento pudemos identificar as reações dos sujeitos aos estímulos externos e internos, pois não estando o corpo restrito ao campo da biologia o consideramos matriz e suporte de significados, complexo e diverso através do tempo e da história. Ao relacionarmos algumas imagens de corpos de mulheres encontradas em escavações propomos o corpo a própria instalação da presença de si e do outro. Portanto, concluímos que, conforme sugerido, tais representações seriam história das sensibilidades, onde a tendência ou disponibilidade dos sujeitos revelaria a disposição de serem afetados pelas impressões, sentimentos, emoções e suscetibilidade.

Nossa escolha na seleção das peças foi arbitrária determinada pela lógica dos objetos: os corpos das mulheres em representações de suas fases, reconhecendo que um corpo histórico depende da importância a ele conferida na época, bem como o sentido a ele atribuído nos diversos momentos.

Deste modo, ao observamos as peças de achados arqueológicos dos quais estariam representados os corpos das mulheres, sugerimos que denotariam, portanto uma sensibilidade às mudanças dos corpos femininos às fases da vida, ou uma tentativa de compreender determinada mudança, como uma gestação ou parto, ou demarcar que percebem tais mudanças, ou ainda que, tais percepções e sensibilidades, inserem tais corpos em uma realidade que privilegiava tais mudanças corpóreas às mudanças ambientais e as necessidades sociais do grupo.

Considerando teorias com relação à compreensão da construção do imaginário religioso criadas na antropologia cultural, e Clifford Geertz¹ onde religião formula uma união de estilos de vida particular, concluímos que tais imagens comporiam formas de uma espécie de culto e desenvolvimento de um corpo comunicativo.

Fazendo um salto do neolítico ao mundo greco-romano em busca de registros dos ritos das mulheres e suas práticas sociais, observamos as práticas rituais das mulheres a partir de seus corpos. Nesse caminho encontramos evidências de rituais relacionados ao parto e a menstruação presididos por mulheres. Uma vida ritual dentro das esferas privadas, com certa autonomia, principalmente no que dizia respeito ao nascimento e a morte. Atuavam evocando divindades em momentos decisivos da vida biológica da mulher, onde a atuação dos grupos de mulheres denotava uma espécie de solidariedade religiosa no âmbito da casa e no entorno do domínio de seus saberes. Destacava-se um protagonismo das mulheres nos espaços e templos sagrados, onde nelas encerrava-se o receptáculo em si, do simbólico da vida e da morte.

Ao longo do segundo capítulo, já inserindo o dado empírico, destacamos o processo de coleta das histórias de vida e a relevância do método para estudos feministas da religião. Foi realizada uma pesquisa qualitativa por meio de entrevistas sobre as histórias de vida de quatro mulheres. Escolhemos fazê-lo de forma aberta conforme o convite a seguir: *“Gostaria de contar a sua história de vida a partir das experiências de seu corpo e os ritos de passagem constituídos pela menstruação, gestação/ parto e menopausa, e como tem passado sua experiência e prática a outras mulheres?”*.

¹ Cf. Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*.

O método ateve-se na exploração do significado das passagens biológicas do corpo feminino, que é utilizado pelas personagens como ferramenta de construção de sentido espiritual segundo suas próprias suposições, e o que lhes significa a partir desse ponto de vista, ser mulher.

Considerando as quatro personagens e suas origens diferenciadas dentro do contexto da América Latina, optamos em fazer um descortinamento segundo as circunstâncias em que as personagens estão inseridas nos seus respectivos países: Brasil, Chile e Colômbia. Com toda sua pluralidade cultural, social, política e religiosa, buscamos contextualizar as personagens e suas histórias de vida segundo suas perspectivas de corporeidade. Observamos ainda que, que as histórias de vida formadas eram construídas de escolhas e decisões, dores e redenções, de partidas e chegadas, rezas, contos e cantos, de buscas, de entrega e, às vezes, de militância.

Ao escutarmos as histórias de vida compreendemos a lógica por trás de ações e comportamentos específicos, onde a subjetividade de se colocar em narrativa uma existência amplia o significado do sistema simbólico, onde a história de vida como realidade em si se torna a experiência essencial. Concluimos que a história de vida, funciona, portanto, como instrumento para a construção de visões sobre o papel do comportamento do indivíduo na mudança cultural e na transmissão da cultura. Além de ser importante veículo para a construção das histórias das mulheres, amplificando a que é constituída no anonimato do cotidiano e registrada na autobiografia individual.

E tomando como inspiração a metáfora de Chiara Vangelista o corpo como ‘mapa das origens’², percebemos que, embora nosso enfoque fosse o percurso da vida das personagens e suas suposições espirituais sobre as passagens biológicas, o resultado da coleta, segundo esse ponto de vista foi a partir das próprias perspectivas que as personagens têm de si e da sua vida no momento presente. Portanto, olhando a cultura como um processo anti-hegemônico, tendo como ‘mapa das origens’, esse corpo articulados às falas, às necessidades e sensibilidades revelaram a construção de expressões religiosas e culturais.

²Cristina Scheibe WOLFF; Joana Maria PEDRO. Gênero e migrações na história entre Brasil e Itália: uma entrevista com Chiara Vangelista, *Revista de Estudos Feministas*.

Porem, considerar questões relativas à corporeidade, à corporalidade e a espiritualidade das mulheres que rezam a partir dos processos naturais de seus corpos, apresentou-se um mundo à frente. Teo-logias sem revelações. Corpos significantes. Corpos restritos e corpos falantes. Corpos tolhidos e geradores de historia. Corpos que sangram sem morrer, que urram para parir, não de dor e, sim, por gozo! Ora corpos desalmados, ora corpos que balançam e quebram a dicotomia separatista imposta à alma em relação ao corpo, e vice-versa.

Por isso seguimos no capítulo três lendo o contexto dos ciclos biológicos das personagens, opondo-se a ideia androcêntrica com relação aos corpos das mulheres na religião. Lançando um olhar para as específicas compreensões de corporeidade, dos hormônios, das necessidades e expressões espirituais, propomos relacionar parâmetros teóricos-metodológicos para lermos os dados empíricos, pensando a menstruação e demais fases biológicas com suas configurações religiosas de forma interdisciplinar.

Pensando os ritos que moldam os corpos e as experiências de vida das mulheres perguntamos se seria arbitrário considerar órgãos da fêmea humana e suas experiências com as fases da vida objeto centrais de produção de sentido religioso.

Tendo como base as considerações de Geertz onde religião entende-se como sistema cultural com os conceitos de simbolismo religioso³, onde lemos o simbolismo religioso construído a partir do sangue e dos fluxos hormonais atrelados aos conceitos de Thompson⁴ que defende não haver uma cultura pura pela própria capacidade dos sujeitos de reagirem e interpretarem os códigos culturais, junto as reflexões de Williams⁵ que aponta a complexidade de se fixar determinado conceito sem antes coloca-lo na perspectiva histórica, percebemos a importância de compreender a cultura em suas interfaces de dentro para fora e de fora para dentro do novelo social. Pois a cultura só poderá existir, tendo esse ponto de vista, com a prática de pessoas, em um determinado contexto, sendo preciso pensar seus significados culturais e as capacidades de reagirem tais sujeitos, reinterpretando os códigos culturais.

³ Cf. Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*.

⁴ Cf. E. P. THOMPSON, *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*.

⁵ Cf. Raymond WILLIAMS, *Marxismo e literature*.

Para ampliar tal questionamento propomos ler as fases da vida junto à cultura com a perspectiva transcultural da proposta de Sardemberg⁶, onde tal se dariam como objeto de interpretação e significados múltiplos, onde as fases biológicas das mulheres não se tratam somente de fatos biológicos, mas sim, de um fenômeno de dimensões sociais e culturais. Segundo tal proposta concluímos que todo o ciclo vital dos seres-humanos, desde o momento do nascimento até a morte, sempre se tem atribuído um significado bem como definições de comportamento, atitudes ou atividades culturais específicas e que de fato, não seria diferente nas fases biológicas das mulheres e suas interfaces.

Mesmo considerando o feminismo⁷ que recebe como crítica a de não considerar as diferenças biológicas entre mulheres e homens, diferenças ditas *naturais* pelas ciências médicas, propomos para a compreensão simbólica e política do corpo, entender o que as personagens estavam fazendo ao considerar seus corpos ferramentas de espiritualidade e o ambíguo de seus processos de construção na dinâmica histórica. Entendendo segundo a proposta de Velloso⁸ que coações, tabus e liberdades são frutos de invenções e de esquecimentos, percebemos que precisaria se desfazer os pares tradicionais, natureza e cultura, buscando para tanto, um entendimento conjunto dessas teorias que estão, contudo em permanente processo de hibridização.

Abordamos os ciclos sexuais e suas representações na tentativa de compreender que possuem significado simbólico arbitrário, motivo pelo qual são sempre potencialmente multivalentes. Frequentemente os conceitos de pureza e impureza perpassam tais representações, pois o corpo das mulheres por ter referência para possibilidade de reprodução é remetido ao status de impureza, ou seja, um corpo representante de um mistério incontrolável, que precisa ser regulamentado para ser dominado. Vimos que a relação com o impuro dos corpos das mulheres nos rituais na dimensão do sagrado implica uma relação com o próprio corpo.

⁶ Cf. Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*.

⁷ Sobre a relação cultura, natureza e feminismo ver mais em: Ingrid CYFER, Liberalismo e feminismo: igualdade de gênero em Carol e Pateman e Martha Nussbaum, *Revista de Sociologia e Política*; Lucila SCAVONE, A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais, *Cadernos Pagu*.

⁸ Cf. Monica P. VELLOSO, Corpo: uma obra inconclusa, in Monica P. VELLOSO (org.), *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*.

Tal herança é perfeitamente perceptível nos mitos médico com relação aos corpos das mulheres. E para contrapor usamos as reflexões de Martin⁹, segundo a qual a ciência médica contribuiu de uma maneira ou de outra para a preservação de um “saber-fazer”, ora como categoria de resistência ora como apropriações de termos.

Portanto, concluímos que o ‘fato-biológico’ das mulheres obedece a logicas culturais específicas, presente nas relações sociais, bem como seus desdobramentos ideológicos e de identidades de gênero.

Para refletir os conceitos abordados utilizamos as narrativas das personagens na descrição de seus ritos de passagem e concluímos que as personagens constroem uma preposição espiritual a partir das próprias experiências de corporeidade, desconstruindo a noção de corpo “sujo”, “impuro” e “domesticável”. Frequentemente abordam esse ponto de vista como uma escolha que pretende assumir a própria voz, propagando um ‘saber-fazer’ estimulando outras mulheres a fazerem o mesmo. Vimos que os processos de transmissão dessas pratica ocorrer pelo formato de reunião de mulheres no que chamam de ‘círculos de mulheres’. Identificamos, portanto, os elementos da transculturalidade ao fazerem isso, onde não se abre mão de determinada cultura em função de uma nova, mas sim, agrega-se e se dá nova leitura.

Revelaria-se, portanto um tear diferenciado para esse novo corpo, com novas dimensões que reivindicam um corpo pensante livre para escolher. Com apontamentos para novas leituras das análises simbólicas de caráter estruturalista das corporeidades e dos fluídos corporais das mulheres que se opõem aos discursos médicos gestando assim um “saber-fazer” com base nas experiências. Tais relações que estabelecem com as reivindicações dos seus corpos e as condições de sobrevivência na Terra são compreendidas segundo uma necessidade de respeito à diversidade. Concluímos que a terra ou a Terra seria, portanto a representação desse corpo cultuado, necessitando também de ser reivindicado para ser preservado.

Por isso entendemos que tal leitura seria ampliada à luz do ecofeminismo como expressão política e social como via de leitura de nosso objeto. Já que antes, tais corpos temidos e tidos impuros, agora se engajam por meio do “saber-fazer” em

⁹ Cf. Emily MARTIN, *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*.

uma práxis corporificada e articulada, mas também apaixonada e compreendida. Nossa intenção foi compreender as interconexões que fazem entre questões políticas, culturas diferenciadas, realidades diversas e necessidades comuns com compreensões transcendentais ligadas ao destino do restante da vida no planeta.

Concluimos que a partir das histórias de vida das personagens, poderíamos também ensaiar um olhar onde o uso do corpo, dos fluxos e refluxos hormonais e das fases da vida, revelaria uma prática religiosa e de uma espiritualidade sapiencial¹⁰ antiga, com vistas a configurar um poder religioso e político atual. Concluimos que encontramos ora com pegadas ancestrais, ora com novas leituras, formas de religião e espiritualidade que são criadas por mulheres com a intenção explícita de abrir espaços para a articulação e realização de seus desejos¹¹. E assim como a proposta de Gierus¹² a corporeidade, corpo e linguagem das personagens nos conduz à esse novo olhar que reivindica a escolha e a livre expressão corporal.

Para estas mulheres, sangrar, parir e menopausar significou uma nova leitura de seus corpos e a construção de um novo senso de si: elas assumem um novo papel, um novo estilo de viver o corpo, adquirem uma nova postura de maneira propositada. Encontram um lugar decorado por elas mesmas para manifestar suas espiritualidades e religiões, negando as vias das religiões instituídas onde são maioria, mas onde nunca chegam “a vir a ser”.

Buscando apontar se tais comportamentos desses silenciosos movimentos de mulheres chamados de “círculos de mulheres” estariam informando novas questões às feministas construímos o quarto capítulo.

Tendo o corpo das mulheres como lugar de produção de significados e como observado nas personagens, Senhora Telucama, Machi Maria, Mahi e Samai onde a realidade biológica corporal, no formato que escolheram experimentar, propõe uma

¹⁰ **“Espiritualidade Sapiencial** segundo a redescoberta da Sophia/Ruah (sabedoria) abre novas perspectivas para a espiritualidade. Ela oferece às mulheres uma possibilidade de identificar-se psicologicamente com Deus precisamente através de sua feminilidade. Na tradição cristã, os homens desde sempre gozam de tal acesso psicológico a Deus. Todo homem é filho; quase todos vêm a serem pais. Por isso eles menos podiam sentir como Deus Pai e Deus Filho amam seus filhos, os seres humanos. As mulheres, segundo a autora, no entanto, espontaneamente experimentam Deus Pai/Filho mais como uma figura de oposição que de identificação. Sendo uma figura de Mãe e filha, a Sophia/Sabedoria oferece às mulheres novas possibilidades de identificação. Ao mesmo tempo oferece aos homens um acesso a Deus como totalmente outro”. (Patrícia REMY, in Elizabeth GOSSMANN et alii, *Dicionário de Teologia Feminista*, p. 165-166.

¹¹ Cf. L. WOODHEAD, Mulheres e gênero: uma estrutura teórica, *REVER*, www.pucsp.br/rever.

¹² Cf. Renate GIERUS, Corporeidade: História oral e corpo, in Marga J. STROHER, *A Flor da Pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*.

construção de saberes, consideramos uma via de análise para o dueto “mulheres e religião” onde novas formas estariam surgindo, criadas e gestada pelas mulheres. Perguntamos como o corpo e a sexualidade informaria às teólogas feministas novos direcionamentos para os recém-emergentes campos a *theologia*¹³ e da *deasophia*¹⁴.

Percebemos que nos relatos das personagens era recorrente em suas considerações sobre o próprio corpo e suas individuais proposições espirituais sobre suas fases biológicas e sexuais, a menção do corpo como representação da própria divindade. Ou ainda, uma estreita relação do corpo com a Terra e esta sendo a própria deusa. Para nos auxiliar nessa leitura e compreender como se estabelecia essa relação, corpo/divindade recorreremos às reflexões de Christ¹⁵ que considera que tal posicionamento de se ter uma deusa, e o corpo a própria representação dessa deusa, traria mudanças profundas para a sociedade.

Usamos também Carol Christ que faz uma leitura feminista da filosofia do processo para compreendermos os significados de “re-imaginações feministas de deusa e deus-ela” nas proposições das personagens. A sua proposta para a compreensão e aplicabilidade de todas as suas abordagens estaria baseado no paradigma processual feminista¹⁶

A reflexão de Christ teria como intuito a busca da compreensão das experiências da *deusa* ou *deus-ela* nos indivíduos que usam suas próprias formas “para articular uma compreensão radicalmente nova do poder divino e humano na rede da vida”¹⁷.

Portanto concluímos que pela leitura do paradigma processual feminista, as personagens Senhora Telucama, Machi Maria, Mahi e Samai relacionam-se com suas fases biológicas de modo a considera-las parte do processo de

¹³As preocupações e questionamentos da *teologia* são sobre o significado da natureza da deusa, do sagrado feminino, o significado e a natureza das formas de vida e do universo em relação às divindades. E, ainda, sobre os entendimentos das feministas sobre Ele/Ela, Deus/Deusa.

¹⁴Propõe uma visão a partir da mulher de forma multidimensional, não-linear do discurso, não-hierárquica e anti-autoritária, que reconhece a persistência do sagrado, presente em cada ser, na natureza, e na filosofia espiritual de todos os povos, também com um enfoque sistêmico.

¹⁵Carol P. CHRIST, Por qué lãs mujeres necesitan a ladiosa: reflexiones fenomenológicas, sociológicas y políticas, in Mary Judith RESS et al. (orgs.), *Del cielo a La tierra: uma antologia feminista*.

¹⁶ Releitura feminista da filosofia do processo associada a Alfred North Whitehead e Charles Hartshorne é fundamentada no relacionamento e de vida que muda; oferece uma atraente alternativa para modos de pensamentos enraizados no dualismo clássico. Para saber mais sobre Alfred North WHITEHEAD, consultar: José FERRATER-MORA, *Dicionário de Filosofia*, Tomo VI, p. 3070.

¹⁷ Carol P. CHRIST, Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda, O imaginário feminino da divindade, *Madragora*.

aperfeiçoamento espiritual e filosófico e, a partir de suas experiências, propagam e disseminam tais ideias também de forma relacional com outras mulheres em formato de reuniões entre mulheres de “círculos de mulheres”. Esse paradigma processual que ocorre no corpo ocorreria também na arte, uma reflexão dos símbolos da deusa pelos aspectos criativos. E sendo a arte antena das mudanças sociais, econômicas, políticas e filosóficas do mundo, incitando novas produções e relativizando novos apontamentos da sociedade abordamos brevemente algumas peças de modo que pudesse sugerir ampliação de tal leitura.

Concluimos que teologias não reveladas estão sendo moldadas por meio da valorização das experiências para um fazer novo; fazer teológico a partir da carne, pois estariam relacionando-se com as necessidades, com as emoções, os pensamentos e desejos de liberdade.

Privilegiam a integralidade dos corpos femininos com os processos que os contém, dentro e fora (meio ambiente). Tais corpos das mulheres sacralizados são sua expressão criativa de valorização social e filosófica. Autorizam-se, portanto a escolher e a rezar.

Ressaltamos que esses são apenas alguns indicativos sobre o uso do corpo das mulheres para a criação de uma espiritualidade, e que de forma alguma esgotamos o tema. Esperamos que nossas observações possam de alguma maneira contribuir para uma nova metodologia de análise e que contribua para a renovação dos estudos da religião tradicionais, superando a perspectiva androcentrica da interpretação das mulheres na religião e na sociedade.

“(…) quando chegarmos às portas do paraíso, [sic]
 posso lhe garantir que ninguém vai nos perguntar
 se limpamos bem as rachaduras da calçada.
 O que é mais provável é que no portal do paraíso
 queiram saber com que intensidade escolhemos viver;
 não por quantas ‘ninharias de grande importância’
 nos deixamos dominar”¹⁸

¹⁸ Clarissa Pinkola ESTÉS. A ciranda das mulheres sábias: ser jovem enquanto velha. Velha enquanto jovem. Rocco. p. 07

Bibliografia

ABREU, Braz Luís. de apud Mary Del PRIORE, Magia e medicina na colônia: o corpo feminino, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*.

ARAUJO, Alceu Maynard. *Medicina Rústica*.

ARIAIS, Lee. María Del Milagro. *Breves notas de La ethnohistoria del pueblo mapuche*.

ARISTÓTELES apud Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: [a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica](#), *Estudos Feministas*.

BARBER, Elizabeth Wayland, *Women's Work: the First 20,000 Years - Women, Cloth and Society*.

BARING Anne, *El mito de La Diosa: evolucion de uma imagem*.

BASTIDE, Roger *O candomblé na Bahia*; Carlos Eugênio Marcondes de MOURA (org), *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos das religiões afro-brasileira*.

BEAUVOIR, Simone. *Segundo sexo II: a experiência vivida*.

BERENSTEIN, Eliezer. *A inteligência hormonal da mulher*.

BERGER Mirela, *Corpo e identidade feminina*.

BLOCH Maurie; BLOCH, Jean apud Daniela Tonelli MANICA, Menstruação, natureza ou cultura, *Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia*.

BRANDÃO, Junito, *Mitologia Grega I e II*.

BUCKLEY, Thomas. Menstruation and power of Yurok Women: methods in cultural reconstruction, *American Ethnologist*.

_____, Thomas; GOTTLIEB, Alma, A critical appraisal of theories of menstrual symbolism, in Thomas BUCKLEY; Alma GOTTLIEB *Blood Magic: the antropology of menstruation*.

_____; GOTTLIEB, A critical appraisal of theories of menstrual symbolism, in Thomas BUCKLEY; Alma GOTTLIEB, *Blood Magic: the antropology of menstruation*.

BULGER, William. M. *While the Music Lasts: My Life in Politics*.

BUTLER, Judith. Críticamente subversiva, in Rafael M. Mérida JIMÉNEZ, *Sexualidades transgressoras*. Una antología de estudios queer.

CÁCERES apud Karine M. VIEIRA, Biografia como gênero jornalístico: experiência narrativa na contemporaneidade, *Biblioteca On-line de Ciencias da Comunicação*, <http://www.bocc.ubi.pt/>, <http://www.bocc.ubi.pt/>. Acesso em: 30 maio 2011.

_____, Luis Jesus Galindo *Sabor a ti: Metodologia cualitativa em investigación social*.

CALVANI, Carlos Eduardo B. *Teologia e MPB*.

CAMARGO, A. Os Usos da História Oral e da História de Vida: trabalhando com elites políticas, *Revista de Ciências Sociais*.

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de deus*. Mitologia primitiva.

CHAHON, Vera Lúcia. *A mulher impura: menstruação e judaísmo*.

CHANDRA, Sheila. Música “La Sagesse”, *Woman, I’m Calling You*.

CHICAGO, Judy. *The Columbia Encyclopedia*.

CHRIST Carol P., *She who change*.

_____, Carol P. Por qué las mujeres necesitan a la diosa: reflexiones fenomenológicas, sociológicas y políticas, in Mary Judith RESS et alli (orgs.), *Del cielo a La tierra: uma antologia feminista*.

_____, P. Por qué lás mujeres necessitan de la diosa: reflexiones fenomenológicas, sociológicas y políticas, in Mary Judith RESS et alli (orgs.), *Del cielo a La tierra: uma antologia feminista*.

_____, P. Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda, O imaginário feminino da divindade, *Madragora*.

CHRIST, Carol P. Mircea Eliade and the Feminist Paradigm Shift. In: JUSCHKA, Darlene (edit.). *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. New York: CONTINUUM, 2001. p.571-590.

CLARK apud Claire Greta GAARD, Rumo ao ecofeminismoQueer, *Estudos Feministas*.

COUTINHO, Elsimar; SEGAL, Sheldon, *Is menstruation obsolete?*

CYFER, Ingrid. Liberalismo e feminismo: igualdade de gênero em Carol e Pateman e Martha Nussbaum, *Revista de Sociologia e Política*.

DA MATTA, Roberto apud Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*.

DARCY, Rosiska de Oliveira apud GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*.

DASHU, Max. Khokhmah and Sophia, <http://www.suppressedhistories.net/articles/sophia.html> Acesso em: 28 maio 2011.

_____, Max. *Power of images, Power of names*.

DAVIS, Elizabeth Gould: *The First Sex*. Putnam, 1971

DELANEY, Janice. LUPTON, Mary Jane & TOTH, Emily: *The curse. A cultural history of menstruation*. University of Illinois Press Chicago, 1988

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*.

DUBY, George; PERROT, Michelle, Escrever a história das mulheres, in George DUBY; Michelle PERROT (orgs), *História das mulheres no Ocidente*, v. I.

DUNCAN, Isadora. *Isadora: fragmentos autobiográficos*.

EISLER, Riane. *The chalice and the blade*.

EMBER, Melvin: *Encyclopedia of sex and gender; men and women in the world's cultures*. Colaborador Melvin Ember. Edição: Ilustrada. Publicado por Springer, 2003.

FERRATER -MORA, José Dicionário de filosofia. 2. (E - J).

_____, José. *Dicionário de Filosofia*, Tomo VI.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, *Novo dicionário da língua portuguesa*.

FIORENZA, Elizabeth. *Mujer-Iglesia: el centro hermenêutico de La interpretación bíblica feminista*, in Mary Judith RESS et alli (orgs.), *Del cielo a La tierra: uma antologia feminista*.

- FIORINZA, Elisabeth S: *As Origens Cristãs a Partir da Mulher - Uma Nova Hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlos: *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FRANKE, Edith. Feminist orientation as integral of religion studies, *REVER – Revista de estudos da Religião*, www.pucsp.br/rever, p. 46-60.
- GAARD, Claire Greta. Rumo ao ecofeminismo Queer, *Estudos Feministas*.
- _____, Greta Claire (ed.), *Misunderstanding ecofeminism, Z papers*.
- GARCIA, Loreley. Era uma vez... o uso da história oral nos estudos de gênero, *MNEME – Revista Virtual de Humanidades - Dossiê Gênero*, <http://www.seol.com.br/mneme>. Acesso em: 10 maio 2011.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*.
- GIERUS, Renate. CorpoOralidade: História oral e corpo, in Marga J. STROHER, *A Flor da Pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*.
- GIMBUNTAS, Marija *The Goddesses and Gods of Old Europe*;
- _____, Marija. *The Civilization of the Goddess*.
- _____, Marija. *The Language of the Goddesses*, que inspirou uma exibição em Wiesbaden (1993/94);
- GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2009.
- GNANADASON, Aruna. Hacia una ecología feminista para la India, in Rosemary Radford RUETHER (ed.), *Mujeres sanando la tierra: Ecología, feminismo y religión, según mujeres del Tercer Mundo*.
- GRAHAN, Judy. *Blood, bread and roses: How menstruation created the world*.
- GROSS, Rita. *Feminism and Religion: An Introduction*. Boston: Beacon Press, 1996.
- GRUBER, Ruth. *Virginia Woolf: the will to create as a woman*.
- GUTIERREZ, Rachel. Moral da sexualidade ou a ética do corpo, in OLIVEIRA, OLIVEIRA, Rosângela S; CARNEIRO, Fernanda (orgs). *Corpo: meu bem, meu mal: III seminário de teologia e direitos reprodutivos*.
- HAIDI, Jarshel. Variações sobre o bem e o mal, in Rosângela S. de OLIVEIRA; Fernanda CARNEIRO, *Corpo: Meu bem, meu mal*.

- HALKES, Catharina J. M. & MEYER-WILMES, Headwig, in Elisabeth GOSSMANN et alli (orgs.), *Dicionário de teologia feminista*, verbetes Teologiafeminist / feminism / movimento feminist.
- HEYAWARD, Carter, Introducción a la teologia feminista: una perspectiva feminista Cristiana, in Mary Judith RESS et alli (orgs), *Del cielo a la tierra: uma antologia feminista*.
- HILTEBEITEL, Alf. ERNDL, Kathleen: *Is the Goddess a Feminist? : The Politics of South Asian Goddesses*. Colaborador Alf Hildebeitel, Kathleen M. Erndl. New York University Press, 2000.
- História demográfica do Chile: *Demografía: ganancia em años de vida y riesgo de muerte: 1992 a 2002*.
<http://www.ine.cl/canales/chileestadistico/demografiayvitaes/demografia/pdf/gananciadevida.pdf>.
- HOPE, Angela. What Is Goddess Thealogy & Deasophy? Toward a Definition, <http://www.thealogyanddeasophy.org/defining.html>. Acesso em: 11 fev 2011.
- YOUNG, Serinity. *Encyclopedia of Women and World Religion*. Colaborador Serinity Young. Macmillan Reference USA, 1999.
- INGRAM apud Claire Greta GAARD, Rumo ao ecofeminismoQueer, *Estudos Feministas*.
- Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*.
- KING, Ynestra. Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura, in Alison M. JAGGAR; Susan R. BORDO, *Gênero, Corpo, conhecimento*.
- LACELLE, Élisabeth J. *As Ciências Religiosas Feministas: estado da questão*. In: REVER – Revista de Estudos da Religião (www.pucsp.br/rever). n° 1, 2002, p. 12-55.
- LAWRENCE, Denise L: *Mensntrual Politics: women and pigs in rural Portugal*. University Press, Berkeley, 1988.
- LEAVITT, Ruby Rohrllich; SYKES, Barbara; WEATHER-FORD, Elizabeth. Aboriginal woman: male anddd female anthropological perspectives, in R. REITER (ed.), *Toward on antropology of women*.
- LEITE, Miriam M. Retratos de família: imagem paradigmática no passado e no presente, in Etienne SAMAIN, *O fotográfico*.

- LERNER, Isha. *O tarô da deusa tríplice*. O poder dos arcanos maiores, dos chakras e do feminino divino.
- LEROI-GOURHAN, André, *The dawn of European art: an introduction to Paleolithic cave painting*.
- LEVI-STRAUSS Claude, O pensamento selvagem.
- LOMNITZ, Cláudio. *Idea de la muerte en México*.
- LÓPEZ, Maricel Mena. Ecofeminismo, um jeito de abraçar as diferenças e construir um mundo diferente: Entrevista com Ivone Gegara, Ecofeminismo: tendências e debates, *Mandragora*.
- LYNN, Andrews. *A mulher no limiar de dois mundos*.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*.
- MALAGUTI, Raffaella: *Le mie cose: mestruazioni, storia, tecnica, linguaggio, arte e música*. Publicado por B. Mondadori, 2005.
- MALLON, Florência: ***When a flower is Born: the life and times of Mapuche feminist***. Publicado por Duke University Press, 2002.
- MALUF, Sônia Weidner MALUF et alli, Políticas do olhar: feminismo e cinema em Laura Mulvey, *Revista de Estudos Feministas*.
- MALVIDO, Elsa. Crônicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte de México. Arqueologica Mexicana. <http://www.arqueomex.com>.
- MANICA, Daniela Tonelli. Menstruação, natureza ou cultura, *Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia*.
- MARDER, Hebert. *Feminismo e Arte: Um estudo sobre Virginia Woolf*.
- MARTIN, Emily. *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*.
- MATHIEU, Nicole Claude apud GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco, *A árvore do conhecimento*.
- MEAD, Margareth apud Cecília M. B. SARDEMBERG, De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*.

- MENGHEL, S. N. et alli, Cotidiano ritualizado: grupos de mulheres no enfrentamento à violência de gênero, *Ciência & Saúde Coletiva*.
- MERCHANT, Carolyn apud Ivone GEBARA, *Teologia Ecofeminista: ensaios para pensar o conhecimento e a religião*.
- MIES, Maria; SHIVA, Vandana, *Ecofeminism*.
- MINAYO, M. C. S.; SANCHES, O., Quantitativo-Qualitativo: oposição ou complementaridade, *Cadernos de Saúde Pública*.
- MORA, Ziley. *Magia e secretos de la mujer mapuche: sexualidade y sabiduria ancestral*.
- MOURA, Elen Cristina Dias. de *Entre ramos e rezas: o ritual da benzeção em São Luíz do Paraitinga de 1950 a 2008*.
- NEUEJ Elaine Gleici, NFELDT, Sangue e fluxos: Poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres, in Marga STROHER et alli, *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*.
- NEUENFELDT, Elaine Gleice. Sangue e fluxos: poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres, in Marga J. STROHER (org.), *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*.
- OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado, *Estudos Feministas*.
- OLESEN, Virginia L., WOODS, Nancy Fugate. *Culture, society and menstruation*. Hemisfery Publishing Corporation. 1986.
- OLIVEIRA, Rosangela S.; CARNEIRO, Fernanda. Corpo: meu bem, meu mal. III Seminário de Teologia e direitos reprodutivos: Ética e Poder, *ISER*.
- OWEN, Lara. *Seu sangue é ouro: resgatando o poder da menstruação*.
- PANTEL, Pauline Schimitt Rituais sociais e práticas das mulheres, introdução, in George DUBY; Michelle PERROT (orgs), *História das mulheres no Ocidente*, v. I.
- PAULILO, M. A. S. A pesquisa qualitativa e a história de vida, *Serviço Social em Revista*.
- PELIAKAN, Jaroslav, *Maria através dos séculos*.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*.
- PORTERFIELD, Amanda: *Feminine Spirituality in America: From Sarah Edwards to Martha Graham*. Temple University Press, 1980

PRADO, Adélia. Versos do poema "Poema Começado do fim", *Adélia Prado. Poesia Reunida*.

PRIORE, Mary Del. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*.

PRIORE, Mary Del: **Ao Sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia**. Rio de Janeiro: José Olympo, 1993.

PROUST Marcel apud Miriam L. M. LEITE, Miriam L. M., Retratos de família: imagem paradigmática no passado e no presente, in Etienne SAMAIN, *O fotográfico*.

RAPHALE, Melissa. *Introducing theology: dicourse on the goddness*.

REITER, Rayna. Introduction, in Rayna REITER (ed), *Toward on antropology of women*.

REMY, Patricia. in Elizabeth GOSSMANN et alli, *Dicionário de Teologia Feminista*.

ROBISON, Hilary. *Feminism-art-theory: an anthology, 1968-2000*.

RODRIGUEIRO, Jane. O "Bem-Morrer" uma construção social da morte no Rio de Janeiro nos Século XVIII E XIX, *Revista Último Andar*.

RODRIGUES José Carlos, *O corpo na história*.

ROSADO-NUNES, Maria José F., Religiões, in Helena IRATA et alli, *Dicionário Crítico do Feminismo*.

ROTANIA, Alejandra. O feminismo e a ética da responsabilidade, in Rosângela Soares de OLIVEIRA; Fernanda CARNEIRO, *Corpo: meu bem, meu mal*.

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex, in Rayna REITER (ed.), *Toward an Anthropology of Women*.

RUETHER, Rosemary Radford: *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*. University of California Press, 2006

SAAVEDRA, Alejandro. *Los mapuche em la sociedade chilena actual*.

SAMAIN, Etienne. *O fotográfico*.

SARDEMBERG, Cecília M. B. De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica, *Estudos Feministas*.

SCAVONE, Lucila. A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais, *Cadernos Pagu*.

SCOTT, Joan. Gênero uma categoria útil para a análise histórica, *Educação e realidade*.

SHUMAKER, S: ***Dicionário de mulheres do Brasil***. Rio de Janeiro, Zahar, 2000.

SILVA, Adalberto Prado e [org]. *Novo Dicionário Brasileiro Melhoramentos Ilustrado*, Diteísmo: religião que admite dois princípios, o do bem e o do mal.

SORJ, Bila. O feminismo como metáfora da natureza, *Estudos Feministas*.

SOUZA, Sandra Duarte de. Teoria, Teo (a)logia e espiritualidade ecofeminista: uma análise do discurso, *Ecofeminismo: Tendências e debates*, Mandargora.

SPRANGER, Heinrich & KRAMER, James. *O martelo das feiticeiras. Malleus Maleficarum*.

STARHAWK. Música 'She changes everything she touches and everything she touches'. *Chant*.

STRATHERN, Marilyn. No nature, no culture: the Hagen Case, in Carol MacCORMACK; Marilyn STRATHERN (eds.), *Nature, Culture and Gender*.

STRIEDER, Inácio. O homem como ser corporal, *Síntese Nova Fase*.

STROHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das "Cartas pastorais", in Marga J. STROHER, *A Flor da Pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*.

STRÖHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs, in Marga STROHER et alli, *A Flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*.

TAUSSING, Hal et alli, *The Thunder, Perfect Mind*.

TERRAGNI, Laura. A pesquisa de gênero, in Alberto MELUCCI, *Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultural*.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*.

_____, Victor. *Dramas, Fields and metaphors: symbolic action in human society*.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

VASCONCELLOS, José Leite apud Mary Del PRIORE, *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino*, in Mary Del PRIORE, *História das mulheres no Brasil*.

VELLOSO, Monica P. *Corpo: uma obra inconclusa*, in Monica P. VELLOSO (org.), *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*.

_____, Monica Pimenta. *Escritas de si e do tempo: a dança como metáfora*, in Monica Pimenta VELLOSO et alli, *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*.

VIEIRA, Karine M. *Biografia como gênero jornalístico: experiência narrativa na contemporaneidade*, *Biblioteca On-line de Ciencias da Comunicação*, <http://www.bocc.ubi.pt/>. Acesso em: 30 maio 2011.

VILLAÇA, Nízia. *Os imageiros do contemporâneo: representações e simulações*, in Monica Pimenta VELLOSO et alli, *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literature*.

WOLFF, Cristina Scheibe; PEDRO, Joana Maria. *Gênero e migrações na história entre Brasil e Itália: uma entrevista com Chiara Vangelista*, *Revista de Estudos Feministas*.

WOODHEAD, L. *Mulheres e gênero: uma estrutura teórica*. In REVER ISSN 1677-1222. Pós-graduação em Ciências da Religião – PUC/SP.

ZAIDMAN, Louise Bruit. As filhas de pandora: mulheres e rituais nas cidades, George DUBY; Michelle PERROT (orgs), *História das mulheres no Ocidente*, v. I. Porto, São Paulo: Afrontamento, Ebradil, 1990

Websites

http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/cat_794_inicio.html.

http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/demografia_y_vitales/demografia/demografia.php.

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

<http://www.mitologiagrega.templodeapolo.net/>

http://www.pepe-rodriguez.com/Dios_mujer/

<http://www.abcdoparto.com.br/Assistencia/AssistenciaPartoNormal-OMS.htm>.

<http://www.amigasdoparto.com.br/oms.html>

<http://www.ibge.gov.br/home/>

http://www.galenfrysinger.com/mapuche_chile.htm

<http://www.interpatagonia.com/mapuche/>.

<http://www.artcultura.ppqhis.inhis.ufu.br/viewarticle.php?id=173&layout=abstract&locale=pt>

<http://www.mapuche-nation.org/>

<http://www.radialistas.net/portuclip.php?id=1100076>

<http://www.yorku.ca/currents/>

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

<http://www.tendreams.org/boulet.htm>