



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

MILENA MIGLIORINI CELINSKI

**QUESTÕES DE GÊNERO E MOVIMENTOS NEO-
ESPIRITUAIS:
UMA ANÁLISE COMUNICACIONAL DE CÍRCULOS DE
MULHERES DA REGIÃO SUL DO BRASIL**

Londrina
2023

MILENA MIGLIORINI CELINSKI

**QUESTÕES DE GÊNERO E MOVIMENTOS NEO-
ESPIRITUAIS:**
UMA ANÁLISE COMUNICACIONAL DE CÍRCULOS DE
MULHERES DA REGIÃO SUL DO BRASIL

Dissertação apresentada ao Departamento de Comunicação da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Rodolfo Rorato Londero

Londrina
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

C392 Celinski, Milena Migliorini.
Questões de gênero e movimentos neo-espirituais : uma análise comunicacional de círculos de mulheres da região Sul do Brasil / Milena Migliorini Celinski. - Londrina, 2023.
125 f.

Orientador: Rodolfo Rorato Londero.
Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Educação Comunicação e Artes, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2023.
Inclui bibliografia.

1. círculos de mulheres - Tese. 2. nova teoria da comunicação - Tese. 3. movimentos neo-espirituais - Tese. 4. gênero - Tese. I. Londero, Rodolfo Rorato. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Educação Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em Comunicação. III. Título.

CDU 316.77

MILENA MIGLIORINI CELINSKI

**QUESTÕES DE GÊNERO E MOVIMENTOS NEO-
ESPIRITUAIS:
UMA ANÁLISE COMUNICACIONAL DE CÍRCULOS DE
MULHERES DA REGIÃO SUL DO BRASIL**

Dissertação apresentada ao Departamento de Comunicação da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Comunicação.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Rodolfo Rorato Londero
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Reginaldo Moreira
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr^a Clarissa de Franco
Universidade Metodista de São Paulo – USP

Londrina, 03 de março de 2023.

AGRADECIMENTOS

Hoje é muito perceptível para mim o quanto meus pais me proporcionaram, na medida do possível, base e estrutura para que eu pudesse seguir rumo aos meus sonhos da forma como eu acreditava ser o melhor para mim. Por essa dedicação, amor, respeito e confiança, eu os agradeço imensamente. Pelo suporte emocional, afetivo e pela admiração que tem por mim, agradeço minha vó Zilda, que cuidou de mim desde os meus primeiros meses de vida e segue me cuidando e me mostrando, com seu exemplo, como ser forte e confiar na vida.

Agradeço também todas as amigas que estiveram comigo ao longo do processo do mestrado, em especial Camila, com quem, mesmo de longe, pude ter momentos de partilha, desabafo e consolo. Talyta, que, desde a graduação, anda ao meu lado e me inspira a seguir na busca por um mundo mais justo. Thainan, um comunicador nato, que sempre se pôs aberto a me ouvir sobre minha pesquisa e com quem tive muitas reflexões profundas sobre isso que a gente considera comunicação. Também agradeço a Théó, que sempre esteve disposto a me ouvir, consolar e a me incentivar a acreditar na validade das minhas ideias e na minha capacidade.

Muitos dos professores e professoras que passaram por mim até hoje, na Universidade Estadual de Londrina, contribuíram para que eu desejasse trabalhar com pesquisa. Dentre estes, agradeço especialmente Rozinaldo, Regina, Danilo, Carol e, principalmente, meu orientador, Rodolfo, por quem cultivo uma enorme admiração desde suas aulas na graduação. Muito obrigada por, desde o começo, se fazer disponível e disposto a me ajudar a construir uma pesquisa de uma forma que eu visse sentido e acreditasse.

Por fim, expresso minha gratidão pelo privilégio de estudar e pesquisar numa universidade pública, o lugar que mais transformou minha vida até então. Sigamos na luta para que o acesso ao ensino público, gratuito e de qualidade não seja apenas um privilégio de poucas (os), mas a base de nossa sociedade.

Lo espiritual es un elemento que no se elimina ni queda al margen de la vida de las mujeres aun cuando las luchas por los derechos o la visibilidad y empoderamiento femenino se encuentre más visible desde lo político.

María del Rosario Ramirez Morales

CELINSKI, Milena Migliorini. **Questões de gênero e movimentos neo-espirituais: uma análise comunicacional de círculos de mulheres da região Sul do Brasil.** 2022. 125 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022.

RESUMO

Círculos de mulheres dizem respeito a grupos de mulheres que se reúnem com o intuito de realizar rituais e interações sociais que transformem a relação das participantes entre si e consigo mesmas, sendo pautados, necessariamente, em espiritualidades contemporâneas e na compreensão do corpo como espaço sagrado, se classificando, portanto, como uma manifestação dos movimentos neo-espirituais ou da Nova Era. Na medida em que se constituem como espaços relacionais e afetivos, são compreendidos, nesta pesquisa, como um processo comunicacional. Dito isso, o objetivo desse estudo é apreender se os círculos de mulheres atuam com perspectivas que subvertem a ordem patriarcal e, nesse sentido, se constituem como mecanismos de suporte aos ideais feministas ou se, ao contrário, acabam contribuindo para a manutenção da ideologia patriarcal. Para isso, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas centradas na categoria gênero e demais questões que a permeiam, com mulheres participantes de círculos da região Sul do Brasil, via aplicativo Zoom. A partir da análise do resultado, foi evidenciado que a participação em círculos de mulheres levou suas integrantes a romperem com algumas perspectivas patriarcais sobre feminilidade e masculinidade, seus corpos, sexualidades e, principalmente, sobre a forma de suas relações consigo mesmas e com outras mulheres. No entanto, são presentes também algumas visões cartesianas e essencialistas a respeito das sujeitas e seus corpos.

Palavras-chave: círculos de mulheres; nova teoria da comunicação; movimentos neo-espirituais; gênero.

CELINSKI, Milena Migliorini. **Gender issues and neo-spiritual movements: a communicational analysis of women's circles in southern Brazil.** 2022. 125 p. Dissertation (Master's Degree in Communication) – State University of Londrina, Londrina, 2022.

ABSTRACT

Women's circles refer to groups of women that gather around the purpose of realizing rituals and social interactions that transform the participants' relation with each other and with themselves, being guided, necessarily, by contemporary spiritualities and by the understanding of the body as a sacred space, being classified, therefore, as a manifestation of neo-spiritual or New Age movements. Being constituted as relational and affective spaces, they are understood, in this research, as a communicational process. That said, the objective of this study is to apprehend whether women's circles act with perspectives that subvert the patriarchal order and, in this sense, constitute themselves as support mechanisms for feminist ideals or if, on the contrary, they end up contributing to the maintenance of the patriarchal ideology. For this, semi-structured interviews were carried out centered on the gender category and other issues that permeate it, with women who participated in circles in the south region of Brazil, via the Zoom application. From the analysis of the result, it was evidenced that the participation in women's circles led its members to break with some patriarchal perspectives on femininity and masculinity, their bodies, sexualities and, mainly, on the form of their relationships with themselves and other women. However, some cartesian and essentialist perspectives about subjects and their bodies are also present.

Key words: women's circles; new communication theory; neo-spiritual movements; gender.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
2 FEMINISMOS: MOVIMENTOS, TEORIAS E IMPLICAÇÕES	13
2.1 PENSAMENTO DECOLONIAL E EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS	19
2.2 FEMINISMOS, ESPIRITUALIDADE E RELIGIÃO NO BRASIL.....	23
2.3 GÊNERO E PATRIARCADO	32
2.4 CORPO E SEXUALIDADE.....	40
3 COMUNICAÇÃO: TROCA, AFETO E COMPREENSÃO	48
3.1 COMUNICAÇÃO, FENOMENOLOGIA, CORPOREIDADE E FEMINISMO	53
3.2 FEMINISMO E GÊNERO NAS PESQUISAS COMUNICACIONAIS BRASILEIRAS	56
4 CÍRCULOS DE MULHERES: SAGRADO FEMININO, ECOFEMINISMO, NOVA ERA E NEOPAGANISMO	60
4.1 ECOFEMINISMOS.....	63
4.2 ESPIRITUALIDADES CONTEMPORÂNEAS: NOVA ERA E NEOPAGANISMO.....	69
4.2.1 Relações Entre Neopaganismo e Nova Era.....	75
4.2.2 Questões de Gênero, Políticas e Culturais no Universo Neo-Esotérico.....	80
5 METODOLOGIA, DISCUSSÕES E RESULTADOS	86
5.1 CÍRCULOS OU CLÃS: LUA, TERRA E MULHERES SAGRADAS.....	89
5.2 OS CÍRCULOS E SUAS DIRIGENTES.....	90
5.3 AS MULHERES COMUNICADAS PELOS CÍRCULOS	95
5.4 QUESTÕES DE GÊNERO PARA AS MULHERES EM CÍRCULO	97
5.4.1 A Questão Uterina Importa	101
5.4.2 Corpo e Sexualidade.....	103
5.5 CÍRCULOS COMO COMUNICAÇÃO	105
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

Partindo do entendimento da comunicação como um fenômeno relacional e afetivo, que ocorre quando as concepções de mundo de quem é comunicado(a) são transformadas e suas sensibilidades e alteridades despertadas, trazendo novos olhares e percepções, esta pesquisa compreende os círculos de mulheres como um processo comunicacional, na medida em que se constituem como espaços relacionais e afetivos.

Círculos de mulheres dizem respeito a grupos de mulheres que se reúnem com o propósito de realizar rituais e interações sociais que transformem a relação das participantes entre si e consigo mesmas, sendo pautados, necessariamente, em espiritualidades contemporâneas e na compreensão do corpo como espaço sagrado. Nesse sentido, se constituem como uma manifestação específica das espiritualidades da Nova Era ou neo-esotéricas, que, por sua vez, consistem em um fenômeno formado por uma variedade de grupos religiosos e terapêuticos que emergem, desde a segunda metade do século passado, sem barreiras bem definidas e criam uma relação com o sagrado mais autônoma e individualista – se comparada àquelas dadas nas tradições judaico-cristãs –, com um discurso pautado, maioritariamente, na defesa e uso de simbologias e práticas de civilizações antigas do passado, grupos indígenas contemporâneos e do paganismo.

As formas de relação com o sagrado se constituem tanto como produto de seu meio sociocultural como também instrumento de constituição desse meio. Nesse sentido, as manifestações religiosas e espirituais representam, geralmente, o sistema de valores do grupo social que as criam e disseminam e da cultura onde se manifesta. No Brasil, por mais que seja cada vez maior a presença de manifestações religiosas ligadas à ancestralidade africana, tão representativa de nosso país, a maior parte da população segue ainda a doutrina cristã, como uma das heranças da colonização europeia. Tal doutrina é composta maioritariamente por ideais dicotômicos, coloniais, patriarcais e machistas. Sendo assim, a busca por novas formas de relação com o sagrado, não pautadas em tal doutrina, parece uma opção mais efetiva e subversiva às mulheres e demais indivíduos que pretendem uma mudança das relações de gênero conservadoras e repressivas, e é nesse contexto que surgem algumas manifestações espirituais contemporâneas, onde os círculos de mulheres se encontram inseridos. Nesta pesquisa, abordarei círculos de mulheres de cada um dos três estados do Sul do Brasil, a partir de entrevistas com mulheres que participaram, em algum momento, de algum círculo nessa região.

Nesse sentido, esta pesquisa propõe identificar como a experiência comunicacional de círculos de mulheres da região Sul do Brasil interfere nas experiências pessoais e coletivas de suas participantes por meio da análise de como questões de gênero são compreendidas a partir da vivência nesses espaços, buscando compreender se os círculos de mulheres atuam com perspectivas que subvertem a ordem patriarcal e, nesse sentido, se constituem como mecanismos de suporte aos ideais feministas, ou se, ao contrário, acabam contribuindo para a manutenção da ideologia patriarcal. Portanto, ao final, espero poder responder à questão: como as mulheres participantes dos círculos de mulheres da região Sul do Brasil passam, a partir da experiência comunicacional do círculo, a compreender questões relativas à gênero? Tal categoria é central para os feminismos e, a partir de sua análise, se faz possível a reflexão sobre diversas questões mais pontuais que a permeiam.

No que se refere aos estudos das espiritualidades, a pesquisa trará uma noção de como o fenômeno dos círculos de mulheres tem atuado num âmbito sociocultural, demonstrando como a relação com o sagrado tem se dado nesse fenômeno específico na região Sul do país. Relativamente aos estudos de gênero, por mais que as lutas por direitos, visibilidade e subversão se façam mais visíveis a partir da esfera política, o domínio espiritual é, também, um espaço significativo para tais lutas, pois influenciam direta e constantemente a cultura das sociedades e as perspectivas pessoais em relação às mais diversas questões, inclusive as de gênero. Nesse sentido, a partir do estudo de uma forma de espiritualidade específica organizada por mulheres e que se propõe a ir contra o patriarcalismo, machismo e misoginia das religiões hegemônicas, será possível refletir sobre novas e diferentes formas de organização das relações de gênero no campo espiritual e, conseqüentemente, cultural.

No âmbito comunicacional, a partir de reflexões sobre a comunicação enquanto relação e afeto, num sentido contrário aos mecanicismos da comunicação hegemônica, a pesquisa estará contribuindo para a atualidade dos estudos das teorias da comunicação de modo geral e também das pesquisas de gênero e comunicação num sentido relacional, considerando que, tão importante quanto o papel das mídias na construção das representações de mulheres, é o papel das relações humanas na produção, manutenção e reprodução dessas formas.

A atual pesquisa se constitui, portanto, como exploratória e descritiva e, para realizar os objetivos citados, a metodologia utilizada foi a da entrevista semi-estruturada ou semi-aberta, que segue um roteiro pré-estabelecido, porém flexível, de perguntas relacionadas à categoria de análise em questão.

Também para cumprir os objetivos, a dissertação foi organizada da seguinte forma: após essa introdução, o capítulo seguinte trará o embasamento teórico e político desta pesquisa,

apresentando um breve histórico dos movimentos feministas brasileiros e das teorias feministas ao longo do tempo, de acordo com autoras como Margareth Rago (2013), Maria Amélia de Almeida Teles (1993), Joana Maria Pedro (2015), Constância Lima Duarte (2019), Virginie Despentes (2017), (Itziar Ziga (2021) e Jacqueline Pitanguy (2019), seguido por uma discussão sobre epistemologias feministas e decoloniais, segundo Cecilia Sardenberg (2002), Ramón Grosfoguel (2008), Catherine Walsh (2008) e Donna Haraway (2009), e reflexões sobre as relações entre feminismos, espiritualidade e religião no Brasil, com base nos estudos de Maria José Rosado (2005), Mary Del Priore (2011), Wanda Deifelt (2013), Anete Roesse (2016) e bell hooks (2018). É neste capítulo, também, que são apresentadas as teorias de gênero, corpo e sexualidade em que a pesquisa se baseia, além de breve discussão sobre a noção de patriarcado, com base em Heleieth Saffioti (2011), Marlise Matos e Clarisse Paradis (2014), Daniela Rezende (2015), Amanda Motta Castro e Rita de Cassia Machado (2016) e Françoise Vergès (2020). A noção de gênero é fundamentada em autoras como Lia Zanotta Machado (2000), Haraway (2004), Adriana Piscitelli (2008), Saffioti (2011), Julieta Paredes (2013), Judith Butler (2020) e Paul Preciado (2017), e as reflexões sobre corpo e sexualidade têm como base os pensamentos de Veronica Vasterling (1999), Tânia Navarro-Swain (2000; 2007; 2010), Lucila Scavone (2010), Maria Raquel Barbosa, Paula Matos e Maria Emília Costa (2011), Priore (2011), Silvia Federici (2017) Butler (2019; 2020) e Maria Betânia Ávila (2019).

Seguindo com o debate, o terceiro capítulo apresenta as teorias comunicacionais que baseiam a pesquisa, desenvolvidas por Ciro Marcondes Filho (2010a; 2010b; 2011; 2012; 2019) e Muniz Sodré (2017; 2019), além de reflexões sobre as relações entre comunicação, fenomenologia, corporeidade e feminismo, guiadas por Merleau-Ponty (1999), Marcondes Filho (2010b; 2012), Alice Casanova dos Reis (2011), Paulo Freire (2013) e Johanna Oksala (2014). Nesse capítulo também é realizada uma breve discussão sobre a presença dos temas feminismo e gênero nas pesquisas sobre Comunicação no Brasil, tendo como fundamentos as pesquisas de Ana Carolina Escosteguy (2003; 2006; 2020), Anelise Molina (2017) e Paula Coruja (2018).

Partindo para as conceituações e discussões históricas, o quarto capítulo interpreta os círculos de mulheres a partir das autoras Jean Shinoda Bolen (2003), Daniela Cordovil (2015), María Hermira Martínez (2017) e María del Rosario Morales (2019) e contextualiza o fenômeno a partir da abordagem de teorias como sagrado feminino, ecofeminismo, Nova Era e Neopaganismo. Nas reflexões sobre ecofeminismo, me baseio nos estudos de Val Plumwood (1991), Susan Griffin (1997), Regina Célia Di Ciommo (1999), Catriona Sandilands (2011), Greta Gaard (2011), Rosângela Angelin (2014) e Daniela Rosendo (2017). No que diz respeito

às reflexões sobre espiritualidades da Nova Era, os trabalhos de Sônia Weidner Maluf (1996; 2005), José Jorge de Carvalho (1998), José Magnani (1999) e Silas Guerriero (2014) aparecem como centrais, como os de Rosalira Oliveira (2009), Dannyel de Castro (2015; 2017), Starhawk (2018; 2021) e Thaís do Valle (2020) no que se refere às considerações sobre Neopaganismo. O capítulo em questão conta ainda com uma discussão sobre questões de gênero, políticas e culturais no universo neo-esotérico, tendo, para isso, base em autoras como Nancy Fraser (2006), Alejandro Frigerio (2013), Cordovil (2015) e Isabelle Stengers (2015; 2017).

O quinto capítulo aborda, primeiramente, a metodologia utilizada para a coleta de informações, que, como já mencionado, diz respeito a entrevista semi-estruturada ou semi-aberta, conforme define Jorge Duarte (2009). No capítulo contextualizo, também, a escolha do recorte (círculos de mulheres da região Sul), os processos utilizados para a seleção das informantes e como foram realizadas as entrevistas. Concluída a parte teórico-conceitual, neste capítulo apresento, também, os círculos, as mulheres relacionadas a eles e a análise da pesquisa. Optei por, num primeiro momento, apresentar as mulheres dirigentes dos círculos aqui estudados e seus relatos sobre a criação e as dinâmicas desses espaços. Depois apresento as entrevistadas e suas percepções gerais relativas aos círculos de que fizeram parte para, então, relacionar suas falas às questões e teorias de gênero em subcapítulos à parte.

Por fim, apresento as considerações finais da pesquisa, apontando os resultados obtidos a partir da análise das entrevistas e reflexões acerca desses.

2 FEMINISMOS: MOVIMENTOS, TEORIAS E IMPLICAÇÕES

Os feminismos, enquanto processos de luta pelo fim de padrões opressores baseados em normas de gênero que acometem mulheres e demais indivíduos por conta da constituição de seu ser, são o que guia esta pesquisa política e teoricamente. Sendo assim, começarei com reflexões acerca dos movimentos feministas, sua história no contexto brasileiro, teorias e implicações nos diversos campos da realidade, dando ênfase nas teorias de gênero basilares para esta pesquisa. Entendo feminismo da mesma forma que a historiadora brasileira Luiza Margareth Rago, ou seja, como

[...] linguagens que não se restringem aos movimentos organizados que se autodenominam feministas, mas que se referem a práticas sociais, culturais, políticas e linguísticas, que atuam no sentido de libertar as mulheres de uma cultura misógina e da imposição de um modo de ser ditado pela lógica masculina nos marcos da heterossexualidade compulsória (RAGO, 2013, p. 23).

Sendo assim, embora o feminismo enquanto movimento social organizado e com esta nomenclatura venha a surgir no contexto brasileiro somente ao final do século XIX, resistências feministas se faziam presentes no país desde muito antes. Como apontam as sociólogas brasileiras Marlise Matos e Clarisse Paradis,

ao contrário de um movimento bem organizado, no Brasil não podemos caracterizar períodos tão distintamente claros de movimentação de mulheres como sendo exclusivamente “feministas”. Porém é necessário destacar que as “vozes feministas” aqui sempre surgiram diante das muitas estruturas opressoras e conservadoras, mesmo precocemente, desde o século XVII e XVIII. Apesar da existência de forte cultura patriarcal e de uma sociedade predominantemente masculina, sobretudo em termos políticos, as vozes feministas brasileiras aparece(ra)m dos lugares menos esperados e em momentos ainda menos propícios (MATOS; PARADIS, 2014, p. 79).

As reivindicações de mulheres pertencentes à burguesia pelo acesso à educação no início do século XIX são o maior motivo de esta época ser considerada a do momento de surgimento de movimentos feministas no país. No entanto, movimentos de mulheres em reivindicação por seus direitos e em resistência a regimes opressores existiam desde a época da colonização. O apagamento do protagonismo feminino (e feminista) dessa época provavelmente se deu por conta do machismo, racismo e elitismo por parte daqueles que tinham a tarefa de documentar e escrever essa história. Conforme a antropóloga e historiadora brasileira Lilia Schwarcz (2019, p. 11), “a história não só carrega consigo algumas lacunas e

incompreensões frente ao passado, como se comporta, muitas vezes, qual campo de embates, de desavenças e disputas. Por isso ela é, por definição, inconclusa”, ou seja, a história não é capaz de contemplar todos os acontecimentos, de todos os lugares e de todos os povos; geralmente adquire o conteúdo dado por aqueles e aquelas que a escrevem, de acordo com interesses específicos, comumente dos que detêm o poder sobre a organização socioeconômica. Em relação à história das mulheres e do feminismo no Brasil, a militante política brasileira Maria Amélia de Almeida Teles afirma que

há poucos registros de participação feminina no período colonial, quando as mulheres eram, em maioria, negras, índias e brancas prostitutas. Somente a partir da vinda das mulheres da classe dominante, que antecede um pouco a chegada da Corte de Portugal (criação do Reino Unido em 1808) é que se consegue alguma documentação (TELES, 1993, p. 12-13).

Portanto, não podemos ignorar e, pelo contrário, devemos salientar que existe uma história de lutas de mulheres no Brasil antes do período imperial (século XIX), história que diz respeito a momentos de grande opressão, objetificação e exploração do trabalho e dos corpos de mulheres indígenas, pobres, negras e escravizadas, mas também de constante resistência, por mais que não tenham se caracterizado como movimentos feministas organizados. Sobre isso, Teles (1993) ainda aponta que no final do século XVIII, quando mobilizações eram organizadas com o propósito de tornar o Brasil independente de Portugal, a presença de mulheres nos movimentos em diversas regiões do país era notável, seja em meio a reivindicações pela independência, seja pelo fim da escravização e da opressão que as acometia. A partir da proclamação da independência do Brasil, no início do século XIX, – momento em que as ideias liberais tomavam conta da Europa e de suas colônias – as mulheres passaram a reivindicar por seu direito à educação (como mencionado anteriormente). Segundo a pesquisadora brasileira Constância Lima Duarte (2019, p. 28), aquele era um momento em que as mulheres brasileiras pertencentes à burguesia viviam imersas em antigos preconceitos e numa indigência cultural, demandando o levantamento da primeira bandeira, que não poderia ser outra que o direito ao aprendizado da leitura e da escrita, até então reservado aos homens de sua classe.

Após o período de luta pelo acesso à educação, no século XIX, em sua segunda metade, algumas mulheres passam a reivindicar direitos democráticos como o direito ao voto, que foi conquistado nacionalmente apenas em 1932, mas exercido a partir de 1945, devido à suspensão eleitoral decretada pelo então presidente, Getúlio Vargas (DUARTE, 2019, p. 40). No início

do século XX, portanto, feministas brasileiras aparecem parcialmente organizadas, clamando também pelo direito ao acesso ao ensino superior e à ampliação do campo de trabalho. Segundo Duarte, a partir dos anos 1970 o feminismo tem seu momento mais radical, ou seja, capaz de alterar os costumes e transformar reivindicações em direitos conquistados, como o divórcio, regulamentado no ano de 1977. O ano de 1975 tornou-se, inclusive, o Ano Internacional da Mulher, logo sendo estendido para o decênio 1975-1985, por serem tantas as metas para eliminar a discriminação (DUARTE, 2019, p. 43-44). No Brasil, entretanto, as movimentações feministas dessa época se veem obrigadas a assumir mais uma especificidade: a luta contra a ditadura civil-militar e a enorme opressão, violência e censura que a acompanharam. Como aponta a socióloga e cientista política brasileira Jacqueline Pitanguy,

durante a ditadura, que marcou por 21 anos o cenário político brasileiro, com diferentes graus de repressão e violência do Estado, o feminismo adquiriu visibilidade enquanto movimento político, questionando as relações de poder, as desigualdades e hierarquias que definiam a mulher como cidadã de segunda categoria. Organizado em coletivos informais, grupos de reflexão, centros de estudos em universidades, trabalhando em articulação com outras forças sociais que lutavam contra a ditadura militar, as feministas levaram a agenda de direitos das mulheres a espaços diversos como sindicatos, associações profissionais, academia, imprensa, entre outros (PITANGUY, 2019, p. 91).

Por conta disso, Sueli Carneiro – filósofa, escritora e ativista antirracismo do movimento social negro brasileiro – afirma que o movimento feminista brasileiro, desde o seu início, esteve identificado com as lutas populares e com as lutas pela democratização do país (CARNEIRO, 2019, p. 296). Em meio a tal conjuntura política, a aliança com a Igreja e com os partidos de esquerda era fundamental na luta contra o arbítrio e, por essa razão, as questões referentes à sexualidade e à reprodução tiveram que ficar estrategicamente fora do emergente discurso feminista da época, como observa a socióloga brasileira Maria Betânia Ávila (2019). Sendo assim, o debate sobre aborto e sexualidade, que coloca o corpo como tema da política, se instala somente a partir dos anos 1980 no país, época em que se inicia a redemocratização da república. Foi também no final da década de 1970 e ao longo dos anos 1980 que feministas universitárias promoveram a institucionalização dos estudos sobre mulheres, criando núcleos de estudos e trabalhos e organizando congressos e seminários (DUARTE, 2019, p. 46).

As movimentações feministas descritas fizeram, portanto, com que algumas mulheres conquistassem o estatuto de sujeitos sociais e políticos. No entanto, como aponta a socióloga brasileira Ana Paula Antunes Martins,

[...] a disseminação das ideias de emancipação feminina trouxe consigo uma série de questionamentos sobre a materialidade desses sujeitos. Quem seriam esses novos sujeitos? Quem são as mulheres aptas a ingressar no universo do reconhecimento de direitos? Quais os limites da identidade política das mulheres no processo de reivindicação e exercício de direitos? (MARTINS, 2015, p. 236).

A partir da década de 1980, portanto, os feminismos de diversas localidades passam a se caracterizar principalmente por reflexões acerca de questões identitárias e da diversidade entre as mulheres e demais indivíduos que compõem o campo da luta pelo fim da subordinação de gênero e da ideologia patriarcal, o que se dá por conta, maioritariamente, do ganho de atenção das problematizações de feministas negras, lésbicas e sul-globais acerca do sujeito universal, a-histórico e monolítico representado, anteriormente, pela categoria “mulher”, até então identificado como sujeito do feminismo. Para a socióloga indiana Chandra Talpade Mohanty (2008), que desempenha papel fundamental nessas reflexões, a representação de mulher produzida pelos discursos hegemônicos não condiz com uma relação de identidade direta entre as mulheres como sujeitos históricos: ao invés disso, trata-se de uma relação arbitrária construída por culturas particulares.

Nesse sentido, enquanto pretender unificar as lutas de mulheres e encaixá-las num padrão pré-estabelecido que dita o que é ser ou quem é mulher, o feminismo será incapaz de atuar nas realidades concretas das mulheres e na efetiva abolição das opressões de gênero. Essa noção revela a incapacidade e impossibilidade de existência de um feminismo universal, tal como pretendido pelos discursos hegemônicos e liberais, uma vez que mulheres, enquanto sujeitos históricos, experienciam a realidade – mesmo que, na maioria dos casos, opressora – de maneiras distintas, a depender de suas culturas, localizações, etnicidades, classes sociais, orientações sexuais, idades etc. Assim sendo, como aponta a cientista política feminista belga Chantal Mouffe,

[...] o feminismo é a luta pela igualdade das mulheres. Porém, essa não deve ser entendida como uma luta pela realização da igualdade para um grupo empírico definível com uma essência e identidade comuns, as mulheres, mas sim como uma luta contra as múltiplas formas em que a categoria ‘mulher’ se constrói como subordinação (MOUFFE, 1993, p. 21; tradução minha).

A principal crítica que passa a ser desenvolvida pelo feminismo da década de 1980, portanto, é a de que, até então, o feminismo havia sido direcionado e teria atendido apenas uma pequena parcela de mulheres – as que detinham de privilégio de classe e que não eram racializadas –, enquanto mulheres pobres, racializadas ou que fugiam à norma binária e/ou

heterossexual permaneciam sem direitos e sem o estatuto de sujeitos. Por mais que essas reflexões venham a conquistar espaço político e teórico somente a partir dos anos 1980, elas vêm sendo desenvolvidas há bastante tempo. Uma fala que bem representa as problematizações trazidas neste momento é o discurso proferido em 1851 pela abolicionista afro-americana Sojourner Truth, *Ain't I a woman? (Não sou eu uma mulher?)*. A seguir, exponho uma parte do discurso de Truth:

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, [1851] 2017)

A partir desse discurso, Truth critica o patriarcado burguês de sua época que conferia atributos de delicadeza e graciosidade a mulheres brancas enquanto não reconhecia as mulheres negras enquanto mulheres, crítica ainda fortemente presente nos feminismos da atualidade.

Já a década de 1990, segundo a historiadora brasileira Joana Maria Pedro (2015), é marcada, no feminismo global, pela emergência da categoria “relações de gênero” como foco das discussões e lutas. No Brasil, entretanto, segundo a mesma autora, é nessa época que se começa, finalmente, a problematizar a categoria universalizante “mulher” e a usar-se a categoria “mulheres”, a partir da maior disseminação de estudos de feministas negras sul-globais e pós-estruturalistas pelo país. Podemos considerar, portanto, que o feminismo brasileiro da década 1990 foi permeado tanto por problematizações em relação ao sujeito universal “mulher” quanto por discussões sobre relações de gênero, que deixam de focalizar a “mulher” ou as “mulheres” e passam a tratar das *relações* entre homens e mulheres, mas também entre mulheres e entre homens (PEDRO, 2015, p. 27), ou seja, o foco passa a ser na forma como os gêneros e as relações entre eles são construídas¹.

É a partir deste momento, portanto, que a amplitude das experiências das mulheres passa a (ou pretende) ser efetivamente considerada e que as reflexões adquirem maior caráter político. As ideias construídas nessa época influenciaram e continuam influenciando os

¹ Considerações a respeito da categoria gênero e sobre relações de gênero serão feitas no subcapítulo 2.3.

feminismos atuais, encabeçados principalmente por feministas negras, indígenas e sul-globais, ou seja, aquelas que nunca foram atendidas pelo feminismo “universal”, que pode ser classificado como feminismo liberal, isto é, um “feminismo” que defende a libertação de um grupo específico mulheres privilegiadas, sempre dentro das estruturas do regime capitalista.

Atualmente, vemos a emergência de teorias feministas pós-identitárias, representadas por autoras como a francesa Virginie Despentes, a jornalista basca Itziar Ziga e o filósofo espanhol Paul Preciado. Suas teorias podem ser consideradas radicais, não num sentido essencialista de diferenciação sexual, mas no sentido de focar na raiz das opressões de gênero, entendida por eles como a imposição de estruturas de gênero heterossexistas, colonialistas, cristãs e patriarcais. Para Ziga, “radical se diz de quem busca a raiz das coisas. Então não ser radical é ser, no mínimo, superficial e, na realidade, estúpida” (ZIGA, 2021, p. 41). A jornalista desenvolve, em sua obra *Devir cachorra* (2021), a busca por uma feminilidade extrema e antipatriarcal, construída a partir do prazer. A ela, interessa a partir de onde e para que muitas mulheres feministas vestem disfarce de puta por meio da poderosa reapropriação do insulto e da resistência diária em se desfazerem de minissaias e corpetes para serem levadas a sério ou para passarem despercebidas (ZIGA, 2021, p. 40). Virginie Despentes e Paul Preciado descrevem Itziar Ziga como uma biomulher capaz de produzir uma “versão putona da feminilidade”, isto é, uma feminilidade feita com os detritos do gênero que ficam na lixeira da heterossexualidade normativa, não como artifício teatral, mas como estratégia de luta guerrilheira (DESPENTES; PRECIADO, 2021, p. 9). Assim sendo, Ziga mostra que a suposta imitação de gênero realizada pelas travestis e transexuais está se transformando numa diretriz estética para as próprias mulheres e afirma: “[...] o único problema real pra mim na feminilidade e na masculinidade é que nos são impostas. Que se erigem em um objetivo que tentará boicotar ao longo da vida o fluir de nossas mutações contínuas, de nossa identidade em permanente reconstrução” (ZIGA, 2021, p. 62). Despentes também não se importa em designar certas características como femininas e outras como masculinas. Usando relatos de sua época punk e, posteriormente, de puta, ela afirma que

depois de vários anos de boa, leal e sincera investigação, deduzi que: a feminilidade é putaria. A arte do servilismo. Pode-se chamar isso de sedução e tentar transformar isso num troço com glamour. Não se trata de um esporte de alto nível na maioria dos casos. Quase sempre, trata-se de se habituar a se comportar como inferior. Entrar num cômodo, olhar se existem homens presentes, desejar agradá-los. Não falar muito alto. Não se expressar num tom categórico. Não se sentar com as pernas abertas, com mais comodidade. Não se expressar num tom autoritário. Não falar de dinheiro. Não desejar conquistar poder. Não desejar ocupar um posto de autoridade. Não procurar

prestígio. Não rir muito alto. Não ser muito engraçada. Agradar os homens é uma arte complicada que exige que apaguemos tudo que faça referência ao domínio da potência. [...] Ser complexada, uma coisa tipicamente feminina. Apagada. Abrir bem os ouvidos. Não falar muito intelectualmente. Ser culta apenas o suficiente para entender o que o bonitão tem para contar. Falar muito é feminino. Tudo o que não deixa rastro. O que é doméstico, o que se faz todos os dias, o que não tem nome. Sem grandes discursos, sem grandes livros, sem grandes coisas. Fofinhas. Femininas (DESPENTES, 2017, p. 107).

A partir do contato com sublimes trabalhos dessas autoras, pude compreender que o problema não está na existência da feminilidade e da masculinidade, mas na ideia de que essas são as únicas performances possíveis, a forma – ou passiva ou tóxica – como elas têm sido performadas e a sua imposição ao invés de livre escolha. Tal imposição, como demonstra Preciado, vem desde antes do nascimento, pois tecnologias como a ecografia não são descritivas, mas prescritivas e, em nossas sociedades, os órgãos sexuais não são somente “órgãos reprodutores”, no sentido de que permitem a reprodução sexual da espécie, mas são, também e sobretudo, “órgãos produtores” da coerência do corpo como propriamente “humano” (PRECIADO, 2014, p. 131). Os trabalhos do autor são subversivos para as teorias feministas na atualidade, pois res-situam as construções sociais ou psicológicas de gênero como mecanismos, estratégias e usos em um sistema tecnológico mais amplo (PRECIADO, 2014, p. 24).

Também visando teorizar e agir de forma subversiva, o feminismo decolonial tem se difundido nas últimas décadas por meio de autoras como Catherine Walsh (2008), Rita Segato (2012), Julieta Paredes (2013), María Lugones (2014), Ochy Curiel (2019), Françoise Vergès (2020) e tantas outras. A visão decolonial, ao considerar uma perspectiva não-eurocêntrica de perceber e interpretar o mundo, estabelece reflexões sobre novas e diferentes formas de relação, pensamento e ciência que, juntamente com epistemologias feministas, caminham para um entendimento de ciência histórico, situado e subversivo, o que será melhor discutido a seguir.

2.1 Pensamento decolonial e epistemologias feministas

*“[...] no processo decolonial, asseguro que somos sempre uma subjetividade corpórea produzindo conhecimento”
(Suely Aldir Messeder)*

O pensamento decolonial, conforme o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2008), consiste no entendimento de que, por mais que o colonialismo clássico – onde situações

coloniais eram impostas pela presença de uma administração colonial – tenha sido extinto, as relações coloniais permaneceram nos países anteriormente colonizados na forma da *colonialidade*, onde perdura a opressão/exploração cultural, política, sexual e econômica de grupos subordinados por parte de grupos dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais. Nas palavras do autor,

ao chegar nas Américas, o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu trouxe também as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo, como uma hierarquia global que privilegia homens relativamente à mulheres e o patriarcado europeu relativamente a outros tipos de relação entre os sexos; uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos relativamente às espiritualidades não-cristãs/não-europeias; uma hierarquia epistêmica que privilegia a cosmologia e o conhecimento ocidentais relativamente ao conhecimento e às cosmologias não-ocidentais; e uma hierarquia linguística entre as línguas europeias e não-europeias que privilegia a comunicação e a produção de conhecimento e de teorias por parte das primeiras, e que subalterniza as últimas exclusivamente como produtoras de folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria (GROSFUGUEL, 2008, p. 122-123).

As heranças coloniais, portanto, ao se manterem hoje na forma da colonialidade, se manifestam em diferentes esferas da realidade, nos países colonizados. É o que argumenta a intelectual e militante latino-americana Catherine Walsh (2008): segundo a autora, enquanto um eixo de luta, perspectiva e ferramenta, a colonialidade concentra seu poder em pelo menos quatro áreas ou eixos interligados. Os três primeiros eixos vêm sendo bastante discutidos em meio aos estudos coloniais, sendo eles: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser. A colonialidade do poder “[...] se refere ao estabelecimento de um sistema de classificação social baseada numa hierarquia racial e sexual e na formação e distribuição de identidades sociais de superior a inferior: brancos, mestiços, índios, negros” (WALSH, 2008, p. 136; tradução minha). A colonialidade do saber diz respeito ao eurocentrismo como perspectiva única do conhecimento. E a colonialidade do ser se exerce por meio da inferiorização, subalternização e desumanização daqueles que não fazem parte da racionalidade formal concebida a partir do indivíduo “civilizado”. Um quarto eixo, não muito abordado, é definido por Walsh como a colonialidade da mãe natureza e da própria vida, sendo

aquela que encontra sua base na divisão binária natureza/sociedade, descartando o mágico-espiritual-social, a relação milenar entre mundos biofísicos, humanos e espirituais, incluindo o dos ancestrais, que sustenta sistemas integrais da vida e da própria humanidade. [...] Ao negar essa relação milenar, espiritual e integral, explorar e controlar a natureza e ressaltar o

poder no indivíduo moderno civilizado (que ainda é pensado como o branco, europeu ou norte-americano) sobre o resto, como também os modelos de sociedade “modernas” e “racionais” com suas raízes europeu-americanas e cristãs, este eixo da colonialidade tem pretendido acabar com toda a base de vida dos povos ancestrais, tanto indígenas como afrodescendentes (WALSH, 2008, p. 138-139; tradução minha).

Nesse sentido, contra as diferentes dimensões da colonialidade, mas principalmente a colonialidade do saber e da natureza e da própria vida, Walsh (2008) aponta para a importância de dotar os saberes ancestrais de um *status* de conhecimento, pois sua relevância e importância não se limita aos povos indígenas ou afroequatorianos, mas são parte de uma nova construção articuladora e interculturalizadora de conhecimentos plurais que desafiam a epistemologia moderna – aquela que nos leva a pensar que se chega ao mundo a partir do conhecimento –, incentivando outra lógica epistemológica, que entende que se chega ao conhecimento a partir do mundo, ao considerar as múltiplas vivências como um fonte de conhecimentos.

A filósofa e historiadora belga Isabelle Stengers (2002 apud SZTUTMAN, 2018) propõe algo semelhante quando discute as possibilidades de reativar ou retomar certas práticas marginalizadas e desqualificadas pelo mundo moderno-capitalista – como a magia e a feitiçaria – como formas de resistência política. O antropólogo brasileiro Renato Sztutman (2018), ao analisar esse pensamento da autora, aponta que

as lutas indígenas, que congregam a defesa das terras e de práticas como o xamanismo, podem ser efetivamente conectadas às lutas vividas no mundo não indígena supostamente “moderno” – as lutas dos diferentes usuários e praticantes contra a captura do “sistema feitiçeiro” e em busca do restabelecimento de um “comum” (SZTUTMAN, 2018, p. 357).

Por mais que não se considere decolonial, o pensamento de Stengers vai de encontro com alguns preceitos da decolonialidade, na medida em que propõe a valorização de práticas e pensamentos até então subjugados como forma de luta e resistência contra formas unívocas e universalizantes (coloniais) de pensar e agir. Como salienta Grosfoguel (2008), os paradigmas eurocêntricos hegemônicos, que ao longo dos últimos quinhentos anos inspiraram a filosofia e as ciências ocidentais do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno”, assumem um ponto de vista universalista, neutro e objetivo, enquanto a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério perspectivas, cosmologias e visões de pensadores críticos que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados.

Com esforços semelhantes aos do pensamento decolonial, as epistemologias feministas têm reivindicado a validade científica de saberes e formas de conhecimento situados e não-

universalizantes, como os saberes ligados às experiências e histórias de mulheres e demais grupos subalternizados, levando em conta o fato de que, como salienta a antropóloga afro-dominicana Ochy Curiel, “[...] a reflexividade da visão decolonial não é apenas sobre nos autodefinir na produção de conhecimento, mas também sobre produzir um conhecimento que leve em conta a geopolítica, a ‘raça’, a classe, a sexualidade, o capital social e outros posicionamentos” (CURIEL, 2019, p. 152). Nesse sentido, a filósofa e feminista indiana Uma Narayan aponta que

correntes importantes na epistemologia feminista defendem que nossa concreta incorporação como membros de uma classe, uma raça e um gênero específicos, assim como nossa situação histórica concreta, desempenham necessariamente papéis significativos em nossa perspectiva sobre o mundo; ademais, afirmam que nenhum ponto de vista é “neutro”, porque ninguém existe no mundo de forma não-inserida (NARAYAN, 1997, p. 283).

As epistemologias feministas partem, portanto, de uma noção de ciência localizada, indo contra a “neutralidade” exigida pela ciência positivista e colonial. Para Grosfoguel (2008), a pretensa neutralidade e objetividade da política do conhecimento é um mito ocidental desenvolvido pela filosofia e ciência ocidentais, onde aquele que fala, ou seja, que produz conhecimento, está sempre escondido, oculto, gerando, assim, a ilusão de um conhecimento universal, verdadeiro, mas que, na verdade, encobre “[...] não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia” (GROSFOGUEL, 2008, p. 19). A partir disso, conforme Rago, “[...] o feminismo propõe uma nova relação entre teoria e prática. Delineia-se um novo agente epistêmico, não isolado do mundo, mas inserido no coração dele, não isento e imparcial, mas subjetivo e afirmando sua particularidade” (RAGO, 2019, p. 407).

Indo também contra a noção colonial de um conhecimento universal e as ideias incongruentes do cientificismo colonial-positivista-ocidental que afirma ser possível atingir a racionalidade somente por meio do afastamento e da neutralidade, a filósofa estadunidense Donna Haraway, num prestigiado trabalho sobre epistemologia feminista, afirma que “[...] é precisamente na política e na epistemologia das perspectivas parciais que está a possibilidade de uma avaliação crítica objetiva, firme e racional” (HARAWAY, 2009, p. 24), pois, para estar, de fato, ligado à realidade, o conhecimento precisa ser transparente não apenas em relação à metodologia utilizada para atingi-lo, como também a origem, corporeidade e situacionalidade de quem o produziu. Para a autora, “apenas aqueles que ocupam as posições de dominadores são autoidênticos, não marcados, incorpóreos, não mediados, transcendentos, renascidos”

(HARAWAY, 2009, p. 27), ou seja, um conhecimento universal, não-situado, só serve aos e só é possível de ser desenvolvido por aqueles sujeitos que condizem ao padrão homem-hétero-branco-ocidental-burguês, na medida em que não se configuram como sujeitos marcados, mas como o padrão universal ao qual os demais sujeitos – estes sim, marcados – são comparados e, necessariamente, subjugados.

Feitas essas considerações, a presente pesquisa visa o desenvolvimento de uma ciência situada, relacional e decolonial. Situada no sentido de reconhecer que o lugar de onde eu, enquanto pesquisadora, venho, a forma como sou interpretada pela cultura e pelas estruturas socioeconômicas e os saberes com que tive contato até aqui fazem com que todo o conhecimento que eu produza, longe de se pretender neutro, carregue vestígios de cada elemento que compôs e que compõe minha existência. Relacional na medida em que, tal como proposto por Haraway (2009), busco ver a fonte da pesquisa não como objeto, mas como ator e agente; não como uma tela, um terreno, ou um recurso a ser explorado; algo como um “sujeito” do conhecimento ou da pesquisa. E, por fim, busco realizar uma ciência pautada na decolonialidade, pois, enquanto pesquisadora brasileira, a colonialidade é a realidade histórica que experiencio em relação ao restante do mundo, e a sua aniquilação, como propósito de liberdade para os sujeitos subalternizados, é o que me move – o que também caracteriza uma situacionalidade.

2.2 Feminismos, espiritualidade e religião no Brasil

Como mencionado no subcapítulo anterior por meio de citações de Walsh (2008) e Grosfoguel (2008), quando coloniza as Américas, o homem heterossexual-branco-patriarcal-cristão-capitalista-europeu traz consigo várias hierarquias e as impõe aos povos que coloniza. Uma dessas hierarquias é a espiritual, que privilegia o cristianismo em relação às espiritualidades não-cristãs e/ou não-europeias (GROSFOGUEL, 2008), o que se configura, segundo Walsh (2008, p. 138), numa colonização da natureza e da própria vida, na medida em que, sob a hegemonia espírito-cultural cristã, a sociedade passa a ser constituída com base em divisões dicotômicas entre natureza e sociedade, descartando assim o mágico-social e os saberes ancestrais e milenares, tradicionais das culturas nativas. As concepções dicotômicas, de modo geral, são problemáticas, conforme a filósofa australiana Val Plumwood, pois

uma dicotomia construída dualisticamente normalmente polariza a diferença e minimiza características compartilhadas, interpreta a diferença em termos

de superioridade/inferioridade, e vê o lado inferior como um meio para os fins superiores do lado superior (a tese instrumental). Porque sua natureza é definida de forma oposta, a tarefa do lado superior, aquela em que ele se realiza e expressa sua verdadeira natureza, é separar, dominar e controlar o lado inferior. Isso acontece tanto com a divisão humano/natureza quanto com outros dualismos relacionados, como masculino/feminino, razão/corpo e razão/emoção (PLUMWOOD, 1991, p. 17; tradução minha).

Preciado acrescenta a noção de que, mesmo que os sistemas biológicos e de comunicação tenham provado funcionarem com lógicas que escapam a metafísica da matéria, os discursos das ciências naturais e das ciências humanas permanecem carregados de visões dualistas e cartesianas de corpo/espírito, natureza/tecnologia, porque esses binarismos reforçam a estigmatização política de determinados grupos (mulheres, não-brancos, *queers*, incapacitados, doentes etc.) e permitem que eles sejam sistematicamente impedidos de acessar as tecnologias textuais, discursivas, corporais etc. que os produzem e os objetivam (PRECIADO, 2014, p. 168). Portanto, uma visão de mundo dicotômica e dualista só pode servir para criar e manter sistemas de desigualdade e hierarquias, na medida em que marca aspectos existenciais, sociais, culturais e humanos anteriormente não marcados, os divide em grupos opostos, classificando um como inferior ao outro, e apaga, menospreza ou desconsidera características específicas do lado inferiorizado, enquanto foca toda a atenção em acreditar e disseminar a ideia de que apenas um lado, ou seja, determinados aspectos da realidade, são “corretos”, “bons” e dignos. Essa concepção de mundo se faz presente na ideologia cristã desde os seus primórdios. Conforme a teóloga e feminista brasileira Wanda Deifelt,

dentro do contexto greco-romano [incorporado pela teologia cristã], categorias como racionalidade e paixão, mente e corpo, cultura e natureza, discurso e silêncio estabeleciam uma hierarquia onde o primeiro (masculino) era visto como superior ao segundo (feminino). A justificativa para esta dicotomia era uma divisão natural: a natureza masculina e a feminina (DEIFELT, 2013, p. 116).

As dicotomias citadas pela autora ainda se fazem presentes na ideologia cristã, que associa o corpo e a terra ao pecado e a atributos inferiores na medida em que supervaloriza características celestiais – criadas pela própria ideologia. Nesse sentido, como aponta Deifelt, “toda formulação que não questiona a dicotomia entre o mundo masculino e o feminino, público e privado, cultura e natureza, espírito e matéria, alma e corpo, sagrado e profano, razão e emoção, continua perpetuando valores hierárquicos” (DEIFELT, 2013, p. 117-118). Sendo assim, as lutas decoloniais e feministas devem se dar (e se dão) também no campo das instituições religiosas e da espiritualidade, pois encontram, na maioria das ideologias que

compõem essa esfera, um dos sustentáculos de suas opressões, pois, por mais que a estrutura capitalista-patriarcal-racista seja a base das explorações de gênero, raça e classe, muitas das ideologias espirituais e religiosas presentes na atualidade desempenham papel importante na afirmação e manutenção dessa estrutura, na medida em que adotam discursos opressores e atuam de forma com que estes pareçam verdades universais, essenciais e inquestionáveis, por meio da apelação a aspectos inconscientes dos indivíduos, uma vez que, como afirma o teólogo e historiador brasileiro Alfredo dos Santos Oliva (2021), a religião fala o idioma do inconsciente que, segundo a socióloga brasileira Heleieth Saffioti (2011), é o campo no qual estão fortemente inscritas as identidades sociais básicas.

A união entre capitalismo e cristianismo pode ser percebida desde a época da Inquisição, que teve início na Europa do século XV, como demonstram os trabalhos de Silvia Federici (2017; 2019), filósofa italiana que tem se debruçado sobre a perseguição de mulheres a partir da caça às bruxas e suas relações com o desenvolvimento capitalista. Segundo a autora, para evitar a resistência popular à implementação do capitalismo, durante o século XV as autoridades políticas empreenderam uma política sexual que lhes dava acesso a sexo gratuito por meio da legalização do estupro, o que debilitou a solidariedade de classe que havia durante as lutas antifeudais. Além disso, a Igreja Católica atuou também fornecendo o arcabouço ideológico e metafísico para a caça às bruxas, estimulando sua perseguição, bem como havia estimulado a perseguição aos hereges. Nas palavras de Federici, “sem a Inquisição, sem as numerosas bulas papais que exortavam as autoridades seculares a procurar e castigar as ‘bruxas’ e, sobretudo, sem os séculos de campanhas misóginas da Igreja contra as mulheres, a caça às bruxas não teria sido possível” (FEDERICI, 2017, p. 302). Por meio da caça às bruxas, portanto, um novo código social e ético foi imposto, tornando qualquer fonte de poder independente do Estado e da Igreja suspeita de diabolismo (FEDERICI, 2017, p. 60). Instituído um regime de terror contra mulheres, a caça às bruxas fez com que emergisse

[...] um novo modelo de feminilidade a que as mulheres tiveram de se conformar para serem socialmente aceitas durante o desenvolvimento da sociedade capitalista: a feminilidade assexuada, obediente, submissa, resignada à subordinação ao mundo masculino, aceitando como natural o confinamento a uma esfera de atividades que foram completamente depreciadas no capitalismo (FEDERICI, 2017, p. 71).

No Brasil, por mais que não houvesse uma sede da Inquisição, entre os séculos XVI e XVIII representantes foram enviados para o país pelo Papa para perseguir pessoas consideradas hereges: feiticeiras(os), adúlteras, prostitutas e, principalmente, judeus. Na atualidade, por mais

que não haja uma perseguição tão abertamente declarada como na época da Inquisição, a perseguição de mulheres que não aderem ao modelo de feminilidade imposto ou que se colocam contra o controle alheio sobre seus corpos se faz presente de diversas formas, como na violência doméstica contra as mulheres, que tem sido tolerada pelos tribunais e pela polícia como reação legítima ao não cumprimento, por parte das mulheres, de suas obrigações domésticas (FEDERICI, 2019, p. 90), demonstrando que

[...] essa forma de perseguição não está mais vinculada a um momento histórico específico. Ela adquiriu vida própria, de modo que os mesmos mecanismos agora podem ser usados em sociedades diversas, quando nelas houver pessoas que precisam ser ostracizadas e desumanizadas (FEDERICI, 2019, p. 123-124).

Sendo assim, enquanto existir a batalha capitalista por enriquecer, haverá perseguição de grupos a serem depreciados e empobrecidos para que outros enriqueçam. Porém, por mais que muitos grupos sejam perseguidos, a batalha capitalista para enriquecer é travada, acima de tudo, sobre o corpo feminino, pois se trata de algo incontrolável pelo capital e o que ele mais necessita para sua reprodução. Nas palavras de Federici, mesmo nessa era de superautomação, nenhum trabalho e nenhuma produção existiria a não ser como resultado de nossa gestação (FEDERICI, 2019, p. 130).

Diante de tais considerações, fica evidente que a maior doutrina religiosa a ser confrontada por grupos de mulheres e demais sujeitos que fogem às normas capitalistas de gênero das sociedades patriarcais, ao menos na região ocidental, é a cristã, composta maioritariamente por ideais dicotômicos, coloniais, patriarcais e misóginos. Como aponta a escritora estadunidense e um importante nome do feminismo negro atual bell hooks² (2018, p. 120), “mais do que outras religiões, a doutrina cristã, que tolera o sexismo e a dominação masculina, inspira as formas como aprendemos tudo sobre os papéis dos gêneros nesta sociedade”. Sendo assim, para a autora, não é possível que haja uma verdadeira transformação feminista nas culturas sem a transformação das crenças religiosas. A teóloga brasileira Anete Roese também traça considerações a esse respeito, ao apontar que, no contexto cristão,

² Como cita Francimária Ribeiro Gomes (2019, p. 51), o pseudônimo bell hooks é como a escritora, ativista feminista antirracista e intelectual estadunidense Gloria Jean Watkins é mais conhecida. O pseudônimo é inspirado em sua avó Bell Blair Hooks, e sua escrita em letras minúsculas é uma proposta de desafiar as normas e convenções acadêmicas e linguísticas, com o objetivo de questionar o foco dado mais à pessoa, e não ao conteúdo por ela elaborado.

não há dúvidas da existência de uma imagem que é regida por um monoteísmo ocidental masculino, que sustenta uma imagem de Deus branca e masculina. Esta imagem garante privilégios de classe, raça e gênero. É uma imagem danosa para as mulheres e demais classes humanas à medida que exclui outras possibilidades de crença e vida religiosa como autênticas (ROESE, 2016, p. 16-17).

Sobre o contexto brasileiro, em específico, a historiadora brasileira Mary Del Priore afirma que, durante o Estado Novo, ou seja, entre o final da década de 1930 e meados da década de 1940, o então presidente, Getúlio Vargas, selou um “pacto moral” com a Igreja católica, onde ela se tornaria uma grande aliada na consolidação de uma ética cristã baseada na valorização da família, do bom comportamento, do trabalho e da obediência ao Estado (PRIORE, 2011, p. 110). Nesse sentido, conforme Ávila, no contexto brasileiro

a Igreja Católica tem historicamente interferido nos assuntos ligados à reprodução e à sexualidade, tendo como princípio a relação sexual para a procriação. A instituição não admite comportamento diferenciado da sua norma, mesmo para aquelas pessoas que não comungam da sua doutrina e/ou não querem se submeter a sua lei como prerrogativa fundamental da liberdade de credo garantida constitucionalmente. Sua ação não se restringe apenas à pregação pastoral para manutenção da sua hegemonia no campo religioso, mas também tem como uma de suas metas influenciar ou mesmo definir o conteúdo das políticas sociais e da legislação. Isso faz com que o diálogo com os representantes dos poderes Executivo e Legislativo (na sua maioria) esteja sempre sob uma censura de ordem transcendental e teológica (ÁVILA, 2019, p. 191).

Portanto, a igreja católica e a ideologia cristã interferem, muitas vezes diretamente, nas pautas que interessam aos feminismos e demais movimentos combativos. Sobre isso, Pitanguy (2019) afirma que, na conjuntura brasileira, os avanços relacionados aos direitos das mulheres conquistados a partir do início dos anos 2000, como a Lei Maria da Penha (2006), a Lei do Feminicídio (2016), bem como a equiparação dos direitos e responsabilidades entre o homem e a mulher no novo código civil, tem sido, na atualidade, interrompidos

[...] frente ao avanço de forças conservadoras que, a partir de determinados valores e credos religiosos e de uma suposta superioridade moral, se arvoram a legislar para todas as cidadãs e cidadãos do país. Proíbem a utilização do conceito de gênero, propõem leis drásticas de criminalização do aborto, negando os direitos LGBTTT, pretendem impor um modelo único de família, desconhecendo a diversidade das relações sociais, étnicas e raciais próprias de uma sociedade plural e de um estado laico (PITANGUY, 2019, p. 102).

Sendo assim, as religiões se mostram tanto como produto de seu meio sociocultural como também instrumento de constituição desse meio. Como afirma o antropólogo brasileiro Gilberto Velho (1991, p. 125), os fenômenos religiosos/espirituais criam espaços sociais com valores culturais e conotações específicas, não surgem do nada, mas estão ligados a outras experiências que podem se articular ao sistema cultural. Nesse sentido, podemos afirmar que as manifestações religiosas e espirituais representam, geralmente, o sistema de valores do grupo social que as criam e disseminam e da cultura onde se manifesta. Nas palavras de Maria José Rosado-Nunes (2005), uma das mais influentes pesquisadoras brasileiras do campo das relações entre religião e gênero, “expressões das sociedades nas quais nasceram, as religiões espelham sua ordem de valores, que reproduzem em seu discurso, sob o manto da revelação divina” (ROSADO-NUNES, 2005, p. 363-364).

No Brasil, por mais que sempre tenha tido, por parte da população africana trazida à força e escravizada, uma conservação de suas práticas religiosas e a constituição de religiões afro-brasileiras, como uma das heranças da colonização europeia, a maior parte da população segue, atualmente, a doutrina cristã, como mostra pesquisa do Datafolha publicada no início de 2020 (BALLOUSSIER, 2020). A pesquisa constata ser 50% da população brasileira católica e 31% evangélica, sendo o catolicismo e o evangelicalismo dois dos maiores segmentos do cristianismo na atualidade no país. Curiosamente, a maior parte das seguidoras dessas religiões são mulheres: segundo a mesma pesquisa, o grupo compõe 51% das pessoas adeptas à religião católica, enquanto o evangelicalismo conta com 58% de mulheres fiéis em sua constituição.

Conforme pesquisa realizada pela antropóloga brasileira Patricia Birman (1996) com igrejas pentecostais³, a predominância de mulheres nesses espaços (tanto enquanto sacerdotisas quanto como frequentadoras mais fiéis) tem ocorrido por conta da ênfase dada por essas igrejas em problemas relativos ao cotidiano das pessoas e na gerência dos conflitos associados à esfera doméstica (historicamente imposta e relacionada às mulheres). Como aponta Roesse (2016), religião, para mulheres, parece necessitar responder às necessidades do cotidiano e não apenas a uma ordem vigente, pré-estabelecida, sem vínculo com as necessidades reais da vida cotidiana. E, no caso da maioria das mulheres adeptas tanto à religião católica quanto à evangélica, religiões que têm como maior parte de seu público pessoas de renda de até dois salários mínimos (BALLOUSSIER, 2020), a realidade cotidiana diz respeito à busca por

³ O pentecostalismo consiste num segmento evangélico da religião cristã, caracterizado pela crença de que o Espírito Santo se manifesta no corpo como presença e faz com que as pessoas falem em línguas desconhecidas, formulem profecias, curem suas doenças, melhorem relações intrafamiliares e tenham sucesso pessoal na vida cotidiana (SELMÁN, 2019).

garantias básicas como alimentação, moradia e pela resolução de problemas familiares (BIRMAN, 1996), questões em parte atendidas pelas comunidades pentecostais, que passam a constituir um espaço de apoio e acolhimento para essas mulheres e suas famílias. Conforme Birman,

pode-se, assim, compreender que as igrejas são domínios femininos e que tratam dos problemas que as mulheres possuem para reproduzir as relações de família. Entretanto, as igrejas se encontram também num espaço de interseção - vale dizer, tratam de problemas que podem ser definidos como essenciais para a reprodução da família mas que, em certos aspectos, são reconhecidos como essenciais do ponto de vista dos indivíduos, de suas trajetórias individuais. O desemprego e o alcoolismo, por exemplo, são percebidos por todos, indiferenciadamente, como problemas que devem ser resolvidos tanto para a reprodução do indivíduo quanto para a de sua família (BIRMAN, 1996, p. 224).

Podemos apreender, por meio desta citação, que a acolhida oferecida às mulheres nesses espaços consiste, contudo, numa ação voltada para uma reprodução do modelo tradicional de família heterossexual e monogâmica e para a manutenção dessas mulheres no lugar (de opressão) que as sociedades (e religiões) patriarcais as tem colocado, ou seja, dentro dessa configuração familiar. Portanto, sem desconsiderar a importância que essas comunidades desempenham na vida de determinados grupos, por mais que essas e tantas outras mulheres tenham conquistado espaço e protagonismo em meio às religiões cristãs, essas inserções não constituem um progresso no que diz respeito às relações de gênero, pois não se encontram afinadas com o feminismo, ou seja, com um projeto de mudança estrutural dessas relações. Como aponta Rosado-Nunes, analisando o protagonismo de mulheres na igreja católica,

a incorporação das mulheres pobres na prática pastoral e no discurso eclesial não é, por si só, garantia de ganho em termos do exercício da autonomia de pensamento e de ação, pelas mulheres, ou da conquista de espaços institucionais de poder. A análise sócio-histórica do processo de integração da população feminina nos projetos eclesiais mostra, ao menos no caso do Catolicismo brasileiro, que esta se dá mais em função da defesa de interesses institucionais de manutenção e desenvolvimento do próprio poder social e religioso, do que em vista da assunção dos interesses das mulheres. Nem poderia ser de outra forma, dado o caráter absolutamente masculino do poder religioso, na Igreja Católica (ROSADO-NUNES, 1992, p. 25).

Sendo assim, a busca por novas formas de relação com o sagrado⁴, não pautadas numa doutrina historicamente misógina e patriarcal como a cristã, parece uma opção mais efetiva e subversiva às mulheres e aos demais indivíduos que pretendem uma mudança das relações de gênero a partir do âmbito espiritual e/ou religioso⁵, dado que, como cita a autora, “não se trata, pois, de integrar a mulher numa sociedade e numa Igreja onde prevalece o masculino como norma, mas de transformar radicalmente as estruturas patriarcais, que necessitam de uma legitimação misógina e de um conhecimento androcêntrico do real” (ROSADO, 1992, p. 24). Nesse sentido, como aponta a teóloga e feminista romena Elisabeth Fiorenza (1998 apud ROSADO, 2015, p. 11), o campo religioso desempenha um papel importante nas lutas emancipatórias de mulheres. Conforme hooks (2018), o feminismo foi e continua a ser um movimento de resistência que valoriza a prática espiritual e que encontrou nela um lugar de consolo e santuário, mesmo em meio ao sexismo das religiões dominadas pelos homens. Nessa direção, algumas mulheres, geralmente identificadas com algum feminismo, têm buscado por diferentes formas de estabelecer contatos com o domínio do sagrado, seja recorrendo a religiões e/ou doutrinas não-cristãs ou exercendo sua espiritualidade de maneira intuitiva e não-institucionalizada. Conforme Roese (2016),

está em processo o que podemos chamar de “*politeísmo*” religioso das mulheres. Elementos das tradições afro, indígenas, cristãs e orientais são conjugadas em uma única experiência religiosa. [...] Além da nossa suspeita de que o politeísmo religioso é benéfico para as mulheres, porque atende as necessidades do cotidiano delas, elas também optaram pela infidelidade institucional, denominacional. A *infidelidade* religiosa delas, a opção de não pertença a uma única tradição, se trata de uma *ruptura* com a ideia de submissão a uma ordem anterior cuja ideia dominante era a de que era possível apenas a opção por uma única denominação religiosa (ROESE, 2016, p. 21).

Sendo assim, a insubordinação de mulheres a religiões específicas e/ou monoteístas é vista como um processo de transgressão em relação às ordens cristãs-patriarcais, o que tem se dado em diversas sociedades e culturas, ao passo em que nelas avançam também as lutas feministas. Sobre as especificidades desse processo, bell hooks aponta que

críticas feministas de uma religião patriarcal coincidem com uma mudança total da cultura para uma espiritualidade da nova era. Dentro de círculos dessa espiritualidade da nova era, praticantes se afastaram do pensamento cristão

⁴ Busca que pode ser identificada mesmo em práticas ateístas, na medida em que essas atuam como uma negação do sagrado, se configurando como mais uma manifestação do mesmo.

⁵ Estes conceitos serão definidos e melhor discutidos no capítulo 4.

fundamentalista que por séculos dominou a psique ocidental e foram em direção ao Oriente para encontrar respostas, para descobrir diferentes tradições espirituais. A espiritualidade da criação substituiu a espiritualidade patriarcal enraizada em noções de queda e redenção. No hinduísmo, budismo, vodu e diversas tradições espirituais, mulheres encontraram imagens de divindades femininas que permitiram um retorno à visão de espiritualidade centrada em uma deusa (HOOKS, 2018, p. 120).

Ao usar a noção de “retorno”, a autora remete à ideia de que, no passado, a religião dominante era matrifocal, ou seja, tinha como foco a adoração de divindades femininas e de aspectos femininos em geral, o que ainda é contraditório nos estudos sobre essa parte da história. Como aponta Daniela Cordovil⁶,

por mais que a existência desse matriarcado seja controversa entre pesquisadores do campo da arqueologia, história e antropologia, o imaginário em torno da mulher como ser sagrado é largamente difundido entre certas correntes neo esotéricas e espiritualidades de Nova Era. Para as adeptas dessa espiritualidade, que se difundiu juntamente com a eclosão e fortalecimento do movimento feminista no Ocidente, a mulher deve resgatar o equilíbrio e a conexão com seu corpo, utilizando-o como veículo de ligação com sua espiritualidade. A Nova Era, ou Era de Aquarius, seria um momento em que a humanidade chega aos limites da mentalidade patriarcal, centrada na supremacia do masculino, percebido enquanto responsável pela conquista predadora do meio ambiente e de outros grupos humanos. As religiões e espiritualidades da Nova Era pregam o resgate do feminino como elemento primordial de conexão com o sagrado (CORDOVIL, 2015, p. 432).

Por meio dessa citação podemos perceber certa ligação entre as correntes esotéricas da chamada Nova Era⁷ e os ideais feministas de reconexão de mulheres com seus corpos – historicamente dominados e controlados – e valorização da existência de mulheres – historicamente subjugadas. Um segmento que expressa a manifestação desses movimentos são os chamados *círculos de mulheres*, que consistem em grupos independentes e autônomos de mulheres que se reúnem com determinada frequência com o propósito de compartilhar saberes e vivências ligadas ao campo espiritual. Cordovil (2015) situa os círculos de mulheres como espaços de manifestação de uma espiritualidade pós-moderna, pois, apesar de serem dotados de uma filosofia oriunda da religião Wicca, as mulheres que deles participam não são todas ligadas a essa religião e os significados atribuídos às práticas do círculo variam conforme a história de vida de cada uma de suas participantes.

⁶ É necessário explicar que, por mais que os trabalhos desta autora sejam utilizados nesta pesquisa por conta do reconhecimento de sua importância nos estudos que envolvem gênero e manifestações religiosas contemporâneas, principalmente os círculos de mulheres, cujos estudos sobre ainda são escassos, repudio totalmente suas atitudes racistas vindas à público no ano de 2012.

⁷ Fenômeno que será conceituado e refletido no capítulo 4.

Nesse sentido, essas espiritualidades femininas⁸, por mais que não sejam ligadas a nenhuma instituição religiosa em específico, dispõem de diversos elementos da cosmovisão Wicca, religião neopagã que vive, atualmente, um processo de expansão, impulsionado, entre outras questões, pela busca de determinados grupos por modelos alternativos aos tradicionais papéis de gênero, pois a Wicca prega uma primazia do feminino (CORDOVIL, 2015). Ainda conforme Cordovil (2015, p. 445), “na espiritualidade wiccaniana, a mulher e o feminino devem ser cultuados como provedores e nutridores, porém sem subjugar a mulher, vitimando-a nesse papel. Esse é o desafio da espiritualidade feminina na Wicca e em outras correntes da Nova Era”, ou seja, essas espiritualidades manifestam um conflito em sua constituição, na medida em que clamam por uma valorização das mulheres, pelo fim da rivalidade entre gêneros e da dominância de preceitos patriarcais mas, ao mesmo tempo, pautam a conquista desses ideais via uma valorização de aspectos biológicos de gênero, na medida em que associam o “poder” feminino ao útero e o “poder” masculino ao falo (CORDOVIL, 2015). Por mais que este seja constantemente associado ao pênis, para Lacan o falo não é nem um órgão nem um objeto, mas sim um “significante privilegiado” que representa o poder e o próprio desejo, e confirma o acesso à ordem simbólica (PRECIADO, 2014, p. 74).

Dito isso, caberá a essa pesquisa analisar como tem sido (e se tem sido) trabalhados estes aspectos contraditórios no interior de círculos de mulheres, a partir de um olhar para eles como um processo comunicacional, buscando compreender se se constituem como espaços que subvertem a ordem patriarcal e, nesse sentido, atuam como mecanismos de suporte aos ideais feministas, ou se acabam contribuindo para a manutenção da ideologia patriarcal, a partir de uma análise de como são compreendidas, nesses grupos, as questões relativas à gênero. Para isso, algumas conceituações e reflexões a respeito dessa categoria e outras que a permeiam se fazem necessárias, e é essa tarefa que será realizada nos próximos subcapítulos.

2.3 Gênero e patriarcado

Para os fins pretendidos nesta pesquisa, fazem-se necessárias as conceituações de alguns dos temas que permeiam o âmbito feminista e que serão utilizados nela para fins de análise. Como aponta a antropóloga argentina Adriana Piscitelli, “a história do feminismo está marcada pela procura de ferramentas analíticas para compreender as distribuições

⁸ Os conceitos de *female spirituality*, espiritualidades femininas, ou *Goddess worship*, religiões da Deusa, vêm sendo utilizado desde os anos 1960 para caracterizar o conjunto de movimentos espiritualistas descentralizados, organizado por mulheres que cultuam diversas formas de “sagrado feminino” (CORDOVIL, 2016, p. 118).

diferenciadas de poder que situam as mulheres em posições desiguais e, com base no conhecimento, modificar essas posições” (PISCITELLI, 2008, p. 272). Nesse sentido, algumas das categorias desenvolvidas com estes propósitos são as de gênero e patriarcado, que serão conceituadas e problematizadas nas linhas que seguem.

O conceito de gênero emerge no âmbito feminista no começo dos anos 1970 como ferramenta para se referir ao caráter construído, ou seja, histórico-cultural das diferenças sexuais. Definitivamente, a famosa constatação de Simone de Beauvoir “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1967, p. 9), teve grande influência para a manifestação dessas discussões. Conforme conceitua a filósofa política neozelandesa Susan Okin (2008), “gênero” é um conceito usado por aqueles que entendem a desigualdade sexual e as diferenciações sexuais como socialmente construídas, ou seja, a categoria gênero estrutura-se de maneira a evidenciar que as diferenças sexuais são imposições socioculturais, longe de serem naturais ou intrínsecas, referindo-se à institucionalização social das diferenças sexuais. Segundo a educadora brasileira Guacira Lopes Louro (1997), será já no final dos anos 1980 que, a princípio timidamente, depois mais amplamente, feministas passarão a utilizar o termo “gênero” no Brasil. De acordo com a socióloga brasileira Lia Zanotta Machado (2000), o conceito de gênero

pode metodologicamente ser a ferramenta necessária para indagar sobre as mais diversas sociedades e culturas, sem um *a priori*, e com toda a flexibilidade para analisar a sua historicidade. O suposto deste conceito é que todas as sociedades e culturas “constroem suas concepções e relações de gênero”. Ou seja, de que nada há de universal na configuração das relações de gênero, a não ser que são sempre construídas. Trata-se sempre de uma construção cultural histórica (MACHADO, 2000, p. 6).

No entanto, ainda conforme Machado (2000), por mais que dotada de caráter político, a introdução desta categoria nas discussões feministas acabou estabelecendo a dicotomia naturalização *versus* desconstrução e construção, na medida em que o sexo biológico passou a ser associado à natureza e o gênero, à cultura. Conforme exposto no subcapítulo anterior, as dicotomias são demasiadamente problemáticas, pois sempre implicam numa relação de hierarquia entre dois aspectos da realidade, reforçando a estigmatização política de determinados grupos, o que faz com que eles sejam sistematicamente impedidos de acessar as tecnologias textuais, discursivas, corporais etc. que os produzem e os objetivam (PRECIADO, 2014). Conforme Piscitelli,

a partir da segunda metade da década de 1970, o conceito de gênero, pensado como construção cultural e arbitrária, variável, de aspectos vinculados ao sexo biológico, tido como natural e imutável, tinha se difundido de maneira extraordinária. [...] Os escritos críticos de finais da década de 1980, porém, questionaram os pressupostos presentes na distinção sexo/gênero. Um dos motivos foi a fixidez e unidade que essa distinção conferia às identidades de gênero, ao formular a existência de uma base biológica imutável que dividia a humanidade em dois sexos e, conseqüentemente, em dois gêneros (PISCITELLI, 2008, p. 264).

Além dessas incoerências, a anarcofeminista boliviana Julieta Paredes (2013) ainda aponta que o gênero, enquanto instrumento de revelação da subordinação sociocultural imposta às mulheres, foi esvaziado de sua capacidade revolucionária na medida em que, a partir do final do século XX, passou a contribuir para a implementação de políticas públicas neoliberais por mulheres de classe média latino-americanas, sendo convertido em equidade de gênero, conceito superficial e descritivo que consiste na crença na ilusão de que é possível que os valores dos papéis designados pelo patriarcado à mulheres e homens possam, alguma vez, ser iguais, o que não é possível, segundo a autora, pois “o gênero tem como valor político o mesmo que a classe: nunca haverá equidade (igualdade) de classe, porque as classes sociais se fundam, se originam na exploração de uma classe sobre a outra [...]” (PAREDES, 2013, p. 65; tradução minha). Nesse sentido, nunca haverá equidade de gênero entendida como igualdade, porque o gênero masculino se constrói sob a exploração do e em oposição ao gênero feminino. E, por isso, a luta deve consistir na superação do gênero como imposição histórica.

Tendo consciência dessas questões, feministas contemporâneas têm se dedicado a refletir e buscar soluções para a binaridade, essencialismo e universalismo que permeavam o conceito de gênero, além do esvaziamento político do termo. Para Haraway,

[...] o poder político e explicativo da categoria “social” de gênero depende da historicização das categorias de sexo, carne, corpo, biologia, raça e natureza, de tal maneira que as oposições binárias, universalizantes, que geraram o conceito de sistema de sexo/gênero num momento e num lugar particular na teoria feminista sejam implodidas em teorias da corporificação articuladas, diferenciadas, responsáveis, localizadas e com conseqüências, nas quais a natureza não mais seja imaginada e representada como recurso para a cultura ou o sexo para o gênero (HARAWAY, 2004, p. 246).

Nesse sentido, para que abarque, politicamente, a multiplicidade de realidades e experiências a que se propõe a analisar, a categoria gênero deve andar de mãos dadas com outras categorias políticas. Nas palavras de Carla Akotirene (2019, p. 20), autora e pesquisadora do feminismo negro no Brasil, “[...] quer seja descritivo, quer seja analítico,

isolado de outras categorias de análise, o marcador gênero explica as violências sofridas por mulheres brancas, bem como a categoria raça explica o racismo imposto aos homens negros”.

Judith Butler, filósofa norte-americana e uma das maiores referências dos estudos de gênero nas últimas décadas, revolucionou esse campo ao inferir que gênero é performance. Se partirmos da noção beauvoirista-construtivista de que o gênero não é algo essencial, mas construído, o que Butler acrescentaria é que essa construção necessita ser constante, pois gênero se trata de uma categoria relacional. Considerando que o “sexo” é uma interpretação política e cultural do corpo, para a autora não existiria a distinção entre sexo/gênero em linhas convencionais, pois o gênero é embutido no sexo e o sexo mostra ter sido gênero desde o princípio (BUTLER, 2020, p. 197). Preciado, por sua vez, estabelece críticas contundentes aos trabalhos de Butler, ao afirmar que a autora reduz a identidade a um efeito do discurso, ignorando as formas de incorporação específica que caracterizam distintas inscrições performativas da identidade (PRECIADO, 2014, p. 92). Na visão do autor,

o gênero não é simplesmente performativo (isto é, um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas) como desejaria Judith Butler. O gênero é, antes de tudo, prostético, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico. Foge das falsas dicotomias metafísicas entre o corpo e a alma, a forma e a matéria (PRECIADO, 2014, p. 29).

Sendo assim, Preciado não rejeita a hipótese das construções sociais ou psicológicas de gênero, mas as res-situa como mecanismos, estratégias e usos em um sistema tecnológico mais amplo (PRECIADO, 2014, p. 24). A partir dessas visões sobre gênero, entendemos que a busca, então, deve ser pelo fim da natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros (PRECIADO, 2014, p. 21), e por uma performance que inverta a distinção interno/externo e obrigue a repensar radicalmente as pressuposições psicológicas da identidade de gênero e da sexualidade; que obrigue a reconsiderar o lugar e a estabilidade do masculino e do feminino; e que desestabilize as categorias naturalizadas de identidade e de desejo (BUTLER, 2020, p. 240), pois as normas de gênero só se pretendem fixas e estáveis, quando, na verdade, são frágeis, ilusórias e fantasísticas, na medida em que são impossíveis de serem integralmente incorporadas. E é justamente na incapacidade de corporificar o ideal de uma base substancial de identidade que se encontram as possibilidades de transformação do gênero (BUTLER, 2020, p. 243). A partir dessas constatações é que Butler critica, também, o feminismo que pretende afirmar a categoria de “mulheres” como sujeitos universais do feminismo. Para a autora,

a presunção política de ter de haver uma base universal para o feminismo, a ser encontrada numa identidade supostamente existente em diferentes culturas, acompanha frequentemente a ideia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina (BUTLER, 2020, p. 21).

Nesse sentido, a filósofa critica o uso do termo *mulheres*, mesmo que no plural, pois “[...] o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituída” (BUTLER, 2020, p. 21). Além disso, a filósofa ainda nos atenta para o fato de que “[...] a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação” (BUTLER, 2020, p. 20). A filósofa brasileira Marcia Tiburi vai de encontro com esse pensamento quando afirma que “[...] a diversidade do termo feminismo não pode depender da unidade do conceito de ‘mulher’ em um sentido natural. Ele mesmo – é sempre bom lembrar – é um termo criado pelo patriarcado que é preciso desconstruir” (TIBURI, 2018, p. 53). Contudo, Tiburi considera que o uso do termo *mulheres* como categoria identitária é necessária, pois “[...] no feminismo a identidade é um elemento da construção de si que passa necessariamente pelo autorreconhecimento de cada um acerca de si mesmo” (TIBURI, 2018, p. 22). Porém, sendo um conceito criado pelo patriarcado, deve ser ressignificado, o que é possível, na visão da filósofa, por meio da união entre feministas. Posteriormente, em *Corpos que importam* (2019), Butler reconhece também a importância da empregabilidade do termo. Segundo a autora,

o poder dos termos *mulheres* ou *democracia* não deriva da capacidade de descrever adequadamente ou de forma abrangente uma realidade política que já existe; pelo contrário, o significante político se torna politicamente eficaz ao instituir e manter um conjunto de conexões como realidade política. [...] Paradoxalmente, a eficácia política do significante não consiste na capacidade de representação; o termo não representa nem expressa sujeitos já existentes ou seus interesses. A eficácia do significante se confirma pela capacidade de estruturar e constituir o campo político, de criar novas posições-sujeito e novos interesses (BUTLER, 2019, p. 344).

Assim sendo, é politicamente indispensável reivindicar os termos *mulheres*, *gay* e *lésbica*, devido à forma como esses termos nos reivindicam, por assim dizer, antes de nosso pleno conhecimento deles (BUTTLER, 2019, p. 375-376). Conforme Pedro, “[...] costumeiramente, o gênero é pensado como uma categoria conceitual, enquanto ‘mulheres’ é

pensada para ser um termo descritivo. No entanto, a categoria gênero serve para postular que ‘mulheres’ e ‘homens’ são categorias conceituais” (PEDRO, 2015, p. 32). Sendo assim, a categoria “mulher” ou “mulheres”, enquanto conceito, se mostra aberta a ressignificações constantes, pois, como defendido por Butler (2020), o gênero é uma identidade constituída no tempo e instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos e, como acrescenta Preciado, por meio de formas de incorporação específica que caracterizam distintas inscrições performativas da identidade (PRECIADO, 2014, p. 92).

O reconhecimento de que a categoria das mulheres é criada pelo patriarcado nos faz perceber, como apontam as educadoras brasileiras Amanda Motta Castro e Rita de Cassia Machado, que “o conceito de gênero se interpenetra com o conceito de patriarcado, pois é o conceito de patriarcado que explica a estrutura social que inferioriza as mulheres” (CASTRO; MACHADO, 2016, p. 30). Saffioti afirma que o patriarcado diz respeito a milênios da história mais próxima, onde foi implantada uma hierarquia entre homens e mulheres, com primazia masculina (SAFFIOTI, 2011, p. 136). Ainda segundo a autora, “[...] o conceito de gênero carrega uma dose apreciável de ideologia. E qual é esta ideologia? Exatamente a patriarcal, forjada especialmente para dar cobertura a uma estrutura de poder que situa as mulheres muito abaixo dos homens em todas as áreas da convivência humana” (SAFFIOTI, 2011, p. 136). Portanto, fica nítida a noção de que gênero e patriarcado se apresentam em constante relação, sendo o patriarcado um caso específico das relações de gênero, onde essas são hierarquizadas entre seres socialmente desiguais (SAFFIOTI, 2011).

Por mais que, como sugere a feminista argentina Rita Segato (2012) e Paredes (2013), houvesse relações injustas entre homens e mulheres em meio às populações nativas da América Latina antes da colonização, é preciso salientar que o patriarcado grosseiro, vulgar, brutal, racista, misógino, homofóbico e transfóbico (VERGÈS, 2020, p. 11) que experienciamos atualmente em nossa sociedade é uma herança da colonização. Como afirma Akotirene, “[...] as ideologias, hoje conhecidas como xenofobia, neoliberalismo, divisão internacional do trabalho, opressão patriarcal de gênero e discriminação racial, vieram, com certeza, a partir do século XV, com os ‘descobrimientos’ da Europa” (AKOTIRENE, 2019, p. 23). Da mesma forma, Federici (2017) constata a partir de seus estudos que, assim como a discriminação estabelecida pela “raça”, a discriminação sexual foi uma bagagem cultural que os colonizadores trouxeram da Europa para a nossa região (FEDERICI, 2017, p. 219).

Sendo assim, não podemos pensar o patriarcado como um sistema de organização social do passado. Conforme a socióloga brasileira Neuma Aguiar (1997), a partir de uma visão da

transformação histórica das sociedades, o patriarcalismo se refere a um estágio anterior ao advento do sistema capitalista, porém, a perspectiva feminista constata que

[...] o patriarcado permanece e se acentua com o avanço do capitalismo, embora este adquira características distintas, no novo contexto. Desta forma, o patriarcado deixa de ser uma dimensão das sociedades tradicionais e passa a ser uma característica das sociedades modernas, ou do processo de modernização, observado como um capitalismo patriarcal ou um patriarcalismo do Estado-de bem-estar-social (AGUIAR, 1997, p. 177).

Portanto, como menciona a feminista uruguaia Karin Nansen (2019), o sistema patriarcal, ao menos na América Latina, não tem existência própria, mas depende necessariamente do capitalismo, do racismo e do colonialismo, ou seja, a partir da colonização e do estabelecimento do sistema capitalista, as relações patriarcais também passaram a estabelecer características específicas, que foram se transformando na forma de patriarcado que conhecemos hoje. Nesse sentido, Vergès (2020) considera que duas formas de patriarcado se opõem atualmente na cena mundial: o primeiro diz respeito àquele onde as pessoas se dizem a favor do multiculturalismo e da diversidade, desde que isso possa ser integrado na economia neoliberal; o segundo, que a autora denomina “patriarcado neofascista e masculinista”,

[...] ataca frontalmente as mulheres e os LGBTQIT+ e visa fazer retroceder direitos duramente conquistados – aborto, contracepção, direito do trabalho, direitos LGBTQIT+ e de pessoas trans. [...] É um patriarcado que manipula a religião e que descobriu como despertar o ódio e o medo para justificar assassinatos. A diferença entre os dois patriarcados é a diferença de tom, da forma de dizer e fazer, mas também de uma prática; o patriarcado neofascista não hesita em lançar mão da tortura, do desaparecimento, da prisão e da morte contra as mulheres, como vemos todos os dias (VERGÈS, 2020, p. 95).

Assim sendo, podemos considerar que, no contexto brasileiro, as formas de patriarcado citadas coexistem, na medida em que os apelos neoliberais à valorização da diversidade (que, na verdade, não passam de estratégias mercadológicas com o intuito de atingir as chamadas “minorias” e gerar mais lucro) têm sido cada vez mais perceptíveis, assim como o ódio à população LGBTIAP+ (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, trans-gêneres, intersexuais, assexuais, pansexuais e outros mais) e às mulheres, visto o número cada vez maior de assassinatos e violências contra ambos os grupos. De acordo com o Mapa da Violência de 2015, organizado pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), o Brasil é o 5º país no mundo – em um grupo de 83 – em que se matam mais mulheres (SUDRÉ; COCOLO,

2016). Segundo relatório do Grupo Gay da Bahia, divulgado no primeiro semestre de 2019, o Brasil registra, em média, uma morte de LGBTIAP+ a cada 23 horas (CUT-SP, 2019), o que coloca o país também no *ranking* dos países que mais matam LGBTIAP+s no mundo, evidenciando que, como observam Castro e Machado (2016), o domínio patriarcal atinge não somente as mulheres, mas a todos os indivíduos que estão distantes do padrão imposto pelo patriarcado – que diz respeito ao padrão colonial homem-branco-cis-hétero-masculino.

Além de depender da época e do modelo econômico das sociedades onde se dão, as relações patriarcais adquirem particularidades também a depender da cultura. Sendo assim, refletindo sobre as especificidades do patriarcado brasileiro moderno, a cientista política brasileira Daniela Rezende (2015) afirma que a refundação do Estado brasileiro levou à atualização e reorganização das relações patriarcais do país em um sistema de patriarcado público, ou seja, a partir do período de redemocratização da república, o domínio patriarcal adquire uma nova configuração, ao passar a operar mais vigorosamente na esfera pública. Nas palavras da autora,

[...] a concretização das reivindicações feministas, como o acesso ao mercado de trabalho e o direito ao voto, reforçou, e simultaneamente manteve a opressão das mulheres na medida em que não alterou a domesticidade das mulheres, podendo ser caracterizada, pois, não como a extinção da família patriarcal ou do patriarcalismo, mas como uma passagem do modelo privado de patriarcado para o modelo público (REZENDE, 2015, p. 24).

Matos e Paradis (2014) partem do mesmo princípio quando afirmam que, no Brasil, os laços de dependência na esfera doméstica se acentuaram a partir do desenvolvimento do capitalismo e/ou do Estado e da burocracia estatal e inauguram uma nova modalidade do patriarcado. Essa divisão entre público e privado/doméstico tem um papel central na teoria feminista crítica, sendo identificada como um dos principais fatores que teriam contribuído diretamente, na atualidade, para manter a opressão patriarcal sofrida pelas mulheres (MATOS; PARADIS, 2014, p. 62). As “justificativas” para a divisão entre público e privado e atribuição dos homens ao primeiro e das mulheres ao segundo são várias. Conforme a socióloga e historiadora brasileira Bila Sorj (2019), na medida em que a sociedade moderna construiu um ideal de esfera pública e instituições políticas fundadas numa moral racional e, ao mesmo tempo, remeteu às mulheres um estilo moral de julgamento pautado no desejo, empatia, afetividade e sentimentos, atributos vistos como irracionais, excluiu-as da moral racional e confinou-as a esfera doméstica (SORJ, 2019, p. 115). As mulheres negras, em específico, estiveram, desde o período pós-abolição, ocupadas predominantemente em atividades ligadas

à esfera reprodutiva como o trabalho doméstico, ou ocupações informais e, por mais que houvesse esse apelo à identificação de mulheres brancas da burguesia com os atributos citados acima por Sorj, aquelas que faziam parte de grupos sem as condições mínimas de subsistência passaram a atuar mais no trabalho remunerado exercido fora do âmbito doméstico. Segundo a socióloga brasileira Elizabete Novaes (2015), é a partir da instauração do liberalismo que a distinção entre as esferas pública e privada passa a ser acentuada. Nas palavras da autora,

na sociedade burguesa ocorreu a separação entre os locais de produção e consumo, situando formalmente o homem na fábrica e a mulher no espaço doméstico, sendo tal divisão justificada por um discurso biologizante que naturalizou papéis sociais de forma sexuada, atrelando a mulher ao estereótipo da reprodução, dos sentimentos, da intimidade e o homem ao cérebro, à inteligência, à razão (NOVAES, 2015, p. 54).

Essa separação acaba tendo como um de seus desdobramentos o desenvolvimento da ideia ilusória de que a vida pessoal, o que inclui as relações familiares e conjugais, nada têm de político, apagando ou ignorando uma parte central das desigualdades de gênero (OKIN, 2008). Segundo Matos e Paradis (2014), é a partir da instauração da família monogâmica que se estabelece, definitivamente, o patriarcado, a herança por linha paterna e a supremacia do homem sobre a mulher e, “com isso, a esfera doméstica se transforma em um terreno privado, apartado da produção social. O trabalho produtivo realizado pelo homem é o único que possui relevância, ao passo que o trabalho doméstico se resume a uma insignificante contribuição àquele” (MATOS; PARADIS, 2014, p. 63-64). É nesse sentido que Nansen aponta o patriarcado como “[...] o sistema em que os homens como grupo social se apropriam do trabalho, da energia emocional, do tempo e da disponibilidade das mulheres para o cuidado. [...] E a apropriação não é apenas do trabalho, mas também da fonte do trabalho, que é nosso próprio corpo” (NANSEN, 2019, p. 75), o que será discutido no próximo subcapítulo.

2.4 Corpo e sexualidade

Corpo e sexualidade são outros dois aspectos amplamente discutidos no campo dos feminismos e se relacionam diretamente com as questões de gênero. Na maioria das sociedades, os corpos de mulheres têm sido historicamente subjugados e limitados à reprodução, assim como a sexualidade feminina, o que leva muitas feministas a considerar o corpo como o *locus* das opressões sofridas por mulheres e a sexualidade um campo de disputas de poder. Maria Raquel Barbosa, Paula Matos e Maria Emília Costa, num estudo (2011) sobre os entendimentos

a respeito do corpo ao longo da história, apontam que, a partir do século XVII, com o surgimento do sistema capitalista e a redução do trabalho a uma simples ação fisiológica, desprovida de criatividade (o trabalho em série), o corpo passou a se mostrar tanto oprimido como manipulável, sendo percebido como uma “máquina” de acúmulo de capital. A partir de então, os movimentos corporais passaram a ser regidos por uma nova forma de poder: o poder disciplinar, que se instalou nas principais instituições sociais, com o objetivo de exercer um controle sobre o corpo, atuando de forma coerciva sobre o espaço, o tempo e a articulação dos movimentos corporais (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011). Sobre os corpos de mulheres em meio a estes processos, Federici afirma que,

[...] na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, [foi] forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho (FEDERICI, 2017, p. 34).

Como mencionado acima, esse tratamento dos corpos de mulheres como meros meios de reprodução implica, também, numa regulação e controle de suas sexualidades; controle, não num sentido de opressão, como era defendido no século passado por autores como Wilhelm Reich, mas, como afirma o sociólogo e ativista britânico Jeffrey Weeks (2000), um controle pela imposição de uma grade de definição sobre as possibilidades do corpo, através do aparato da sexualidade. Antes do advento do capitalismo, esse papel era desempenhado principalmente pela Igreja, conforme afirmam Aruzza, Bhattacharya e Fraser: “nos primórdios do sistema, antes que as relações capitalistas se estabelecessem de forma patente, cabia às autoridades preexistentes (em especial igrejas e comunidades) estabelecer e impor as normas que distinguiam o sexo aceitável do pecaminoso” (ARUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 50). A socióloga feminista argentina María Lugones, ao dissertar sobre os impactos da colonização europeia sobre mulheres latino-americanas, aponta que “a confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna, uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas em relação a Satanás, às vezes como possuídas por Satanás” (LUGONES, 2014, p. 938). No contexto brasileiro, em específico, Priore afirma que

entre os séculos XII e XVIII, a Igreja identificava, nas mulheres, uma das formas do mal sobre a terra. Quer na filosofia, quer na moral ou na ética do período, a mulher era considerada um ninho de pecados. Os mistérios da fisiologia feminina, ligados aos ciclos da Lua, ao mesmo tempo em que

seduziam os homens, os repugnavam. O fluxo menstrual, os odores, o líquido amniótico, as expulsões do parto e as secreções de sua parceira os repeliam. O corpo feminino era considerado impuro (PRIORE, 2011, p. 30).

Já no século XIX, segundo a autora, uma série de ritos aprisionava os corpos das mulheres, que deveriam ser protegidos, escondidos dos homens, que, por sua vez, deviam abster-se de qualquer demonstração afetivo-erótica em relação às mulheres com quem se relacionavam. Além disso, Priore afirma também que a tradição religiosa acentuava a divisão de papéis, uma vez que, para a Igreja, o marido tinha necessidades sexuais e a mulher tinha que se submeter ao papel de reprodutora. No mesmo período, a criação da cadeira de Clínica Psiquiátrica nos cursos da Faculdade de Medicina acabou por consagrar a ética do bom e do mal comportamento sexual, onde

a mulher tinha que ser naturalmente frágil, bonita, sedutora, boa mãe, submissa e doce. As que revelassem atributos opostos seriam consideradas seres antinaturais. Partia-se do princípio de que, graças à natureza feminina, o instinto materno anulava o instinto sexual e, conseqüentemente, aquela que sentisse desejo ou prazer sexual seria inevitavelmente anormal (PRIORE, 2011, p. 80).

Segundo Virginie Despentes, nós, enquanto mulheres, nos submetemos, muitas vezes, à incorporação inconsciente de tais atributos com o intuito de evitar punições por parte dos homens, uma vez que “o ato de sair da gaiola tem sido acompanhado, desde sempre, de sanções brutais” (DESPENTES, 2016, p. 17). A repulsa, por parte dos homens e da Igreja, em relação aos excrementos dos corpos de mulheres, “justifica” essa criação de um papel social atribuído a nós como frágeis, dóceis e assexuadas, atributos que implicam em nossa desumanização, afastando-nos de nossos corpos e do conhecimento a respeito deles. Butler (2019) parte deste entendimento quando critica a associação de mulheres com as figuras de mãe e nutriz e suas representações como receptáculos. Para a autora,

esse receptáculo/nutriz não é uma metáfora baseada numa semelhança com a forma humana, mas uma desfiguração que surge nos limites do humano, como sua própria condição e também como a ameaça insistente de sua deformação; esse receptáculo não pode tomar uma forma, uma morphê, e, nesse sentido, não pode ser um corpo (BUTLER, 2019, p. 80; grifos da autora).

Fica evidente, portanto, a histórica desvalorização e subjugação de corpos de mulheres, bem como sua desumanização. A partir do século XX, contudo, o corpo feminino passa a ser

o suporte de um erotismo constante, como aponta Priore (2011, p. 98). Nas palavras da autora, “há quem diga que o século XX inventou o corpo! Corpo novo e exibido. Mas, também, um corpo íntimo e sexuado que, lentamente, veria afrouxar as disciplinas do passado em benefício do prazer” (PRIORE, 2011, p. 96). Essas transformações fizeram com que, na modernidade, segundo Ávila (2019), ocorresse uma redefinição do pensamento feminista sobre a liberdade reprodutiva, onde passou a ser trabalhada a noção de que a sexualidade é também uma instância da vida que deve ser exercida com liberdade e autonomia. Nas palavras da autora,

nessa nova perspectiva, a concepção, o parto, a contracepção e o aborto são percebidos como fatos interligados em que a impossibilidade de acesso a qualquer um deles remete a mulher a um lugar de submissão. Dessa forma, emerge também uma série de interrogações que, dentro de um processo crítico permanente, implica a ampliação dos direitos para além da área da saúde da mulher, sem, contudo, desconsiderar sua importância na efetivação desses direitos (ÁVILA, 2019, p. 182).

Preciado considera, nesse sentido, que a história da sexualidade se desloca do âmbito da história natural da reprodução para fazer parte da história (artificial) da produção (PRECIADO, 2014, p. 97-98), uma vez que a reprodução sexual, sempre pretendida como inerente à natureza e ao corpo das mulheres, se encontra contaminada desde o começo por tecnologias culturais como as práticas específicas da sexualidade, os regimes de contracepção e de aborto, os tratamentos médicos e religiosos do parto etc. (PRECIADO, 2014, p. 149-150). Assim sendo, o autor aponta, baseando-se em Foucault, que a sexualidade seria produto de tecnologias positivas e produtivas, e não o resultado negativo de tabus, repressões e proibições legais (PRECIADO, 2014, p. 89), como era visto antigamente pelos estudiosos da área. Nas suas palavras,

o sexo e a sexualidade não são os efeitos das proibições repressivas que obstaculizariam o pleno desenvolvimento de nossos desejos mais íntimos, e sim o resultado de um conjunto de tecnologias produtivas (e não simplesmente repressivas). A forma mais potente de controle da sexualidade não é, logo, a proibição de determinadas práticas, mas a produção de diferentes desejos e prazeres que parecem derivar de predisposições naturais (homem/mulher, heterossexual/homossexual etc.), e que serão finalmente reificadas e objetivadas como “identidades sexuais” (PRECIADO, 2014, p. 156).

Na atualidade, portanto, as discussões sobre sexo e erotismo ocupam espaço nos mais diversos campos de discussão. Como afirma a filósofa brasileira Marilena Chauí (1984, p. 183), “em nenhuma sociedade falou-se tanto, escutou-se tanto, discutiu-se tanto, detalhou-se tanto,

estudou-se tanto e regulamentou-se tanto sobre sexo como a nossa”. Se já na época da citação era assim, agora, com o avanço das tecnologias audiovisuais e a adesão, por parte do capitalismo, do discurso da liberdade sexual como eixo de consumo, sexo é discutido, comentado e disseminado a todo o momento e nos mais diversos espaços (na maioria das vezes de forma conservadora e patriarcal, mas nem sempre). Conforme Weeks (2000, p. 64), essa intensa preocupação com o erótico surge a partir de um sentimento de crise no tocante às relações entre os sexos, que têm sido profundamente desestabilizadas pelas mudanças sociais promovidas pelo feminismo.

No que diz respeito à compreensão do corpo na atualidade, conforme Barbosa, Matos e Costa, hoje

o indivíduo procura no seu corpo uma verdade sobre si mesmo, que a sociedade não lhe consegue proporcionar. O contexto social e histórico instável e em constante mudança, associado ao enfraquecimento dos principais meios de construção da identidade, como a família, a religião, a política, o trabalho, parece levar os indivíduos a apropriarem-se cada vez mais do corpo como meio de expressão do eu (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011, p. 31).

É o que compreende também a comunicóloga brasileira Nizia Villaça ao afirmar que, à medida em que se alterou o paradigma que orientava a racionalidade moderna, “[...] quando o corpo humano era considerado uma exterioridade a ser controlada, ele assume, lado a lado com as mais variadas instâncias pessoais, interpessoais e coletivas, seu papel na produção da subjetividade” (VILLAÇA, 2010, p. 64). Nesse sentido, para Preciado “o corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados” (PRECIADO, 2014, p. 26).

A socióloga brasileira Lucila Scavone (2010) analisa o teor dos discursos feministas sobre o corpo no que concerne às permanências e transformações das práticas sociais reprodutivas dos anos 1970 até o momento da escrita do artigo, buscando compreender como os discursos inaugurais do feminismo contemporâneo sobre o corpo se desdobraram nesse período. Para a autora, o discurso feminista do autodomínio do corpo deslocou-se para a análise da fusão do corpo com as técnicas, que constroem novas identidades (SCAVONE, 2010, p. 47). A socióloga observa que o feminismo contemporâneo, no seu momento inaugural, colocou em jogo a manifestação das práticas de liberdade, afrontando o controle social dos corpos mantidos sob o padrão de sexualidade vigente, celebrado no matrimônio ou na união

consentida, se abrindo para um debate político sobre o corpo ao afirmar suas diferenças, reivindicar seus direitos, praticar sua liberdade e se insurgir incansavelmente contra o controle social ao qual era submetido (SCAVONE, 2010, p. 49). Esse feminismo também buscou desconstruir o discurso dominante até então sobre o corpo – que se apoiava no modelo dominante de sexualidade reprodutiva – e teve como meta a separação entre sexualidade e procriação (SCAVONE, 2010, p. 50). A autora aponta, sobre essa questão, a contradição de que essa separação foi possibilitada pelas tecnologias masculinas de poder, como as tecnologias contraceptivas (TCs), cujo aumento da popularidade, nas últimas décadas, tem evidenciado uma revalorização da maternidade e seu controle pela tecnologia (SCAVONE, 2010, p. 56). De acordo com Preciado, essa visão da tecnologia como forma sofisticada da dominação masculina sobre o corpo das mulheres traz de volta, contudo, as oposições binárias natureza/cultura, feminino/masculino, reprodução/produção, assim como a concepção das tecnologias como algo que não passa de modos de controle do corpo das mulheres e da reprodução (PRECIADO, 2014, p. 151-152).

Dando sequência ao estudo, Scavone aponta que a adesão das TCs, bem como o desenvolvimento e popularização de contraceptivos como a pílula anticoncepcional ou o DIU, não alterou as estruturas patriarcais do sistema, que continuam a atribuir às mulheres o papel e responsabilidade sobre a procriação. Como afirma a historiadora brasileira Tania Navarro-Swain (2000, p. 51), “a função social da reprodução – a maternidade e o materno – continua ligada à noção do feminino: a demanda atual pelas novas tecnologias de reprodução mostra a permanência deste desejo da procriação biológica”. Nas palavras de Scavone,

a sexualidade separou-se definitivamente da reprodução com as TCs, mas não da forma política reivindicada pelo feminismo dos anos 1970, pois o controle da procriação passou totalmente para a ciência médica, com a aquiescência das mulheres e de seus companheiros. Há, sem dúvida, um maior afastamento do corpo, já que as TCs se fazem por meio de uma intervenção externa e médica no corpo das mulheres que se submetem aos procedimentos (penosos e onerosos) da fertilização (SCAVONE, 2010, p. 57).

Estes processos consistem, obviamente, numa característica do tempo atual, onde os discursos que tratam do corpo, sejam eles científicos, tecnológicos, publicitários, médicos ou estéticos, tomam conta da vida simbólica subjetiva dos indivíduos, “[...] invadindo as dimensões expressivas e simbólicas da corporeidade, fornecendo imagens e informações que reconfiguram o próprio âmbito da vivência corporal” (NOVAES, 2006 apud BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011, p. 29). No campo científico, principalmente das ciências humanas, o

corpo é, hoje, compreendido não apenas enquanto componente de elementos orgânicos, mas também como fato social, cultural e histórico que, na sua subjetividade, está sempre produzindo sentidos que representam sua cultura, desejos, afetos e emoções, ou seja, seu mundo simbólico (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011, p. 32).

Butler (2019; 2020) e Navarro-Swain (2000; 2007; 2010) são duas das estudiosas feministas que mais têm se dedicado aos estudos sobre corpo e gênero nas últimas décadas. Navarro-Swain (2000) parte de uma crítica ao essencialismo e às instituições de poder como pontos centrais na subjugação do corpo feminino, e aponta que esse campo ainda precisa ser aprofundado pelos estudos feministas. Nas palavras da autora,

[...] por um lado, o discurso da “natureza” faz da procriação a essência da mulher e subtrai-lhe ao mesmo tempo o papel de sujeito e a posse de seu corpo; por outro, a instituição do casamento em particular e a heterossexualidade compulsória, em geral, fazem com que as mulheres possam ser apropriadas em sua sexualidade e sua força de trabalho de modo individual e coletivo pelos homens. Se as análises feministas certamente desconstruíram esta “essência natural” do papel social das mulheres, a sexualidade e o corpo biológicos permanecem geralmente no domínio do não-problematizado (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 56).

Butler (2020) parte do mesmo princípio quando problematiza a defesa da materialidade irreduzível do corpo como pré-condição necessária para a prática feminista, pois, segundo ela, “[...] essa tão valorizada materialidade bem poderia estar constituída por meio de exclusão e de degradação do feminino, o que, para o feminismo, é profundamente problemático” (BUTLER, 2019, p. 64). Para a autora, o corpo é uma construção, algo que não existe antes de ser nomeado; é performance, ou seja, não tem um *status* ontológico separado dos vários atos que constituem a realidade (BUTLER, 2020, p. 235).

A filósofa holandesa Veronica Vasterling (1999) parte de uma crítica ao pós-estruturalismo butleriano ao argumentar, num artigo em que analisa as concepções de corpo e agência que Butler desenvolve em *Corpos que importam* (2019), que uma teoria que nega a materialidade ao reduzi-la a algum tipo de substância linguística não é um bom começo para uma teoria feminista do corpo. Desenvolvendo um pensamento fenomenológico, a autora argumenta que, “por mais que a linguagem introduza certa construção semântica da realidade, isso não significa que não haja nada além de construções semânticas” (VASTERLING, 1999, p. 20; tradução minha). Na tradição ontológico-fenomenológica, a linguagem possibilita a *interpretação* do que aparece, não *que* as coisas apareçam. Nas palavras da autora, “ao invés de determinar os limites ontológicos da realidade, a linguagem determina os limites

epistemológicos de acesso à realidade” (VASTERLING, 1999, p. 22; tradução minha). Nesse sentido, o papel da linguagem seria apenas o de interpretar uma realidade pré-existente. A filósofa espanhola Elvira Burgos Díaz, num trabalho em que comenta as relações entre Vasterling (1999) e Butler (2019), aponta que a primeira dá respostas a questões que permanecem insatisfeitas na segunda, por meio da reabilitação do corpo sensível, expressivo e intencional (DÍAZ 2013, nota de rodapé p. 452).

Nesse sentido, para Butler (2019) são as normas e leis que produzem uma materialização dos corpos, e esse processo de materialização se faz possível pela reiteração, repetição obrigada das normas e, em meio a isso, a tarefa crucial do feminismo seria a de situar as estratégias de repetição subversiva que as construções identitárias facultam, afirmar as possibilidades de intervenção pela participação nas práticas de repetição que constituem a identidade e, portanto, apresentar a possibilidade de contestá-las (BUTLER, 2020, p. 254). Já Vasterling (1999) insiste na autonomia do corpo e na capacidade de ação dos sujeitos, afirmando que, para que seja possível haver capacidade de ação, não basta que os sujeitos estejam inseridos no processo de reiteração e repetição, mas é necessário que possam participar, atuar no processo, o que demanda outras faculdades, não apenas linguagem/discurso. Para a autora, enquanto tudo o que é inteligível a nós nos é também acessível, o oposto não é verdade, ou seja, a *compreensão* demanda algo além de acesso. Em termos comunicacionais, podemos falar em acesso *versus* compreensão. Como aponta o comunicólogo brasileiro Muniz Sodré, “o *entendimento* e a *explicação* se obtêm por meio das interpretações que fazemos do mundo a partir de nossos habituais quadros conceituais. A compreensão, porém, fica além desses circuitos autolegitimativos, fora dos puros atos de linguagem” (SODRÉ, 2006, p. 67; grifos do autor). Reflexões nesse sentido serão desenvolvidas no capítulo a seguir.

3 COMUNICAÇÃO: TROCA, AFETO E COMPREENSÃO

“Comunicar efetivamente é sentir junto, o mais denso e profundo que se possa imaginar” (Ciro Marcondes Filho)

A concepção de comunicação defendida nesta pesquisa é baseada nas considerações realizadas principalmente pelos comunicólogos brasileiros *Ciro Marcondes Filho* e *Muniz Sodré*, que partem de uma crítica ao entendimento da comunicação enquanto um meio ou troca discursiva e a consideram um acontecimento, algo relacional e afetivo. Considero legítimo qualquer questionamento sobre a escolha de dois autores homens-cis como centrais para a pesquisa que se pretende feminista. Justamente pelo fato de ambos serem homens, tais autores conseguiram conquistar com mais facilidade espaço na academia e validação no universo da pesquisa em Comunicação, um universo ainda tão estruturalmente machista, como é o da academia de modo geral. Portanto, a escolha ocorre por conta das teorias que esses autores tiveram a oportunidade de desenvolver e validar, que se configuram como transgressivas para o campo da Comunicação.

Como aponta a comunicóloga brasileira *Vanessa Matos dos Santos* (2018), a Comunicação, como campo científico, é constantemente impactada pelas mudanças ocorridas no âmbito das ciências. A partir do século XX, neste domínio, predominam as regras baseadas em experimentos e cálculos, que deveriam oferecer sempre o mesmo resultado como forma de atestar a cientificidade do que se propunha. Essa concepção de que tudo deveria ser medido e calculado – conhecida como quantitativa – levou a um ofuscamento do sujeito nos processos comunicacionais, que perdurou até a emergência da perspectiva qualitativa, que, por sua vez, representou um avanço para a área da Comunicação, mas

[...] trabalhava (e ainda trabalha) essencialmente com aquilo que o sujeito verbaliza, demonstra etc. (tal como acontece nas pesquisas envolvendo a análise discursiva, por exemplo). Ignora-se que por muitos anos a sociedade vivencia o império da linguagem verbal em detrimento de outras possibilidades. Ignorar essas outras possibilidades (não verbais), ou ainda considerá-las inferiores, é também uma forma de silenciar o Outro, transformando-o, em última instância, em algo que ele efetivamente não é: receptor passivo (SANTOS, 2018, p. 97).

Será justamente contra esse silenciamento do outro e com a proposta de expor uma nova dimensão do que vem a ser comunicação que *Marcondes Filho* irá desenvolver a Nova Teoria da Comunicação (NTC), uma tentativa de agregar todos os fenômenos comunicacionais sob

um único e mesmo paradigma teórico e de pesquisa, pois “acredita-se que a comunicação seja a mesma, aconteça ela entre duas pessoas que se encontram na rua ou em grande escala, quando assistem ao noticiário jornalístico, à novela de televisão ou trocam mensagens [por meios eletrônicos]” (MARCONDES FILHO, 2010a, p. 7). Para a criação desta teoria, o autor parte, primeiramente, de uma crítica à ideia de que tudo é comunicação: para ele, não nos comunicamos ou nos comunicamos, em verdade, muito pouco e em raras ocasiões, pois

a comunicação não está na difusão em massa dos jornais, rádios, televisões, revistas, publicidades de rua e semelhantes; aí ela é apenas difusão, eu emito sinais e formas livremente e alguém os capta, mas, rigorosamente, não se trata de comunicação, pois não há a ação recíproca, a troca, o aprendizado instantâneo e num mesmo ambiente conceitual de um com o outro (MARCONDES FILHO, 2010a, p. 16).

Sodré – que defende ser possível, por meio do acesso a dispositivos de afeto, uma posição interpretativa para o campo da comunicação que libere o agir comunicacional dos limites que o mantém num nível mecânico – parte da mesma noção quando afirma haver, na comunicação humana, uma realidade muito mais complexa e radical do que aquela manifesta pelo que ele chama de “dispositivos técnicos conhecidos como ‘meios de comunicação’”, vistos como os moderníssimos aparatos que, associando tecnologia e mercado, agilizam o processo interativo dos discursos sociais (SODRÉ, 2006, p. 94).

A NTC se baseia, também, em uma crítica à supervalorização da linguagem por parte dos estudos comunicacionais, ou à apropriação da comunicação por parte da linguística, pois essa, na medida em que busca subordiná-la à linguagem, carece de sentido, uma vez que a comunicação se trata de um conceito mais amplo e genérico, sendo a língua apenas uma de suas manifestações, ou seja, apenas uma forma de comunicação (MARCONDES FILHO, 2010a, p. 55). Marcondes Filho aponta essa preocupação em tudo explicar por meio de palavras como uma característica herdada da tradição positivista ainda fortemente presente em nosso meio, derivada da filosofia analítica, que parte da ideia de que todo real é descritível, e que se não for descritível não é real (MARCONDES FILHO, 2011, p. 109). Para o autor,

a linguagem formal, o “texto”, o expresso, as falas convencionais e cotidianas estão muito longe da troca real, pois ritualizam a comunicação, formam máscaras num teatro social, mais escondem do que realizam a comunicação e esta, quando se realiza, apoia-se antes nas formas não linguísticas. A linguística pretende ser tudo, pretende abarcar tudo, dizer que “tudo é signo”. Mas se equivoca, pois esse mundo em que tudo é signo e linguagem é o mundo lógico, instituído, jogo de convenções que existe, em realidade, para encobrir um outro, sutil, indireto, sub-reptício, pouco conhecido e explorado,

ambiente de ar rarefeito em que a comunicação tenta sobreviver apesar de tudo (MARCONDES FILHO, 2010a, p. 72).

Outro ponto estruturante da NTC é a crítica ao que Marcondes Filho chama de “sociologização dos estudos comunicacionais”, ou seja, uma visão do processo comunicacional a partir dos usos sociais e a articulação entre práticas de comunicação e movimentos sociais. Para o autor, essa visão configura uma inversão do processo comunicacional e atende àqueles estudiosos que veem a comunicação como meio para se chegar à mudança política (MARCONDES FILHO, 2011, p. 164). O problema dessa perspectiva, para o autor, seria que ela fala sobre o entorno mas pouca coisa ou nada da comunicação propriamente dita, pois, ao considerar que a comunicação emprega símbolos comuns que ganham sentido quando se tornam fontes de motivação, transfere o fenômeno para o campo mais amplo da antropologia ou da interação social (MARCONDES FILHO, 2012, p. 3), o que inviabiliza a capacidade de deitar a vista sobre o próprio processo da comunicação, que se realiza em cada indivíduo (MARCONDES FILHO, 2011, p. 160). Pela perspectiva da NTC, portanto, a comunicação se trata de um fenômeno, algo que acontece no aqui e agora, não podendo, assim, ser analisada sociologicamente, pois a análise social alcança apenas os efeitos tardios do acontecimento, estando, desse modo, sempre *a posteriori* na experiência da comunicação (MARCONDES FILHO, 2011, p. 191).

A partir desse último ponto exposto, pode-se pensar que as teorias que consideram a comunicação enquanto afeto, relação e acontecimento defendem uma comunicação não-engajada e não-comprometida com as necessárias transformações sociais, o que não é real, pois, segundo essas perspectivas, a comunicação só acontece se mexer com nossas próprias concepções de mundo; diz respeito a um despertar de sensibilidades e da alteridade, que, sendo algo desconhecido a nós, pode nos trazer novos olhares e percepções, ou seja, novas maneiras de encarar o mundo e os outros, e é justamente por meio desse despertar que as mudanças acontecem (MARCONDES FILHO, 2011, p. 196). Conforme Marcondes Filho,

o impacto que um acontecimento comunicacional nos provoca não é meramente físico-sensório ou sensório-motor, não se trata apenas de provocar calafrios ou batimentos cardíacos ou sensações de medo ou irritação nervosa. [...] há uma intervenção no meu universo de concepções, das minhas visões de mundo, das minhas posturas existenciais, em suma, na ação, a saber, na forma como eu vejo o mundo e como o mundo age sobre mim (MARCONDES FILHO, 2019, p. 20).

De acordo com Sodré (2006, p. 30), a comunicação tem o poder de gerar tais impactos e desestabilizações porque ela atinge a dimensão afetiva dos sujeitos, dimensão essa que precede o sentido linguístico (que é da ordem da inteligibilidade e compreensão); daí a importância da valorização dos afetos nas teorias da comunicação. Para o autor, é por meio do afeto que se vislumbra

[...] uma teoria compreensiva da comunicação, presumidamente capaz de trazer mais luz ou hipóteses mais fecundas sobre as transformações das identidades pessoais e coletivas, as modulações da política e as ambivalências do pluralismo cultural no âmbito da globalização contemporânea (SODRÉ, 2006, p. 70).

Nesse sentido, para o autor, “[...] um *sentimento* intenso de comunidade, e não uma *razão* universalista, estaria no âmago do processo comunicacional” (SODRÉ, 2006, p. 22). Para Marcondes Filho, a comunidade é uma forma de organização que aparece justamente com o propósito de reunir as pessoas e resgatar a sociabilidade perdida em meio à sociedade capitalista, que reduz todas as relações a abstrações (MARCONDES FILHO, 1992, p. 158).

Conforme o exposto, portanto, fica nítida a potencialidade transformadora da comunicação, desde que essa ocorra de fato. Marcondes Filho submete a legitimidade da ocorrência comunicacional ao “momento mágico entre duas intencionalidades”, que se produz no “atrito dos corpos” (MARCONDES FILHO, 2010a, p. 14), ou seja, no momento em que uma parte entende o que a outra está dizendo, complementa esse dizer e participa desse mesmo mundo. Para o autor, esse é o momento em que somos arrebatados, misturamo-nos no outro; é onde se opera uma mudança qualitativa em nós, *somos comunicados* (MARCONDES FILHO, 2010a, p. 100; grifos do autor).

Já para Sodré, a condição para a ocorrência da comunicação é a *compreensão*, cujo requisito principal é o *vínculo* com a coisa que se aborda, com o outro, com a pluralidade dos outros e com o mundo (SODRÉ 2006, p. 68). O vínculo, por sua vez, é instaurado pelo *comum*, que se trata de uma sintonia sensível das singularidades, capaz de produzir uma similitude harmonizadora do diverso (SODRÉ, 2006, p. 69), ou seja, é ele o que permite que o sentido surja em meio aos códigos de funcionamento da comunicação humana (SODRÉ, 2006, p. 94). O autor defende, portanto, uma abordagem comunicacional do discurso social em que a comunicação seja tomada num sentido “ontologicamente amplo” e não num esquematismo redutor. Nessa abordagem,

[...] a compreensão opera buscando as regularidades linguísticas da produção de sentido não apenas em seus aspectos empíricos e positivos, transformáveis em juízos argumentativos, mas também naqueles de caráter subjetivo e afetivo (apreensíveis por juízos reflexivos, de apreciação e avaliação) que, em inúmeros casos, precedem o discurso e o sentido (SODRÉ, 2006, p. 70).

Assim sendo, trata-se de valorizar a experiência de uma dimensão primordial, além do conceito, mais ligada à sensibilidade do que à racionalidade, tal como “[...] a dimensão da corporeidade nas experiências de contato direto, em que se ‘vive’, mais do que se interpreta semanticamente o sentido: sentir implica o corpo, mais ainda, uma necessária conexão entre espírito e corpo” (SODRÉ, 2006, p. 13). É justamente a desconexão entre espírito e corpo, ou, melhor dizendo, a ideológica e dicotômica separação entre espírito/mente e corpo que subsidia lógicas hierárquicas e desiguais, inclusive no âmbito científico, como já exposto no capítulo anterior.

Na defesa, portanto, de uma posição interpretativa não-tradicional para o campo da comunicação, ou até mesmo, ousado dizer, de uma posição *decolonial*, Sodré afirma que compreender é próprio da dimensão sensível, diante da qual qualquer dualidade, dicotomia ou binarismo deixa de ter sentido, “[...] uma vez que, sobre o pano de fundo comum de uma totalidade ‘cósmica’, pensar e sentir emergem de um mesmo ato” (SODRÉ, 2006, p. 69). Sendo a compreensão pertencente à dimensão sensível e um pré-requisito para que a comunicação de fato ocorra, faz-se necessário, para essa ocorrência, um despertar dos sentidos para a afetividade e para as emoções. Nas palavras de Sodré, “quanto mais emoções sentirmos, mais desperto estará o sentido da consciência identificado com a corporeidade. Bloqueá-las [...] seria fechar em si mesmo a porta de passagem para a revelação de uma dimensão do real” (SODRÉ, 2006, p. 52-53). Para essa abertura sensível, se faz importante, entre outros pontos, a valorização da dimensão corporal. Honrando uma visão ancestral, o autor resgata essa ideia do pensamento africano diaspórico:

No interior da diáspora escrava (bantos, iorubás ou nagôs) nas Américas, a presença do paradigma africano é atestada pelo posicionamento do corpo no primeiro plano das cosmovisões negras. Os nagôs, por exemplo, vinculam o corpo ao sagrado, que é percebido por uma experiência de apreensão das raízes da existência e da sua contínua renovação [...] (SODRÉ, 2006, p. 211).

Segundo Sodré, a expressividade corpórea leva a crer que os poderes (ativo e passivo) dos afetos não só precedem a discursividade da representação, como também negam sua centralidade racionalista (SODRÉ, 2006, p. 24), visão difundida pela fenomenologia merleau-

pontyana, que valoriza a importância cognitiva da experiência e na qual tanto Sodré quanto Marcondes Filho se baseiam para desenvolver suas teorias. Nesse sentido, o próximo subcapítulo tratar  de alguns pontos relevantes da fenomenologia para os estudos comunicacionais, de modo geral, e para essa pesquisa, em específico.

3.1 Comunica o, fenomenologia, corporeidade e feminismo

Uma das características centrais da fenomenologia, que a torna relevante para os estudos comunicacionais,   o fato de que ela, diferentemente da linguística, não trabalha apenas com o conhecimento da língua, mas junta a ele *a experiência da língua em nós* (MARCONDES FILHO, 2010b, p. 169; grifos do autor). O trabalho do fenomenólogo francês Merleau-Ponty, em específico, se torna significativo para a comunica o e para essa pesquisa na medida em que, contrastando com a divisão cartesiana dicotômica entre mente e corpo, defende a corporeidade da experiência perceptiva, considerando, assim, o corpo como sujeito da comunica o humana com o mundo e como espaço perceptivo. Nas palavras do filósofo,

para aquém dos meios de expressão convencionais, que são manifestam meu pensamento ao outro porque, em mim como nele, já estão dadas significa es para cada signo, e que nesse sentido não realizam uma verdadeira comunica o,   preciso reconhecer, veremos, uma opera o primordial de significa o em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior.   dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que seja ele seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 229).

Nesse sentido, como aponta a pesquisadora brasileira Alice Casanova dos Reis, o mérito de Merleau-Ponty está em mostrar que “[...] mesmo as possibilidades de significa o (do mundo, do outro, de si mesmo) distendidas pela linguagem verbal e o pensamento objetivo foram primeiramente abertas pelo corpo enquanto potência perceptiva e expressiva” (REIS, 2011, p. 44). A proposta de valoriza o da experiência como pertencente a um campo pr -discursivo   bastante criticada, na contemporaneidade, pelo pensamento pós-estruturalista, como o da historiadora e feminista estadunidense Joan Scott (1998), que não apenas defende que identidades sociais e categorias são discursivamente construídas, mas que as experiências dos indivíduos pertencentes àquelas categorias têm o são. De acordo com a feminista argentina Ana María Bach, contudo, esse   um argumento insuficiente para dar conta das experiências que não são articuladas em discursos, como as dos indivíduos pertencentes a grupos subalternizados (BACH, 2010 apud FURLIN, 2012, p. 968). De uma perspectiva

fenomenológica, portanto, e conforme a filósofa e também feminista norte-americana Johanna Oksala (2014), precisamos reconhecer ao menos um mínimo aspecto não-conceitual da experiência, mesmo se aceitarmos que ela nunca possa ser completamente independente da linguagem.

Assim sendo, a fenomenologia merleau-pontyana, na medida em que valoriza a dimensão corpórea da experiência comunicacional, se configura como uma das bases da NTC e demais teorias comunicacionais contemporâneas que defendem o foco no estudo da comunicação em si, pois essas a consideram uma relação entre um universo (as imagens, o acontecimento comunicacional), o corpo de um sujeito e a ação mútua entre ambos (MARCONDES FILHO, 2012, p. 8). Como aponta Reis,

Merleau-Ponty frisa a natureza corpórea da comunicação, mostrando que os movimentos e gestos têm um poder de significação intrínseca. Em se tratando do corpo, seja em sua expressão por meio de um simples olhar ou de um movimento elaborado como um passo ensaiado de dança, o expresso não existe separado da expressão, ou seja, o corpo não traduz uma significação, ele próprio a realiza (REIS, 2011, p. 43)

Tal noção evidencia o caráter corpóreo da significação, indo contra a visão pós-estruturalista (ou preenchendo suas lacunas). Porém, de acordo com Marcondes Filho, ainda não é possível, com Merleau-Ponty, atingir a maturidade da questão da comunicação, pois o filósofo,

[...] ao considerar a coesão entre fala, corpo e pensamento, ao afirmar que a palavra *realiza* um pensamento, constituindo com isso uma unidade expressiva, remetendo a um mais-além, a um pensamento que se transcende na fala, limita-se à coerência de um sentido, a uma unidade formal altamente questionável. Por esse esquema, fica muito difícil operar com as ambiguidades linguísticas, com a oposição entre discurso e ação, com as estratégias de jogo cênico tão frequentes em situações de comunicação (MARCONDES FILHO, 2010b, p. 186; grifo do autor).

Sendo assim, se faz necessária a atenção às dimensões pré-simbólicas e corporais em suas especificidades, uma vez que, como aponta a filósofa norte-americana Linda Alcoff, “a experiência vivida é aberta, plural, fragmentada e mutável não por conta das limitações da linguagem, mas por conta da natureza da existência temporal e corporificada” (ALCOFF, 2000, p. 49; tradução minha).

É também por conta dessa contingência e corporeidade da existência que a valorização da experiência corpórea individual se torna imprescindível para que processos sociais e

comunicacionais se caracterizem como políticos. Conforme Oksala, “a evidência da experiência crucialmente torna possível ações políticas coletivas ao nos permitir não apenas a identificar-nos com outras pessoas, mas a nos *desidentificarmos* da singularidade de nossa própria posição” (OKSALA, 2014, p. 397; tradução minha; grifo da autora). A autora sugere que a recuperação epistemológica e metafísica da experiência poderia remediar a lacuna existente entre teorias e práticas feministas e legitimar uma prática correspondente, que ela chama de elevação da consciência (*consciousness-raising*), que tem como objetivo a transformação qualitativa da experiência de alguém, ou seja, não a naturalização de uma identidade, mas a sua desconstrução (OKSALA, 2014, p. 398). A feminista chicana Gloria Anzaldúa parte de um princípio semelhante quando afirma que

a luta sempre foi interior, e se dá em terrenos exteriores. Devemos adquirir consciência da nossa situação antes de podermos efetuar mudanças internas, que, por sua vez, devem preceder as mudanças na sociedade. Nada acontece no mundo “real” a menos que aconteça primeiro nas imagens em nossas mentes (ANZALDÚA, 2005, p. 714).

Conforme já citado anteriormente, para Marcondes Filho (2010a) a comunicação se trata justamente do momento em que se opera uma mudança qualitativa em nós. Sendo assim, podemos considerar a comunicação como um fenômeno dotado da potencialidade de desconstrução de modelos sociais pré-estabelecidos, já que ela pode transformar as visões de mundo e concepções dos sujeitos a respeito da realidade e de si mesmos. Tal visão tem relação com os trabalhos do educador brasileiro Paulo Freire (2013), para quem os sujeitos oprimidos e/ou subalternizados, para lutarem por sua libertação, devem ganhar consciência crítica da opressão. O autor salienta, contudo, que, ao defender um permanente esforço de reflexão, por parte dos oprimidos, sobre suas condições concretas, não está defendendo um processo puramente intelectual: pelo contrário, defende que a reflexão, se realmente reflexão, conduz à prática (FREIRE, 2013, p. 55), e afirma que “[...] a consciência é, em sua essência, um ‘caminho para’ algo que não é ela, que está fora dela, que a circunda e que ela apreende por sua capacidade ideativa. Por definição, a consciência é, pois, método, entendido este no seu sentido de máxima generalidade” (FREIRE, 2013, p. 58). Tal como faz Freire, a fenomenologia merleau-pontyana atribui também atividade aos sujeitos, ao considerar que

o sujeito não é um espectador imparcial frente à vida, mas participa dela ativamente, por meio de seu corpo, com seus movimentos, afetos, pensamentos, percebendo, sendo percebido e se auto-percebendo,

reconhecendo-se como ator e co-autor de sua história, ao lado dos outros significativos com os quais convive em sociedade (REIS, 2011, p. 42).

Essa capacidade de ação frente à vida a partir do corpo é significativa para algumas feministas como as já citadas bell hooks, Gloria Anzaldúa, Maria Lugones e Chandra Talpade Mohanty, estudiosas que produziram suas teorias a partir da experiência de estar nas margens das sociedades em que viviam. Esse ponto, bem como o da valorização da experiência, é central para alguns feminismos. Oksala, por exemplo, defende que

[...] o feminismo, enquanto um projeto radical, deve visar uma profunda transformação social, não apenas alguns ganhos quantitativos como aumento do poder das mulheres, direitos políticos ou benefícios sociais, por exemplo. Ele deve visar mudar quem nós somos – tanto como homens quanto como mulheres. Em outras palavras, deve admitir que nossa experiência do mundo poderia ser qualitativamente transformada se nossa sociedade operasse em diferentes tipos de práticas culturais e políticas e fosse governada por diferentes normas. Tal transformação requer políticas que sejam capazes de questionar e transformar as representações culturais e os valores que moldam e estruturam nossas experiências, mas também requerem auto-transformação – práticas políticas que visem mudar nossas experiências individuais (OKSALA, 2014, p. 398; tradução minha).

Nesse sentido, para que realmente ocorram as transformações reivindicadas pelos feminismos, deve haver também uma transfiguração dos indivíduos, de forma que os padrões excludentes – patriarcais, misóginos, racistas etc. – enraizados em cada ser, principalmente na sociedade brasileira, com seu histórico escravocrata, patriarcal e cristão, sejam transmutados.

Sendo assim e conforme as exposições anteriores, alguns dos estudos comunicacionais, fenomenológicos e feministas se encontram em constante relação. Partindo disso, o seguinte subcapítulo trará uma breve reflexão sobre os estudos comunicacionais sobre gênero e/ou feminismo no cenário brasileiro.

3.2 Feminismo e gênero nas pesquisas comunicacionais brasileiras

Reconhecendo a capacidade transformadora da comunicação e compreendendo os feminismos como movimentos pela transformação de padrões opressores baseados em normas de gênero, se faz evidente a possibilidade (ou inevitabilidade) de relação entre os dois campos. Conforme as cientistas sociais brasileiras Albertina de Oliveira Costa, Carmen Barroso e Cynthia Sarti, nos estudos das ciências sociais, as mulheres sempre estiveram presentes e

sempre existiram estudos focalizando particularmente suas realidades, mesmo que em pequena quantidade quando comparamos com o panorama geral. Nas palavras das autoras,

as mulheres não estiveram totalmente ausentes dos estudos das ciências humanas, o que hoje se questiona é o tipo de tratamento que lhes foi destinado. Uma presença quase ausência. [...] as mulheres tenderam a ser encaradas nesses estudos como “minorias” e só merecem seu capítulo especial enquanto grupo desviante, ou seja, são referidas porque seu comportamento se distancia, diverge do modelo geral, o gênero masculino estando na base da elaboração da regra (COSTA; BARROSO; SARTI, 2019, p. 122).

É correto afirmar tal noção em se tratando também dos estudos do campo da comunicação, estando ele inserido no âmbito das ciências sociais aplicadas. No entanto, no caso da comunicação, os estudos de e sobre mulheres encontram outras particularidades e desafios. De acordo com Ana Carolina Escosteguy, uma das maiores investigadoras das pesquisas sobre gênero e comunicação no Brasil, “no contexto brasileiro houve um impacto diferenciado e desigual do feminismo, por um lado, nas ciências humanas e sociais e, por outro, na comunicação. Nesta última área, sua presença foi inexpressiva até recentemente” (ESCOSTEGUY, 2020, p. 107). Em artigos (2003; 2006; 2020) a respeito do assunto, a autora documenta a presença da temática das relações de gênero na pesquisa em comunicação desde a década de 1970 até 2015 e identifica, num trabalho de 2020, quatro impulsos nas relações entre estes campos: na arrancada inaugural dos estudos sobre gênero na comunicação, que corresponde às décadas de 1970-1980, sobressai o uso sistemático da categoria mulher; no segundo impulso – 1990 –, embora o termo gênero seja acionado, funciona mais como uma “etiqueta”; no terceiro – 2000-2015 –, é a crítica ao pós-feminismo que desponta, evidenciando a primeira convergência entre Sul e Norte. Nas palavras da autora, neste período

[...] há escassez de estudos sobre as intersecções entre gênero, classe e raça na comunicação, no contexto acadêmico nacional. Se, no início do novo milênio, deve-se registrar a ascensão e visibilidade do feminismo negro como prática política no contexto nacional, ele vai adquirindo difusão teórica na comunicação, paulatinamente (ESCOSTEGUY, 2020, p. 129).

Por fim, o último impulso recente se desenha, segundo a autora, a partir da primavera feminista e o horizonte aberto pela explosão dos feminismos, impulsionado pelas novas mídias digitais. Podemos observar, nessa constatação da autora sobre as relações entre o campo de pesquisa da comunicação e de gênero, que os impulsos têm a ver com a própria história do feminismo no país, como exposto no primeiro capítulo desse trabalho.

Analisando mais a fundo as fases das pesquisas sobre gênero em comunicação, em outro estudo (2006), onde pesquisa a presença da temática das relações de gênero na pesquisa em Comunicação no período de 1992 a 2002 por meio de um levantamento de dissertações e teses apresentadas nos programas de pós-graduação no país, Escosteguy evidencia que tais estudos tinham em comum a concentração na *mensagem*, embora sob uma diversidade de enfoques: de 1992 a 1996 a investigação buscava compreender e analisar o universo feminino baseado nos conteúdos veiculados pelas distintas mídias (ESCOSTEGUY, 2006, p. 67); de 1997 a 1999, predominaram, no campo da Comunicação, os estudos de recepção, uma corrente de pesquisa que entende a comunicação como um processo de interação, onde o receptor não apenas aceita o que lhe é imposto, mas modifica o produto midiático, dotando-o de novos sentidos, de acordo com seu universo cultural. Vinculada à questão de gênero, em específico, esses estudos buscavam conhecer as razões pelas quais as mulheres se aproximavam de diferentes meios de comunicação, em quais contextos e quais usos faziam das mensagens recebidas em suas vidas cotidianas (ESCOSTEGUY, 2006, p. 70); já de 2000 a 2002, segundo a autora, as representações tornaram-se foco de pesquisa no universo acadêmico da Comunicação.

Também com o intuito de investigar os estudos comunicacionais que tratam da temática de gênero em nosso país, a comunicóloga brasileira Paula Coruja (2018) realizou um mapeamento de teses e dissertações dos programas de Pós-graduação em Comunicação no Brasil durante a primeira metade dos anos 2010, com vistas a identificar como a Comunicação problematiza o feminismo. De acordo com sua pesquisa, a maioria dos trabalhos partiam do cinema, analisando filmes específicos que tratam de questões relativas à representação de mulheres e, segundo a autora, houve também um número significativo de trabalhos que analisavam espaços digitais e revistas (CORUJA, 2018 p. 154).

Conforme os levantamentos realizados pelas autoras citadas e como menciona a pesquisadora da Universidade de Buenos Aires (UBA) Carolina Justo von Lurzer, “embora os estudos comunicacionais não se reduzam aos meios de comunicação – seja em suas discursividades, rotinas de produção ou consumo – esta tendência é marcante naquelas que pensam a comunicação a partir do gênero” (LURZER, 2018, p. 263; tradução minha), ou seja, até então, a maioria das pesquisas em Comunicação que tratam da temática de gênero e/ou feminismo o fizeram a partir da visão da comunicação como mídia, na medida em que analisavam peças comunicacionais. O estudo da relação entre mulheres, entendida como comunicação, é algo a ser trabalhado ainda e é nesse rumo que essa pesquisa segue. Conforme a pesquisadora brasileira Anelise Wesolowski Molina, apesar do notável aumento das mulheres

de forma quantitativa e qualitativa nos cenários comunicacionais, a forma de fazer comunicação e de fazer pesquisa em comunicação permanece, em parte, inalterada:

[...] uma mudança drástica e rápida nos sujeitos produtores tem afetado a temática e a abordagem no que se refere aos produtos comunicacionais mas não tem tido o mesmo impacto na pesquisa. Novas temáticas e outros objetos começam a despontar mas são abordados, na maioria das vezes, da forma mais tradicional possível e valendo-se das mesmas ferramentas e teorias de outrora (MOLINA, 2017, p. 2-3).

Partindo da mesma visão, as pesquisadoras espanholas María José Sánchez Leyva e Alicia Reigada Olaizola criticam o fato de que grande parte dos estudos denominados como sendo de Comunicação e gênero, na medida em que se constroem sobre uma concepção linear-instrumental e funcionalista da comunicação, não levam em conta importantes dimensões que intervêm no processo comunicativo, como a dimensão simbólica da interação, a intencionalidade e a competência comunicativa dos sujeitos para produzir e interpretar discursos (LEVYA; OLAIZOLA, 2007, p. 9).

Mais importante que o papel dos meios na construção das representações de mulheres, é o papel das relações humanas, ou seja, da comunicação de fato, na produção, manutenção e reprodução dessas formas. É nesse sentido que consideramos, nesse trabalho, os círculos de mulheres como um processo comunicacional, ao passo em que se constituem como espaços relacionais e afetivos, indo de encontro com a concepção de comunicação defendida aqui, ou seja, a de que a comunicação consiste numa relação de troca entre indivíduos, ultrapassando os ditames instrumentais, na medida em que se realiza no silêncio, no contato dos corpos, nos olhares, nos ambientes (MARCONDES FILHO, 2010a, p. 16). Dito isso, o próximo capítulo tratará de definir e refletir sobre os círculos de mulheres, um dos elementos centrais dessa pesquisa.

4 CÍRCULOS DE MULHERES: SAGRADO FEMININO, ECOFEMINISMO, NOVA ERA E NEOPAGANISMO

“Somos um círculo, dentro de um círculo, sem um começo e sem um fim” (Cântico pagão de autoria desconhecida)

Círculos de mulheres podem ser compreendidos como todo e qualquer espaço onde diversas mulheres se reúnem com determinado propósito. Contudo, os círculos abordados nesta pesquisa têm a singularidade de envolver a dimensão da espiritualidade em suas práticas e de se autodenominarem, necessariamente, como “círculo de mulheres”. Quando se pesquisa sobre esse fenômeno, percebe-se que, na maioria dos casos, ele se relaciona com pensamentos, movimentos e teorias como sagrado feminino, ecofeminismo, Nova Era e Neopaganismo. Portanto, cada um deles será também conceituado e ponderado neste capítulo.

A antropóloga espanhola María Hermira Martínez realizou sua pesquisa de mestrado junto a mulheres de três círculos: um círculo da cidade de Hervás; o círculo Arboleda de Gaia; e mulheres do movimento Trece Abuelas Indígenas, composto por mulheres indígenas de diferentes países que se relacionam pela internet e por encontros cerimoniais. Martínez define os círculos de mulheres como *espaços limitados física e temporalmente onde se produzem as interações sociais para a realização específica de algum tipo de ritual*, que pode se dar presencial ou virtualmente (MARTÍNEZ, 2017, p. 12). A autora aponta ainda características específicas que fazem com que grupos se tornem círculos de mulheres. Segundo ela,

para ser considerado como tal, é preciso que um “círculo” se organize em torno de um centro espiritual; que esteja formado por mais de duas “mulheres”; que todos seus membros sejam igualmente importantes, sem que existam *status* nem hierarquias; devem realizar-se em lugares seguros e íntimos onde as “mulheres” possam expressar-se sem medo de serem observadas nem ouvidas por ninguém além do círculo (MARTÍNEZ, 2017, p. 36; tradução minha).

Essa noção dos círculos como espaços democráticos e anti-hierárquicos é defendida também pela psiquiatra e analista junguiana norte-americana Jean Shinoda Bolen, autora do trabalho mais conhecido que categoriza e conceitua círculos de mulheres, o livro *O Milionésimo Círculo: Como transformar a nós mesmas e ao mundo. Um guia para círculos de mulheres*, lançado em 1999. Para Bolen, “o Círculo é um princípio e também uma forma. Ele age contra a ordem social, a compartimentação, superior/inferior, a hierarquia que compara

uma mulher às outras. Sentada em um Círculo, cada mulher tem uma posição espacial que é igual a cada outra no Círculo” (BOLEN, 2003, p. 61).

A obra leva tal nome porque sua autora parte do princípio de que, quando houver um milionésimo círculo de mulheres, o patriarcado se tornará equilibrado pela sabedoria que consegue discernir pela compaixão, que está associada aos “aspectos femininos da humanidade” (BOLEN, 2003, p. 28). Para desenvolver essa concepção, Bolen baseia-se na “teoria dos campos mórficos”, desenvolvida pelo biólogo inglês Rupert Sheldrake. A teoria é ilustrada pelo conto do “centésimo macaco”: sua explicação parte do princípio de que, em diferentes ilhas, habitam uma mesma espécie de macacos; quando um macaco de uma das ilhas desenvolve uma habilidade específica, como a de quebrar cocos para beber da sua água, por exemplo, os demais macacos da mesma ilha passam a imitá-lo, fazendo com que o aprendizado se difunda, até que 99 macacos aprendem o método. Segundo a teoria de Sheldrake, quando o aprendizado chega ao centésimo macaco da ilha, de forma imediata os macacos da outra ilha, onde habita a mesma espécie de macacos, mas que, por sua vez, nunca tiveram contato com os macacos da primeira ilha, também desenvolvem a mesma metodologia para quebrar cocos (OLIVEIRA, 2019, p. 12). A teoria consiste, portanto, na ideia de que uma mudança no comportamento de uma espécie acontece quando uma massa crítica, ou seja, uma numeração em específico, é alcançada. Realizando uma analogia, Bolen acredita que, quando houver um milhão de círculos de mulheres espalhados pelo mundo, entraremos numa era pós-patriarcal (BOLEN, 2003, p. 15).

Para a analista junguiana, o círculo é uma forma arquetípica que parece familiar à psique da maioria das mulheres e é capaz de intensificar as cooperações e aproximar emocionalmente as pessoas que trabalham juntas, proporcionando uma relação menos hierárquica (BOLEN, 2003, p. 20). Sobre isso, a autora até traça uma comparação com uma teoria do âmbito comunicacional, ao sugerir que “a famosa expressão de Marshall McLuhan, ‘O meio é a mensagem’, aplica-se muito bem aos Círculos de Mulheres: um Círculo não tem hierarquia – é a própria expressão da equidade” (BOLEN, 2003, p. 29). No que diz respeito à uma definição dos círculos de mulheres em si, Bolen afirma que “um Círculo são mulheres inventando seus próprios rituais e celebrações, seus próprios ritos de passagem, comemorando aniversários e feriados tradicionais, as estações do ano e os solstícios, tudo aquilo que tem um significado” (BOLEN, 2003, p. 99). Já sobre os impactos desses espaços, indica que,

assim como nossas habilidades e capacidades de relacionamentos são levadas para os Círculos, a experiência do Círculo pode gerar um efeito positivo

radical em nossas relações externas – um espaço para praticar uma comunicação honesta e duradoura, até que esta se torne a maneira que você é e como você espera que as outras pessoas em sua vida sejam. Desta maneira, isto pode fazer você alterar as estruturas patriarcais de seus relacionamentos. À medida que transformamos nossas relações pessoais, esta transformação se espalha⁹ (BOLEN, 2003, p. 32).

A antropóloga mexicana María del Rosario Ramirez Morales também tem se voltado para estudos sobre círculos de mulheres. Ao pesquisar sobre um “círculo espiritual feminino” de Guadalajara, México, afirma que os círculos de mulheres são, em primeira instância,

[...] organizações horizontais, femininas, muitas vezes de caráter efêmero, que têm o objetivo de transformar as relações entre mulheres através da *sororidade* e do trabalho pessoal ancorado principalmente na espiritualidade, na experiência vivida e no *corpo como espaço sagrado* (MORALES, 2019, p. 151-152; tradução minha; grifos meus).

Sobre essa centralidade corpórea nos círculos, a cientista da religião brasileira Clarissa de Franco e o historiador brasileiro Eduardo Maranhão Filho comentam que “[...] a matriz da sacralização do feminino nos círculos de mulheres associa a feminilidade ao corpo, à natureza, à possibilidade de gestar filhos, à menstruação e a características como receptividade, intuição, subjetividade, alma, beleza” (FRANCO; MARANHÃO FILHO, 2019, p. 133). Cordovil, que pesquisou sobre práticas wiccanianas no Círculo de Mulheres Ísis-Afrodite em Belém, Pará, complementa esse ponto ao afirmar que, em círculos de mulheres, é disseminada a ideia de que é através dos sinais corpóreos da feminilidade que a mulher pode conectar-se com a Deusa, que se equipara à sua própria essência divina (CORDOVIL, 2015, p. 437). De modo geral, são essas reivindicações dos corpos femininos e seus processos fisiológicos como sagrados que compõem a filosofia do chamado “sagrado feminino”, tão disseminada e defendida nesses espaços.

Em relação à sororidade¹⁰, Cordovil comenta que os círculos de mulheres buscam resgatar valores de religiões pagãs como o cuidado e a solidariedade entre pares (CORDOVIL, 2015, p. 437); e a psicossocióloga colombiana Maria Carolina Torres, em trabalho com o psicossociólogo brasileiro Claudio São Thiago Cavas sobre um círculo de mulheres no Rio de Janeiro, complementa essa noção ao definir os círculos de mulheres como

⁹ Tal ideia se assemelha à de Anzaldúa, citada no capítulo anterior, de que as mudanças internas, ou seja, individuais, devem preceder as mudanças na sociedade (ANZALDÚA, 2005, p. 714).

¹⁰ O termo foi cunhado com base no conceito de *sisterhood*, criado pela escritora feminista norte-americana Kate Millet, nos anos 1970, cuja tradução literal seria “irmandade”; nesse sentido, sororidade diria respeito à solidariedade e apoio mútuo entre mulheres.

[...] um espaço de encontro feminino que busca o fortalecimento emocional das mulheres ao nível individual e coletivo, trabalhar mecanismos de enfrentamento das problemáticas geradas pela cultura patriarcal, começar um caminho de recuperação do poder interior e autoconhecimento e criar vínculos afetivos de solidariedade entre as mulheres que participam deles (TORRES; CAVAS, 2017, p. 1).

Sendo assim, podemos afirmar que, ao mesmo tempo em que atuam na dimensão espiritual por meio da realização de rituais e demais práticas esotéricas, os círculos de mulheres buscam funcionar, também, como uma rede de apoio e fortalecimento para mulheres.

Por mais que o citado trabalho de Bolen seja pioneiro na conceituação desses espaços, Torres aponta que eles surgem, com essa nomenclatura e características específicas, no contexto das espiritualidades femininas no final da década de 70 e começo dos anos 80 do século passado (TORRES, 2018, p. 51), momento em que surge um conjunto de movimentos espiritualistas descentralizados, organizado por mulheres que cultuam diversas formas de sagrado feminino (CORDOVIL, 2016, p. 118). É nessa época também que o polêmico artigo da antropóloga estadunidense Sherry Ortner (1979), *Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?*, passa a ganhar maior repercussão. Ortner problematiza a associação cultural-histórica das mulheres com a natureza e dos homens com a cultura. Tais questões são refletidas e discutidas pelos ecofeminismos, vertentes feministas que recomendam a adoção de uma perspectiva ecologista como referência para a teoria e prática feministas.

De acordo com Morales, o discurso ecológico é um referente importante dos círculos de mulheres, pois, através do ecofeminismo, estabelecem relações entre as mulheres e a conservação dos recursos e ressignificam o vínculo entre mulher e natureza (MORALES, 2019, p. 152). Martínez também relaciona os círculos de mulheres com o ecofeminismo, ao afirmar que os círculos de mulheres são processos de ativismo espiritual ecofeminista (MARTÍNEZ, 2017, p. 44). Sendo assim, como os ecofeminismos dizem respeito a vertentes feministas complexas e que permeiam os círculos de mulheres, apresentarei reflexões sobre ecofeminismos num subcapítulo à parte, apontando os pontos dessa filosofia que se fazem presentes nesses espaços.

4.1 Ecofeminismos

Diante do despertar de certa consciência ambiental ocorrida a partir da década de 1960, houve também, segundo a pesquisadora brasileira de direitos humanos e movimentos sociais

Rosângela Angelin, “[...] um despertar de valores ecológicos, ou seja, valores ligados à Deusa cultuada pelos povos pagãos, como o respeito a todas as formas de vida no planeta e a convivência na diversidade” (ANGELIN, 2014, p. 1581). Tais valores são elaborados e disseminados pelos ecofeminismos, que, conforme a filósofa ecofeminista brasileira Daniela Rosendo, dizem respeito a movimentos e teorias político-sócio-culturais que compreendem como diferentes opressões, como sexismo, especismo, racismo etc., funcionam sob uma mesma lógica de dominação (ROSENDO, 2017, p. 25), sendo essa a lógica capitalista-patriarcal. Como Angelin afirma,

[...] a dominação das mulheres está baseada nos mesmos fundamentos e impulsos que levaram à exploração da natureza e a subjugação de povos. Tanto o meio ambiente como as mulheres são vistos pelo capitalismo patriarcal como coisa útil, que devem ser submetidas às supostas necessidades humanas, seja como objeto de consumo, como meio de produção ou como exploração (ANGELIN, 2014, p. 1584).

Sendo assim, os movimentos ecofeministas e ecológicos detêm o interesse comum de viabilizar uma melhor convivência no planeta a partir da oposição à dupla exploração capitalista e patriarcal do ecossistema e das mulheres, visando alcançar um ponto de encontro para o desenvolvimento sustentável (ANGELIN, 2014, p. 1582).

Para além disso, a filosofia ecofeminista envolve diversas outras reflexões e problemáticas complexas, que também se fazem presentes no contexto dos círculos de mulheres, sendo uma delas a da relação entre mulheres (cis) e natureza¹¹. Ao refletir sobre se está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura, Ortner aponta, baseada nos trabalhos de Beauvoir (1953 apud ORTNER, 1979, p. 104), que os homens, não tendo funções naturais de criação, devem/podem basear sua criatividade externamente por meio de símbolos e tecnologias, onde criam objetos relativamente duradouros, em contraste das mulheres, que criam seres perecíveis (humanos). Nesse sentido, o que é valorizado em atividades tidas como masculinas, como a caça ou a luta, é justamente a sua natureza transcendental, ou seja, que se opõe à “naturalidade” dos ciclos da vida. É nesse sentido que a filósofa ecofeminista norte-americana Susan Griffin aponta que

a associação entre mulher e natureza não tem servido apenas para oprimir as mulheres, mas tem também agido como um dispositivo de negação, uma forma de escapar da simples realidade de que a existência humana está imersa na natureza, depende da natureza, é inseparável dela. Imaginando as mulheres

¹¹ Estarei utilizando “natureza”, aqui, como sinônimo de meio ambiente.

mais próximas à natureza, se torna possível imaginar os homens mais longe dela. E, dessa forma, tanto homens quanto mulheres podem satisfazer o desejo de que a condição humana possa ser livre da mortalidade, bem como das exigências e necessidades da limitação natural (GRIFFIN, 1999, p. xi; tradução minha).

Como afirma Ortner, contudo, “a mulher não está ‘na realidade’ mais próxima (ou mais distante) da natureza do que o homem, ambos têm consciência e ambos são mortais. Porém, certamente há razões pelas quais ela aparece deste modo [...]” (ORTNER, 1979, p. 118). Sobre tais razões, a ecofeminista norte-americana Greta Gaard aponta que os vínculos conceituais entre mulheres e animais, mulheres e corpo, ou mulheres e natureza servem para enfatizar a inferioridade dessas categorias, ou seja, todas as categorias de outro compartilham estas qualidades de ser feminizada, animalizada e naturalizada (GAARD, 2011, p. 200). Sobre a inferiorização da natureza em si, Plumwood aponta que

o que é tomado como autenticamente e caracteristicamente humano, definidor do humano, assim como o ideal pelo qual o ser humano deve se esforçar para alcançar, não se encontra no que é compartilhado com o natural e o animal (p.e., o corpo, sexualidade, reprodução, emotividade, os sentidos, agência), mas no que é pensado para separá-los e distingui-los, especialmente a razão e suas ramificações. Portanto, a humanidade não é definida como parte da natureza (talvez uma parte especial), mas como separada e em oposição a ela (PLUMWOOD, 1991, p. 11; tradução minha).

Sendo assim, conforme Griffin, o fato de os homens se considerarem não parte da natureza, mas superiores a ela, ganha significância quando relacionado com a atitude patriarcal de colocar mulheres como inferiores aos homens e mais próximas da natureza (GRIFFIN, 1997, p. xiii). De acordo com a socióloga ecofeminista brasileira Regina Célia Di Ciommo, a natureza é concebida, pelo patriarcado, por uma ótica subalternizada, sendo assim, a sociedade passa a ver os símbolos da natureza como objeto de degradação. Portanto, “se a mulher é um símbolo da Natureza, ela é também representada como submissa, ou também como enfraquecida, na ordem social, o que faz a cultura poderosa sobre a Natureza” (DI CIOMMO, 1999, p. 123). Para a autora, o que aproxima as mulheres da natureza são seus corpos e suas questões fisiológicas:

o corpo feminino e suas funções colocam a mulher em papéis sociais considerados como de ordem inferior aos dos homens no processo cultural. Os limites para o movimento social entre as mulheres e o seu confinamento ao ambiente doméstico parecem ser dados pelas funções fisiológicas. Não somente seu processo corporal, mas a sua situação social parece, aos olhos da cultura, estar ligados aos meios sociais que reforçam a proximidade com a

natureza, dada a sua ligação com o contexto doméstico e, especialmente, com os processos de gestação e lactação (DI CIOMMO, 1999, p. 46).

A partir disso, a saída proposta pela autora é um ecofeminismo que enfatize o “papel maternal feminino”, a celebração da “natureza e biologia femininas” como fontes de poder feminino¹² e a revalorização da “sabedoria das mulheres”, ligada ao cuidar, nutrir e à compaixão (DI CIOMMO, 1999, p. 112 e 117). Para Di Ciommo, portanto, o ecofeminismo é uma vertente feminista que deve aceitar e valorizar a identificação de práticas e características humanas, como cuidado e compaixão, como aspectos femininos, e a ideia de que mulheres têm maior identificação e proximidade com a natureza, por conta de seus processos corporais. Partindo disso, a luta seria para mudar a visão de que ambos (mulher e natureza) são inferiores. Nas palavras da autora,

[...] apesar do dualismo natureza-cultura ser um produto da cultura, podemos conscientemente escolher a aceitação da conexão mulher-natureza, participando da cultura masculina. Mais ainda, podemos usar essa conexão como ponto de vantagem para criar uma espécie diferente de cultura e política que deverá *integrar* intuição, espiritualidade e formas de conhecimento racional, abraçando tanto a ciência quanto o pensamento mágico, [na] medida em que nos capacita para transformar a distinção entre natureza e cultura e para criar uma sociedade livre e ecológica (DI CIOMMO, 1999, p. 146; grifo da autora).

Essa visão se faz presente em alguns círculos de mulheres, na medida em que, como nos mostram Franco e Maranhão Filho (2019), a matriz da sacralização do feminino nesses espaços associa a feminilidade ao corpo e à natureza; e se faz presente na filosofia ecofeminista desde seu surgimento, sendo defendida por diversas filósofas, como uma das mais influentes autoras ecofeministas, Karen Warren (2000 apud ROSENDO, 2017, p. 26). No entanto, para a atualidade dos movimentos feministas e/ou ecológicos, aceitar a ideia de aspectos intrínsecos às mulheres e à feminilidade, e fatores opostos ligados e relativos aos homens e à masculinidade, acaba reforçando o binarismo-dicotômico-heteronormativo-colonial, que defende a existência de duas realidades separadas e hierarquicamente opostas. Rosendo, tomando consciência dessa problemática, afirma que, de fato, os esquemas binários são insuficientes para compreender as questões relacionadas a gênero e sexualidade (ROSENDO, 2017, p. 23). Portanto, não é concebível que os ecofeminismos, enquanto movimentos voltados para a libertação de mulheres e da natureza, negligenciem as problemáticas de gênero contidas

¹² Aqui é possível identificar uma nítida relação com a filosofia do “sagrado feminino”.

na ideia dicotômico-binária-patriarcal de que mulheres e/ou feminilidade e natureza têm uma aproximação intrínseca e essencial. A partir disso, Rosendo busca na teoria pós-identitária *queer* a saída para essas inconsistências.

A tradução de *queer* (inglês) é esquisito/estranho; segundo Louro (2001), o termo é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais para caracterizar sua perspectiva de oposição e contestação à norma identitária binária. Como cita a autora,

para esse grupo, *queer* significa colocar-se contra a normalização – venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. *Queer* representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora (LOURO, 2001, p. 546).

Sendo assim, Rosendo sugere que a teoria *queer* permite analisar os limites das propostas ecofeministas que não têm um olhar atento à heteronormatividade, mostrando o quanto a ecologia tem reproduzido esse discurso normalizador e reforçado a discriminação (ROSENDO, 2017, p. 31). Antes da filósofa brasileira, outras autoras traçaram relações interessantes entre ecologia e teoria *queer*, como a ambientalista canadense Catriona Sandilands, que, considerando a heterossexualidade compulsória como parte estruturante da rede opressiva de relações de poder por meio da qual as relações humanas com a natureza são organizadas, propõe um outro modo de ver as relações entre natureza, seres humanos e sexualidade, que ela chama de “ecologia *queer*”. Nas palavras da autora, “[...] o ecofeminismo e a justiça ambiental abrem nossos olhos para o fato de que a natureza organiza e é organizada por relações de poder complexas. O que a ecologia *queer* adiciona a isso é o fato de que essas relações de poder incluem a sexualidade” (SANDILANDS, 2011, p. 179).

Gaard também apresenta reflexões valiosas a esse respeito. A autora parte do princípio de que a cultura ocidental é fundada numa *erotofobia*, ou seja, em um medo ou repulsa em relação ao erotismo como um todo, o que inclui práticas homoafetivas e relações sexuais não voltadas à reprodução, fazendo com que essas práticas sejam entendidas como desvio moral ou perversão. A partir disso, Gaard aponta que, “[...] quando a natureza é feminizada e, assim, erotizada, e a cultura é masculinizada, a relação natureza-cultura torna-se uma das formas de heterossexualidade compulsória” (GAARD, 2011, p. 217). Assim sendo, o repúdio ao erótico na cultura ocidental dominante é paralelo à desvalorização das mulheres e da natureza; com efeito, essas desvalorizações se reforçam mutuamente (GAARD, 2011, p. 199). A partir de

uma perspectiva ecofeminista *queer*, então, fica evidente que a libertação das mulheres exige a libertação da natureza, do erótico e das demais pessoas que não se fazem parte dos padrões dominantes (GAARD, 2011, p. 206-207). Nas palavras de Gaard,

[...] a saída desse sistema endêmico de violência exige a libertação do erótico – não em algum esquema liberal fácil que possa autorizar o aumento do acesso à pornografia infantil ou encontros sexuais – mas por meio de uma verdadeira transformação das concepções ocidentais do erótico como fundamentalmente oposto à razão, à cultura, à humanidade e à masculinidade. Uma perspectiva ecofeminista *queer* argumentaria que a libertação do erótico exige reconceituar os seres humanos como igualmente participantes na cultura e na natureza, capazes de explorar o erotismo da razão e a racionalidade única do erótico (GAARD, 2011, p. 218-19).

A teoria de Gaard sugere, portanto, que a libertação da natureza, das mulheres e demais gêneros oprimidos passa pela libertação do erótico e do rompimento dos dualismos hierárquicos entre erotismo/razão e natureza/cultura, caminho que vai contra os ideais coloniais-cristãos-dicotômicos que, conforme a autora, foram os responsáveis pela disseminação e afirmação da erotofobia. Para ela, “uma vez que a Igreja se dedicou, desde sua criação, à perseguição do erótico, pareceu adequado à justificação da colonização dos povos nativos escolher comportamentos sexuais deles como prova de seu paganismo e falta de civilidade” (GAARD, 2011, p. 212). Sendo assim, ainda que, na atualidade, as nações ocidentais industrializadas pretendam ser amplamente seculares, os países com origens cristãs e coloniais continuam a sustentar a ideologia de uma dominação divinamente inspirada (GAARD, 2011, p. 207). Segundo Gaard, todas as ecofeministas que abordaram o tema da espiritualidade observaram que o cristianismo tem sido usado tanto como uma autorização como um mandato para a subordinação das mulheres, natureza, pessoas não brancas, animais e *queers* (GAARD, 2011, p. 208); é o caso de Martínez, que defende que

a espiritualidade ecofeminista se opõe ao androcentrismo, etnocentrismo e antropocentrismo da doutrina da Igreja católica e demais religiões androcêntricas. Concebe a espiritualidade como uma cosmovisão complexa e diversa onde se podem dialogar diferentes crenças com objetivo de um “bem comum” (MARTÍNEZ, 2017, p. 43; tradução minha).

Conforme Di Ciommo, as ecofeministas buscam formas de espiritualidade próprias, não hierárquicas, com ênfase na capacidade de cada uma de desenvolver seus próprios rituais, fora das instituições religiosas (DI CIOMMO, 1999, p. 234), como ocorre no caso dos círculos de mulheres. Para Martínez, os círculos de mulheres, enquanto processos de ativismo espiritual

ecofeminista, “consideram que nós, seres humanos, formamos parte de uma mesma ‘unidade’ com os demais seres vivos e com o conjunto do universo” (MARTÍNEZ, 2017, p. 44; tradução minha).

A visão ecofeminista da interrelacionalidade entre todos os seres vivos e a busca atual por novas formas de religiosidade, que fujam de planos hierárquicos e institucionais, são pontos que compõem diversas formas de espiritualidades contemporâneas, os chamados movimentos da Nova Era ou neo-esotéricos (MAGNANI, 1999), onde os círculos de mulheres encontram-se inseridos. Sendo assim, tratarei, no seguinte subcapítulo, sobre estes novos tipos de espiritualidade, de forma a melhor situar os círculos de mulheres, uma manifestação específica de um fenômeno, como veremos, bastante amplo.

4.2 Espiritualidades contemporâneas: Nova Era e Neopaganismo

Reflexos das sociedades e culturas que as criam e modificam, as religiosidades, entendidas aqui como estilos peculiares e coletivos de expressar o sentimento religioso (MAGNANI, 1999, p. 51), tendem a incorporar também as tendências socioculturais de seu meio, aderindo, assim, a formas específicas de se expressar e se constituir. Nas palavras do sociólogo brasileiro Silas Guerriero, “as mudanças sociais não poderiam deixar de colocar suas marcas nas vivências religiosas, uma vez que são culturalmente construídas e guardam os atributos históricos dos contextos sociais” (GUERRIERO, 2014, p. 923).

Desde a década de 1950, a partir dos movimentos contraculturais estadunidenses, é possível perceber, conforme a antropóloga brasileira Sônia Weidner Maluf, ao menos em algumas sociedades ocidentais, grupos e indivíduos adotando perspectivas críticas em relação às religiões tradicionais, pautadas em sistemas hierárquicos e relações de poder; à cultura e ao modo de vida urbano; e à repressão imposta pela sociedade às “verdadeiras” necessidades e aos desejos dos indivíduos (MALUF, 1996, p. 25). Tais críticas, segundo Maluf, são retomadas de maneira própria pelas culturas neo-espirituais, que, de modo geral, defendem que “[...] o ser humano nasce puro, e são a vida social (suas instituições como a família, a escola, o trabalho), a cultura e o estilo de vida ‘ocidentais’ e urbanos que irão lhe impor sentimentos e modelos de comportamento ‘negativos’” (MALUF, 1996, p. 11-12). Nesse sentido, conforme Guerriero, “a religião se transformou, encontrou adaptações e realizou reconfigurações para permanecer na sociedade atual. Não como uma instituição secular que substitui as funções ora exercidas pela religião, mas como novas formas religiosas, como as *espiritualidades da Nova Era*” (GUERRIERO, 2014, p. 928; grifo meu). A Nova Era, de acordo com Maluf,

[...] se refere à emergência de um vasto campo de experiências e discursos voltados para a articulação entre o terapêutico e o espiritual, e a confluência de diferentes práticas e higiens corporais e saberes (espirituais e terapêuticos): meditação, uso da astrologia e de técnicas divinatórias como instrumentos de autoconhecimento – como o tarot ou as runas –, florais de Bach, terapia de vidas passadas, método *Fischer-Hoffman*, renascimento, em rituais de linhagens religiosas e espirituais estabelecidas, especialmente, na época da pesquisa, o Santo Daime e o movimento neo-sânias; etc. (MALUF, 2005, p. 149-150).

A ideia central por trás do conceito de Nova Era é a de que a partir de um alinhamento entre planetas específicos – ocorrido, de fato, no ano de 1997, conforme Magnani (1999, p. 78) – estaríamos adentrando numa nova era num sentido espiritual. Além de tal entendimento, esse meio apresenta particularidades como o exercício de atividades e disseminação de ideias específicas. Em seu estudo sobre práticas neo-esotéricas¹³ em São Paulo, Magnani acaba gerando uma classificação das práticas do circuito neo-esô. Segundo o antropólogo, elas se dividem entre: divulgação e formação; terapias; e vivências. A primeira inclui atividades destinadas a difundir os diferentes sistemas e a ensinar suas aplicações por meio de palestras, cursos, aulas abertas, demonstrações, simpósios e congressos; as terapias compõem um grupo que inclui uma variedade de práticas de atendimento individual ou coletivo voltadas para a cura de distúrbios e também técnicas para o desenvolvimento de potencialidades psíquicas ou corporais; e as vivências, por sua vez, dizem respeito à cerimônias e ritos realizados por ocasião de datas especialmente significativas, seja para o universo neo-esô como um todo ou para determinado sistema ou espaço em particular¹⁴ (MAGNANI, 1999, p. 39-40). Em meio a essas práticas, portanto, a espiritualidade, entendida como uma experiência pessoal expressa em formas idiossincráticas individualizadas (MAGNANI, 1999, p. 51), se faz muito mais presente do que a religião ou a religiosidade. Conforme Magnani,

apesar da presença e da influência de religiões no meio neo-esô, este certamente não constitui um sistema religioso, no primeiro sentido: faltam-lhe a centralidade de um conjunto de dogmas, a autoridade de uma hierarquia, o arcabouço litúrgico e os rituais. A dimensão da espiritualidade, por outro lado, é uma constante nas práticas do circuito neo-esô, desde uma versão mais *soft*, de enlevamento proporcionado pela contemplação da natureza, por exemplo, até genuínas experiências de ordem mística (MAGNANI, 1999, p. 51).

¹³ O autor utiliza os termos “neo-esoterismo” (ou neo-esô, como sua forma reduzida) e “Nova Era” como sinônimos – o que também farei neste trabalho.

¹⁴ De acordo com a classificação apresentada, os círculos de mulheres se enquadrariam no grupo “vivências”.

Quando se trata da abordagem do fenômeno da Nova Era, diversas autoras e autores concordam sobre a ausência de barreiras bem definidas, ou seja, como afirma Guerriero, não se trata de um movimento sólido, com parâmetros de pertencimento muito bem estabelecidos entre seus membros (GUERRIERO, 2009, p. 38). O antropólogo argentino Alejandro Frigerio parte da mesma noção quando afirma que a Nova Era constitui um objeto de estudo de difícil conceituação, devido a quantidade e variedade de grupos religiosos e terapêuticos envolvidos, que pode variar não só a partir dos diferentes contextos sociais de diferentes países, mas também em diferentes momentos dentro de um mesmo país (FRIGERIO, 2013, p. 50). Para o autor, ao passo que a supervalorização acadêmica da realidade dos conceitos (e instituições) igreja e seita cria uma ilusão de homogeneidade, as variadas formas de organização presentes nos circuitos da Nova Era, em cada país em que se faz presente, nos dão, ao contrário, uma “ilusão de heterogeneidade”, que em pouco ajuda nossa compreensão do fenômeno (FRIGERIO, 2013, p. 52). No mesmo sentido, Magnani aponta que

as novas propostas, pessoais ou de grupos, provindas dessa estratégia que permite infinitas possibilidades de combinação, parecem entregues ao acaso das escolhas aleatórias: não há autoridade nessa espécie de “religião pós-moderna” que possa impedir as junções, por mais estranhas que possam parecer – tarô de Marselha com yoga indiana, meditação transcendental com xamanismo indígena, crença na reencarnação com manuais de auto-ajuda, rito tântricos e pesquisas ufológicas (MAGNANI, 1999, p. 81).

Porém, o autor assume que, para além da diversidade das explicações localizadas, é possível identificar a recorrência e a lógica interna de alguns planos discursivos mais gerais, como de grandes civilizações antigas do passado (do Antigo Egito, por exemplo), do esoterismo ocidental, das civilizações sul e mesoamericanas, de civilizações ou cidades perdidas (como “Atlântida” e “Lemúria”), de grupos indígenas contemporâneos etc. (MAGNANI, 1999, p. 81-82). Frigerio complementa essa noção ao afirmar, baseado nos estudos da antropóloga mexicana Renée de la Torre, que

a *new age* não é apenas um conjunto de trechos de conteúdos justapostos, mas sim uma matriz de sentido que permite amalgamar os fragmentos dos discursos *sob certos princípios de significação*. [...] embora carregue características seletivas de distintas tradições, o faz em concordância com certos princípios básicos da ideologia *new age*. [...] O *new age* aporta uma matriz de sentido com a qual se traduzem e se ressemantizam as práticas mágicas, indígenas, curativas, psicológicas, espirituais, científicas e esotéricas como holísticas (cujo princípio semântico é que o todo se encontra

contido no particular) (DE LA TORRE, 2013 apud FRIGERIO, 2013, p. 54-55; tradução minha; grifos do autor).

A partir disso, o autor aponta três ideias como centrais para uma melhor compreensão do marco interpretativo subjacente ao movimento da Nova Era: a) o *self* sagrado, ou seja, a ideia de que existe uma centelha divina dentro de cada indivíduo e a ideia de desenvolvimento espiritual como forma de conectar-se com e manifestar esse “*sacred self*”, eliminando as barreiras do ego cotidiano que o escondem; b) a afirmação da autonomia dos sujeitos, que se expressa na circulação permanente e no contínuo estabelecimento de relações efêmeras e mutáveis, dando-lhes um papel central na transformação positiva, individual e coletiva; e c) a valorização das alteridades (FRIGERIO, 2013, p. 56-58). Gostaria de analisar, aqui, com maior atenção, as duas primeiras ideias.

A primeira, ou seja, a de que existe um aspecto divino dentro de cada indivíduo, aguardando ser acessado, é também observada por Magnani: segundo o antropólogo, no meio neo-esotérico, todo sofrimento, mal, doença ou desequilíbrio advém de algum tipo de obstrução entre os canais de comunicação no interior do microcosmos corpo-mente-espírito, e todas as práticas (terapias corporais, meditação, alimentação natural, massagens etc.) teriam o objetivo de desobstruir esses canais, de forma que a energia possa fluir produzindo a necessária harmonia e o *desabrochar do “eu interior”* (MAGNANI, 1999, p. 106). Como aponta a também antropóloga brasileira Miriam Rabelo, o sucesso das práticas desse meio “[...] está em sua capacidade de mudar a maneira como os doentes compreendem e se posicionam frente a suas aflições – em sua capacidade comunicacional, poderíamos dizer” (RABELO, 2010, p. 3).

De acordo com Maluf, uma das dimensões das cosmologias neo-espirituais que oferece sentido aos itinerários individuais, partilhada como uma identidade comum, é sua dimensão utópica, que “[...] aparece na concepção do sujeito espiritualizado como um ser em transformação e em crescimento permanente (transformação de si como condição principal de uma transformação dos outros e do mundo)” (MALUF, 2003, p. 167). Portanto, além de conter um aspecto divino interior, os sujeitos devem colocar-se na busca do crescimento individual, mantendo-se sempre em evolução. Sendo assim, uma das características centrais das espiritualidades da Nova Era é a *individualidade*. De acordo com Magnani, a dimensão da espiritualidade entra, nesse universo, como um dos componentes do processo de autoaprimoramento mais do que como uma obrigação de caráter religioso ou confessional (MAGNANI, 1999, p. 132). É nesse sentido que Guerriero afirma que “uma das características mais fortes das novas espiritualidades, e que marcou muitos dos estudos realizados, é a

centralidade no indivíduo, uma verdadeira religião do *self*” (GUERRIERO, 2009, p. 39). E seria justamente essa valorização da individualidade que levaria à autonomia dos sujeitos nesse meio, segunda característica apontada por Frigerio como central para um melhor entendimento das espiritualidades da Nova Era. Conforme Guerriero, nesses espaços,

[...] muitos evitam falar da presença de lideranças, pois isso poderia ser identificado com algum tipo de estrutura hierarquizada. Preferem utilizar o termo “facilitador”, que são aquelas pessoas que já atravessaram alguns “portais”, termo corriqueiro no meio, e que podem dar algum tipo de conselho ou indicação. Mas é, fundamentalmente, o indivíduo que terá de traçar, por seus próprios meios, o seu caminho interior (GUERRIERO, 2014, p. 924).

Além do indivíduo, a noção de comunidade também compõe a base da narrativa neo-esotérica, como aponta Magnani. Porém, um tipo de comunidade específico, ou seja, a comunidade que se constrói na metrópole, “[...] efêmera, de fim de semana, que permite recarregar as baterias para enfrentar com êxito as vicissitudes do cotidiano da grande cidade. E que se dissolve ao final de cada curso, palestra, vivência, mas permanece viva, só em estado latente, ancorada no ‘circuito’” (MAGNANI, 1999, p. 108). Sendo assim, os espaços e as atividades neo-esôs “[...] mostram a possibilidade de uso e circulação por espaços não contíguos; e, contrariamente à ideia do confinamento do indivíduo sufocado diante de estruturas que o sobrepassam, permite o contato e a criação de laços” (MAGNANI, 1999, p. 133).

Outro ponto central no meio neo-esotérico e válido de ressalva, em especial nesta pesquisa, é a questão da corporeidade. Tal como nos círculos de mulheres (conforme já comentado anteriormente), nas demais expressões da espiritualidade novaerista, de acordo com a cientista brasileira da religião Ana Carolina Alves, “[...] a corporeidade se realiza dando importância às relações entre os corpos, há uma valorização do corpo individual a ponto de sacralizá-lo e por isso incentiva-se um cuidado especial e novo para ele” (ALVES, 2011, p. 84). Sendo assim, a redução do corpo à materialidade é contestada nesse universo. Segundo Maluf, na Nova Era

o corpo não é visto como um conjunto de membros e órgãos; ele também não é somente matéria. O corpo é representação, texto, forma simbólica, território onde a pessoa se inscreve, sua história, suas dores e sofrimentos (“é preciso saber escutar seu corpo”, diz um terapeuta). A concepção simbólica e psicológica do corpo prevalece sobre uma concepção fisiológica: o corpo não se reduz à materialidade do corpo físico (MALUF, 2005, p. 156).

Essa perspectiva rompe também com o dualismo entre corpo e espírito. Ainda de acordo com Maluf, “se for preciso encontrar um sentido na relação entre corpo e espírito, este não será de oposição. Tudo o que acontece com o espírito se exprime no corpo; tudo o que acontece com o corpo terá consequências para o espírito” (MALUF, 2005, p. 156). Tais formas de compreender a corporeidade – bem como muitas das demais características dos neo-esoterismos – são inspiradas pela visão de mundo de grupos e culturas nativas e/ou orientais. Como aponta Guerriero,

[...] o chamado circuito Nova Era tem verdadeiro apreço por religiões nativas. Nos seus primeiros anos, a busca recaía sobre as mais tradicionais religiões do Oriente, passando pelo paganismo pré-cristão até o xamanismo dos índios norte-americanos. Tudo era visto como forma de se vivenciar experiências profundas a partir de tradições tidas como mais verdadeiras porque não contaminadas pelas mazelas da sociedade ocidental (GUERRIERO, 2009, p. 36).

No mesmo sentido, segundo o antropólogo brasileiro José Jorge de Carvalho, “[...] pode-se dizer que o esoterismo moderno dá continuidade, dialética e conscientemente, a vários outros movimentos de fundo iniciático e complementares ou confrontados com o cristianismo dominante, que existiram antes no mundo Ocidental” (CARVALHO, 1998, p. 56), como a cabala judaica, a tradição hermética, a Ordem Rosacruz e a tradição alquímica, sem deixar de reconhecer as influências do crescimento do interesse pelas religiões orientais, sobretudo pelo hinduísmo e budismo, a partir das primeiras décadas do século XIX (CARVALHO, 1998, p. 57). Magnani também constata que as práticas neo-esotéricas buscam sua fundamentação, em diferentes graus, em sistemas de pensamento e religiões de origem oriental, em cosmologias indígenas, em correntes espiritualistas, no esoterismo clássico europeu e até em propostas inspiradas em certos ramos da ciência contemporânea (MAGNANI, 1999, p. 12). Essa última, conforme Carvalho, mantém uma relação tensa e complementar com o esoterismo contemporâneo, na medida em que este apoia-se nas ciências, ao mesmo tempo que critica uma cegueira da ciência institucionalizada (CARVALHO, 1998, p. 59). Sendo assim, de acordo com Magnani, o papel da ciência no meio neo-esô é o de conferir legitimidade à tradição, essa entendida como fonte e depositária de determinados conhecimentos a respeito da natureza, destino e lugar dos seres humanos na ordem mais geral do universo, produzidos ao longo do tempo, nas mais diversas sociedades (MAGNANI, 1999, p. 82). Nas palavras do autor,

[...] trata-se de invocar o testemunho da ciência considerada oficial (ainda que desqualificando alguns de seus fundamentos epistemológicos), o prestígio de

instituições reconhecidas e a aura de personalidades de renome de forma a construir um multifacetado argumento de autoridade em favor de sistemas de pensamento, crenças e práticas, muitos dos quais não gozam do reconhecimento oficial e/ou legal (MAGNANI, 1999, p. 45).

Ainda conforme Magnani, nas práticas neo-esotéricas é possível identificar distintos graus de comprometimento que, antes de serem caracterizados ou distinguidos apenas pela frequência aos espaços e manejo intelectual de um código, demanda também a vivência e incorporação dos temas na prática cotidiana, o que supõe o cultivo de uma sensibilidade especial (MAGNANI, 1999, p. 101-103). Essa sensibilidade é resultado de diversos fatores, entre os quais: “[...] a disseminação de terapias corporais no contexto da valorização da individualidade, a vivência comunitária, a preocupação com a ecologia e a redescoberta do feminino” (MAGNANI, 1999, p. 103). Estes dois últimos pontos se relacionam às filosofias de tradições pagãs, que têm como sua expressão mais conhecida a religião Wicca, demonstrando que padrões discursivos e de comportamento do paganismo e da Wicca são partes do circuito neo-esô (MAGNANI, 1999, p. 108). Como esse é o cânone mais presente nos círculos de mulheres, irei separar um subcapítulo próprio para discutir as visões e práticas pagãs e sua adesão por parte das espiritualidades da Nova Era.

4.2.1 Relações entre Neopaganismo e Nova Era

O Paganismo, de acordo com a escritora e ativista estadunidense Starhawk¹⁵, diz respeito a uma tradição espiritual baseada na Terra, que celebra os ciclos sazonais e visa o despertar das dimensões mais amplas da consciência, sem uma análise da interação entre poder e gêneros (STARHAWK, 2021, p. 37). Sendo assim, como afirma a antropóloga brasileira Rosalira Oliveira, o Neopaganismo diria respeito ao ressurgimento, na sociedade contemporânea, de uma espiritualidade centrada na percepção da Terra como sagrada (OLIVEIRA, 2009, p. 2). Segundo a autora, “tendo tomado impulso a partir dos movimentos da contracultura dos anos [19]60, o Neopaganismo se auto-define como um continuador das tradições religiosas dos antigos povos pré-cristãos europeus, particularmente os celtas, gregos, germânicos e nórdicos” (OLIVEIRA, 2009, p. 2). O Neopaganismo se trata, nesse sentido, de “[...] uma reconstrução baseada em diversas fontes (históricas, mitológicas, artísticas, etc.)

¹⁵ Starhawk é uma das escritoras neopagãs mais lidas no mundo. Ecofeminista, permaculturista, praticante de Bruxaria e ativista antiglobalização, ela é professora do Earth Activist Training em Cazadero, Califórnia, Estados Unidos, e ministra cursos sobre espiritualidade feminista em diversos países.

associada a uma tentativa de adaptar uma religiosidade antiga às inquietações presentes na sociedade contemporânea” (OLIVEIRA, 2009, p. 3).

No Brasil, de acordo com o brasileiro e mestre em Ciências da Religião Dannyel de Castro, observamos a inserção de elementos neopagãos no campo religioso brasileiro a partir da década de 1970. Porém, tais religiões começaram a ganhar adeptos no país principalmente entre as décadas de 1980, 1990 e 2000 (CASTRO, 2017, p. 441). Segundo Oliveira, “embora não haja números precisos, o Brasil é citado como um dos locais onde se registra um dos maiores índices de crescimento de praticantes das religiões neopagãs, particularmente da Wicca, também conhecida como ‘a Arte’ ou ‘Bruxaria Moderna’” (OLIVEIRA, 2009, p. 5).

Castro, num trabalho desenvolvido com Cordovil, define que “o Neopaganismo consiste em diferentes religiões que possuem alguns traços similares, como o culto a divindades que remontam a civilizações pré-cristãs, o entendimento da natureza como sagrada, uma liturgia baseada nas mudanças sazonais, entre outros” (CORDOVIL; CASTRO, 2015, p. 117), como a crença em diversos deuses (o politeísmo), a noção de que todas as coisas possuem alma (o animismo) e a aceitação da ideia de reencarnação da alma. Segundo o autor, algumas das religiões neopagãs mais conhecidas trata-se de movimentos religiosos como Ásatrú, Wicca, Druidismo, Reconstrucionismo Céltico, Kemetismo, Rodnovery, Romuva e Hellenismo (CASTRO, 2017, p. 441).

De acordo com a mestra em Ciências da Religião Thaís do Valle, todos os movimentos espirituais neopagãos detêm um ponto em comum: o culto à natureza como forma de manifestação do sagrado (VALLE, 2020, p. 69), fazendo com que a percepção da divindade como imanente encarnada na natureza e nos processos da vida terrenas seja uma característica basilar do Neopaganismo (OLIVEIRA, 2009, p. 3). De forma mais detalhada, Valle aponta, com base na doutora em Ciências da Religião Karina Bezerra, que

[...] as práticas do neopaganismo expressam a crença no cosmos como um universo ordenado e coerente, através do qual os elementos estão interligados e a natureza se inter-relaciona, de forma que cada ser humano desenvolve também um relacionamento íntimo com os astros, estrelas, minerais, plantas e tantos outros fenômenos naturais, através desse relacionamento oculto existente entre os elementos do cosmos e as divindades, configurados por intermédio de uma Teia Universal que tudo envolve (BEZERRA, 2017 apud VALLE, 2020, p. 73).

Essa percepção animista da natureza, bem como a ideia de inter-relação entre todos os elementos existentes, encontra suas bases em tradições xamânicas ou etno-pagãs, como apontam as antropólogas mexicanas Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga e Yael

Dansac (2021). De acordo com Starhawk, “todas essas culturas têm algum tipo de relação com o que chamamos de espírito; algum tipo de relação com uma percepção e uma conexão emocional mais profunda com a vida e a Terra e a teia da vida do que o quantificável e o mensurável” (STARHAWK, 2018, p. 54). Nesse sentido, a Bruxaria, compreendida pela autora como “religião da Deusa” e uma das expressões do Neopaganismo,

[...] está mais próxima em espírito das tradições nativo-americanas ou do xamanismo do Ártico. Ela não se baseia em dogmas ou num conjunto de crenças, nem nas escrituras ou num livro sagrado revelado por um grande homem. A Bruxaria extrai seus ensinamentos da natureza e busca inspiração no movimento do sol, da lua e das estrelas, no voo dos pássaros, no crescimento lento das árvores e nos ciclos das estações (STARHAWK, 2021, p. 49).

A autora é uma defensora da ideia de que o “retorno à sensibilidade mágica indígena” é essencial para que possamos lidar, na atualidade, com as crises ecológica e social (STARHAWK, 2018, p. 60), uma vez que as noções de interdependência assumem a perspectiva de que “[...] somos mutuamente responsáveis uns pelos outros como seres humanos. [...] Compreendemos que todos nós estamos juntos na mesma teia e que temos a responsabilidade e o dever de cuidar uns dos outros” (STARHAWK, 2018, p. 61). Essa incorporação de tradições xamânicas por parte de práticas neopagãs (e demais práticas neo-esotéricas), por mais que focada numa ideia integradora, pode, contudo, reproduzir práticas colonialistas e irresponsáveis. Como aponta Starhawk,

na última década, a palavra “xamanismo” virou moda. O interesse por tradições espirituais que oferecem encontros diretos com dimensões além do comum cresceu enormemente, gerando uma indústria secundária de *workshops* e viagens exóticas. Mas o verdadeiro crescimento espiritual ocorre no contexto de uma cultura. As pessoas de herança europeia, por ter um desejo pelo que falta à sua cultura, podem se tornar mineiros espirituais, que prejudicam outras culturas, numa tentativa superficial de descobrir seus tesouros místicos (STARHAWK, 2021, p. 282).

Nesse sentido, como afirma Magnani, enquanto a distância exotiza, a proximidade, ao contrário, banaliza (MAGNANI, 1999, p. 84). Assim sendo, a visão de Starhawk é de que espiritualidade e política andam juntas, ou seja, de que “temos de nos livrar da tendência de associar religião e espiritualidade ao afastamento do mundo e do campo de ação” (STARHAWK, 2021, p. 265-266). Logo, “se aprendemos com os ritmos dos tambores africanos ou com os suores dos índios [...], temos a obrigação de não idealizar os povos com

os quais aprendemos; em vez disso, devemos participar das lutas reais pela libertação, pela terra e pela sobrevivência da cultura” (STARHAWK, 2021, p. 282).

Sobre tais heranças culturais incorporadas pelas espiritualidades contemporâneas, não podemos perder de vista que, no caso do Brasil, país de forte herança cultural africana, as espiritualidades da Nova Era aderem também a traços específicos das religiões de tal matriz. O antropólogo brasileiro Amaro Braga Junior, a partir de dados obtidos por meio de entrevistas com participantes da Umbanda e de práticas neopagãs em João Pessoa e no Recife, afirma que, em diversos momentos, ao entrevistar os praticantes e alguns sacerdotes do neopaganismo, encontrou referências, diretas e cruzadas, às práticas da cultura afro, seja da Umbanda ou do Candomblé (BRAGA JUNIOR, 2020, p. 203). O uso de ervas na constituição dos rituais neopagãos, por exemplo, é um fator de aproximação entre estas religiões, bem como a adoração a deusas femininas, dado a quantidade tão explícita de deusas com funções de excelência ou grande números de adeptos como são os terreiros dedicados a Yemanjá, Oxum e Yansã, entidades cultuadas em religiões afro-brasileiras (BRAGA JUNIOR, 2020, p. 206-207).

Como visto anteriormente, uma característica da Nova Era é um verdadeiro apreço por religiões nativas, tal como ocorre, neste caso, com o neopaganismo brasileiro, demonstrando o movimento neopagão como um movimento religioso constitutivo da Nova Era, com muitas características em comum, como o individualismo e a dispersão dos participantes que se agrupam em torno de práticas com contornos pouco definidos (CORDOVIL; CASTRO, 2015, p. 137). Além dessas, é possível perceber diversas outras características novaeristas no neopaganismo, como a prática não institucionalizada da espiritualidade e a autonomia de seus praticantes. Segundo Cordovil e Castro,

é possível dividir os adeptos de religiões neopagãs, tanto no Brasil quanto em outras partes do mundo, em dois tipos: os que praticam a religião dentro de covens, grupos e tradições e os praticantes solitários. Os primeiros vivenciam a religião dentro de uma estrutura ritualística e iniciática, promovem rituais e encontros com forte contato presencial entre os membros do grupo. Já os segundos estabelecem um culto privado baseado em informações encontradas em livros e na internet, e podem não estar agregados a outros praticantes (CORDOVIL; CASTRO, 2015, p. 128).

Nesse sentido, segundo os autores, num contexto onde o *ethos* religioso é fincado, sobretudo, no cristianismo – como ocorre no Brasil –, o Neopaganismo se apresenta como uma alternativa às religiões tradicionais, refletindo as “[...] transformações na sensibilidade religiosa contemporânea, relacionadas à crise de instituições religiosas convencionais e busca por novos

modelos de sociabilidade e espiritualidade” (CORDOVIL; CASTRO, 2015, p. 137), o que também implica numa característica novaerista.

Outro ponto em comum entre tais práticas se refere ao seu local de ocorrência, ou seja, o contexto urbano. De acordo com Cordovil e Castro, o neopaganismo emerge em grandes cidades, estando atrelado a estilos de vida urbanos específicos do contexto moderno. “Além disso, as religiões neopagãs não possuem templos propriamente ditos, tendo seus encontros, rituais e celebrações realizados em espaços verdes que se localizam nas cidades e nas residências dos líderes de determinado grupo religioso” (CORDOVIL; CASTRO, 2015, p. 117), formando, assim, *circuitos neopagãos*, ou seja, um conjunto de espaços e eventos promovidos por grupos e organizações neopagãs com o objetivo de divulgar a sua prática religiosa e/ou contribuir para debates políticos importantes da sociedade, assim como vivenciar a socialidade entre adeptos, isto é, estabelecer e alimentar o vínculo afetivo da comunidade neopagã (CORDOVIL; CASTRO, 2015, p. 133), tal como Magnani (1999) constata ocorrer entre as espiritualidades neo-esotéricas paulistas, estudadas por ele. De acordo com o autor,

[...] quando se fala em *circuito*, está-se diante de uma rede na qual os estabelecimentos mantêm entre si relações ditadas por princípios de parceria, afinidade, complementaridade e também competição; é a dinâmica dessas relações que torna vivo o circuito e faz dele um ponto de referência não só para a atividade profissional, como também para a inculcação de padrões de consumo e comportamento, possibilitando alternativas de filiação a essa ou aquela tendência (MAGNANI, 1999, p. 72; grifo do autor).

Se tratando de fenômenos majoritariamente urbanos, autoras e autores que abordam tanto o Neopaganismo quanto as demais práticas neo-esotéricas observam um padrão de classe social em meio a seus adeptos. De acordo com Cordovil e Castro, “as diversas práticas rituais e de sociabilidade entre neopagãos mostram que o neopaganismo é um movimento religioso multifacetado, com forte apelo às camadas médias urbanas, principalmente entre os jovens” (CORDOVIL; CASTRO, 2015, p. 137). Magnani, por sua vez, afirma que

as atividades desse universo, diferentemente de outras práticas mágico-religiosas, não estão associadas com camadas populares, de baixa renda e escassa escolaridade. Ao contrário: utilizando-se da mídia como meio de divulgação e oferecidas em estabelecimentos implantados preponderantemente em bairros de classe média e média alta, não deixam dúvidas quanto ao meio socioeconômico de seu público-alvo (MAGNANI, 1999, p. 65).

Nesse sentido, o antropólogo canadense François Gauthier traça uma comparação entre as espiritualidades da Nova Era e o pentecostalismo na América Latina, a partir de onde constata que, enquanto o segundo oferece mais segurança e estabilidade para as classes menos favorecidas pela globalização, pois oferece promessas materialistas de conquista e sucesso, na Nova Era, onde os maiores envolvidos são indivíduos da classe média e média-alta, permeia um discurso de crítica ao materialismo, mesmo que suas práticas sejam, constantemente, mercantilizadas e consumidas (GAUTHIER, 2021, p. 26). Essa crítica ao materialismo é também um aspecto presente no meio neopagão, bem como críticas aos demais pontos inerentes ao sistema socioeconômico vigente. Como apontam Cordovil e Castro, “apesar de nomeadamente o principal propósito dos encontros realizados por grupos neopagãos ser religioso, esses eventos criam redes de sociabilidade e também articulam práticas de militância política” (CORDOVIL; CASTRO, 2015, p. 137). Ao comentar sobre os adeptos e adeptas dos neo-esoterismos, Magnani afirma que,

[...] diferentemente de uma imagem bastante comum, não se está diante de pessoas sensibilizadas por temas irrelevantes ditados por uma visão romântica ou ingênua de ecologia e alienadas com relação a processos sociais e políticos mais amplos. Ao contrário; verifica-se até mesmo um nível de militância que, se não se pauta por agendas partidárias, atua em vários planos, principalmente nas áreas do meio ambiente, qualidade de vida, direitos do cidadão, em alguns casos por meio de ONGs e associações (MAGNANI, 1999, p. 122).

Em meio a isso, num momento em que feminismos e questões de gênero são amplamente discutidas em meio à algumas camadas das classes médias e média-alta (públicos dos neo-esoterismos), os debates envolvendo essas questões também se fazem presentes nesses meios, o que será debatido num subcapítulo à parte, em razão de sua complexidade.

4.2.2 Questões de gênero, políticas e culturais no universo neo-esotérico

Na medida em que a doutrina seguida pelo Neopaganismo prega a ideia de uma sacralidade de aspectos entendidos como “femininos”, não é incomum que, em meio à ausência de modelos religiosos e sistemas espirituais que falem às necessidades e experiências femininas (STARHAWK, 2021, p. 56) e numa realidade de ascensão de debates feministas, cresça também a procura de mulheres e demais pessoas que não se identificam com os padrões opressores de gênero por formas não-patriarcais de experienciar a espiritualidade. Como aponta Cordovil, a expansão da Wicca está relacionada a uma busca por modelos alternativos aos

tradicionais papéis de gênero, pois prega uma primazia do feminino (CORDOVIL, 2015, p. 445). Esse ponto não é uma característica apenas da Wicca ou demais expressões do Neopaganismo, mas da Nova Era como um todo, uma vez que

a Nova Era, ou Era de Aquarius, seria um momento em que a humanidade chega aos limites da mentalidade patriarcal, centrada na supremacia do masculino, percebido enquanto responsável pela conquista predadora do meio ambiente e de outros grupos humanos. As religiões e espiritualidades da Nova Era pregam o resgate do feminino como elemento primordial de conexão com o sagrado (CORDOVIL, 2015, p. 432).

Sendo assim, como observou Magnani, a presença de mulheres no meio neo-esotérico é marcante não apenas pela proporção de sua participação, mas como formadora da sensibilidade dominante no *ethos* neo-esô (MAGNANI, 1999, p. 110), onde o papel da mulher difere radicalmente do que ocupa em sistemas religiosos de tradição judaico/cristã/islâmica. Segundo o autor, “enquanto nestes últimos sua posição foi sempre subordinada, em termos institucionais e rituais, naquele, ao contrário, a mulher não é apenas cliente, mas agente – proprietária, organizadora, diretora, profissional” (MAGNANI, 1999, p. 115). Talvez seja por conta dessas questões que, como afirma o antropólogo, a maioria das análises sobre o fenômeno do neo-esoterismo – seja de corte acadêmico, ensaístico ou da mídia – concorda que o perfil geral de seu público é majoritariamente feminino (MAGNANI, 1999, p. 110). Em relação especificamente à Bruxaria, Starhawk aponta que,

embora existam muitos homens na Bruxaria moderna, eles geralmente não são atraídos pela Arte tão imediatamente quanto as mulheres. Não importa o quanto a Arte possa parecer simplista ou supersticiosa, ela oferece às mulheres um modelo de força feminina e poder criativo; nesse sentido, ela quase não tem concorrência nas outras religiões. Mas, no caso dos homens, ela exige a renúncia às formas tradicionais de poder e aos conceitos tradicionais de religião (STARHAWK, 2021, p. 164).

Nos espaços neo-esotéricos, como afirma Maluf, a abordagem relativa aos gêneros é simbólica ao invés de biológica, ou seja, os polos masculino e feminino são relativizados e percebidos como constitutivos de cada ser humano (através, por exemplo, da dualidade taoísta do *yin* e do *yang*) (MALUF, 1996, p. 25), não inerentes ao corpo. Cordovil, em seu estudo sobre práticas wiccanianas no Círculo de Mulheres Ísis-Afrodite em Belém, Pará, observou que

[...] os wiccanianos concebem um Deus e uma Deusa que não estão ligados ao par homem/mulher, mas relacionam-se a aspectos classificados como femininos e masculinos. Por essas dimensões simbólicas do feminino e do

masculino não estarem mais associadas ao corpo do homem e da mulher, é possível operar, no interior da vivência religiosa, uma ressignificação do gênero. No círculo, as mulheres remetem ao seu “lado masculino”, pois na cosmovisão wiccaniana tanto homens quanto mulheres são percebidos como possuidores de características femininas e masculinas. A espiritualidade promove uma desessencialização do gênero, descolando-o de atributos físicos/corporais (CORDOVIL, 2015, p. 446).

No entanto, é válido o questionamento em relação a essa suposta ressignificação dos gêneros, pois, mesmo que atributos femininos e/ou masculinos não sejam, nesses espaços, associados a questões biológicas, ainda é reproduzida a noção de divisão e classificação de tais características com base na binaridade masculino/feminino. Como aponta Starhawk, “[...] num momento em que a política de gêneros e a política sexual são debatidas acaloradamente, não podemos simplesmente aceitar a atribuição de certos papéis ou aspectos do Cosmos como ‘masculinos’ ou ‘femininos’” (STARHAWK, 2021, p. 286).

Outro ponto observado por Cordovil ao estudar o citado Círculo é uma inversão de valores patriarcais e de estereótipos tradicionais ligados às mulheres, na medida em que reproduzem tais estereótipos e práticas tidas como “femininas” (cuidado, trabalhos manuais etc.) esvaziando-os do significado de inferiorização atribuído pelo patriarcado (CORDOVIL, 2015, p. 446-447). Nas palavras da autora, “[...] o Círculo de Mulheres combina a reprodução de simbolismos de gênero consagrados pela cultura patriarcal, ao lado de uma reflexividade, por meio da qual esses mesmos símbolos são ressignificados” (CORDOVIL, 2015, p. 444), tal como sugerem algumas perspectivas ecofeministas, que, como já visto, pregam uma aceitação e valorização da relação entre gêneros e aspectos humanos específicos (como o cuidado, por exemplo). Starhawk, porém, comenta que “[...] em áreas tão profundamente enraizadas como as relações entre os sexos, a verdadeira mudança social só pode acontecer quando os mitos e símbolos da nossa cultura também mudarem” (STARHAWK, 2021, p. 59), ao mesmo tempo em que alerta para o fato de que apenas uma mudança nos símbolos não é suficiente, ou seja,

precisamos mudar também o contexto em que respondemos aos símbolos e à maneira como são usados. Se as imagens femininas fossem simplesmente colocadas nas antigas estruturas, elas também funcionariam como agentes de opressão, e essa possibilidade é duplamente aterrorizante, porque elas perderiam o poder libertador de que estão hoje imbuídas (STARHAWK, 2021, p. 264).

Ativista, Starhawk defende uma espiritualidade feminista, ou seja, considera que o caminho para as necessárias mudanças na organização social precisa passar pelo terreno da espiritualidade, de forma que transforme o imaginário cultural, bem como o sistema econômico

e político. A necessidade de haver lutas tanto para as desigualdades econômicas quanto para as culturais é abordada pela filósofa estadunidense Nancy Fraser, que aponta para duas maneiras genéricas de compreender a injustiça, sendo a primeira a injustiça econômica, que se radica na estrutura econômico-política da sociedade e a segunda a injustiça cultural e simbólica. Nesta última, segundo a autora, a injustiça se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação (FRASER, 2006, p. 232). Havendo estes dois tipos de injustiça, há de haver também dois tipos distintos de lutas: as lutas por reconhecimento e as lutas por redistribuição. As primeiras são voltadas para a remediação da injustiça cultural, dando atenção para a especificidade de algum grupo com o foco em promover alguma espécie de mudança cultural ou simbólica, que pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação; já as segundas se voltam para a compensação da injustiça econômica, buscando abolir os arranjos econômicos que embasam a especificidade do grupo (FRASER, 2006, p. 232-233). Ao mesmo tempo, porém, em que divide os tipos de injustiça e os tipos de luta para enfrentá-las, Fraser aponta o gênero como um modo bivalente de coletividade, na medida em que contém uma face da economia política e também uma face cultural-valorativa. Essas faces, por sua vez, não são separadas uma da outra:

elas se entrelaçam para se reforçarem entre si dialeticamente porque as normas culturais sexistas e androcêntricas estão institucionalizadas no Estado e na economia e a desvantagem econômica das mulheres restringe a “voz” das mulheres, impedindo a participação igualitária na formação da cultura, nas esferas públicas e na vida cotidiana. O resultado é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica¹⁶ (FRASER, 2006, p. 234).

Tais ideias, em especial as de Starhawk, apresentam semelhanças com os pensamentos de Stengers, filósofa que, como visto no capítulo 2, reflete sobre as possibilidades de reativar ou retomar certas práticas marginalizadas e desqualificadas pelo mundo moderno-capitalista – como a magia e a feitiçaria – como formas de resistência política. Nessa proposta, Stengers dialoga com Starhawk, como afirma Sztutman (2018). De acordo com o autor, Starhawk e as bruxas neopagãs buscam reativar, na modernidade, a tradição wiccaniana, mas não num sentido de resgate de alguma ancestralidade Wicca, nem de tomar algo de povos indígenas, por exemplo (o que seria uma apropriação cultural), mas de criatividade, da criação de novos rituais (SZTUTMAN, 2018, p. 349). Nas palavras de Stengers, “o que as bruxas nos desafiam a aceitar

¹⁶ É importante acrescentar a esse entendimento que, no caso de mulheres negras e trans, o silenciamento e impedimento de participação na cultura e na própria cidadania são ainda maiores e mais complexos, vide, por exemplo, os trabalhos realizados sobre feminização da pobreza.

é a possibilidade de abrir mão de critérios que julgam transcender os agenciamentos, e que reforçam, por repetidas vezes, a narrativa épica da razão crítica” (STENGERS, 2017, p. 12); e

reativar significa reativar aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos simplesmente reavê-lo. Recuperar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou. Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas. Deve-se regenerar os meios envenenados, assim como muitas de nossas palavras, aquelas que – como “animismo” e “magia” – trazem com elas o poder de nos tornar reféns: você realmente acredita em...? (STENGERS, 2017, p. 8).

Stengers parte, portanto, para uma defesa de práticas classificadas, por alguns pensamentos científicos tradicionais, como irracionais, não-científicas e supersticiosas como uma forma de defender a reconexão com a integralidade, com sentimentos, aspectos e dimensões da realidade que fomos levadas a nos desconectar por conta do domínio da civilização, do capitalismo, da hegemonia cristã e do pensamento cartesiano. Como aponta Sztutman, segundo a filósofa,

se a origem da barbárie está nos cercamentos, na perda dos vínculos que constituem o comum, dos vínculos com a terra, então aquilo que é capaz de conectar todas as lutas contra a captura só pode ser aquilo capaz de reativar esses vínculos. [...] As ciências reivindicam novo papel – é preciso politizá-las, conectá-las a novas práticas – e a política, um novo lugar, devendo estender-se ao ambiente, aos não humanos, à Terra (SZTUTMAN, 2018, p. 355).

Na visão de Stengers, portanto, para resistir seria preciso, enfim, reativar vínculos julgados perdidos ou inexistentes – com deuses e espíritos, mas também com a Terra, entendida enquanto um organismo vivo e figura transcendente que nos impele a pensar meios de contratranscendência (SZTUTMAN, 2018, p. 343), o que é um posicionamento polêmico e corajoso de se adotar no meio científico, ainda tão apegado à e dominado por perspectivas cartesianas, positivistas e funcionalistas. Como assume a filósofa,

afirmar, a propósito de praticantes com referências confusas, “e, no entanto, eles curam” diante dos colegas escandalizados requer mais coragem, o tipo de coragem que os pesquisadores não apenas não cultivam, mas da qual eles são ativamente incitados a desconfiar (“seria abrir a porta de entrada para...”) (STENGERS, 2015, p. 93).

Porém, para Stengers, independentemente de qualquer crença, devemos aprender a respeitar a eficácia de práticas milenares, a maneira como elas transformam a relação entre os saberes e aqueles que os praticam, como elas os tornam capazes de um cuidado com o mundo e com seus sinais dificilmente perceptíveis que abre esses saberes para suas próprias incógnitas (STENGERS, 2015, p. 108-109). Segundo a autora, “deve haver luta, mas ela não tem, não pode ter mais, por definição, o advento de uma humanidade enfim liberada de qualquer transcendência”¹⁷ (STENGERS, 2015, p. 41).

As noções apresentadas nesse capítulo (bem como nos demais) servirão, portanto, de base para analisarmos se os círculos de mulheres aqui abordados realizam a reativação e recuperação de vínculos perdidos, como proposto por Stengers, criando, assim, uma espiritualidade feminista que, ao modo de Starhawk, contribui para uma verdadeira mudança social a partir da mudança de mitos e símbolos da nossa cultura, ressignificando, assim, o entendimento de questões de gênero ou se, de forma contrária, reproduzem perspectivas e discursos dualistas, binários e patriarcais, se caracterizando como uma forma de expressão do conservadorismo capitalista contemporâneo.

¹⁷ É importante ressaltar que a defesa feita por Stengers do uso de tais práticas não é o mesmo que um negacionismo da ciência ou da racionalidade. A ideia da autora é a valorização e legitimação de perspectivas não-ocidentais e não-tradicionais milenares como forma de resistência contra o próprio preconceito e subjugação dessas culturas.

5 METODOLOGIA, DISCUSSÕES E RESULTADOS

Considerando como objetivo central desta pesquisa a identificação de como a experiência comunicacional dos círculos de mulheres da região Sul do Brasil interfere nas realidades pessoais e coletivas de suas participantes, o método escolhido para o processo de coleta de informações é o da entrevista, especificamente a entrevista semiestruturada ou semiaberta. Tal escolha ocorre a partir da compreensão de que, como afirma a pesquisadora brasileira Rosália Duarte, as “entrevistas são fundamentais quando se precisa/deseja mapear práticas, crenças, valores e sistemas classificatórios de universos sociais específicos, mais ou menos bem delimitados, em que os conflitos e contradições não estejam claramente explicitados” (DUARTE, 2004, p. 215), como ocorre no caso dos círculos de mulheres. No mesmo sentido, o comunicólogo brasileiro Jorge Duarte aponta que, numa entrevista,

[...] as perguntas permitem explorar um assunto ou aprofundá-lo, descrever processos e fluxos, compreender o passado, analisar, discutir e fazer prospectivas. Possibilitam ainda identificar problemas, microinterações, padrões e detalhes, obter juízos de valor e interpretações, caracterizar a riqueza de um tema e explicar fenômenos de abrangência limitada (DUARTE, 2009, p. 63).

Ainda conforme o autor, a entrevista semiaberta se classifica como um tipo de entrevista em profundidade, caracterizada pela flexibilidade e por explorar ao máximo determinado tema, exigindo da fonte subordinação dinâmica ao entrevistado. Nela, há um roteiro-base a ser seguido, tendo sua origem no problema de pesquisa, com o intuito de tratar da amplitude do tema, apresentando cada pergunta da forma mais aberta possível. É uma metodologia que conjuga a flexibilidade da questão não estruturada com um roteiro de controle (DUARTE, 2009, p. 64-66).

Sendo assim, a partir do problema apresentado nessa pesquisa (*como as mulheres participantes dos círculos de mulheres da região Sul do Brasil passam, a partir da experiência comunicacional do círculo, a compreender questões relativas à gênero?*), questionei as mulheres participantes de círculos da região Sul do Brasil sobre a perspectiva de gênero nesses espaços e suas relações com seus corpos e sexualidade a partir do contato com os círculos, entendendo que essas temáticas permeiam as questões de gênero. Nesse sentido, também desenvolvi questões ligadas às dinâmicas dos encontros nesses espaços; aos aspectos da vida cotidiana em que puderam ser observadas maiores influências ou impactos a partir do contato com o círculo; e questões que relacionem a visão disseminada nesses espaços com movimentos

políticos concretos, com o intuito de verificar se os círculos de mulheres aqui abordados criam uma espécie de espiritualidade feminista, ressignificando, assim, o entendimento de gênero no âmbito das culturas neo-espírituais; ou se, ao contrário, reproduzem perspectivas conservadoras.

A escolha do recorte, ou seja, círculos de mulheres da região Sul do Brasil, se deu por questão do tempo e dimensão da pesquisa – uma dissertação de mestrado –, mas também de situacionalidade: também sou uma mulher da região Sul que tive contato com o universo neo-espírita e, por mais que isso não signifique uma identidade homogênea, me parece que tenho mais aquiescência para falar sobre essas mulheres. Além disso, considero que, selecionando informantes dos três estados que compõem a parte Sul do país, é possível apreender a forma como o fenômeno dos círculos de mulheres ocorre em tal região, proporcionando um entendimento dessa forma específica de manifestação da espiritualidade neo-esotérica e abrindo o caminho para que ela continue a ser explorada.

Para conseguir contato com as informantes, contatei, primeiramente, as dirigentes ou “facilitadoras” de alguns círculos de mulheres a partir de seus números de celular disponibilizados no site *circulodemulheres.com*, na aba “Encontre Seu Círculo”¹⁸. O contato ocorreu via WhatsApp, onde as questioneei sobre a possibilidade de me passarem o contato de mulheres que já participaram dos círculos por elas dirigidos e as solicitei algumas informações básicas sobre o círculo em questão, como: como o Círculo começou; qual era/é o tamanho do grupo; com qual frequência ocorriam/ocorrem as reuniões; e em que ambiente se reuniam/reúnem, com o intuito de situar o fenômeno. Sendo assim, a seleção das entrevistadas foi tanto por conveniência quanto intencional. Segundo Duarte, a seleção por conveniência ocorre quando as fontes são selecionadas por proximidade ou disponibilidade, enquanto a seleção é intencional quando a pesquisadora faz a seleção por juízo particular, como conhecimento do tema ou representatividade subjetiva (DUARTE, 2009, p. 69). Nesse sentido, ainda utilizando as tipologias de Duarte, as informantes-chave da pesquisa, ou seja, as fontes de informação consideradas fundamentais por estarem profunda e diretamente envolvidas com os aspectos centrais da questão, são as participantes dos círculos; enquanto as informantes complementares são as dirigentes, pois atuaram como fontes secundárias que contribuíram com

¹⁸ O site é desenvolvido e administrado por Paloma Bastos, dirigente de círculos de mulheres do Rio de Janeiro. Além da aba citada, onde constam círculos de várias cidades do Brasil, há também um espaço que compartilha notícias ligadas à saúde e direitos das mulheres e a aba “Cadastre Seu Círculo”, onde é disponibilizado um formulário do Google para que as facilitadoras de círculos insiram suas informações para serem veiculadas ao site.

informações circunstanciais, dicas ou detalhes para confirmação de aspectos específicos da questão de pesquisa (DUARTE, 2009, p. 70).

No que diz respeito aos instrumentos de coleta, além das conversas via WhatsApp para conseguir contatos e informações básicas a respeito dos círculos, utilizei a plataforma Zoom para a realização das entrevistas que, a partir do consentimento das participantes, foram gravadas. De acordo com Duarte, “a gravação possibilita o registro literal e integral. Apesar de certa discussão, a experiência indica que não afeta o resultado e oferece maior segurança à fonte” (DUARTE, 2009, p. 76). A escolha por realizar as entrevistas de modo *online* ocorre por conta do contexto pandêmico e por questões de locomoção, visto que não conto com recursos para visitar cada um dos três estados para encontrar as entrevistadas. Sendo assim, as entrevistas ganham um caráter experimental, visto que não havia, antes, realizado uma pesquisa dessa forma.

O uso da internet para a realização de entrevistas ainda é algo pouco abordado e discutido academicamente. No entanto, já em 2009 Duarte cita o contato simultâneo de entrevistador e entrevistado via internet pelo uso de *chats* ou *blogs* (DUARTE, 2009, p. 78). Na atualidade, porém, com a digitalização de inúmeros processos e com as transformações trazidas pela pandemia de Covid-19 no âmbito das relações humanas, os contatos via internet têm se tornado cada vez mais comuns. Porém, como cita a biomédica Amanda Ramos et al., num estudo sobre o uso de entrevistas em pesquisas qualitativas no período pandêmico, as “entrevistas *online* já eram realizadas em projetos de pesquisa antes mesmo do período de pandemia, principalmente por ser um recurso barato, conveniente e atraente àqueles que não se sentem confortáveis em entrevistas presenciais” (RAMOS et al., 2020, p. 3). Além dessas vantagens, a autora ainda aponta que as entrevistas *online* permitem uma maior conveniência aos envolvidos e a redução de possíveis estresses e ansiedades referentes ao deslocamento até uma unidade para a realização presencial (RAMOS et al., 2020, p. 6).

Seguindo a visão defendida pelo sociólogo francês Jean Poupert, os discursos produzidos pelas entrevistas foram analisados tanto à luz dos enfoques dados pelas entrevistadas quanto à luz dos enfoques teóricos dados por mim. Segundo o autor, “é nesse sentido que, sob uma perspectiva autocrítica, os pesquisadores são convidados a mostrar mais transparência quanto às influências que eles próprios sofrem” (POUPART, 2010, p. 244), uma vez que, como já exposto no primeiro capítulo, não acredito na ideia da possibilidade de uma neutralidade científica. A noção que sigo é a apresentada por Narayan, de que minha situação histórica concreta desempenha necessariamente papéis significativos em minha perspectiva sobre o mundo, afirmando que nenhum ponto de vista é “neutro”, porque ninguém existe no

mundo de forma não-inserida (NARAYAN, 1997, p. 283). Essa própria situacionalidade pode vir a ser, segundo Poupart, uma maneira de garantir legitimidade dos dados obtidos por meio do discurso, na entrevista. Como cita o autor,

para minimizar as distâncias entre os discursos imputáveis às diferenças de situação e de posição sociais, pensou-se, primeiramente, em aplicar o princípio da maior homologia possível entre os entrevistadores e os entrevistados. Tratava-se, digamos, de selecionar os entrevistadores em função das características principais do grupo pesquisado. Assim, parecia preferível que mulheres fossem pesquisadas por mulheres, jovens por jovens, autóctones por autóctones, pobres por pobres, etc., em razão de sua maior proximidade de linguagem, de cultura e de preocupações. Acreditava-se que uma maior proximidade não somente reduziria os riscos de intrusão de viés, de incompreensão e de etnocentrismo, mas também faria com que o entrevistado fosse ainda mais longe na exploração de seu vivido (POUPART, 2010, p. 236).

Além de ser mulher, residente da região Sul do Brasil e já haver tido (e continuar tendo, mesmo que de maneira individual e criticamente), pessoalmente, contato com o universo neo-esotérico, acredito que apresento também outras características semelhantes às mulheres que serão entrevistadas, como classe e raça: todas as mulheres entrevistadas que chegaram até mim via as dirigentes do círculo são mulheres brancas de classe média-alta, fato interessante para se considerar em trabalhos posteriores e que demonstra como essa manifestação das espiritualidades neo-esotéricas é um fenômeno dado num âmbito social específico.

5.1 Círculos ou clãs: lua, terra e mulheres sagradas

Iniciarei a apresentação dos círculos de mulheres aqui estudados me voltando para uma breve análise de suas nomenclaturas: Cabana das Deusas/Teia da Lua Prateada, Clã da Terra, Clã Filhas da Terra, Jornada da Mulher Sagrada e Círculo da Lua de Prata. Nelas, é notável a recorrência de símbolos como lua prateada/de prata, Terra e a ideia de um círculo de mulheres como clã. De acordo com o livro *Círculos sagrados para mulheres contemporâneas*, da estudiosa e praticante de tradições místicas Mirella Faur¹⁹, a lua de prata se relaciona com a deusa da tradição celta Arianrhod, deusa guardiã da “Roda Prateada das Estrelas”, criada pela

¹⁹ Mirella Faur é de origem romena, naturalizada brasileira, estudiosa e praticante das antigas tradições místicas, mágicas e oraculares, empenhada na reverência e divulgação de princípios e valores espirituais e ancestrais para as mulheres contemporâneas (texto da contracapa do livro citado).

Deusa Tríplice²⁰ e por meio da qual as almas chegavam até sua morada na lua (FAUR, 2011, p. 327). Segundo Mirella,

na mitologia celta, *Roda de Prata* é o nome da Deusa Arianrhod, regente da Lua, das marés, da tessitura das encarnações, representação da roda sagrada – do céu, da vida e da trajetória feminina. [...] Devido ao seu complexo simbolismo, ela é considerada Protetora das mulheres e Padroeira dos rituais lunares, na sua manifestação como “A Senhora da Roda de Prata” (FAUR, 2011, p. 442-443).

A simbologia lunar em si é também bastante recorrente no universo do sagrado feminino e do neopaganismo, onde são estabelecidas correspondências entre as fases da lua e as fases da vida, do ciclo menstrual, das estações do ano, dos relacionamentos etc. A simbologia da Terra, por sua vez, mostra se relacionar com os pensamentos ecofeministas de conexão e relação de mulheres com a Terra, e também com o paganismo, que, como já visto nos capítulos anteriores, diz respeito a uma tradição espiritual centrada na percepção da Terra como sagrada. Já o conceito de clã remete a um grupo de pessoas com interesses em comum ou, de maneira mais radical, a um grupo de famílias que descendem de ancestrais comuns. Essa última definição, em se tratando dos círculos de mulheres, pode se relacionar à ideia de que todas as mulheres foram criadas pela Deusa ou Grande Mãe, princípio criador na espiritualidade feminina. De acordo com Mirella Faur, “a Deusa é a Grande Mãe, cósmica, celeste, telúrica e ctônica, que dá e tira a vida, eterna Criadora, mas também Ceifadora e Regeneradora, a tecelã Divina, que entrelaça e conduz todas as forças da Terra e do Cosmos” (FAUR, 2011, p. 24).

5.2 Os círculos e suas dirigentes

Partiremos, agora, para a apresentação dos círculos de mulheres estudados nessa pesquisa, de acordo com as informações obtidas por meio de conversas no WhatsApp com suas idealizadoras. O círculo Cabana das Deusas, de Foz do Iguaçu, Paraná, é dirigido por Natália, com quem tive contato via Facebook e, posteriormente, via WhatsApp. Segundo áudios enviados por ela, o Cabana das Deusas nasceu em Caieiras, São Paulo, onde um grupo de cinco mulheres, que se conheceram numa casa “ayahuasqueira”, ou seja, local voltado para a

²⁰ Deusa tríplice é uma simbologia pagã que considera que a deusa manifesta três faces: jovem, mãe e anciã; essas faces se associam às fases da vida, mas também às fases do ciclo menstrual, da lua, das estações etc.

consagração de Ayahuasca²¹, decidiram criar um grupo próprio para a consagração do vegetal, com um apelo ligado ao sagrado feminino e Wicca.

[...] a gente se reuniu e a gente começou, então, ali, a cada 15 dias, mais ou menos, [a] se reunir, geralmente na minha casa ou na casa de alguém, para estar junto, para confraternizar, para consagrar [Ayahuasca] e para desenvolver algumas questões ali dentro da Wicca, basicamente na Wicca, foi aí que começou (Natália, áudio recebido no WhatsApp em 20/08/2021).

Quando se mudou para Foz do Iguaçu, Natália comenta que “levou” com ela o Cabana das Deusas e lá começou a desenvolver encontros para consagrar Ayahuasca e alguns voltados para a espiritualidade feminina. A partir de 2017, esses encontros passaram a ocorrer uma vez por ano, tendo sido realizados em 2017, 2018 e 2019 com a participação de 20 a 30 mulheres em cada encontro, onde, além da consagração de Ayahuasca, eram realizadas também atividades como yoga, meditações, rodas de rapé, constelação familiar, dança do ventre e venda de comidas, em locais alugados por ela mesma. Pouco tempo depois disso, a pessoa que guiava o círculo junto a Natália se desvinculou do grupo, e como ela quem o batizou como Cabana das Deusas, Natália optou por substituir o nome para Teia da Lua Prateada. Porém, como sua colega não manifestou interesse em se manter na Cabana, Natália recuperou, posteriormente, o nome.

A partir do período pandêmico, Natália realizou encontros *online* para a discussão de temas ligados à espiritualidade feminina, um encontro presencial para consagração de Ayahuasca e outro com mulheres com quem tinha mais proximidade com o propósito de confraternização, sem ligação com espiritualidade. Segundo Natália, tais encontros foram abertos apenas para quem já havia se vacinado (não apenas por questões de saúde, mas também por questões políticas, ela comenta).

O segundo círculo abordado aqui é o Clã da Terra, dirigido por Eloísa e sua filha Nicolý em Curitiba, Paraná. Tudo começou quando as duas participaram de um círculo de mulheres, de onde saíram encantadas e inspiradas a montar um círculo também.

²¹ A ayahuasca é uma infusão vegetal psicoativa da Amazônia, feita a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*. Tipicamente, quando ingerida, provoca poderosas visões, assim como alucinações em todas as demais modalidades de percepção. Essas experiências geralmente se associam a *insights* pessoais, ideias intelectivas, reações afetivas e experiências espirituais e místicas profundas. Ao longo do século XX, constituíram-se no Brasil vários grupos religiosos sincréticos nos quais as tradições indígenas relativas à ayahuasca se combinam com elementos culturais não-indígenas — cristãos ou outros. Dentre esses grupos, os mais conhecidos são a Igreja do Santo Daime, a União do Vegetal (abreviadamente, UdV) e a Barquinha. Em todos, a ayahuasca funciona como um sacramento (SHANON, 2003; COSTA, FIGUEIREDO E CAZENAVE, 2005).

A gente voltou [do círculo] com muita vontade de montar um círculo com nosso jeito aqui do território, falando sobre os ciclos, sobre a mulher selvagem, os arquétipos da lua, das fases, né, da lua, falar um pouquinho da lua vermelha e assim foi se desenhando do nosso círculo, sabe? Com esse propósito de falar muito sobre a nossa natureza feminina (Eloísa, áudio recebido no WhatsApp em 20/10/2021).

O Clã da Terra surge, então, em 2015 com encontros mensais no Território do Sol, centro de terapias integrativas onde Eloísa atuava. Segundo ela, a média de era de 25 a 30 por encontro, mas comenta que já houve reuniões com a presença de até 40 mulheres. Sobre o teor dos encontros, Eloísa conta que a cada ano elas abordavam um assunto ligado à espiritualidade e sacralidade feminina, mas que a “pauta” sempre era a intuição: “às vezes tudo era deixado de lado para que pudéssemos olhar para nós, para aquele momento” (Eloísa, áudio recebido no WhatsApp em 20/10/2021). Também era frequente o uso de materiais artísticos, a devoção aos elementos da natureza e o uso de oráculos (da Deusa, do Osho), com o intuito de “conversar” com o inconsciente.

Além do círculo, eram realizados também outros encontros mensais de aprofundamento nos temas trabalhados, ocasiões em que as mulheres criaram afetos entre si. O círculo nesse formato durou 5 anos (2015-2020), até o início da pandemia de Covid-19, quando os encontros passaram a ser *online* e permaneceram com grande adesão, segundo Eloísa. A partir de 2021 ela optou por realizar, ainda *online*, um grupo de leitura do livro *Mulheres que correm com os lobos*, de Clarissa Pinkola Estés, que contou com a participação de mulheres do Brasil inteiro e, até o momento do envio do áudio, era composto por 170 mulheres que se comunicavam em um grupo no WhatsApp. Sobre esse grupo, Eloísa se refere à sensação de estar em círculo com essas mulheres permanentemente, mesmo distantes fisicamente, pois o grupo se tornou um espaço de sigilo onde cada uma tinha a liberdade para partilhar tudo o que desejasse sobre si e seus processos.

Outro círculo de mulheres abordado nessa pesquisa é o Clã Filhas da Terra, de Casca, Rio Grande do Sul. As informações sobre esse círculo foram obtidas via mensagem de texto no WhatsApp com sua idealizadora, Octavia. Ela inicia:

O grupo começou a partir de algumas inquietações minhas com respeito ao feminino. Adquiri alguns conhecimentos e pude transcender minha visão sobre o feminino participando de outros círculos. Por isso resolvi dar início a um novo círculo, para que mais mulheres pudessem ter essa oportunidade (Octavia, mensagem recebida no WhatsApp em 25/04/2022).

Octavia conta também que o Clã Filhas da Terra teve início em 1º de fevereiro de 2018. As reuniões aconteciam em sua própria casa, que contava com uma sala ampla, e o máximo de participantes presentes num encontro foi 25 mulheres. Quando a questioneei sobre a simbologia do nome “clã”, ela me encaminhou uma postagem de sua conta no Instagram (que acompanha duas fotos de mulheres sentadas no chão e em círculo, provavelmente na casa de Octavia), onde discorre sobre o significado do termo para o círculo:

[...] O termo “clã” vem de clann, da língua gaélica escocesa que significa “crianças” ou “filhos”. Clannad significa “família”. Um grupo de pessoas que são unidas por parentesco. Porém, um clã não necessariamente existe por relação consanguínea. Muitos clãs se constituem por laços simbólicos, com valores e objetivos em comum. Um desses objetivos é o de reverenciar o Sagrado Feminino, um conceito milenar sobre a essência feminina. Sobre nossas emoções, nossos ciclos, sobre nosso papel na sociedade. Não, não se pretende com isso fomentar a separatividade, minimizando o papel do masculino, também sagrado, nem muito menos lutar por supremacia. Ao contrário, quando estamos em círculo, prevalece o amor, o cuidado, a conexão com o que há de mais puro dentro do leque de emoções que conhecemos, e isso por si só nos fortalece para compreender e aceitar o equilíbrio das polaridades deste Universo: Yin e Yang, feminino e masculino, coexistindo em harmonia. [...] Quando percebemos que não estamos sozinhas, que somos parte de um todo e esse todo nos integra, a sensação de potencialidade nos preenche. Vire a página e ingresse na aventura de conhecer a si mesma!

O quarto círculo de mulheres estudado aqui é o Jornada da Mulher Sagrada, de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, idealizado e dirigido por Katita. Em um áudio encaminhado via WhatsApp, ela conta que os encontros acontecem mensalmente no espaço de terapias integrativas que ela administra. Quanto à temática dos encontros, Katita informa que varia a cada ano: em 2021

[...] a temática do Jornada da Mulher Sagrada era uma conversa com as estações, os ciclos menstruais e os arquétipos do feminino, muito baseado no “caminho da lua vermelha” com a Miranda Gray, que é uma inglesa que criou a bênção mundial do útero. Esse ano [2022] eu decidi mudar um pouco a temática do grupo [...] a temática desse ano é a “jornada da heroína”, que é o estudo do livro do Maureen Murdock, mas a ideia não é estudar o livro em si, mas é usar as etapas e a caminhada da jornada da heroína justamente para trazer esse processo de autoconhecimento de como a mulher funciona em sua jornada iniciática como mulher, como ser humano (Katita, áudio recebido no WhatsApp em 26/04/2022).

Os encontros do Jornada da Mulher Sagrada contam com a média de 5 participantes e acontecem tanto de forma presencial quanto *online*. Segundo Katita, a estrutura básica que o círculo segue é a realização de trabalhos meditativos, reflexivos e artísticos e um “tema de

casa”, que diz respeito à jornada exploratória de autoconhecimento interno e a partilha de como está sendo esse processo para cada uma.

Por fim, temos o Círculo da Lua de Prata, de Joinville, Santa Catarina, que é idealizado e administrado por Solange e sua mãe, Helena. Segundo Solange em áudios no WhatsApp, o círculo surgiu em março de 2015 a partir de uma ideia de reunir mulheres mensalmente para celebrar o feminino de alguma forma, visto que ambas já se encontravam imersas em estudos sobre sagrado feminino e saúde feminina e que havia nada parecido em Joinville até então. Sobre a estrutura dos encontros, Solange comenta que, ao início de cada encontro, ela realizava a “[...] abertura dos portais, que é um chamamento, uma espécie de oração aos quatro pontos cardeais – água, terra, fogo, e ar – e à Deusa, ao universo no centro, a Deusa como figura mística-espiritual” (Solange, áudio recebido em 09/11/2021). Após esse momento inicial, a cada mês

[...] uma mulher trazia uma dinâmica para apresentar no círculo, então ela relacionava essa dinâmica com alguma deusa, com alguma potencialidade de uma deusa antiga, então, por exemplo, tiveram dinâmicas de amor próprio regidas pela deusa Afrodite, então se trazia o mito da deusa, se explicava sobre essa deusa e se fazia alguma dinâmica, uma fala, uma atividade relacionada a isso. Por exemplo, se olhar no espelho e com meditações falando sobre as questões referentes ao corpo e amor, enfim (Solange, áudio recebido em 09/11/2021).

Ao final dos encontros, Solange conta que havia a passagem do “bastão falador”, segundo ela uma didática oriunda da cultura indígena norte-americana que consiste na ideia de que a pessoa que segura o bastão tem o direito pleno de falar e ser ouvida. No círculo, é uma forma de cada mulher falar o que estiver sentindo em relação à dinâmica e ser ouvida plenamente por todas as demais. Os encontros do Círculo da Lua de Prata aconteciam mensalmente na garagem da casa de Solange e eram bem fluidos, segundo ela, ocorrendo encontros com apenas uma pessoa e outros com até 43 mulheres. Ela menciona que durante o primeiro ano os encontros eram abertos para quem quisesse participar, mas que, como frequentemente contratavam palestras e cursos, além de arcarem com a limpeza do ambiente ao final de cada reunião, decidiram passar a cobrar R\$ 30,00 por participante mais um alimento para ser partilhado por todas ao final do encontro. A partir de 2018 Solange e Helena pararam de organizar o círculo e continuaram estruturando apenas vivências casuais e projetos separados relacionados ao feminino. Porém, Solange diz que elas pretendem voltar com o círculo:

[...] talvez ano que vem, não sabemos como ainda, sobre se vai continuar nesse mesmo formato anterior, mas é uma necessidade, porque a partir do término do círculo, da “pausa”, muitas mulheres mandaram mensagem para nós cobrando, perguntando quando que vai ter de novo, qual vai ser o próximo momento e a gente se sente nessa responsabilidade, porque o círculo é uma responsabilidade, né. Tu se sente muito bem quanto tu faz, tu se sente muito bem de receber, de ser conduzida e de conduzir e é algo que é um compromisso com algo além, né (Solange, áudio recebido em 09/11/2021).

Tendo apresentado os círculos aqui estudados, partiremos, agora, para a análise das percepções de algumas das participantes de cada um desses círculos.

5.3 As mulheres comunicadas pelos círculos

O objetivo central desta pesquisa é identificar como a experiência comunicacional dos círculos de mulheres interfere nas experiências pessoais e coletivas de suas participantes no que diz respeito a questões de gênero. Portanto, o foco é dado às mulheres que participaram dos círculos acima citados. Primeiramente, apresentarei essas mulheres e suas relações e percepções gerais em relação aos círculos de que participaram e, em um subcapítulo à parte, tratarei de suas falas relacionadas às questões de gênero.

Laura participou do círculo organizado por Natália, em Foz do Iguaçu: o Cabana das Deusas. Laura é carioca, estudou Ciência Política com ênfase em Relações Internacionais, foi para Foz do Iguaçu há mais ou menos 4 anos e é coordenadora de um curso de Relações Internacionais na cidade, onde também administra aulas. Ela comenta que no Rio de Janeiro já consagrava Ayahuasca, mas não tinha muito conhecimento sobre grupos de mulheres, mesmo que, pessoalmente, tivesse interesse sobre. Quando se mudou para Foz, a primeira cerimônia de Ayahuasca de que participou foi no Cabana das Deusas, o que a “abriu uma porta”, por ser uma cerimônia composta apenas por mulheres. A partir de então, Laura passou a estabelecer conexões com as mulheres desse círculo. Nas suas palavras:

Nesse círculo de mulheres, que não necessariamente a gente fazia um trabalho com Ayahuasca, a gente se encontrava para partilhar coisas e eu acho que o círculo, ele acabou reverberando em outros aspectos da minha vida, entende? Porque eu acabei fazendo um círculo de amizades [...] e eu acabei desenvolvendo uma noção de pertencimento (Laura, entrevista realizada em 12/08/2022).

Já Bruna, participou de diversos círculos de mulheres em Curitiba, entre eles o organizado por Eloísa e Nicolý, o Clã da Terra. Nesse sentido, sua entrevista se difere das

demais pois ela compartilha a experiência que teve nesses diferentes círculos da região, traçando paralelos e relações entre eles, o que julguei muito relevante para essa pesquisa. Bruna é farmacêutica e conta que, desde muito jovem, por questões familiares, assumiu o papel de cuidadora, desenvolvendo uma “cuidadora interna”, o que a levou a iniciar, aos 13 anos de idade, o “atendimento” de pessoas a sua volta com base nos estudos de Ayurveda, a medicina milenar indiana. Seu primeiro contato com círculos de mulheres se deu a partir da sugestão de sua psicóloga da época, que a indicou um círculo que acontecia na Unipaz²² e, posteriormente, ela foi conhecendo outros círculos, como o Clã da Terra. Ela comenta que, até então, não sabia que existia a possibilidade de reunir mulheres com o objetivo de cuidado entre si e de desenvolver/resgatar habilidades específicas.

Representando o círculo Clã Filhas da Terra, de Casca, Rio Grande do Sul, temos a Júlia, de 32 anos, natural de Casca. Ela é formada em direito e atuou na área por um tempo, mas já há oito anos trabalha com seu pai numa granja de posse deles, além de ser presidente da associação de avicultores do Rio Grande do Sul. Em sua apresentação, compartilhou também que já foi casada e, hoje, namora há dois anos e meio um homem.

Júlia me conta que sempre teve muitas amigas ao longo da vida, mas que em 2017, quando mudou de cidade para trabalhar nas granjas com seu pai, se afastou de suas amigas e, quando voltou para Casca, não conseguiu restabelecer conexões com suas antigas amigas. Na busca por um grupo em que pudesse “se encontrar”, ela entrou em contato com um centro espírita. No entanto, percebeu que não se identificava muito com a doutrina, mas desenvolveu uma identificação com as demais mulheres que frequentavam o centro, dentre elas, Octávia, a dirigente do Clã Filhas da Terra, que a convidou para participar dos encontros do círculo. Júlia, então, participa desse Clã desde a primeira reunião, em 2018, e foi a partir do contato com as vivências nesse círculo que conheceu práticas relacionadas ao xamanismo, que hoje é o que ela considera a “sua espiritualidade”. Como já comentei nos capítulos anteriores, um aspecto das espiritualidades da Nova Era é a adoção de características seletivas de distintas tradições, ressemantizando práticas mágicas, indígenas, curativas, psicológicas, espirituais, científicas e esotéricas como holísticas (DE LA TORRE, 2013 apud FRIGERIO, 2013, p. 54-55). No Clã Filhas da Terra percebemos, então, a adoção da tradição xamânica, o que constata também a proximidade da religião da Deusa com o xamanismo (STARHAWK, 2021, p. 49).

²² A Universidade Internacional da Paz (UNIPAZ) é uma organização não-governamental, sem fins lucrativos, declarada órgão de Utilidade Pública Federal que foi criada para desenvolver projetos específicos e inter-relacionados à cultura de paz, alicerçada na visão holística e na abordagem transdisciplinar (unipaz.org.br).

Aisha é natural de Pirenópolis, Goiás, mas viveu a maior parte da sua vida em Minas Gerais. Ela é formada em pedagogia, mas trabalha com terapias alternativas há mais de 15 anos, dentre elas: reiki, constelação familiar, *thetahealing*, chakras e florais, se mostrando uma típica terapeuta da Nova Era. Ela conheceu Katita, a idealizadora do círculo Jornada da Mulher Sagrada, quando viajou para o Sul para participar de uma cerimônia “bênção do útero”²³ e, desde então, tem participado de vivências com ela, como a participação *online* no Jornada da Mulher Sagrada. Assim como a entrevista de Bruna, a de Aisha se difere das demais porque ela, além de participar de círculos de mulheres, também já conduziu círculos e permanece organizando vivências espirituais voltadas para mulheres. Nesse sentido, por mais que minhas questões tenham sido sobre sua experiência pessoal em círculos de mulheres, ela responde falando de uma maneira mais ampla, como que inferindo os impactos que os círculos de mulheres causam nas mulheres que deles participam como um todo.

Já a Márcia integrou o Círculo da Lua de Prata em Joinville, Santa Catarina. Ela atuou como professora de história durante 27 anos e hoje é aposentada e tem uma filha e um filho. Márcia conta que sempre foi focada em seu autoconhecimento e em se compreender mais, o que a levou a realizar diversos cursos, terapias e atividades que trouxessem uma maior autocompreensão e um encontro com seu “propósito”. Sua filha é professora de danças circulares e foi numa das aulas dessa modalidade que ela conheceu Solange, que a convidou para participar do Círculo da Lua de Prata. Márcia integra esse círculo então desde seu início até a pausa dos encontros.

Mirian também integrou o Círculo da Lua de Prata. Ela é assistente social, trabalha na prefeitura de Joinville e tem dois filhos homens. Semelhante à Márcia, ela conta que já há um tempo tem trilhado uma busca por autoconhecimento por meio de cursos e eventos voltados para essa questão e para a do sagrado feminino, e foi nesse meio que conheceu Solange e Márcia e passou a constituir, junto a elas, a base de sustentação do Círculo da Lua de Prata. Na época de participação no círculo, ela tinha entre 45 e 46 anos.

5.4 Questões de gênero para as mulheres em círculos

²³ Bênção do útero é um ritual que acontece cinco vezes por ano simultaneamente em mais de 150 países, sempre em época de lua cheia e sob orientação das *Moon Mothers*, facilitadoras formadas pela escritora e terapeuta espiritual britânica, Miranda Gray, que criou a bênção, em 2012 (ITO, 2018). Katita, a dirigente do Jornada da Mulher Sagrada, é uma *Moon Mother*.

Para o entendimento de como as noções de gênero são trabalhadas nos círculos e percebidas por suas participantes, as questionei sobre qual a noção de “mulher” disseminada nos círculos de mulheres de que participaram; quais passaram a ser suas perspectivas pessoais sobre o que vem a ser “mulher”, a partir do contato com círculos; se a participação em círculos fez com que mudasse algo em suas relações pessoais com seus corpos e sexualidades; e se elas participavam de alguma movimentação política.

Aisha, que além de participante de círculos também é condutora desses e de demais espaços voltados para “trabalhar a energia feminina”, antes mesmo que eu viesse a perguntar sobre a questão de gênero em específico, começou afirmando uma diferença entre “energia feminina” e “energia masculina”: para ela, a feminina é uma energia que “[...] é mais profunda, que é mais *yin*, que é uma energia mais de conexão conosco, com nosso interior, com a nossa intuição [...]” (Aisha, entrevista realizada em 31/08/2022), enquanto a masculina é uma energia *yang*, de materialização e realização. Essa fala vai de encontro ao observado por Maluf em relação às diferentes cosmologias que constituem uma cultura neo-espiritual. Para ela, essas cosmologias

[...] convergem no sentido de uma teoria do gênero fundada sobre uma compreensão mais simbólica do que biológica das diferenças. Os pólos masculino e feminino são relativizados e percebidos como constitutivos de cada ser humano (através, por exemplo, da dualidade taoísta do *yin* e do *yang*). [...] É preciso, no entanto, destacar que concepções essencialistas do gênero também têm lugar nessas novas cosmologias (MALUF, 1996, p. 25-26).

Após essa fala relativa às energias, Aisha estabelece também uma conexão entre as mulheres e a “mãe terra”: segundo ela, os processos de nutrição, gestação e a abundância são aspectos femininos, tal como consideram os ecofeminismos que adotam uma perspectiva essencialista. Contraditoriamente, quando a pergunto, de fato, sua percepção sobre ser mulher, ela afirma que não existe um modelo de “ser mulher” e aponta que “temos que começar a desconstruir muitos estereótipos patriarcais”, além de apontar os papéis femininos atribuídos às mulheres, como o de cuidadora, por exemplo, como historicamente construídos. Na sua visão, “ser mulher é ser autêntica”; mas também afirma:

[...] ser mulher, eu sinto que é uma conexão profunda com a nossa intuição. [...] a gente tem uma conexão profunda com a energia, né. A mulher tem essa capacidade de sentir de um lugar que é mais no corpo e nas emoções do que o homem, porque o homem tá numa razão, tá num campo mais mental, né. A

mulher, não, a mulher ela tá num campo profundo, assim [...] de conexão com tudo que tá a sua volta, né (Aisha, entrevista realizada em 31/08/2022).

Sendo assim, ao mesmo tempo em que fala sobre a necessidade de desconstruir estereótipos patriarcais historicamente construídos, seu discurso vai de encontro com as noções patriarcais que relacionam as mulheres ao espaço privado, por exemplo, ao corpo e às emoções. Seu discurso evidencia, portanto, uma divisão e classificação de características humanas com base na binaridade masculino/feminino, o que caracteriza uma visão essencialista e dicotômica que, como já comentei nos capítulos teóricos, reforça o binarismo-dicotômico-heteronormativo-colonial, que defende a existência de duas realidades separadas e hierarquicamente opostas.

Márcia, por sua vez, comenta que a questão básica no Círculo da Lua de Prata era o elo entre as mulheres, a força do feminino sagrado e a busca pela harmonia entre masculino e feminino, visando uma sociedade boa. Ela menciona também que a participação no círculo talvez tenha feito ela ver “o masculino” com um pouco mais de condescendência, não como “inimigo”. Quando as entrevistadas falam em “masculino” e “feminino”, ao invés de “homem” e “mulher”, portanto, percebo, como já apontado por Maluf (1996, p. 25-26), uma compreensão mais simbólica do que biológica das diferenças, o que inspira certa abertura para a desessencialização dos gêneros, na medida em que, segundo esse discurso, características femininas e masculinas não têm ligação com o corpo: são energias, voláteis, insubstanciais e incorpóreas.

Laura, que participou de encontros do Cabana das Deusas, de Foz do Iguaçu, quando questionada sobre a perspectiva de gênero no círculo, partilha que, naquele espaço, não existia muito uma ideia do que é ser mulher; que ser mulher, no círculo, tem a ver com as vivências sociais que as pessoas ali presentes experienciam por estarem na posição de mulher. Mirian, que integrou o Círculo da Lua de Prata, também indica uma visão relacional de gênero, por assim dizer, quando afirma que, na sua visão, “[...] o ser mulher não é somente a nossa aparência física, né, não é esse corpo que traduz [...] mas sim a forma como você interage com esse corpo e como você interage com as demais pessoas [...]” (Mirian, entrevista realizada em 26/08/2022). Da mesma forma, Márcia, que participou desse mesmo círculo, afirma que, nele, não havia uma única visão de ser mulher: o que criava um vínculo entre as participantes era o suporte mútuo e o acolhimento que uma dava para a outra. Bruna, que fez parte do Clã da Terra e demais círculos de Curitiba, aponta uma visão de gênero no círculo organizado por Eloísa semelhante à relatada por Laura. Segundo ela, no Clã não havia uma determinação sobre o que

é ser mulher ou não, mas entendia-se que “se você estava ali é porque você era mulher”. Ela comenta também que já esteve em outros círculos em que a questão da participação ou não de mulheres trans seria uma questão e que em outros havia um movimento “um pouco mais incisivo”, no sentido de estimular um posicionamento de não permitir que ninguém dissesse o que é ser mulher porque isso era um conceito muito interno. Como exposto por Butler (2020), a divisão do sujeito em “interno” e “externo” é uma fronteira para fins de regulação e controle sociais, o que indica um possível essencialismo também nessa visão de gênero adotada no círculo em questão, assim como pode ser observado no Cabana das Deusas: Laura conta que as práticas do círculo tinham por objetivo ajudar as mulheres a resgatar seu “poder interno”, visto que se percebia que a maioria das mulheres, ao chegarem ao círculo, se encontravam exaustas e dissociadas desse poder e de sua potência criadora. A partir disso, o círculo trabalhava a conexão com a “mulher selvagem”, uma força não-domesticada pelo patriarcado que, de acordo com Despentes, somos formatadas para evitar o contato (DESPENTES, 2017, p. 89) e, para as mulheres do círculo, é considerada uma potencialidade a ser ativada.

É no sentido também de se conectar com suas potencialidades que Laura afirma ter mudado sua perspectiva pessoal sobre “ser mulher” a partir de seu contato com o Cabana das Deusas. Ela comenta que participar do círculo a ajudou a se fortalecer como mulher, a se conhecer como potência ao invés de vítima de circunstâncias e a se olhar com mais amor. Expõe também que antes de participar do círculo tinha a percepção de que não podia mostrar fragilidade e vulnerabilidade e, experienciando o círculo, percebeu que poderia encontrar apoio em outras mulheres ao demonstrar tais sentimentos, semelhante ao que aconteceu com Júlia, do Clã Filhas da Terra, de Casca. Ela conta que, mesmo se considerando feminista, tinha uma visão internalizada da força e objetividade como características masculinas, enquanto pensava as mulheres como frágeis e menos capazes das coisas. Por isso, acreditava que precisava estar mais conectada com seu “lado masculino” para conseguir desempenhar suas demandas e que não podia demonstrar suas emoções, vulnerabilidade ou sensibilidade. No entanto, quando começa a participar do círculo, observando e se relacionando com as diferentes mulheres que o compõem, passa a perceber que “a força é muito feminina” e que o que ela identificava como força no masculino talvez não fosse força, mas autoritarismo. Como aponta Despentes, a potência não é uma brutalidade (DESPENTES, 2016, p. 120); e o sexo da resistência e da coragem sempre foi, de fato, o feminino (DESPENTES, 2016, p. 121), pois não há escolha: se não fossemos fortes e resistentes, não estaríamos aqui. A questão da força das mulheres também aparece na entrevista com Márcia. Segundo ela, os encontros eram “elevados” porque não envolvia fofocas, conversas sobre relações amorosas ou julgamentos: “[...] era algo que nos

transformava, porque nos mostrava o quanto nós podemos e [...] eu tive uma compreensão, assim, de porquê que o “patriarcado” sufocou tanto as mulheres, porque é uma força poderosa, sabe?” (Marcia, entrevista realizada em 02/09/2022). Por mais que a associação da força com um gênero em específico reproduza, de certa forma, um binarismo essencialista, a questão da força histórica das mulheres e demais sujeitos que performam a feminilidade é, de fato, algo a ser socialmente considerado.

Quando Laura e Júlia comentam seus receios em demonstrar fragilidades e emoções, percebo uma contradição em nossa sociedade patriarcal: ao mesmo tempo em que, enquanto mulheres, partilhamos a sensação de não poderemos ser frágeis e vulneráveis (pois essas características nos deslegitimam), essas qualidades são explicitamente esperadas de nós. É como se, para sermos credibilizadas e respeitadas, precisássemos vestir uma armadura de seriedade e rigidez, pois ser frágil e vulnerável significa uma falha em reproduzir o ideal de supermulher que é esperado de nós (aquela que consegue fazer tudo com perfeição e ser bem-sucedida em todas as áreas da vida, mesmo que a estrutura em que vivemos não nos conceda os meios para isso). Isso mostra que a fragilidade e a vulnerabilidade só são aceitas e esperadas, na verdade, *em relação aos homens*. É para que a masculinidade rígida, viril e intocável perdure que a feminilidade delicada e submissa precisa ser constantemente performada, já que os gêneros binários se constituem numa relação de contraposição dicotômica. Como afirma Despentes, “as menininhas são adestradas para nunca machucarem os homens e as mulheres são enquadradas toda vez que fogem a essa regra” (DESPENTES, 2016, p. 39). Para que possamos encontrar a força sem reproduzir essencialismos e binarismos, podemos buscar desidentificá-los com o gênero, pois “existe uma forma de força que não é masculina nem feminina, que impressiona, que enlouquece, que tranquiliza. Uma faculdade de dizer não, de impor seu ponto de vista, de não se ocultar” (DESPENTES, 2016, p. 121).

Segundo estes relatos, é perceptível a contradição já exposta em capítulos anteriores sobre a constituição das espiritualidades femininas na atualidade, isto é, ao mesmo tempo em que clamam por uma valorização das mulheres, pelo fim da rivalidade entre gêneros e da dominância de preceitos patriarcais, pautam a conquista desses ideais numa valorização de aspectos biológicos de gênero, o que é ainda mais evidente pelo fato de diversas falas das entrevistadas se voltarem para a questão uterina nos círculos, que será discutida a seguir.

5.4.1 A questão uterina importa

Quando as questioneei sobre “ser mulher” nos espaços dos círculos e nas suas compreensões pessoais, algumas das entrevistadas tocaram na questão uterina. Laura partilha que, por mais que no Cabana das Deusas não houvesse uma ideia específica em relação a ser mulher, especula que todas as mulheres presentes eram atravessadas pela questão uterina, e complementa:

Eu sei que isso exclui um pouco mulheres trans, por exemplo, é... não tinha nenhuma mulher trans participando no meu círculo especificamente, mas eu já ouvi falar que têm mulheres [trans] que participam e são super acolhidas. Eu acho que se tivesse participando também seriam super acolhidas por outras vivências. Mas das mulheres que estavam partilhando ali no meu círculo, era muito essa questão da energia vital, da energia feminina (Laura, entrevista realizada em 12/08/2022).

Dito isso, Laura evidencia que os rituais e vivências realizados no círculo em questão se voltavam, de alguma forma, para corpos dotados de útero e a percepção destes como energeticamente específicos. A percepção de corpo como espaço sagrado e a questão uterina é trazida também no discurso de Aisha, porém, nesse, de uma maneira mais essencialista:

O primeiro impacto que a gente vai ter no trabalho com o nosso feminino é uma conexão com o útero, né. Uma conexão com esse centro sagrado, que é o centro feminino que a gente tem, né. Essa conexão do coração com o útero, ela é muito importante, assim, porque é como se a gente fosse curar, né, ou reconectar esse sentir, né, também com o nosso corpo. Porque o útero é a mulher que tem, homem não tem útero, né. Então isso é uma característica nossa, do feminino. O homem tem centros de poder, ele tem chakras, mas não tem útero, o órgão, né. Então quando a gente vai trabalhar o feminino, naturalmente a gente vai ser convidada a olhar para o corpo (Aisha, entrevista realizada em 31/08/2022).

Nessa fala, percebemos, além de uma visão essencialista de gênero, uma noção cartesiana do ser humano, na medida em que a entrevistada considera os sentimentos como algo separado do corpo, que precisa ser reconectado e, mais uma vez, a ideia de que o feminino é, intrinsecamente, mais relativo ao corpo, se comparado ao masculino. Ao mesmo tempo, essa fala dá abertura para pensarmos que o poder de que é, supostamente, dotado o útero, não dependeria do órgão, na medida em que existiriam centros de poder que não dependeriam deste órgão (os chakras).

A noção de “ter um útero” me remete à de “ter um falo”, questão estruturante da psicanálise freudiana e lacaniana que é contestada por Butler em *Corpos que importam* (2019). Para Butler, o falo, na psicanálise freudiana, foi erigido ao patamar de princípio de estruturação

e centralização do mundo (BUTLER, 2019, p. 142) e “a questão, naturalmente, é por que se assume que o falo requer essa parte específica do corpo [o pênis] para simbolizar e por que o falo não poderia operar por meio da simbolização de outras partes do corpo” (BUTLER, 2019, p. 149). Por mais que, de acordo com Lacan (1993), o falo não tenha um correspondente significativo feminino, acredito que seja interessante a seguinte reflexão: se, conforme Butler, o falo é um fantasma transferível e sua ligação naturalizada com a morfologia masculina pode ser posta em questão por uma reterritorialização; e ter o falo significa estar no centro da linguagem e da estruturação do mundo (noção historicamente construída), então, simbólica e historicamente, o que significa ter um útero? A partir disso, poderíamos afirmar que ter um útero não depende, tal como não depende o falo, de uma ligação naturalizada com uma materialidade corpórea, e as atribuições destinadas às mulheres-cis por conta de seus corpos e sua capacidade de gestação seriam igualmente desidentificadas de um gênero em específico. De acordo com a psicanalista brasileira Flavia Gaze Bomfim, ao passo que Lacan (1985 [1972-73] apud BOMFIM, 2022, p. 140) localiza o homem como aquele que está totalmente referido à lógica e ao gozo fálico,

o campo feminino, por sua vez, por não poder contar com a exceção, não se organiza através de um conjunto fechado. Sem um modelo, o campo feminino constitui-se como um infinito – proposição que Lacan definirá por meio do aforismo: “A mulher não existe”. Não existe uma identificação modelo de modo que cada mulher precisa se inventar, se fabricar (BOMFIM, 2022, p. 140).

Nesse sentido, não existindo um modelo de sexuação identificatório para as mulheres, fica aparente uma instabilidade e indeterminação que podem ser vistas e tratadas como aberturas e potências de novas significações. É o que Preciado sugere quando aponta que, no âmbito do contrato contrassexual, os corpos “reconhecem em si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como a todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas” (PRECIADO, 2014, p. 21).

5.4.2 Corpo e sexualidade

Tal como já exposto, a visão do corpo como espaço sagrado é uma das características dos círculos de mulheres, que trabalham com a filosofia do sagrado feminino. É isso que mostra Aisha a partir de suas falas. Para ela, o corpo é parte fundamental no processo de

autoconhecimento: “[...] o nosso corpo é esse veículo, né, o nosso corpo é o grande mestre, tudo o que você viveu na sua vida tá registrado no seu corpo. Se você não trabalha o corpo, você não libera as memórias inconscientes” (Aisha, entrevista realizada em 31/08/2022). A ideia do corpo como “veículo” se faz presente também na fala de Márcia. Ela comenta que, a partir do contato com o Círculo da Lua de Prata, passou a ver o corpo com um “olhar mais profundo”, como depositário de grande criatividade (por ter a capacidade de criar outra vida), o que a levou a valorizá-lo e respeitá-lo mais. Essa ligação do corpo com a criatividade aparece também nas falas de Mirian. Ela conta que sua relação com a menstruação sempre foi muito tranquila e que via uma relação muito forte entre menstruação e criatividade que, a partir do processo da menopausa, teve que ser trabalhada de outra forma. O momento de sua entrada no círculo e na menopausa coincidiram, o que a ajudou a passar pela menopausa de forma mais tranquila e a trabalhar a criatividade de outras formas. Nas suas palavras, a menopausa “[...] não é um útero que se fechou, mas é um útero que se fechou para um movimento da vida, mas ele continua aberto para outros movimentos de criatividade que existem, né. E o círculo me auxiliou muito porque trabalhávamos muito a nossa conexão com o nosso corpo” (Mirian, entrevista realizada em 26/08/2022).

As falas de Laura e de Bruna referentes ao corpo se voltam mais para questões estéticas. Para Laura, a participação no círculo a ajudou a aceitar seu corpo esteticamente, a deixar de buscar se encaixar num padrão social e também a respeitar seus limites corporais, ou seja, a identificar melhor suas necessidades a partir dos sinais de seu corpo. Já Bruna conta que, antes do contato com círculos de mulheres, tinha vergonha de lidar com seu cabelo cacheado, com os pêlos do seu corpo e era muito cuidadosa com sua imagem estética, num sentido de manter o padrão de feminilidade delicada, atitudes que foi abrindo mão a partir do processo interno que passou a experienciar desde o contato com tais espaços. Júlia também aponta uma aceitação de si como um todo: passou a se olhar com mais amor e carinho e ver a beleza de outras mulheres, sem estabelecer julgamentos.

Quanto à sexualidade, o comentário de Laura diz respeito à autoaceitação. “Em termos de sexualidade, de autoestima, me ajudou muito, porque eu passei a me ver com mais amor” (Laura, entrevista realizada em 12/08/2022). Bruna mostra que partilha de experiência semelhante quando afirma que os processos individuais que passou a experienciar a partir do contato com círculos de mulheres a levou a olhar para o próprio corpo com mais gentileza e a aprender a necessidade de estabelecer limites. Para Aisha, as mudanças relativas à sexualidade são uma consequência do autoconhecimento que estar em círculos e em demais vivências espirituais a proporciona.

[...] toda vez que eu trabalho a bênção do útero eu tô limpando as memórias que tão no meu útero [...], eu tô abrindo espaço para minha sexualidade, né, para uma sexualidade mais consciente. Então, é como se talvez, assim, a sexualidade viesse como consequência de um trabalho que você tá fazendo de uma auto investigação consigo mesma, entende? (Aisha, entrevista realizada em 31/08/2022).

A experiência de Mirian se mostra bastante semelhante, nesse sentido. Para ela, quanto mais se conhece, mais fica à vontade para expressar e viver sua sexualidade como algo prazeroso para si. Já Júlia comenta que a participação no círculo influenciou em sua sexualidade no sentido de “abrir sua mente” para que buscasse formas de enxergar a sexualidade que tivessem conexão com aquilo que sente e que acredita. Ela comenta ainda que, no Clã Filhas da Terra, o assunto da sexualidade ainda era um tabu, talvez por questões de confiança entre as mulheres.

Um clã, ele é um círculo de confiança entre as mulheres. [...] só que, ao mesmo tempo, ele também tá sempre aberto para receber novas mulheres, e a gente ainda vive num universo feminino de bastante desconfiança, sabe? De bastante receio. Então, cada vez que entra uma mulher diferente no Clã, essa confiança, ela tem que ser restabelecida, ela tem que ser criada, né (Júlia, entrevista realizada em 06/08/2022).

Como mostra bell hooks, nós, enquanto mulheres, “[...] fomos socializadas pelo pensamento patriarcal para enxergar a nós mesmas como pessoas inferiores aos homens, para nos ver, sempre e somente, competindo umas com as outras pela aprovação patriarcal, para olhar umas às outras com inveja, medo e ódio” (HOOKS, 20187, p. 28). Nesse sentido, é necessário que passemos por um processo de desconstrução desse olhar competitivo e desconfiado em relação às outras mulheres, o que parece ocorrer nos círculos, por ser um espaço onde as mulheres podem se conhecer de fato e a partir de si mesmas, não a partir de uma perspectiva patriarcal e misógina.

5.5 Círculos como comunicação e comunidade

Algo que fui percebendo como presente em todas as entrevistas foi a visão dos círculos de mulheres como um espaço de escuta e acolhimento, onde as mulheres conseguiam sentir que pertenciam e estabelecer vínculos umas com as outras. Laura conta que, antes de conhecer o Cabana das Deusas, se sentia desconectada de si mesma e afastada de outras mulheres e que

a partir do contato com o círculo percebeu a necessidade de olhar para questões que acometem as mulheres de uma maneira mais sistêmica, de que somos diferentes e diversas, mas, ao mesmo tempo, temos muita coisa em comum. No círculo, ela encontrou também um espaço onde sentia-se à vontade para partilhar suas vivências e realidades com outras mulheres, pois o percebia como um lugar totalmente livre de julgamentos, o que a trouxe a compreensão de que “é muito importante a gente estar num círculo de mulheres, muito importante. Porque é um espaço de acolhimento” (Laura, entrevista realizada em 12/08/2022).

Bruna, quando a questioneei se havia pontos congruentes entre os diferentes círculos de que participou, afirma que o que há em comum entre eles é o espaço de escuta:

Em nenhum momento ali você é interrompida, em nenhum momento é pedido que você se adeque à alguma coisa ou que você mude o palavreado ou que, sei lá... não tem uma invalidação da sua experiência. Então é um espaço extremamente empático. [...] E é interessante porque no círculo você percebe como não é reforçado o padrão de tentar resolver uma questão. Ali ninguém tá disponível pra tentar te dizer o que fazer ou como resolver os problemas da sua vida. [...] todas nós sentávamos em roda, comentávamos as nossas questões, comentávamos uma porção de coisa e aquilo tinha uma digestão que não era verbal, que geralmente eram manifestadas depois em canto, em dança ou algum ritual (Bruna, entrevista realizada em 11/08/2022).

Um espaço de escuta sem interrupções e invalidações é algo raro para as mulheres em sociedades patriarcais e machistas como a nossa, onde, como aponta Despentes, “estamos sempre vigiadas pelos homens, que continuam a se meter em nossas coisas para nos dizer o que nos convém ou não, e sobretudo somos vigiadas por outras mulheres, através da família, das revistas femininas e do discurso dominante” (DESPENTES, 216, p. 15). Sendo assim, estar num espaço onde suas vivências e opiniões são ouvidas e valorizadas traz, conseqüentemente, um sentimento de pertencimento característico de uma comunidade; e a “digestão não-verbal”, por vezes manifestadas por meio de rituais, como cita Bruna, é importante na constituição desse lugar de acolhimento e comunicação. De acordo com Sodré,

o ritual é o lugar próprio à plena expressão e expansão do corpo. Diferentemente da teologia cristã ou da meditação oriental, ele não racionaliza os seus conteúdos, mas constitui, em última análise, o modo de ser reflexivo da comunidade. O ritual é uma forma somática de pensar (SODRÉ, 2006, p. 212).

E é essa forma somática de pensar proporcionada pelos rituais que pode também, de acordo com Rabelo, envolver os participantes na produção de novos significados. No entanto,

para que possamos entender como os rituais atuam nessa produção, precisamos entender a comunicação a partir de “[...] uma idéia de co-participação e engajamento em contextos de sentido; de uma noção de compreensão como atividade intelectual rumo a uma noção de compreensão prática, em que o corpo joga um papel essencial” (RABELO, 2010, p. 5), assim como defendem os teóricos da comunicação abordados nessa pesquisa.

Pessoalmente, Bruna comenta que, até antes de entrar em contato com círculos de mulheres, era bastante dura consigo mesma, se cobrava muito por desempenhos e sentia que não se encaixava em grupo nenhum. Estando em círculos, passou a perceber que havia muitas outras pessoas que sentiam o mesmo que ela e sentiu que tinha espaço para existir como era e para falar sobre o que precisava. Enquanto em outros espaços precisava se alinhar, se adequar, se encaixar para caber neles – o que a causava desconforto – percebeu no círculo uma linguagem mais próxima a dela, onde conseguiria *pertencer*. Esse sentimento também é perceptível na fala de Júlia. Ela comenta que, no meio em que trabalha, tem contato com muitos homens e, antes de conhecer o Clã da Terra, sentia falta de conexão com “o feminino” e com outras mulheres, e o Clã surge justamente nesse momento.

Eu digo que o Clã, ele mudou muito a minha visão, mudou muito a forma como eu me vi, enquanto mulher, como eu comecei a ver as outras mulheres e possibilitou assim uma construção de vínculos e de laços com mulheres que eu não conhecia, que não têm a ver com o meu círculo de amizades, com meu círculo de trabalho [...] (Júlia, entrevista realizada em 06/08/2022).

Márcia comenta que, ao longo do tempo que fez parte do Círculo da Lua de Prata, teve a compreensão “[...] do quanto mulheres juntas têm algo de... Não sei se eu podia usar o “sublime” ou o “mágico”, mas é, acho que é uma força interior, assim, sabe?” (Márcia, entrevista realizada em 08/09/2022). No mesmo sentido, Aisha afirma que em todos os círculos de mulheres de que participa, as mulheres integrantes se alinham e estabelecem uma relação de irmandade, se conectando profundamente num “campo mais profundo do que o racional”, que, nesta pesquisa, considero que seria o campo da comunicação, que não é um fenômeno de racionalização, mas de intuição e apreensão sensível (SANTOS, 2018, p. 104). Nas palavras de Marcondes Filho, é

[...] *um processo*, um acontecimento, um encontro feliz, o momento mágico entre duas intencionalidades, que se produz no “atrito dos corpos” (se tomarmos palavras, músicas, ideias também como *corpos*); ela vem da criação de um ambiente comum em que os dois lados participam e extraem de sua participação algo novo, inesperado, que não estava em nenhum deles,

e que altera o estatuto anterior de ambos, apesar de as diferenças individuais se manterem. Ela não funde duas pessoas numa só, pois é impossível que o outro me veja a partir do meu interior, mas é o fato de ambos participarem de um mesmo e único mundo no qual entram e que neles também entra (MARCONDES FILHO, 2010a, p. 14).

É evidente, portanto, que as mulheres, em círculo, estabelecem laços profundos, se comunicam efetivamente e constituem, conseqüentemente, *comunidade*, conceito que “[...] é aplicável à possibilidade que tem o indivíduo de pôr-se em disponibilidade para algo em comum – concretamente, para o valor ou a troca numa relação geral de cada um com todos os outros” (SODRÉ, 2066, p. 93), tal como ocorre nos círculos. A seguinte citação de Marcondes Filho sobre a noção de comunidade também nos mostra que os círculos de mulheres cumprem com os requisitos, por assim dizer, de uma:

Toda comunidade tem uma dinâmica interna própria. Há um sentimento de comunidade que permeia as ações dos indivíduos, porque estes se sentem como partes de um todo claramente delimitado e cujas dimensões são concretamente perceptíveis. No interior da comunidade há um caráter cooperativo entre os indivíduos, há representatividade (MARCONDES FILHO, 1992, p. 158-159).

Vejo também que, além de comunidades, os círculos de mulheres podem ser definidos como espaços de militância “menor”, como conceituado por Rago com base em Deleuze e Guattari (1997 apud RAGO, 2013, p. 146-147). Segundo a autora, esse seria um

[...] ativismo cotidiano, miúdo, informal, pouco valorizado, muitas vezes até pouco percebido, que se traduz pela habilidade de criar espaços coletivos nos quais se ultrapassam as fronteiras entre o público e o privado, razão e emoção, alma e corpo, e nos quais se pratica o cuidado de si e do outro, se produzem novas “artes do viver”, se geram estilos feministas de vida, incluindo-se a prática da *parrésia*, ou a coragem da verdade mesmo em situação de risco, como tematiza Foucault, ao estudar a Antiguidade Clássica (RAGO, 2013, p. 146-147).

Por mais que não sejam dotados de caráter político, os círculos de mulheres abrem a potencialidade de criação de maneiras mais empáticas e acolhedoras de as mulheres participantes se relacionarem consigo mesmas e com as mulheres à sua volta, trazendo mais consciência e mudanças internas que podem preceder as mudanças na sociedade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões de gênero permeiam diversos âmbitos da realidade, principalmente o sociocultural, mas também o religioso e o espiritual. Pensando nisso, essa pesquisa se debruçou sobre os círculos de mulheres, que, antes de um fenômeno isolado, se mostram parte de um movimento mais amplo, o das espiritualidades neo-esotéricas ou da Nova Era. Essas, assim como os demais movimentos espirituais e/ou religiosos da atualidade, refletem os modos de pensar e os ideais utópicos buscados pelas pessoas que os constituem. No caso dos círculos de mulheres, em específico, a busca é por uma relação com o sagrado pautada em aspectos considerados femininos, por um contato e estabelecimento de vínculos entre mulheres e por um espaço onde possam compartilhar reflexões e vivências e ritualizá-las por meio de práticas de inspiração pagã e xamânica, maioritariamente.

Ao se propor a identificar como as mulheres participantes dos círculos de mulheres da região Sul do Brasil passaram, a partir da experiência comunicacional do círculo, a compreender questões relativas à gênero, a ideia é apreender se os círculos de mulheres atuam com perspectivas que subvertem a ordem patriarcal e, nesse sentido, se constituem como mecanismos de suporte aos ideais feministas, ou se, ao contrário, acabam contribuindo para a manutenção da ideologia patriarcal.

A identificação dessas questões ocorreu a partir da apreensão de relatos das mulheres participantes de círculos por meio de entrevistas *online* e uma posterior análise de como a categoria gênero e questões que a permeiam são compreendidas pelas mulheres a partir da vivência nesses espaços. As entrevistas foram realizadas na modalidade *online*, principalmente por questões de localização e por estar, no momento de execução da pesquisa, vivendo num momento conturbado: de início houveram os cortes de verbas de programas de pós-graduação pelo governo de extrema-direita que estava no poder; depois veio a pandemia de Covid-19 e toda a confusão, medo e angústia trazidos por ela e pela despreocupação dos governantes do país com a saúde e vida da população; enfim, questões que impossibilitaram outras formas – mais presenciais e corpóreas, por assim dizer – de realização da pesquisa. Ainda assim, julgo que ela rendeu ótimos frutos. As mulheres, desde as dirigentes dos círculos, com quem tive contato apenas por mensagens de texto e áudio, até as entrevistadas, foram todas muito solícitas e dispostas a participar da pesquisa, demonstrando sempre um sentimento de alegria ao falar de suas experiências com os círculos de mulheres. É por essa alegria e pelos seus relatos, sempre dizendo como os círculos eram um espaço de escuta, acolhimento e pertencimento, que fica muito nítido que esses espaços são, de fato, um processo comunicacional: há afeto, troca

e compreensão, além de um sentimento intenso de comunidade, intrínseco ao processo comunicacional.

Relativamente às questões de gênero, entendidas aqui como aquelas que dizem respeito às diferenças sexuais historicamente construídas, ao conceito de patriarcado e às reflexões acerca de corpo e sexualidade, estabeleço, a partir da análise das entrevistas, cinco principais eixos estruturantes dessas questões nos círculos de mulheres aqui abordados: 1) uma compreensão energética de “feminino” e “masculino”; 2) uma visão dicotômica e, ao mesmo tempo, integrativa do corpo; 3) uma associação das mulheres com o corpo e uma visão desse como espaço sagrado e de grande potencial criativo; 4) uma compreensão muito efetiva sobre os efeitos do patriarcado na vida de mulheres; e 5) uma maior facilidade em demonstrar e lidar com suas emoções e o desenvolvimento de uma sexualidade mais consciente como consequência do autoconhecimento e autoconfiança que esses espaços ajudam a construir.

A compreensão de “feminino” e “masculino” como aspectos energéticos da realidade, por mais que binária (em nenhuma das entrevistas foi mencionada alguma outra energia que não essas duas), influi uma abertura para a desessencialização dos gêneros, na medida em que, segundo esse discurso, características femininas e masculinas não têm ligação com o corpo: são voláteis, insubstanciais e incorpóreas. Nesse sentido, as relações de gênero são vistas como relacionais, ou seja, relativas às vivências pessoais e à forma como cada indivíduo se relaciona com seu corpo e com as demais pessoas. Essa relação com o corpo, por sua vez, apresenta tanto uma integridade quanto uma divisão: ao mesmo tempo em que aparece um discurso que relaciona as mulheres com o corpo e que fala muito sobre um “poder interno”, estabelecendo uma divisão do sujeito em “interno” e “externo”, mente e corpo, também se considera que as memórias vivem no corpo e que este é um espaço sagrado e campo de grande potencial criativo, uma unidade entre corpo e aspectos psicológicos, o que aponta para uma integralidade do ser. Essa busca pela realização de suas potencialidades parte de um entendimento muito objetivo de que as mulheres têm sido, efetivamente, cerceadas pela sociedade patriarcal, entendida aqui como uma estrutura social que inferioriza as mulheres por meio da criação de uma hierarquia entre homens e mulheres, com primazia masculina. A busca pelo rompimento das opressões patriarcais instauradas sobre todos os aspectos de suas vidas – corpóreo, intelectual, espiritual e sexual – leva, portanto, as mulheres em círculo a se fortalecerem entre si, olharem para si e para as mulheres à sua volta com mais amor e compreensão e a desenvolverem sentimentos profundos de autoconfiança, autoamor e, como consequência, a sentirem mais facilidade em demonstrar e lidar com suas emoções e a viverem suas sexualidades de formas mais conscientes.

A partir desses pontos, a pesquisa pôde mostrar que a participação em círculos de mulheres levou suas integrantes a romperem com algumas perspectivas patriarcais sobre feminilidade e masculinidade, seus corpos, sexualidades e, principalmente, sobre a forma de suas relações com outras mulheres. No entanto, são presentes também algumas visões cartesianas e essencialistas a respeito das sujeitas e seus corpos, o que me leva a considerar que o papel dos círculos de mulheres na vida de cada uma é ambíguo e depende, também, da história e da realidade concreta que cada uma carrega consigo. Sendo assim, interpreto que esses espaços cumprem com destreza aquilo a que se propõem: o estabelecimento de um espaço de confiança e apoio mútuo entre mulheres. Por mais que algumas das autoras que teorizam os círculos de mulheres o proponham como um movimento político, nenhum dos círculos abordados aqui tinha, nitidamente, a ação política como uma questão. Acredito que os círculos de mulheres desempenham, portanto, um ativismo cotidiano e informal, a partir da criação de espaços voltados para o cuidado de si e de outras e que, talvez, a participação nesses espaços proporcione o autoconhecimento necessário para avançar a luta, que, como nos aponta Gloria Anzaldúa, demanda consciência de nossa situação para realizarmos mudanças internas, que devem preceder as mudanças na sociedade. Os círculos de mulheres aparecem, portanto, como movimentos políticos em potencial, já que, como mostrou Ciro Marcondes Filho, qualquer comunidade pode articular-se politicamente.

Na região Sul do Brasil, portanto, os círculos de mulheres, compostos, maioritariamente, por mulheres brancas de classe média, atuam numa comunicação integrativa e empática com as mulheres que deles participam, apontando para relações com o sagrado e manifestações da espiritualidade pautadas no acolhimento, diálogo e confiança. Rompem, em algum sentido, com visões patriarcais a respeito de gênero, sexualidade e corpo, mas, por outro, mantêm algumas visões essencialistas a esse respeito. Por mais que isso seja uma realidade em relação aos círculos aqui abordados, a realidade e atuação de círculos de mulheres de outras regiões ainda é algo a ser explorado, bem como demais questões socioculturais relativas a essa forma de expressão de espiritualidade.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Neuma. Perspectivas feministas e o conceito de patriarcado na sociologia clássica e no pensamento sociopolítico brasileiro. In: _____ [org.]. **Gênero e ciências humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Ventos, 1997, p. 161-191.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALCOFF, Linda Martín. Phenomenology, post-structuralism, and feminist theory on the concept of experience. In: FISHER, Linda; EMBREE, Lester (eds.). **Feminist phenomenology**. Berlin: Springer Netherlands, 2000, p. 39-56.

ALVES, Ana Carolina Chizzolini. **Wicca e corporeidade: a bruxaria moderna e o imaginário do corpo**. 2011. 273 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/1811>>. Acesso em: 29 mar. 2022.

ANGELIN, Rosângela. Mulheres, ecofeminismo e desenvolvimento sustentável diante das perspectivas de redistribuição e reconhecimento de gênero. Estamos preparados? **Revista Eletrônica Direito e Política**, Itajaí, v.9, n.3, 2014. Disponível em: <www.univali.br/direitoepolitica>. Acesso em: 24 jan. 2022.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: Rumo a uma nova consciência. **Estudos Feministas**, n. 13(3), v. 320, setembro-dezembro 2005, p. 704-719. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300015>. Acesso em: 31 mar. 2021.

ARUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. São Paulo: Boitempo, 2019.

ÁVILA, Maria Betânia. Modernidade e cidadania reprodutiva. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 181-196.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. **Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha**. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>>. Acesso em: 22 ago. 2021.

BARBOSA, Maria Raquel; MATOS, Paula; COSTA, Maria Emília. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**, v. 23, n. 1, 2011, 24-34. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/psoc/a/WstTrSKFNy7tzvSyMpqfWjz/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 30 mai. 2021.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo II: a experiência vivida**. Tradução: Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BIRMAN, Patricia. Mediação feminina e identidades pentecostais. **Cadernos Pagu**, n. 6-7, 1996, p. 201-226. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1868>>. Acesso em: 02 mai. 2022.

BOLEN, Jean Shinoda. **O milionésimo círculo**: como transformar a nós mesmas e ao mundo: um guia para círculos de mulheres. Tradução: Elisabetta Recine. São Paulo: TRIOM, 2003.

BOMFIM, Flavia Gaze. O conceito de falo na psicanálise... ainda? **ECOS - Estudos Contemporâneos da Subjetividade**, v. 12, n. 1, 2022, p. 133-146. Disponível em: <<http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/3164>>. Acesso em: 13 out. 2022.

BRAGA JUNIOR, Amaro Xavier. Trânsito religioso: apropriações de elementos de umbanda no neopaganismo. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 195-212, jan-jun 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/29426>>. Acesso em: 24 mar. 2022.

BUTLER Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do sexo. Tradução: Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução: Renato Aguiar. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro. In: **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 295-314.

CARVALHO, José Jorge de. Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 53-71, jun. 1998. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ha/a/pBXQX7fXc5tSGYfSDQGzJpq/?lang=pt>>. Acesso em: 25 mar. 2022.

CASTRO, Amanda Motta; MACHADO, Rita de Cassia Fraga. Movimento feminista no Brasil e América Latina: reflexões sobre educação e mulheres. **Revista Contrapontos**, v. 16, n. 1, Itajaí, 2016, p. 22-39. Disponível em: <<https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/rc/article/view/7943/4856>>. Acesso em: 10 abr. 2021.

CASTRO, Dannyel de. Estudos sobre neopaganismo no Brasil. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 27, n. 3, p. 440-454, jul./set. 2017. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/4875>>. Acesso em: 23 mar. 2022.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Repressão sexual**: essa nossa (des)conhecida. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CORDOVIL, Daniela; CASTRO, Dannyel de. Urbe, tribos e deuses: Neopaganismo e o espaço público em Belém. **PLURA, Revista De Estudos De Religião**, v. 6, n. 2, p. 116-139,

jul-dez, 2015. Disponível em:

<<https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1083>>. Acesso em: 23 mar. 2022.

CORDOVIL, Daniela. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos “Círculos de Mulheres”. **Estudos feministas**, Florianópolis, 23(2): 352, maio-agosto, 2015, p. 431-449.

Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/ref/a/JCjGDfx7mzzQVF366rdhFVG/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 12 out. 2021.

_____. Espiritualidades feministas: Relações de gênero e padrões de família entre adeptos da wicca e do candomblé no Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 110, setembro 2016, p. 117-140. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rccs/6410>>. Acesso em: 04 mai. 2022.

CORUJA, Paula. Comunicação e feminismo: um panorama a partir da produção de teses e dissertações do campo da comunicação entre 2010 e 2015. **Revista Ártemis**, v. 25, n. 1, p. 148-162, 2018. Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/artemis/article/view/36457>. Acesso em: 4 mai. 2022.

COSTA, Albertina de Oliveira; BARROSO, Carmen; SARTI, Cynthia. Pesquisa sobre mulher no Brasil: do limbo ao gueto? In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 121-149.

COSTA, M. Carolina Meres; FIGUEIREDO, Mariana Cecchetto; CAZENAVE, Silvia de O. dos Santos. Ayahuasca: Uma abordagem toxicológica do uso ritualístico. **Rev. Psiq. Clín.**, v. 32, n. 6, 2005, p. 310-318. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/rpc/a/f3VKrzpFRRqBSST4VdbyX3j/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 05 nov. 2022.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 140-161.

CUT SÃO PAULO. Brasil segue no topo dos países onde mais se mata LGBTs. In: **Central Única dos Trabalhadores**. São Paulo, 17 maio 2019. Disponível em:

<<https://sp.cut.org.br/noticias/brasil-segue-no-topo-dos-paises-onde-mais-se-mata-lgbts-4d85>>. Acesso em: 05 mai. 2021.

DEIFELT, Wanda. Corporeidade como ponto de encontro entre a teologia feminista e o ecofeminismo. **Caminhos**, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 109-122, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2789/1703>>. Acesso em: 17 jul. 2019.

DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez; DANSAC, Yael. Los efectos culturales de la creatividad ritual del neopaganismo. **Ciências Sociais e Religião**, v. 23, n. 00, ago., 2021. Disponível em:

<<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/15883>>. Acesso em: 25 mar. 2022.

DESPENTES, Virginie. **Teoria King Kong**. Tradução: Márcia Bechara. São Paulo: N-edições, 2016.

DESPENTES, Virginie; PRECIADO, Paul B. Prólogo. In: **Devir cachorra**. Tradução: Beatriz Regina Guimarães Barbosa e Maria Barbara Florez. São Paulo: Crocodilo; São Paulo: N-1 edições, 2021, p. 9-12.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. In: **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 392-405.

DÍAZ, Elvira Burgos. Desconstrução e subversão: Judith Butler. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.4, n.7, 2013, p.441-464. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5543>>. Acesso em: 06 jun. 2021.

DI CIOMMO, Regina Célia. **Ecofeminismo e educação ambiental**. São Paulo: Editora UNIUBE, 1999.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo: Uma história a ser contada. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 26-52.

DUARTE, Jorge. Entrevista em profundidade. In: BARROS, Antonio; DUARTE, Jorge. **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2009, p. 62-.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar**, Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/er/a/QPr8CLhy4XhdJsChj7YW7jh/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 22 abr. 2022.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina et al. A temática das relações de gênero nos estudos de comunicação. **Logos 19: Sexo, gênero e mídia**, ano 10, n. 19, 2003. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/16510>>. Acesso em: 04 mai. 2022.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina; MESSA, Márcia Rejane. Os estudos de gênero na pesquisa em comunicação no Brasil. **Contemporânea**, v.4, n. 2 p. 65-82, dezembro 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/view/3490>>. Acesso em: 04 mai. 2022.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Comunicação e Gênero no Brasil: discutindo a relação. **Revista Eco-Pós**, v. 23, n. 3, 2020, p. 103-138. Disponível em: <https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27643>. Acesso em: 04 mai. 2022.

FAUR, Mirella. **Círculos sagrados para mulheres contemporâneas: práticas, rituais e cerimônias para o resgate da sabedoria ancestral e a espiritualidade feminina**. São Paulo: Pensamento, 2012.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

_____. **Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais** [recurso eletrônico]. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

FRANCO, Clarissa de; MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Sagrado Não-Binário? O conceito de psique andrógina na reformulação do debate de gênero no Sagrado Feminino. **Mandrágora**, v. 25, n. 2, 2019, p. 127-151. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/9936>>. Acesso em: 12 out. 2021.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de campo**, n. 14/15, 2006, p. 231-239. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50109/54229>>. Acesso em: 07 jan. 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FRIGERIO, Alejandro. Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo. In: TORRE, Renée de la; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilli Juárez (org.). **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age**. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Jalisco, 2013, p. 47-70.

FURLIN, Neiva. A categoria de experiência na teoria feminista. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 20, v. 3, 2012, p. 955-972, setembro-dezembro, 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/r8JBvQy5njHdYVCWzRcNrFz/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 04 mai. 2022.

GAARD, Greta Claire. Rumo ao ecofeminismo *queer*. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 312, janeiro-abril, 2011, p. 197-223. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2011000100015>>. Acesso em: 25 jan. 2022.

GAUTHIER, François. Why all these ‘neos’? Why now? The structural conditions of ‘New Age spiritualities’ in the Global-Market era, as seen from Latin America. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v.23, p. 1-43, 2021, Disponível em: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/16030>>. Acesso em: 31 mar. 2022.

GOMES, Francimária Ribeiro. Do samba de roda ao rap: trânsitos musicais e marcadores sociais das diferenças em contextos de resistência de mulheres negras em Cachoeira/BA. **Orfeu**, Cachoeira, v. 4, n. 1, p. 49-81, julho 2019. Disponível em: <<https://www.periodicos.udesc.br/index.php/orfeu/article/view/1059652525530404012019049>>. Acesso em: 29 abr. 2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun., 1988b, p. 69-82. Disponível em:

<<https://institutoodara.org.br/public/gonzalez-lesia-a-categoria-politico-cultural-de-amefricanidade-tempo-brasileiro-rio-de-janeiro-v-92-n-93-p-69-82-jan-jun-1988b-p-69-82/>>. Acesso em: 02 mai. 2022.

GRIFFIN, Susan. **Woman and nature: the roaring inside her**. San Francisco: Sierra Club Books, 1999.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, março 2008, p. 115-147. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rccs/697>>. Acesso em: 11 abr. 2021.

GUERRIERO, Silas. Novas configurações das religiões tradicionais: re-significação e influência do universo Nova Era. **Revista TOMO**, n. 14, p. 35-53, 2009. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/497>>. Acesso em: 25 mar. 2022.

_____. Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 902-931, jul./set. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p902>>. Acesso em: 04 mai. 2022.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, n. 22, 2004, p. 201-246. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/cpa/n22/n22a09.pdf>>. Acesso em: 07 mai. 2021.

_____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, 2009, p. 7-41. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>>. Acesso em: 02 mai. 2022.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

ITO, Carol. **Útero abençoado**, 2018. Disponível em: <<https://revistatrip.uol.com.br/tpm/ritual-da-bencao-do-utero-feito-em-epocas-de-lua-cheia-reune-mulheres-e-moon-mothers-pelo-mundo>>. Acesso em: 05 nov. 2022.

LACAN, Jacques. **The Seminar. Book III. The Psychoses**, 1955-56. Trans. Russell Grigg. London: Routledge, 1993.

LAMAS, Marta. Cuerpo: diferencia sexual y género. **Debate Feminista**, n. 10, v. 1, set., 1994, p. 3-31. Disponível em: <https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1792>. Acesso em: 10 abr. 2021.

LEVYA, María José Sánchez; OLAIZOLA, Alicia Reigada. Revisitar la comunicación desde la crítica feminista: notas introductorias. In: _____. **Crítica feminista y comunicación**. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2007, p. 7-28.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. **Estudos Feministas**, n. 9, v. 2., 2001. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/ref/a/64NPxWpgVkt9BXvLXvTvHMr/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 28 fev. 2022.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, n. 3, v. 22, setembro-dezembro, 2014, p. 935-952. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>>. Acesso em: 31 mar. 2021.

LURZER, Carolina Justo von. Oportunidades, ausências y desafíos. los estudios de comunicación y género en argentina. **Estudos de Recepção e Consumo Midiático**, v. 15 n. 29, 2018, p. 260-273. Disponível em:

<<https://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/507>>. Acesso em: 09 out. 2021.

MACHADO, Lia Zanotta. Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? **Série Antropológica**, n. 284, Brasília, p.2-19, 2000. Disponível em: <<http://dan.unb.br/images/doc/Serie284empdf.pdf>>. Acesso em: 05 abr. 2021.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystica urbe**: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MALUF, Sônia Weidner. Criação de si e reinvenção do mundo: pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil. In:_____. **Les enfants du Verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil**, Paris, École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1996.

_____. Os filhos de aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 5, n. 5, p.153-171, out 2003. Disponível em:

<https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/M_autores/MALUF_Sonia_Weidner_tit_Filhos_de_Aquario_no_pais_dos_terreiros.htm>. Acesso em: 25 mar. 2022.

_____. Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 7 n. 1, p. 147-161, 2005. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/1577>>. Acesso em: 25 mar. 2022.

MARCONDES FILHO, Ciro. Jornal comunitário e mobilização popular. In:_____. **Quem manipula quem**: poder e massas na indústria da cultura e da comunicação no Brasil. 5.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, p. 155-162.

_____. **O princípio da razão durante**: comunicação para os antigos, a fenomenologia e o bergonismo: nova teoria da comunicação III / tomo I. São Paulo: Paulus, 2010a.

_____. **Até que ponto, de fato, nos comunicamos?** 3. ed. São Paulo: Paulus, 2010b.

_____. **O princípio da razão durante**: diálogo, poder e interfaces sociais da comunicação: nova teoria da comunicação III / tomo IV. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. A comunicação no sentido estrito e o metáforo: ou porque a Nova Teoria não é estudo de recepção, etnografia nem tem a ver com Edgar Morin. **XXI Encontro Anual da Compós**, Universidade Federal de Juiz de Fora, 12 a 15 de junho de 2012. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1873.pdf>. Acesso em: 02 set. 2021.

_____. A questão da comunicação. **PAULUS: Revista de Comunicação da FAPCOM**, São Paulo, v. 3, n. 5, jan./jul. 2019, p. 17-26. Disponível em: <<https://fapcom.edu.br/revista/index.php/revista-paulus/article/view/87>>. Acesso em: 10 jun. 2021.

MARTÍNEZ, María Hermires. **Formas intersubjetivas de imaginar y sentir la espiritualidad matrística en “círculos de mujeres” contemporáneos**. 2017. 98 f. Master Thesis, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España. Disponível em: <<http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:master-Filosofia-IA-Mhermira>>. Acesso em: 15 fev. 2022.

MARTINS, Ana Paula Antunes. O sujeito “nas ondas” do feminismo e o lugar do corpo na contemporaneidade. **Revista Café com Sociologia**, Maceió, v. 4, n. 1, p. 231-245, jan./abr. 2015. Disponível em: <<https://revistacafecomsociologia.com/revista/index.php/revista/article/view/443>>. Acesso em: 22 ago. 2021.

MATOS, Marlise; PARADIS, Clarisse Goulart. Desafios à despatriarcalização do Estado brasileiro. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 43, p. 57-118, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332014000200057>. Acesso em: 04 mai. 2021.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MESSEDER, Suely Adir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 180-198.

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos de occidente: academia Feminista y discurso colonial. In: NAVAZ, Liliana Suárez; HERNÁNDEZ, Aída (org.). **Descolonizando el feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes**, Madrid: Cátedra, 2008, p. 112-161.

MOLINA, Anelise Wesolowski. Epistemologia Feminista na Pesquisa em Comunicação: Mulher, Feminino e a Inclusão de Outros Corpos/Corpus. **Intercom - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**, 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Curitiba, 2017, p. 1-14. Disponível em: <<https://portalintercom.org.br/anais/nacional2017/resumos/R12-2229-1.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2021.

MOUFFE, Chantal. Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. **Debate Feminista**, v. 7, 1993, p. 3-22. Disponível em:

<https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1636>
 . Acesso em 02 mai. 2022.

MORALES, María del Rosario Ramírez. Espiritualidades femeninas: el caso de los círculos de mujeres. **Encartes**, v. 2, n. 3, 2019, p. 144-162. Disponível em:
 <<https://encartes.mx/espiritualidades-circulos-de-mujeres/>>. Acesso em: 05 fev. 2022.

NANSEN, Karin. Desafíos para una articulación solidaria de nuestras luchas. In: ZELIC, Heleza; MORENO, Renata (orgs.). **Resistir y transformar: claves feministas para la lucha anticapitalista**. São Paulo: Sempreviva Organização Feminista, 2019, p. 69-74.

NARAYAN, Uma. O projeto da epistemologia feminista: perspectivas de uma feminista não-ocidental. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. [org.]. **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 276-290.

NAVARRO-SWAIN, Tania. A invenção do corpo feminino ou “a hora e a vez do nomadismo identitário?”. **Textos de História**, Brasília, v. 8, n. 1-2, p. 47-84, 2000. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27803>>. Acesso em: 21 mai. 2021.

_____. Meu corpo é um útero? Reflexões sobre a procriação e a maternidade. In: STEVENS, Cristina Maria [org.]. **Maternidade e feminismo: diálogos interdisciplinares**. Florianópolis: Editora das mulheres, 2007, p. 201-247.

_____. Que corpo é este que me escapa, sta identidade que me persegue? **Caderno Espaço Feminino**, v. 23, n. 1-2, 2010, p.19-41. Disponível em:
 <<http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/11371>>. Acesso em: 05 jun. 2021.

NOVAES, Elizabete David. Entre o público e o privado: o papel da mulher nos movimentos sociais e a conquista de direitos no decorrer da história. **História e Cultura**, Franca, v. 4, n. 3, p. 50-66, dez. 2015. Disponível em:
<https://ojs.franca.unesp.br/index.php/historiaecultura/article/view/1691>. Acesso em: 29 abr. 2021.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 440, p. 305-332, maio-agosto, 2008. Disponível em:
 <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2008000200002&script=sci_arttext>. Acesso em: 06 mai. 2021.

OKSALA, Johanna. In defense of experience. **Hypatia**, v. 29, n. 2, 2014, p. 388-403. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/hypa.12053>. Acesso em: 3 jul. 2021.

OLIVA, Alfredo dos Santos. **Linguagem e fenômeno religioso**. InterSaberes, 2021.

OLIVEIRA, Maria Clara Aguiar. **Interação dos campos mórficos na medicina veterinária: a relação humano-animal sob uma visão sistêmica**. 2019. 28 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Medicina Veterinária) - Centro Universitário do Planalto Central

Apparecido dos Santos, Brasília, 2019. Disponível em:

<<https://dspace.uniceplac.edu.br/handle/123456789/183>>. Acesso em: 16 jan. 2022.

OLIVEIRA, Rosalira. Ouvindo uma Terra que fala: O renascimento do Paganismo e a Ecologia. **Revista Nures**, n. 11, Janeiro/Abril, 2009, São Paulo, p. 1-9. Disponível em:

<<https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/7352>>. Acesso em: 22 jan. 2022.

ORTNER, Sherry Beth. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, Louise. **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 95-120.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino**: desde el Feminismo Comunitario. Oaxaca, Mexico: Cooperativa El Rebozo, 2013.

PEDRO, Joana Maria. Gênero e feminismo. In: ROSADO-NUNES, Maria José [org.].

Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 19-38.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v.11, n.2, p. 263-274, jul-dez. 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/fcs/article/view/5247>>. Acesso em: 02 mai. 2021.

PITANGUY, Jacqueline. A carta das mulheres brasileiras aos constituintes: memórias para o futuro. In: **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 90-109.

PLUMWOOD, Val. Nature, self, and gender: Feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism. **Hypatia**, vol. 6, no. 1, 1991, p. 3-27. Disponível em:

<<https://libgen.rocks/ads.php?doi=10.1111/j.1527-2001.1991.tb00206.x>>. Acesso em: 02 mai. 2022.

POUPART, Jean. A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. In: POUPART, Jean et al. **A Pesquisa Qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. Vozes: Petrópolis, 2010 p. 215-253.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: N-1 edições, 2014.

PRIORE, Mary Del. **Histórias íntimas**: sexualidade e erotismo na história do Brasil. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

RABELO, Miriam. A construção do sentido nos tratamentos religiosos. **RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde**. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p.3-11, Set., 2010. Disponível em:

<<https://www.reciis.icict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/658>>. Acesso em: 28 mar. 2022.

RAGO, Luzia Margareth. **A aventura de contar-se**: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade [online]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

_____. Epistemologia feminista, gênero e história. In: **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 407-425.

RAMOS, Amanda Ferreira Paes Landim et al. Entrevistas em pesquisas qualitativas em período de pandemia. **IX Pesquisar**, 2020. Centro Universitário Alfredo Nasser. Disponível em: <<http://www.unifan.edu.br/unifan/aparecida/wp-content/uploads/sites/2/2021/05/ENTREVISTAS-EM-PESQUISAS-QUALITATIVAS-EM-PERODO-DE-PANDEMIA.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2022.

REIS, Alice Casanova dos. A subjetividade como corporeidade: o corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty. **Vivência**, UFRN, v. 37, 2011, p. 37-48. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/200196173/Casanova-Dos-Reis-A-Subjetividade-Como-Corporeidade-2011>. Acesso em: 15 jun. 2021.

REZENDE, Daniela Leandro. Patriarcado e formação do Brasil: uma leitura feminista de Oliveira Vianna e Sérgio Buarque de Holanda. **Pensamento Plural**, Pelotas, v. 17, n. 07-27, p. 8-27, jul.-dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/pensamentoplural/article/view/6568>. Acesso em: 02 mai. 2021.

ROESE, Anete. Feminismo e religião: conquistas e desafios do século XXI. **Caderno Espaço Feminino**, v. 29, n. 1, 2016, p. 9-26. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/nequem/article/view/35982>>. Acesso em: 25 abr. 2021.

ROSADO-NUNES, Maria José. De mulheres e de deuses. **Estudos Feministas**, v. 0, n. 0, 1992, p. 5-30. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/15799>>. Acesso em: 24 abr. 2021.

_____. Gênero e religião. **Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, 2005, p. 363-365. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X200500020010>>. Acesso em: 20 abr. 2021.

_____. As complexas relações entre religião e gênero. In: _____ [org.]. **Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 7-15.

ROSENDO, Daniela. Ecofeminismo queer: reflexões sobre uma teoria política não binária. **Revista LECA**, v. 1, n. 4, jun. 2017, p. 16-33. Disponível em: <<https://www.revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/86>>. Acesso em: 25 jan. 2022.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Graphium; Fundação Perseu Abramo, 2011.

SANDILANDS, Catriona. Paixões desnaturadas? Notas para uma ecologia *queer*. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n.19, v. 312, janeiro-abril, 2011, p. 175-195. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/57C8xvPpYQ8jZ37wqZZHjtJ/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 25 jan. 2022.

SANTOS, Vanessa Matos dos. Comunicação como ruptura: nuances de uma nova teoria brasileira. **Intexto**, Porto Alegre, UFRGS, n. 42, maio/ago. 2018, p. 96-113. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/intexto/article/view/73052/46377>. Acesso em: 11 jun. 2021.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista? In: COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. **Feminismo, ciência e tecnologia**. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002. p. 89-120.

_____. Gênero, religião e (des)empoderamento de mulheres: o caso de Plataforma, Bahia. In: NUNES, Maria José Rosado-Nunes [org.]. **Gênero, feminismo e religião**: Sobre um campo em constituição. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 179-208.

SCAVONE, Lucila. Nosso corpo nos pertence? Discursos feministas do corpo. **Revista Gênero**, Niterói, v. 10, n. 2, 2010, p. 47-62. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/30869>>. Acesso em: 01 jun. 2021.

SCHWARCZ, Lília. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. Tradução: Lúcia Haddad. **Projeto História**, São Paulo, n. 16, fev., 2018, p. 297-325. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11183>>. Acesso em: 04 mai. 2022.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES**, n. 18, 2012, p. 106-131. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/eces/1533>>. Acesso em: jun. 2020.

SÉLMAN, Pablo. Quem são? Por que eles crescem? No que eles creem? Pentecostalismo e política na América Latina. In: **Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, 28 abril 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/588669-quem-sao-por-que-eles-crescem-no-que-eles-creem-pentecostalismo-e-politica-na-america-latina#>>. Acesso em: 20 abr. 2021.

SHANON, Benny. Os conteúdos das visões da ayahuasca. **MANA**, v. 9, n. 2, 003, p. 109-152. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/LsSHhNnxtCswpPWk4vVgGNs/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 05 nov. 2022.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis**: afeto, mídia e política. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

_____. **A ciência do comum**: Notas para o método comunicacional. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 109-119.

STARHAWK. Magia, visão e ação. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, v. 69, 2018, p. 52-65. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145633>>. Acesso em: 15 mar. 2022.

_____. **A dança cósmica das feiticeiras**: o renascimento da consciência espiritual feminista e da religião da grande deusa. Tradução: Denise de Carvalho Rocha. São Paulo: Editora Pensamento, 2021.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Reativar o animismo. **Caderno de leituras**, n.62, maio de 2017, p. 1-15. Disponível em: <<https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>> . Acesso em 27 mar. 2021.

SUDRÉ, Lu; COCOLO, Ana Cristina. Brasil é o 5º país que mais mata mulheres. In: **Universidade Federal de São Paulo**. Departamento de Comunicação Institucional. São Paulo, nov. 2016. Disponível em: <https://www.unifesp.br/reitoria/dci/index.php?option=com_k2&view=item&id=2589:brasil-e-o-5-pais-que-mais-mata-mulheres>. Acesso em: 05 mai. 2021.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 338-360, abr. 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rieb/a/7MJYYD55fGYgF3fzgw8sXbs/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 22 ago. 2021.

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

TIBURI, Marcia. **Feminismo em comum**: para todas, todes e todos. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

TORRES, Maria Carolina León; CAVAS, Claudio São Thiago. Uma aproximação à violência de gênero a partir das narrativas dos círculos de mulheres. In: CONGRESSO 13 MUNDOS DE MULHERES & SEMINÁRIO FAZENDO GÊNERO, 11, 2017, **Anais Eletrônicos**. Disponível em: <http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503344152_ARQUIVO_A_NNAISFAZENDOGENERO.pdf>. Acesso em: 17 out. 2021.

TORRES, Maria Carolina León. **Circulando nas narrativas dos círculos de mulheres: violência de gênero e memórias sociais**. 2018, 235 f. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

TRUTH, Sojourner. Sojourner Truth: **Não sou eu uma mulher?** 2017. Disponível em: <<https://ensaiosnotas.com/2017/03/09/sojourner-truth-nao-sou-eu-uma-mulher/>>. Acesso em: 11 abr. 2021.

VALLE, Thaís Chianca Bessa Ribeiro do. Neopaganismo e bruxaria moderna: a preservação do meio ambiente através do culto à natureza. **Sacrilegens**, v. 17, n. 2, p. 68-81, jul.-dez. 2020, . Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/32664>>. Acesso em: 22 mar. 2022.

VASTERLING, Veronica. Butler's sophisticated constructivism: a critical assessment.

Hypatia, vol. 14, no. 3, 1999, p. 17-38. Disponível em:

<<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1527-2001.1999.tb01050.x>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 31, outubro 1991, p. 121-129. Disponível em:

<https://www.academia.edu/34308261/INDIV%3%8DDUO_E_RELIGI%3%83O_NA_CULTURA_BRASILEIRA_SISTEMAS_COGNITIVOS_E_SISTEMAS_DE_CREN%3%87A>. Acesso em: 30 mar. 2021.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu, 2020.

VILLAÇA, Nizia. A cena do corpo comunicativo. In: Edécio Mostaço. (Org.). **Para uma história cultural do teatro**. Florianópolis / Jaraguá do Sul: Design Editora, 2010, p. 63-86.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, n. 9, julio-diciembre 2008, p. 131-152. Disponível em:

<<https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1498>>. Acesso em: 23 jan. 2021.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes [org.]. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Traduções: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 35-82.

ZIGA, Itziar. **Devir cachorra**. Tradução: Beatriz Regina Guimarães Barbosa e Maria Barbara Florez. São Paulo: Crocodilo; São Paulo: N-1 edições, 2021.