



Nómadas

ISSN: 0121-7550

Universidad Central

Bohórquez-Castellanos, Marcela
Brujas contemporáneas: entre mundos y devenires espirituales*
Nómadas, núm. 50, 2019, pp. 137-153
Universidad Central

DOI: <https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a9>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105163346010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Brujas contemporáneas: entre mundos y devenires espirituales*

Bruxas contemporâneas: entre mundos e devires espirituais

Contemporary Witches: Among Worlds and Spiritual Happenings

Marcela Bohórquez-Castellanos**

DOI: 10.30578/nomadas.n50a9

Este artículo narra las comprensiones de ciertas experiencias de espiritualidad-sanación de mujeres contemporáneas, a la luz de epistemologías feministas chicanas e indígenas. Sustenta un diseño metodológico que combina entrevistas y relatos autoetnográficos. Destaca la construcción de un conocimiento puente como clave en las trayectorias indagadas y propone a la figura de la bruja como una posición espiritual-política capaz de agenciar cruces y modos sensibles e intuitivos que acompañen transformaciones vitales, personales y colectivas.

Palabras clave: espiritualidades, sanación, feminismos, conocimiento puente, brujas.

Este artigo narra as compreensões de certas experiências de espiritualidade-cura de mulheres contemporâneas, no marco das epistemologias feministas chicanas e indígenas. Suporta um desenho metodológico que combina entrevistas e histórias autoetnográficas. Destaca a construção de um conhecimento-ponte como chave nas trajetórias pesquisadas e propõe a figura da bruxa como uma posição político-espiritual capaz de produzir encontros e modos sensíveis e intuitivos que acompanham transformações vitais, pessoais e coletivas.

Palavras-chave: espiritualidades, cura, feminismos, conhecimento de ponte, bruxas.

This text narrates the understanding of certain spiritual-healing experiences of contemporary women at the sight of Chicana and indigenous feminist epistemologies. It contains a methodological design that is comprised of interviews and autoethnographic testimonies. The article highlights the construction of a bridge knowledge as a key element in the trajectories in the study and it addresses the figure of the witch as a spiritual-political position capable of creating convergences, as well as sensitive and intuitive modes that accompany vital, personal and collective transformations.

Keywords: Spiritualities, Healing, Feminisms, Bridge Knowledge, Witches.

* El presente artículo es producto de la investigación para optar al título de Magister en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central, Bogotá. La investigación fue realizada entre marzo del 2017 y abril del 2018, dirigida por Nina Cabra, decana de la Facultad de Ciencias Sociales, Humanidades y Arte. El texto obtuvo mención laureada.

** Coordinadora de Punteras: Escuela de Autoconocimiento para Mujeres. Magister en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central y Psicóloga de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia). E-mail: marcelabc.12@gmail.com

original recibido: 16/10/2018
aceptado: 28/01/2019

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 137~153

*Que este texto vuele, acompañe, inspire y circule.
Que se modifique siempre vivo.
Que juntas(os) podamos respirarlo.*

Dedicado a todas las mujeres puente,
viajeras entre mundos.

Propósito: epistemologías espirituales¹

Intuí que mi escritura sensible se potenciaría en el proceso de investigación y deseé que ésta fuera lo suficientemente orgánica para entretejer lenguajes capaces de convocar la intensidad y complejidad de las experiencias que conocí y vivencíé. Imaginé una escritura no logocentrada, coherente con los hallazgos y las epistemes que sustentan la investigación, mis transformaciones internas, el devenir bruja y la crítica del pensamiento binario. Doy cuenta de ello a través de este texto que constituye mi ofrenda.

Me propongo comprender las experiencias de espiritualidad-sanación de mujeres urbanas² considerando la potencia del mestizaje espiritual. Se trata de una intención situada en el ámbito de la academia y anidada en las raíces de mi psique. Temía conectar mis inquietudes y búsquedas espirituales con la ciencia, pues con una amplísima trayectoria como sujeta escolarizada conocía las entrañas de la espíritufobia académica³. Sin embargo, en el paso por la academia otra, afectiva y crítica, descubrí los textos de feministas chicanas (Anzaldúa, 2002a, 2016; Lara, 2002, 2005; Medina, 2014; Pérez, 2014; Sendejo, 2014), negras (Hooks, 2017; Lorde, 2003) e indígenas (Cabnal, 2016; Gómez, 2012) que desde el pensamiento fronterizo⁴, en las grietas y márgenes, iluminaban el

puente que comenzaba a imaginar. Otra clave inspiradora fue ver en las redes de amigas feministas la realización, cada vez más constante, de prácticas rituales como sostén e impulso del trabajo interior en los planos personal y colectivo.

Para enfrentar el malestar de mi herida epistémica⁵ que entregaba la confianza a la razón y la sospecha a la intuición⁶, y ansiando otras formas de conocer, surgió así el proyecto “Puente entre academia y espiritualidad”⁷ en el que descubrí los referentes que guían esta investigación. Como resultado, a través de la elaboración del estado de la discusión⁸ visibilicé una producción académica importante que da cuenta de las discusiones contemporáneas en el campo de las espiritualidades de las mujeres. Señalé tres miradas principales que han guiado esta área: la teología feminista (Forcades, 2011), la teología (estudios de la diosa) (Christ, 1978; Simonis, 2012; Starhawk, 1989) y las teorías feministas decoloniales (Lugones, 2011; Marcos, 2014), que confluyen en la apuesta por despatriarcalizar las principales religiones del mundo, en las cuales se ha cultivado un paradigma jerárquico, heterosexual y sexista de dios y lo divino, y en las que, en palabras de Anzaldúa, “las mujeres ocupan un segundo lugar y están consideradas seres inferiores” (2016: 285).

La apuesta en mención trasciende el nivel de lo religioso e institucional abocándonos a otras formas de vivir lo espiritual más allá de la configuración religiosa, se trata entonces de un “nuevo orden simbólico” (Restrepo, 2008: 152) desde el cual las mujeres no somos más Eva o María y afirmamos la creencia en lo divino centrada en figuras femeninas. Simonis (2012) nos cuenta cómo durante la segunda ola del feminismo, en la reivindicación de la diferencia, las feministas buscaban una nueva forma de vivir la espiritualidad que no las relegara a lugares de opresión. Surgió así en el siglo XX, entre los años sesenta y ochenta, un sector del feminismo que revitalizó⁹ y acogió la figura de la diosa como un emblema de poder y autoconocimiento; investigadoras, como la antropóloga Marija Gimbutas, insistían en la viabilidad de un matriarcado así fuese como utopía, ya que su trabajo documentaba la existencia de “la adoración a la diosa” (citada en Pérez, 2015: 29) en el Paleolítico.

De este modo, se fueron tejiendo los caminos de una transformación del “pensamiento religioso patriarcal para que más mujeres puedan encontrar una conexión con lo sagrado y mantener su compromiso con la vida espiritual” (hooks, 2017: 138). Ahora, es fundamental reconocer desde esta perspectiva que “lo espiritual es político” (Céspedes, 2009) en tanto lo mencionado desestabiliza y tensiona órdenes de opresión de la feminidad, y al mismo tiempo conecta las prácticas espirituales con las luchas por la justicia social (hooks, 2017: 140).

Al profundizar en los textos de las feministas chicanas mencionadas, vemos cómo lo político es transversal en sus visiones sobre la espiritualidad. En la revisión de su pensamiento encontramos un acercamiento a ésta como un modo de vida consciente y autorreflexivo, una forma de relacionarse con las(os) demás, con nosotras(os) mismas(os) y con el Espíritu de una manera que honra toda la vida como una red interconectada (Pérez, 2014). También para Lara Medina (2014) significa fundamentalmente estar en relación, ser consciente de una conexión con todo lo visible y lo no visible, con la naturaleza, con el universo, con las(os) ancestras(os), con la fuente sagrada y el gran misterio de la vida y la muerte. Así mismo, esta visión se compromete con la posición de un individuo o una comunidad en el mundo, reconociendo las condiciones económicas injustas y la desigualdad

de género, y haciendo algo respecto a su transformación (Elenes, 2014).

En el corazón de la espiritualidad mestiza se teje la noción de *mestizaje espiritual* (Anzaldúa, 2016), que denota hibridez cultural en sus prácticas, las cuales convocan “múltiples cosmovisiones de los pueblos indígenas norteamericanos, mesoamericanos y suramericanos; yoruba, congo y otros pueblos africanos; y católicos, protestantes, judíos sefardíes, musulmanes y budistas” (Lara, 2002: 438). Las experiencias de las mujeres indagadas en esta investigación se caracterizan precisamente por la hibridez espiritual, y aunque esta propuesta nos sirve como marco conceptual, es necesario construir conocimiento situado (Haraway, 1991). En este orden de ideas, vale la pena destacar que estas son algunas de las preguntas que han orientado este proceso de investigación, ¿cómo se manifiestan nuestras espiritualidades?, ¿cuáles son los saberes que se entretienen en las prácticas? y ¿qué es lo político de estas experiencias?

Ahora bien, es importante señalar que en el campo de las espiritualidades se intersectan varios procesos vitales. Algunos planteamientos teóricos permiten entrever la sanación como uno de éstos. Lorena Cabnal (2016), feminista indígena comunitaria, manifiesta la necesidad de sanar los cuerpos que cargan el peso de las opresiones históricas (el machismo, el clasismo, la lesbofobia, la misoginia); ve el cuerpo como un territorio de opresión y a la vez de liberación. Convoca el acuerpamiento, la sanación entre mujeres, a partir de la recuperación de las sabidurías de nuestras ancestras; esta curación promete una relación más armónica con la naturaleza a través de la medicina que guarda, subvirtiendo el sistema capitalista-patriarcal.

Las comprensiones de sanación y espiritualidad dan cuenta de una comunicación reparadora e integrativa entre el mundo y una(o) misma(o):

Muchas académicas y curanderas ofrecen un análisis de la sanación como un proceso que atiende al bienestar de la persona completa como un cuerpo, mente y espíritu situado dentro de un contexto social, ambiental y cósmico mediado por relaciones de poder. (Medina, 2014: 729)

La concepción del ser, no sólo como mente o cuerpo separados, sino de forma integrada, es clave

asimismo para una espiritualidad que nos plantea relaciones multidimensionales.

Propongo la mirada relacional espiritualidad-sanación afirmada en el uso del guion que marca el puente entre las dos, pues creo que los procesos vitales que algunas mujeres transitamos en esas claves adquieren una potencia no considerada con mucha atención previamente en este campo. En esta época de cruces, los saberes otros son una fuente de sanación de los malestares contemporáneos. Como resultado de mi indagación, por *sanación* entiendo un proceso de reconexión personal y cósmica con las fuerzas de la vida, un camino de recuperación del poder interior, en el que se consienten el placer y la alegría; un viaje por las tinieblas que rastrea luz y sombra, una experiencia conectada con el presente que mira al pasado doloroso para aceptarlo e integrarlo porque sabe que éste no es su hogar. La sanación es también un proceso colectivo, espiritual y político radical (“de raíz”) conexo con el cuerpo-mente-espíritu¹⁰.

También quiero hacer énfasis en que la pregunta por las experiencias de espiritualidad-sanación de mujeres contemporáneas tiene especial relevancia en nuestra crisis humanitaria y planetaria, momento que nos impulsa como nómadas hacia lo desconoci-

do. Las mujeres de este estudio nos hemos arriesgado a ser andariegas y a ser transformadas por los viajes. En este caso, las rutas exploradas darán cuenta de movimientos importantes en los modos de ser y estar en el mundo, de transgresiones epistémicas y políticas.

Para desplegar el propósito planteado expongo, en primer lugar, los componentes del trazado metodológico –brújula de la investigación– tejidos en reflexiones sobre el sentido de las narrativas y la autoetnografía en este trabajo.

En segundo lugar, desarrollo analíticamente los resultados que dan cuenta de las categorías guía y emergentes del proceso de investigación, en tres apartados, presentados así: 1) la enunciación de la “posicionalidad bruja” (Lara, 2005) a partir de la autoafirmación bruja y feminista que hacen las participantes, y la identificación de los hitos fundamentales que marcaron la pluralidad de sus iniciaciones en los procesos de espiritualidad-sanación. Además, muestro que las experiencias se convierten en prácticas hasta derivar en modelos de acompañamiento a otras mujeres, develo también los elementos clave de éstos, sus implicaciones y las comprensiones de espiritualidad que se configuran allí. 2) La centralidad del cuerpo en el significado encarnado de las vivencias espirituales, expresado aquí en los malestares contemporáneos vinculados a la construcción histórica y política de la feminidad. Seguidamente, la exploración de experimentaciones en medicinas holísticas que proponen las participantes, asumiendo un talante de resistencia política cotidiana en la autogestión de la salud. 3) La apuesta por el cruce de saberes, que denomino *conocimiento puente*, evidente en las prácticas documentadas. Señalo los saberes tendencia (de Oriente y ancestrales indígenas) que se imbrican en los relatos de las mujeres. Asimismo, profundizo en el poder simbólico-espiritual de las ceremonias y los círculos de mujeres en el aspecto colectivo de sus prácticas.



■ *Chía*, mural para el festival Trublyon, basado en una foto de Felipe Jácome, Lyon (Francia), 2017 | Guache

Considero en el tercer momento argumentativo las implicaciones de la bruja, como posicionalidad espiritual-política en la expresión de feminidades otras distantes de los mandatos patriarcales. Finalmente, declaro un conjuro que llama a una apuesta por la alegría para trascender los binarios arraigados de la mirada centrada en el daño y la herida. Convoco, entonces, una ética del goce, el placer y el erotismo, salidas más creativas a nuestros temores y dolores, y, por supuesto, nuevas vueltas al sujeto académico, a la producción de conocimiento social contemporáneo.

Ahora, las(os) invito a sostener una mirada sensible y profunda hacia el microcosmos que teje este trabajo, como posibilidad de transgresión de mitos e imaginarios existentes sobre algunas prácticas espirituales contemporáneas de mujeres. Que esta sea también una lectura evocadora de deseos de conspiración en favor de la creación de trabajos que sanen y nos sanen, acciones de curanderas y brujas en la academia.

Nosotras, la vulnerabilidad y las potencias narrativas: metodologías del espíritu

*Juego con mi Ser, juego con el alma del mundo,
soy el diálogo entre mi Ser y el espíritu del mundo.
Me transformo a mí misma, transformo el mundo.*

Gloria Anzaldúa

El diseño metodológico formulado tiene dos componentes (entrevistas y autoetnografía) que articulan las experiencias de las participantes y de la investigadora en un doble rol. Honrando la fuerza sanadora de las mujeres que hacen parte de mi red afectiva, convoqué a siete de ellas, que por marcas en sus trayectorias presento en dos grupos a los que llamo: mujeres guía (MG)¹¹ y mujeres con procesos de espiritualidad-sanación (MPES)¹². Las MG son facilitadoras de procesos de acompañamiento centrados en

la espiritualidad-sanación. Las MPES tienen en sus biografías trazados significativos en torno a experiencias espirituales y de sanación de sí mismas.

Diseñé dos guiones de entrevistas (individuales) para abrir el trabajo de campo. Las entrevistas¹³ consolidaron conversaciones que fluidamente organizaron tramas narrativas no lineales. A través de estas “narrativas autobiográficas”, en clave de espiritualidad-sanación, comprendemos lo individual como expresión singular de lo social y accedemos a un discurso construido sobre un conjunto de “saberes compartidos” (Lindón, 1999). En el trascurso de esta fase, las narrativas aportaron también a mi autoconocimiento, siendo llamada a hacer parte de las experiencias que las MG convocaban.

No es posible devenir investigadora *nepantlera*¹⁴ desde la orilla, hay que cruzar. Siguiendo a Brenda Sendejo,

[...] la producción de conocimiento en torno a lo espiritual ocurre en el espacio de intersección y superposición que surge entre la investigadora y la participante, donde el propio desarrollo espiritual y la trayectoria de la investigadora contribuyen con información a la investigación. (2014: 110)



■ Sin título, mural finalizado para Harman Walls en Brooklyn, Nueva York (Estados Unidos), 2017 | Guache

En este caso, la autoetnografía se considera como el componente que apoya dicho espacio de intersección y superposición. Carolyn Ellis, citada por Norman Denzin, entiende que “la autoetnografía es la investigación, la escritura y el método que conectan lo autobiográfico y personal a lo cultural y social. Este formato presenta la acción concreta, la emoción, la encarnación, la autoconciencia y la introspección” (2013: 207).

Así que entretejer el rol de investigadora y participante (informante) fue la oportunidad para trascender las dicotomías de las metodologías convencionales. El acto de narrarme me enfrentó a la vulnerabilidad “producto de una época que insiste en mantener una división entre problemas privados y asuntos públicos, suponiendo un yo que tiene mucho que perder si muestra demasiadas emociones” (Denzin y Behar, citados por Aguirre y Gil-Juárez, 2015: 21). Desarrollé la escritura de cuatro relatos autoetnográficos¹⁵ inspirados en las vivencias de las que hice parte; me abrí a “abrazar la vulnerabilidad con propósito” (Adams *et al.*, 2013: 24), a hacer una observación participante que se reflejara en una escritura honesta de mis movimientos corpoafectivos. De este modo, la autoetnografía aportó una comprensión íntima de mis vivencias en espacios convocados por las MG, para ampliar desde adentro el conocimiento de las experiencias documentadas en las entrevistas.

El propósito de entretejer mis inquietudes espirituales con la academia implicó modos de investigar no centrados sólo en la razón, aunque para algunas(os) lo dicho pueda parecer contradictorio si se piensa en la academia como una gran red de cerebros interconectados; pero esa no es la academia en la que creo. Entré en cuerpo-mente-espíritu a hacer parte de este trabajo, responsabilizándome así de mi propio proceso, hilando respuestas desde mi experiencia. No quería ser sólo una observadora intelectual de otras vidas, deseaba observar la mía en espacios donde la cabeza no fuera la protagonista, estaba agotada de guiarme (sólo) por ideas sin cuerpo y sin espíritu, y venía sintiendo el llamado intuitivo a conocerme de otro modo. Se revelaron mediante este proceso visiones interiores que aún hoy me hablan y me sostienen; descubrí que “la puente que tengo que ser es la puente a mi propio poder” (Rushin, 1988: 17). En estas experiencias, también circulé con otras, aprendí con ellas y de ellas, creamos juntas. Por eso, las entrevistas y los relatos no son lineales ni

van en direcciones opuestas, están transversalizados, se entrecruzan y conversan, posicionan claves, asuntos comunes, afectividades compartidas, para dar paso al nosotros: plural danzante en esta escritura.

El poder de nombrarse, iniciaciones y prácticas

My heart has intelligence

Lara Medina

Un punto de partida en las narrativas de espiritualidad-sanación de las mujeres indagadas es una enunciación de sí mismas, que reconoce las implicaciones políticas del nombrarse. El registro de los nombres autoafirmados, en este caso, comparte una multiplicidad que se origina en relación con las formaciones académicas, los saberes aprendidos y las profesiones ejercidas; entre éstos están: guía acompañante, chamana, mujer medicina, maestra espiritual, terapeuta narrativa, reikista, psicóloga, socióloga, periodista, *doula*, abortera, feminista y bruja. Lo anterior denota la plasticidad, la fluidez y los ritmos de este tiempo en el cual tenemos la posibilidad de ser públicamente legión, aunque ciertas posturas sean peligrosas para el sistema. Precisamente, hay dos de las labores mencionadas que se asumen en casi todas de manera simultánea, ya sea desde la identificación o la afinidad: bruja y feminista son esas posiciones autoafirmadas, que sugiero sean leídas como una significativa resistencia al orden patriarcal.

Nombrarme bruja es como hacer una unión entre esa yo de allá (de la academia) y esa yo de ahora, y pues quiero resignificar también qué somos; que puedo ser bruja y que ser bruja también me conecta con una historia feminista que tengo, entonces no soy una terapeuta sanadora alternativa sino que soy bruja. ¿Y qué significa ser bruja? Para mí significa tener la capacidad y conectarme con lo no concreto, lo no real, abrir mi mente a otras cosas que no son el pensamiento incluso. (Ana María, MG)

Asumir una “posicionalidad bruja” (Lara, 2005) ayuda a suturar la dicotomía entre lo espiritual y lo político. De acuerdo con Irene Lara, profesora chicana y activista feminista, la bruja puede funcionar como una posicionalidad crítica, real y simbólica para las mujeres cuyos trabajos apoyan la transformación personal y social. Nos permitimos recuperar aquí una definición de



■ Sin título, Villa María del Triunfo, Lima (Perú), 2014 | Pésimo

la bruja como sanadora que liga su poder interior al del cosmos “escuchando su corazón, intuición, subconsciente, cuerpo, *cuerpomentespíritu*, yendo más allá de su mente racional” (2005: 30.)

Esta concepción se contrapone a la de la bruja como figura asociada con lo demoníaco, derivada de ciertos usos estratégicos de la práctica mágica en otros tiempos y contextos. A través de los saberes espirituales que se hilan en las experiencias estudiadas hay una reivindicación de la fuerza sanadora ancestral femenina. Las curanderas, parteras, sobadoras, comadronas, yerbateras, hueseras y todas las demás caras de la bruja han sido sujetas activas en “la sanación y expertas en los cuidados de la salud sexual de la mujer” (Pérez, 2015: 38). Para las mujeres de este estudio, esta posición, asumida o vista como afín en las experiencias, implica un desplazamiento de la razón como vía predilecta del conocimiento y una inmersión en ritmos, tiempos, maneras que conectan en un sentido profundo y sutil con el poder interior a disposición de diversas transformaciones.

De otra parte, al indagar por las formas en que estas mujeres empezaron sus experiencias, las participantes

dan cuenta de iniciaciones en el mundo de la espiritualidad-sanación por la vía de saberes alternativos y ancestrales; emergen a partir de hitos fundamentales que tienen en común el dolor tanto físico como emocional: enfermedades corporales, la muerte de un familiar, una crisis existencial. Estos hitos producen rupturas interiores que se van reparando en transitar complejos, dirigidos por las fuerzas místicas de la vida. Los actos iniciáticos, entre los cuales están la oración cantada, la visualización, la lectura de la carta astral y el tarot, la bendición de útero, los círculos de mujeres, el yoga y la medicina alternativa las vinculan, por una parte, con lo espiritual en la dimensión del misterio y la muerte, y, por otra, con el poder sagrado del cuerpo, de la voz intuitiva y la mirada holística de los malestares. Estas aperturas que acontecen en un modo de lo espiritual sanador muestran el autoconocimiento como una clave por seguir en los procesos.

Así pues, en sus trayectorias vitales es recurrente la aventura hacia ciertas búsquedas de forma autónoma e incluso sumamente intuitiva. Damos cuenta de trayectorias serpentinadas no centradas en maestras(os) o en caminos tradicionales, sino más bien en flujos que se van convocando en el presente, concibiendo propósi-

tos específicos emanados del cuerpo-mente-espíritu. Del mismo modo, es importante enfatizar que las experiencias sistemáticas van acercando a las MG a un reconocimiento de habilidades propias para guiar los caminos de otras(os). De manera juiciosa, se dedican a formarse en los saberes que las iniciaron y también a explorar otros hasta que este conocimiento, profundo y experto, deriva en nuevas propuestas para el acompañamiento, siempre con un enfoque que cuida la autonomía y singularidad de los procesos.

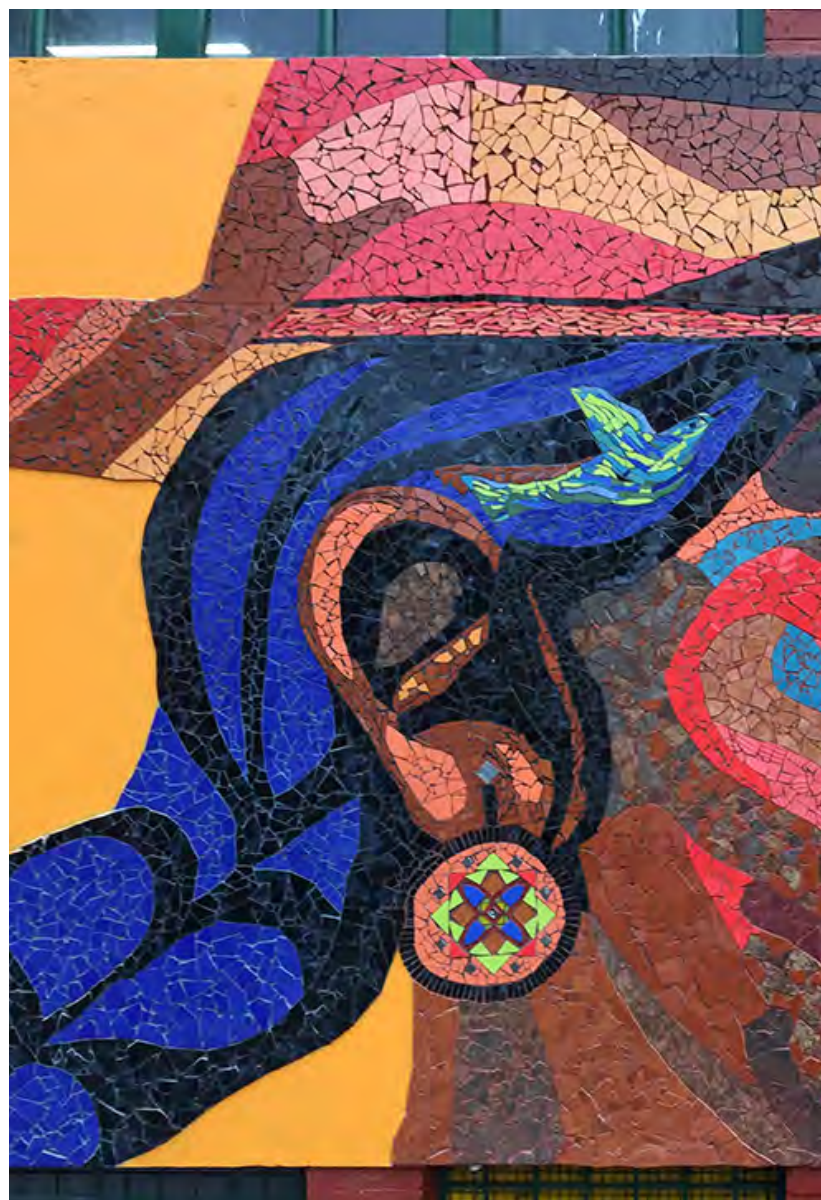
El papel de las MG es ser canal para la conexión que cada MPES dispone para sí misma, además se convierte en una labor que responde a sus convicciones más profundas; por ejemplo, a una “espiritualidad para la vida y para potenciar tu ser, tu creatividad y tu trabajo, y tus relaciones [...] no para ser un ser separado de todo y puro” (Mónica, MG). Esta mirada enfocada en la interdependencia y en la creatividad es muy importante en el rol de las MG, pues pasa por sostener procesos que nos permiten, a quienes somos acompañadas, movernos en tantas ocasiones del relato repetitivo del drama o la herida, comprendiéndolo, otorgando a éste un lugar integrado al pasado ya no como narrativa dominante del presente, y este ejercicio inmediatamente nos invita a activar recursos creativos vitales en favor de nuestro bienestar.

El trabajo sanador es meramente personal aunque vincule estrategias colectivas, además sintoniza con una espiritualidad centrada en la soberanía interior, vinculada a la tierra, encarnada e híbrida en cuanto a tradiciones y saberes. Se trata, por ende, en palabras de una de las participantes:

[De] Una espiritualidad que no es religiosa, que no pertenece a ninguna corriente y que está centrada en la auto maestría [...] de poder mirar las cosas más allá de la caja de herramientas y poder entender esa conexión como con el todo, a veces desde lugares muy racionales, pero también muy abstractos como la física cuántica, pero sobre todo desde la experiencia de vida. (Carol, MPES)

Sea cual sea la fuente de conexión, la vida siempre estará en el centro, expresada a través de un cuerpo. Desde esta perspectiva no se trata de una búsqueda que nos deja andando en las nubes, sino que nos permite experimentar lo espiritual en un sentido sutil no alejado de nuestra condición de seres encarnados, pues “lo que

más nos conecta a la espiritualidad es el culo, es la tierra, el culo literalmente es tu conexión a la tierra” (Mónica, MG). Esta conciencia corpoespiritual nos recuerda que las habilidades de una bruja están conectadas con el lugar que habita, con la potencia de distintos saberes que entrecruzan su ojo intuitivo, su espacio racional, los llamados de su cuerpo, la inteligencia del corazón, los acontecimientos de su cultura e intimidad, para despertar y escuchar aquello que debe decirse a sí misma, es esa voz soberana una brújula en los procesos de espiritualidad-sanación.



■ Sin título, mural para la fachada de la Plaza de Mercado La Perseverancia, Bogotá (Colombia), 2017 | Guache

Cuerpo y malestares

*[...] me propongo seguir respetando la particularidad
del estilo rítmico y vibrante
de este cuerpo con que toco la vida.*

Dorotea Gómez

De nuevo, esta espiritualidad no relega ni desdeña el cuerpo. Éste es material y espiritual, no es un simple saco de huesos y tejidos, y es simultáneamente lugar

de dolor y cura. El cuerpo es también, en palabras de Dorotea Gómez, histórico y político, por consiguiente ha sido “nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación” (2012: 6). Además, la autora destaca que el cuerpo es un territorio con “historia, memoria y conocimientos tanto ancestrales como propios de la historia personal”, que puede comenzar a ser habitado “desde una perspectiva integral, trenzando las dimensiones emocional, espiritual y racional” (2012: 6). Reapropiarnos los cuerpos es agenciar una memoria corporal personal y milenaria que tantas veces hemos desconocido, olvidado o relegado.

En este sentido es fundamental reconocer la historicidad de los cuerpos de las mujeres. Por ejemplo, saber que el fundador de la ginecología moderna, James Marion Sims, desarrolló importantes “avances” científicos esclavizando durante cinco años a mujeres negras en Alabama, sometiéndolas a operaciones sin su consentimiento y sin anestesia (Pérez, 2015), no puede dejarnos impávidas(os).

El poder patriarcal nos aleja de nuestros cuerpos, nos pone en contra de ellos: la menstruación se vuelve un karma, el aborto es delito, es pecado, parir se vuelve una enfermedad que por eso es atendida en los hospitales, la menopausia es el fin de tu vida; o sea, todo lo que es tu cuerpo, se vuelve tu enemigo. Tus procesos biológicos-corporales se vuelven tus enemigos y eso es muy fuerte. (Susan, MPES)

¿Qué hacemos entonces frente a este poder que nos considera en sí mismas cuerpos enfermos? ¿Cómo la sanación desde una perspectiva espiritual puede ser “un acto de transgresión y rebeldía al sistema actual” (Cabnal, 2016)? Descubrimos en nuestro pensar político una vía para activar formas de resistencia expresadas en la indagación y la experimentación de otras medicinas, que nos permitan autogestionar la salud –por ejemplo, la ginecología natural– sin adormecer el cuerpo, aprendiendo a escucharlo y a leer el malestar como manifestación física de un proceso complejo multidimensional.

Las narrativas de las MG y las MPES exponen que en la construcción hegemónica de la feminidad echa raíces una serie de opresiones y expectativas canónicas de belleza sobre los cuerpos, relaciones conflictivas con



lo masculino, vínculos amorosos-afectivos patriarcales y heridas de abandono y rechazo. Entonces, tristezas, decepciones, frustraciones y una cadena de emociones, creencias, abusos y traumas crean una ruptura en la que perdemos equilibrio. Es común, entre las mujeres participantes, advertir la manifestación de dichas informaciones emocionales en padecimientos de tipo ginecológico (quistes, dolores menstruales, infecciones vaginales, miomas) y muscular (fibromialgia nerviosa y dolores de espalda); estos problemas son hallazgos frecuentes en los estudios globales sobre la salud de las mujeres (Ímpetu Centro de Estudios, 2018)¹⁶ que urgen ser atendidos desde una perspectiva que no escinda el cuerpo de la emoción ni de la historia personal y cultural.

Desde esta perspectiva, los cuerpos de las mujeres no serían territorios en los que gobierna un sistema de salud patriarcal, sino espacios soberanos agenciados por nosotras mismas, ya no cuerpos para los otros ni cuerpos del sufrimiento o cuerpos dóciles. Se trata de una mirada de la salud que no posiciona la enfermedad como eje, pues ve más allá de ésta, por supuesto que la atiende pero considerando a la persona en su completitud, reconociendo el entramado de sus historias. Por lo tanto, si salud no es decir enfermedad, podremos empezar a explorar los cuerpos en la dimensión del placer, en su potencia sanadora; por ejemplo, la experimentación de una fuerza paridora no patologizada, el parto como un proceso de enorme conexión y no un procedimiento médico más, muchas veces, atravesado por la violencia, por una pérdida de autonomía que deberían mantener las mujeres. Asimismo, podríamos hablar del aborto, otro proceso en el cual todo el patriarcado se involucra con su relato castigador e infantilizante de las mujeres. Trabajos como el de Las Parceras, Línea y Red Feminista de Acompañamiento en Aborto, en Bogotá, nos recuerdan el derecho a decidir sobre nuestros cuerpos, ya sea a parir o a no hacerlo, el derecho a ser mujeres libres en nuestro propio territorio y a ser acompañadas afectiva y espiritualmente en estas decisiones. También despatologizar la menstruación, conectándonos con su significado biológico y espiritual, o decidir cómo gestionar nuestra fertilidad, cuestionar y resistir el hecho de que sean nuestros cuerpos los que asuman altísimas cargas hormonales en los procesos de planificación son apuestas políticas que nos convocan a sentir y pensar formas alternativas de ser mujeres en este sistema.

Conocimiento puente (cruce de saberes)

*La convocatoria de las plantas,
de las yerbas, de los aceites, de los masajes,
de los sueños, de las cercanías, de las nuevas afectividades
es una convocatoria en este tiempo para revitalizarnos
y continuar los caminos.*

Lorena Cabnal

Somos mujeres de conocimiento. Esta afirmación radical surge de una lectura transversal reflexiva de las narrativas y autoetnografías que componen la investigación. Un primer saber cultivado de manera privilegiada en las trayectorias de vida de las mujeres participantes en este estudio es el académico multidisciplinar, en áreas de las ciencias sociales, pero destaco sobre todo las formaciones feministas y de género que no riñen con la postura de la espiritualidad-sanación que se ha venido exponiendo, por el contrario, este pensar crítico ha sido fundante en la exploración de caminos alternativos no religiosos hegemónicos.

Una condición contextual contemporánea que compartimos y da sentido a la emergencia de saberes mezclados es la nueva era¹⁷ (*new age*); en definitiva, una época profundamente integradora en la que nos hemos dado a la tarea de diseñar nuestras vivencias abrazadas a la singularidad, a un conocimiento puente, al cruce de saberes, que entre lo que se manifiesta y es percibido sutilmente, abandera la descolonización del ser y del saber.

Este conocimiento se tiende hacia adentro y afuera, potencia la sanación personal y colectiva. Sus cruces son actos creativos, vertiginosos, inciertos, pero radicalmente urgentes para transformar los mundos que habitamos. Esta propuesta es intuitiva, oleada, colgante, despojada de rigideces. Quien se arriesga a “puentear” (*bridging*), es decir, a hacer el “trabajo de abrir la puerta a lo extraño, tanto adentro como afuera” (Anzaldúa, 2002a: 568) necesita confiar en las cualidades y facultades que le impulsan. Esta es una praxis soberana para ser de otro modo, para imaginar, más allá de los muros, la alquimia de las viejas estructuras.

Destacamos saberes tendencia en nuestros procesos puente: conocimientos de Oriente y ancestrales indíge-

nas. Por un lado, las experiencias en sistemas o prácticas de origen oriental y de la medicina alternativa nos enfocan en un intenso trabajo corporal, que es medular en sus filosofías. Entre las participantes hay una diversidad de conocimientos en medicina tradicional china (acupuntura), cristales, reiki, yoga, esencias florales, ayurveda, biodanza, danza árabe, tai chi, que han incidido en un cambio de mirada hacia el cuerpo, reconociendo su poder espiritual, afectivo y erótico en la sanación.

Me empecé a sentir mucho mejor, empecé a darle sentido a mi vida porque además reiki tiene un lema que es ¡reiki es amor en acción! El reiki es un canal a través del cual pasa la energía universal que finalmente es amor, entonces tú eres ese instrumento y eso era perfecto para mí, era la respuesta del universo a mi petición [...]. (Paula, MG)

Es clave destacar cómo a partir de una práctica de sanación personal, estas mujeres llegan a sintonizar con la voluntad de extenderla a otras(os), y aunque el compromiso de dirigir esta habilidad sanadora hacia la humanidad sea enorme, no pierde de vista que, como indica Lara Medina, “la gente debe darse cuenta de que la curación requiere la decisión consciente de mejorarse, de asumir la responsabilidad de examinar la propia vida, asumir la responsabilidad de la curación y tomar parte activa en ella” (2014: 219).

Por otro lado, confluimos en la recuperación de los saberes ancestrales indígenas que nos invitan a una espiritualidad basada en la tierra, a la cual nos acercamos mediante los cantos y tambores chamánicos, la medicina de las plantas (por ejemplo, el tabaco es considerado un espíritu abuelo que se usa como medicina para limpiezas energéticas y malestares físicos), los temazcales y las ceremonias.

La mujer medicina es la mujer que está vinculada a la tierra, a las fuerzas de la naturaleza, que es un puente entre el cielo y la tierra, es la mujer puente [...] es un canal entre la divinidad y la humanidad y yo siento que es eso lo que yo hago, ser un canal entre el ser divino y el ser humano, entre el yo superior y el yo humano a través del canto chamánico. (Juliana Colibrí de Oro, MG)

Es muy importante reconocer el advenimiento del liderazgo espiritual de las mujeres, pues ha sido disminuido por el poder masculino en muchas tradiciones ancestrales y religiosas. Una figura como la mujer me-

dicina, actuando tanto en el mundo urbano como en el indígena, promueve encuentros sanadores que nos llevan de retorno a una conciencia de la red interconectada de la vida.

Los saberes chamánicos vinculados en los acompañamientos que realizan dos de las MG son integrados por medio de la vivencia espiritual más profunda, siendo iniciadas por abuelas(os) y chamanas(os) indígenas. Al mismo tiempo, como mestizas, la ceremonia atraviesa nuestras experiencias. Entendemos por *ceremonia* una práctica ancestral que presenta variaciones de acuerdo con la cultura. Para comprender de manera conceptual y vivencial la ceremonia fue clave la voz y el trabajo de Mónica Tobón Coral, quien desarrolla los siguientes elementos relacionados con esta práctica que alude, según la autora y participante, a “una experiencia en la cual abrimos intencionalmente un tiempo-espacio sagrado en el que activamos o revitalizamos las conexiones esenciales de los seres de luz, encarnados y terrícolas que somos”¹⁸. Se activan siete direcciones, que siguiendo el sistema de la abuela Margarita¹⁹ (descendiente y curandera de las culturas maya y chichimeca), son oriente (aire), sur (fuego), occidente (agua), norte (tierra), y que forman una cruz que activa tres puntos más: el cielo, representante de nuestra conexión cósmica con los seres más allá de este mundo; la tierra, que nos recuerda que somos parte de ésta, y el corazón, nuestro centro. Esta rueda, símbolo de la interdependencia, nos sensibiliza para agenciar una ética de cuidado de la vida en el planeta.

La ceremonia siempre es guiada por una mujer que conoce el propósito que nos reúne. La disposición de los cuerpos se da en forma circular, y, dependiendo del enfoque, éstos bailan, cantan, respiran y conversan. En los encuentros hay momentos rituales que dan espacio para lo colectivo e individual.

Lo colectivo permite vernos en círculo, “vernos al espejo”. En lo colectivo se activa la red, nos permite ir más allá de “la experiencia biográfica particular”, evita pasar “una y otra vez por el drama”, se dan múltiples procesos en todas y en cada una a la vez. Se generan además sensaciones de bienestar al juntarnos. (Carol, MPES)

A propósito de lo colectivo, una de las experiencias indagadas es el círculo de mujeres, un espacio donde las relaciones no jerarquizadas e igualitarias se entretienen en torno a un “centro espiritual” (Shinoda, 2003:

281), destinado al altar, creado por cada círculo: aúna objetos de poder, flores, ofrendas, piedras, y el fuego como guardián. Esta práctica en espiral fortalece el empoderamiento, el autocuidado, el cuidado de las otras, la sororidad, y moviliza reflexiones en torno al sujeto femenino desde la intimidad. En los círculos de mujeres, que proliferan cada vez más en todo el mundo, habita el conocimiento puente, en la medida en que cada una comparte sus saberes que circulando se van hilando con otros, para ser modificados en su origen y devenir medicina colectiva, alquimizada entre todas.

Bruja: una posicionalidad espiritual-política

*Donde otros vieron fronteras estas ne pantleras
vieron enlaces; donde otros vieron abismos,
ellas vieron puentes que abarcaban esos abismos.*

Gloria Anzaldúa

En las primeras páginas de este texto enuncié la posicionalidad bruja (*bruja positionality*) con el fin de sostener epistemológicamente el sentido que tiene autoafirmarse de esta manera para las mujeres indagadas. En esta investigación vemos a la bruja no escondida en un closet, sino afuera, con los pies en la tierra, conectada a su intuición y dando pasos entre mundos.

Uno de los planteamientos que da soporte a esta investigación es que dicha posicionalidad es peligrosa para el sistema, porque implica la existencia de cuerpos autogestionados, autónomos (que advertirían una crisis de la industria farmacéutica, estética y médica) y en conexión “divina” (conciencia de ser espíritu encarnado y comprometido con la tierra). Nuestra brujidad es milenaria y honra a nuestras ancestras. Es importante decir que encarnar una posicionalidad bruja no es encarnar una identidad, pues se trata más bien “de una de las múltiples posiciones de sujeto de la que podemos entrar y salir” (Lara, 2005: 31). No hay un molde para ésta, cada una va invocando la forma en la que mejor se siente. Recordemos que se trata de descolonizar los miedos e imaginarios negativos que culturalmente hemos heredado respecto a las brujas.

Precisamente, entrar y salir de esta posicionalidad es parte del poder de la bruja: sabe cuándo mostrar

sus habilidades. Las mujeres brujas experimentan tensiones íntimas; no es fácil amar, por ejemplo, de manera igualitaria, vulnerable y abierta, bajar así del exceso rumiador de la razón patriarcal diseminada en las relaciones afectivas. Autoafirmarse bruja, según la experiencia de las participantes, es ser consciente del poder interno y de su impacto transformador en la vida relacional, también implica encuentros con las sombras de la condición humana, rupturas de ciclos de dolor, salidas a tiempo de cualquier intento de domesticación de su “alma salvaje”, la aceptación de la “naturaleza de la Vida/Muerte/Vida” (Pinkola, 2016: 192) y un largo etcétera de lecciones que cada una va alimentando con el paso del tiempo. Una bruja mira hacia adentro, es intensa en su cuidado y autoconocimiento, y se reconoce completa en la red de la vida. Su “trabajo profundo se parece mucho a la excitación sexual. Comienza de cero, se acelera en altiplanos, se vuelve sostenido e intenso. Si los altiplanos son interrumpidos de golpe (imagina un ruido fuerte e inesperado), deberá comenzar todo de nuevo” (2016: 183).

No es fácil reconocerse como una mujer de conocimiento y de poder cuando estamos marcadas por un legado misógino tan devastador como el de la “caza de brujas”. Silvia Federici expone en *Calibán y la bruja* (2004) cómo la caza es el primer feminicidio de la historia que introduce un nuevo crimen: la brujería. La caza de brujas es, además, fundamental en la desvalorización del proceso de reproducción y de la posición social de las mujeres; entonces, se prepara a la mujer para un nuevo tipo de disciplina social (Federici, 2004). ¿Por qué? ¿Quiénes eran las brujas? Eran las grandes chamanas, conocedoras de la naturaleza y sus medicinas, sanadoras de la enfermedad física y espiritual, las parteras del mundo, y a su vez eran la fuerza capaz de conectar con la muerte y la destrucción.

Antes del feminismo, en el desconocimiento absoluto de esta historia, mi imaginario de la bruja era oscuro e insulso; escuchaba la palabra e inmediatamente visualizaba la figura de una anciana con verrugas, nariz aguilena, cuerpo encorvado, un caldero hirviendo, rodeada de gatos y una escoba lista para salir a volar. Aprendí que se podía llamar *bruja* a una mujer percibida como “mala” y deseé nunca ser una de ellas. Hablo de mi adolescencia. Pero el tiempo pasó y el conocimiento y la experiencia sanaron el rechazo, el miedo y las creencias patriarcales internalizadas. Empecé a identificarme con esta posi-

cionalidad sin juntarla jamás con la académica. Nació entonces este trabajo que me llevó a crear relaciones entre campos que parecían imposibles de ligar, y, desde adentro, me abrió la puerta del closet.

Asumirnos como brujas contemporáneas es subvertir los legados de la muerte que cargamos de las sanadoras, es, por ende, incorporar formas otras de ser mujeres. Somos guardianas de saberes marginados por el pensamiento moderno, por lo tanto, conferir al conocimiento puente un lugar cardinal en nuestra espiritualidad-sanación es vital para la actualización de epistemologías y metodologías en las ciencias sociales que puedan cuidar, nombrar y comprender las praxis emergentes.

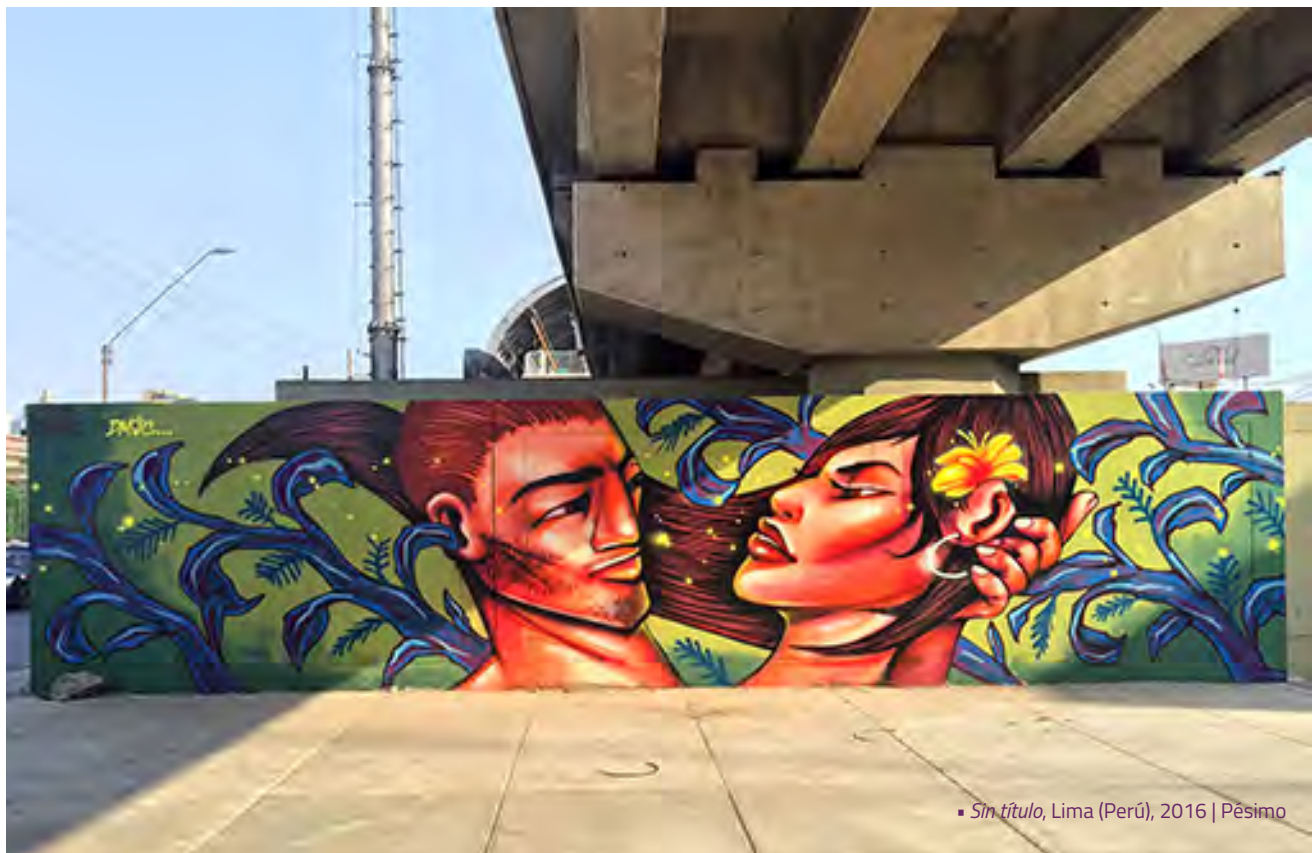
Me gustaría, por último, dar cuenta de una crítica que fuimos construyendo y que recoge una mirada reflexiva sobre los efectos del *boom* de las espiritualidades y las sanaciones alternativas. Es muy importante considerar esta crítica desde la posicionalidad que hemos desarrollado hasta ahora, pues no hay un perfil apolítico en esta matriz. Ante la amplísima oferta de terapias y herramientas en favor de la sanación, advertimos que se corre el riesgo de caer en el espejismo de ir de me-

dicina en medicina sin atender “la raíz profunda que nos enferma y trabajando sobre ella; de nada sirve si no estamos conectadas con la energía vital que posee una planta medicinal, pues como nos enseñan aquí las yerbateras, es su alma quien nos sana” (Pérez, 2015: 21).

Además, el acceso a estas terapias y herramientas es limitado, está mediado por el capital económico de quien las consulta. Entonces, la sanación se vuelve un privilegio, un proceso casi de élite. Los costos de estas terapias, muchas veces, nos alejan de transformaciones en el orden social.

O sea, ¡porque entonces se nos va a volver la vida espiritual un *merchandising*! Y dejar de ir a esos espacios. O sea, ya no voy a seguir con este *man* que [...]. Fui como dos veces con el man y 600.000 pesos cada sesión porque me mandó tarros y me mandó no sé qué, ¡chao! Entonces lo resolví de esa manera, como criticando también lo que me dicen: cuestionándolo. (Eliana, MPES)

Algunas líneas de fuga frente a esta elitización, que han encontrado dos de las MG, son el trueque de saberes o la negociación del precio de su terapia según



■ Sin título, Lima (Perú), 2016 | Pésimo

las posibilidades de la persona. No obstante, considero vital repensar nuestras propuestas de un modo más comunitario, que puede inspirarnos hacia vivencias en clave de un “activismo espiritual”²⁰.

Conjuro final: una apuesta por la alegría

Es vital trascender el paradigma de la sanación que funciona bajo los presupuestos dicotómicos de herida y sufrimiento, víctima y victimaria(o). Por supuesto que existen heridas, rupturas y dolores que en los caminos espirituales y de intencionalidad sanadora van menguando y cicatrizando; sin embargo, para sentir la vida en toda su potencia es imprescindible no quedarnos atrapadas en la mirada eterna del daño. Es necesario aprender a sanar también activando la alegría y el placer. Nos preguntamos directamente por el goce de los cuerpos, e invocamos una “revolución del bienestar” (Susan, MPES) que como cambio de paradigma nos exige la creatividad de nuevas preguntas, por ejemplo, ¿cómo pluralizar las narrativas sin centralizar en nuestros cuerpos el relato de la herida? Estamos vivas y tenemos derecho a la alegría y al placer. En la vida cotidiana podemos ir ampliando la experiencia de nuestros goces, placeres y erotismo, convocando así un acto político-espiritual, digno de una posicionalidad bruja.

Siguiendo a Audre Lorde, “el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso, y rico de nuestro interior” (2003: 41), así que la convocatoria a despertar el erotismo es una transgresión al miedo de explorar nuestros cuerpos en toda su intensidad, descubriendo así una “fuente de poder e información” enlazada a la creatividad de nuestro ser en el mundo, más allá de las hegemonías que supone “la feminidad”.

Los procesos de espiritualidad-sanación alternativos cuidan el propósito de volver a vernos como seres completos, desafiando los dolores estructurales que nos afectan. Nos transformamos a través del conocimiento puente que nos entrega herramientas más amorosas para responder a malestares, enfermedades e inquietudes vitales. Deseamos recuperar nuestros cuerpos, pues nos sabemos en una sociedad que se los ha apropiado, que necesita cuerpos enfermos de fácil captura capita-

lista por su docilidad y dependencia. El patriarcado, que nos concibe como cuerpos apropiables y que nos ha manipulado con los relatos de la feminidad, la culpa, la vergüenza y el miedo, está temblando, pues no se esperaba el retorno colectivo de las brujas riendo.

No obstante, la posicionalidad bruja no es determinante de toda feminidad, ni pretende capturar las experiencias espirituales-sanadoras a las que las mujeres decidan aproximarse. Es cierto que esta posicionalidad nos acerca a un empoderamiento significativo y altamente creativo, que honra la “femealogía”, visibiliza el mestizaje de saberes, articula la sanación, lo espiritual y lo político, incluso cultiva elementos poéticos que renuevan la narrativa feminista. Aun así, se trata tan sólo de una de las caras complejas de las reconfiguraciones contemporáneas de género. Los modos en que las mujeres seguiremos interpelando al orden patriarcal y al mandato de la feminidad son infinitos.

Conceptualizar una espiritualidad encarnada nos pone frente a una forma contemporánea de conocimiento, porque no se trata de una abstracción, de lo intangible, sino de un modo de vivir interconectado con los seres del planeta, consigo misma(o) de una manera compleja no binaria, con los ritmos de la tierra, con lo sutil manifestado en el cuerpo, con las experimentaciones gozosas que miran más allá del sufrimiento, entramando saberes híbridos que sostienen concepciones de ser y de realidades no logocentradas. Considero que este paradigma en la academia es una invitación para espiritualizar y sentipensar, para reconocer que el mundo social no está escindido del mundo espiritual, para abrir formas no modernas de concebir la ciencia conectada con visiones interiores, sociales y culturales que responden a una imaginación otra posible, donde el conocimiento sana, es útil, representa y transforma cosmovisiones.

Finalmente, quiero destacar que el trabajo con estas mujeres puente, con estas brujas, comenzó a sanar mi visión fragmentada del conocimiento social y espiritual. Creo que sus modos de ser y hacer nos invitan a trazar caminos que no temen las encrucijadas, los encuentros circulares, a la magia y al cuerpo, y que nos enraízan, que nos preguntan por otros modos de vida. Mi experimentación de formas otras de espiritualidad-sanación me deja sin manuales, sin caminos rígidos, sin gurús, soberana de mí misma y muy bruja, con una mente conectada al cuerpo y al corazón, menos universalista, más

situada y caleidoscópica. Siento que esta investigación político-espiritual y vital es un abrecaminos que me va llevando hacia lo desconocido, que mis respuestas aho-

ra no pueden ser sólo intelectuales e intelectualizadas, y que mis preguntas necesitan intersectarse con otras dimensiones para ganar profundidad y sentido.

Notas

1. Este concepto (*spiritual epistemologies*) aparece en el capítulo *Methodologies of the Spirit* de Brenda Sendejo (2014).
2. La investigación se realizó en la ciudad de Bogotá con la participación de 7 mujeres, cuyas edades están entre los 28 y 55 años, de clase media, con estudios universitarios (5 de ellas con formación académica posgradual en los niveles de especialización, maestría y doctorado), y una amplia y diversa experiencia y formación en caminos, herramientas y saberes relacionados con el campo de la espiritualidad y la sanación, que además realizan un trabajo relacionado con el acompañamiento de mujeres.
3. “En resumen, las referencias a los conceptos espíritu, almas, lo sagrado y otros temas derivados de la espiritualidad son frecuentemente condenados como esencialistas, escapistas, ingenuos, o tachados de apolíticos y de pensamientos retrógrados” (Keating, 2008: 55).
4. Noción que expresa perspectivas críticas a la episteme moderna colonial. Se asocia con el concepto de *paradigma otro* (Mignolo) que apoya procesos y modos de decolonización, a través de los cuales formas de conocimiento, distintas a las hegemónicas, no son consideradas “pre-rationales o supersticiosas por encontrarse limitadas a determinados contextos geohistóricos” (Piazzini, 2014: 25), sino que asumen un estatus epistemológico. Anzaldúa es quizá la primera autora en intersectar frontera, género, raza y cuerpo, dando así vida a la noción de *pensamiento fronterizo*. En *Borderlands/La frontera: The New Mestiza* (2016) nos acerca a la frontera no sólo como límite que evidencia el choque cultural, el trauma y la herida colonial, sino como espacio puente de transformación; se trata de transitar dentro y fuera –simultáneamente– de la cultura dominante; ser, en sus palabras, “un amasamiento” y mestiza que “crea una nueva conciencia” capaz de romper “la dualidad entre sujeto y objeto” (Anzaldúa, 2016: 137).
5. En 1987 Gloria Anzaldúa escribe: “La frontera entre Estados Unidos y México es una herida abierta donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra” (2016: 42). En su cartografía histórica y crítica de la colonización nos lleva hasta aquel “borde fino de alambre de púas” (54) en donde las(os) chicanas(os) viven las opresiones del racismo, el patriarcado y el clasismo. La herida colonial –heredada y reconfigurada– duele psíquica, política y espiritualmente. Ahora, la violencia epistémica profundiza esta herida, hablamos así de una *herida epistémica* que escuece, y hermanada al pensamiento colonial logocéntrico, dicotómico, blanco y heteropatriarcal, nos aleja de las posibilidades de conocimientos otros –conectados a cosmovisiones y afectividades múltiples– no lineales, fluidos y heterárquicos.
6. Irene Lara profundiza en las oposiciones occidentales, en su texto *Healing Sueños for Academia*: “Las oposiciones occidentales establecen divisiones fijas, niegan la multiplicidad, y tienen un valor social desigual. (Por ejemplo: eres un pensador o un sentidor; el pensamiento racional es bueno, la intuición es mala). Más aún, los marcos binarios están racializados y generizados (los pensadores son blancos y/u hombres [lo bueno]; sentidores son personas de color y/o mujeres [lo malo]), de tal modo que se bloquea el papel del poder y se entorpece el entendimiento complejo de nuestras múltiples identidades” (2002: 438).
7. Proyecto de investigación realizado durante el 2016, en el marco de la Maestría de Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos (Universidad Central, Bogotá).
8. Las investigaciones clave en la construcción de este estado de la discusión fueron las de Marta Restrepo (2008), Teresa Forcades (2011), Geraldine Céspedes (2008), Angie Simonis (2012), Carol Christ (1978), Starhawk (1989), María Lugones (2011), Silvia Marcos (2014), Gloria Anzaldúa (2016), AnaLouise Keating (2008), Laura Pérez (2014), Irene Lara (2002), Lara Medina (2014) y Beatriz Sendejo (2014).
9. Simonis (2012) cita a los pioneros del resurgimiento de la diosa a finales del siglo XIX y XX, quienes fueron paradójicamente hombres, entre los que se destacan Johan Jacob Bachoben (creador del concepto del *matriarcado*), James Frazer, Robert Briffault, Robert Graves, Carl Jung, Erich Neumann, que son considerados como los “hijos de la diosa”. A pesar de su valioso aporte, afirma que son las mujeres en el feminismo del siglo XX quienes agencian una potente corriente de recuperación de la cultura de la diosa.
10. Este concepto es acuñado por Irene Lara (2002) para transformar la división entre el cuerpo, la mente y el espíritu, que se sostiene en el pensamiento occidental, dando así un sentido holístico al ser. El concepto *bodymindspirit* nace de su cercanía con el pensamiento indígena que considera esta conexión completa. Es también una noción incorporada en las epistemologías y metodologías de las activistas espirituales.
11. Las participantes de este grupo son Mónica Tobón (55 años, psicóloga y especialista en género, creadora de Avatar), Paula Sánchez (42 años, comunicadora social, dirige círculos de palabra y es creadora de CreoTuCuento), Ana María Ortiz (33 años, psicóloga y maestra en estudios de género, practica la terapia de respuesta espiritual y es canalizadora de la herramienta mapa de movimientos o plan del alma) y Juliana González/Colibrí de Oro (39 años, socióloga, documentalista y maestra espiritual, creadora del Sistema de Cantos Arquetípicos).
12. Las mujeres de este grupo: Carol Pavajeau (40 años, psicóloga, investigadora social y socia de Avatar), Susan Herrera Galvis (31 años, socióloga, *doula* y creadora de Femarmonía) y Eliana Mejía Soto (28 años, psicóloga, profesora universitaria y magíster en sistemas humanos).
13. Cuatro de las entrevistas se realizaron en las casas de las participantes, y las otras tres en mi espacio, para un total de registro en audio de diecinueve horas, con su correspondiente transcripción.

14. Figura desarrollada por Gloria Anzaldúa (2016) a partir del concepto de *nepantla* (“espacio intermedio o entre-mundos”). La *nepantlera* es la “habitante de nepantla, la cruzadora de mundos”. Es una mediadora que vive dentro y entre múltiples mundos y, a menudo, a través de dolorosas negociaciones desarrolla lo que Anzaldúa describe como “perspectivas desde las grietas”, desde la rajadura (Keating, 2009: 322).
15. 1) Encuentro con el Abuelo Tabaco: guiado por Carla Carril y Lina Cáceres del Colectivo Warimi Pachacutec, 20 de mayo del 2017 (4 horas. 12 participantes: 10 mujeres y 2 hombres). Llegué a este espacio a través de Paula Sánchez (Bogotá). 2) Concierto-Oráculo. Solsticio de Verano: guiado por Juliana Colibrí de Oro, 24 de junio del 2017 (2 horas. 8 participantes: 6 mujeres y 2 hombres, Bogotá). 3) Retiro Avatar. Tierra, Corazón y Aquella: guiado por Mónica Tobón, 30 de junio, 1, 2 y 3 de julio (15 mujeres, Villa de Leyva). 4) Lo que llora el cuerpo: terapia espiritual (individual) guiada por Ana María Ortiz, 28 de agosto del 2017 (2 horas).
16. Dicha información hace parte de las notas del curso online “Salud emocional feminista”, impartido por Ímpetu Centro de Estudios, A.C. de México, que cursé entre los meses de enero a marzo del 2018.
17. “La espiritualidad *new age* (nueva era), desarrollada en los años sesenta del siglo XX, sostenía que con la llegada de la llamada era astrológica de Acuario empezaba una época de paz, bienestar y armonía mundial; reunía una serie de cultos y corrientes filosóficas como el orientalismo, el esoterismo, la medicina alternativa o el sincretismo religioso” (Hooks, 2017: 136).
18. Texto enviado por la autora vía correo electrónico en el 2018 y titulado “¿Qué es una ceremonia?”.
19. Este diseño presenta variaciones según la cosmovisión indígena desde la que se esté mirando. La que explico en el texto es la que aprendí con Mónica Tobón, quien a su vez la aprendió de la abuela Margarita. Esta rueda se mueve en un ciclo de trece años por dirección. En el oriente la mente, la primera respiración, los inicios, los nacimientos, el amanecer y la primavera; en el sur el espíritu, el despertar hormonal, la energía de transformación, el mediodía y el verano; en el occidente las emociones, la introspección, el reconocimiento de la sombra, las seis de la tarde y el otoño; en el norte el cuerpo, la dimensión material, el cuerpo físico, la medianoche y el invierno.
20. Concepto acuñado por Gloria Anzaldúa: “*It offers valuable lessons for feminists and other social justice activists. Her politics of spirit demonstrates that holistic, spirit-inflected perspectives –when applied to racism, sexism, homophobia, and other contemporary issues –can sustain and assist us we work to transform social injustice*” (citado en Keating, 2008: 56).

Referencias bibliográficas

1. ADAMS, Tony, Carolyn Ellis y Stacy Holman, 2013, “Introduction. Coming to Know Autoethnography as More than a Method”, en: Tony Adams, Carolyn Ellis y Stacy Holman (eds.), *Handbook of autoethnography*, California, Left Coast, pp. 17-46.
2. AGUIRRE, Elizabeth y Adriana Gil-Juárez, 2015, *Cuando contar la tesis es hacer la tesis: investigación y escritura autoetnográfica*, México, Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico.
3. ANZALDÚA, Gloria, 2002a, “Now let us shift... The Path of Conocimiento... Inner Work, Public Acts”, en: Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating (eds.), *This Bridge we call Home: Radical Visions for Transformations*, New York, Routledge, pp.540-578.
4. _____, 2002b, “(Un)natural Bridges, (Un)safe Spaces”, en: Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating (eds.), *This Bridge we call Home: Radical Visions for Transformations*, Nueva York, Routledge.
5. _____, 2016, *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*, Madrid, Capitán Swing Libros.
6. CABNAL, Lorena, 2016, *Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario en Guatemala*, tomado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=6CSiW1wrKiI>>.
7. CÉSPEDES, Geraldina, 2009, “Buscando las fuentes de la sabiduría para regar nuestras vidas”, en *Revista Cultura para la esperanza*, No.75, pp. 38-45.
8. CHRIST, Carol, 1978, “Por qué las mujeres necesitan a la Diosa: reflexiones fenomenológicas, psicológicas y políticas”, en: Carol Christ y Judith Plaskov, *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1979, pp. 160-173.
9. DENZIN, Norman, 2013, “Autoetnografía analítica o nuevo *déjà vu*”, en: *Revista Astrolabio. Nueva Época*, No. 11, pp. 207-220.
10. ELENES, Alejandra, 2014, “Spiritual Roots of Chicana Feminist Borderland Pedagogies. A Spiritual Journey with Tonantzin/Guadalupe”, en: Elisa Facio e Irene Lara (eds.), *Fleshing the Spirit: Spirituality and Activism in Chicana, Latina, and Indigenous Women’s Lives*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 64-81.
11. FACIO, Elisa e Irene Lara (eds.), 2014, *Fleshing the Spirit: Spirituality and Activism in Chicana, Latina, and Indigenous Women’s Lives*, Tucson, The University of Arizona Press.
12. FEDERICI, Silvia, 2004, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón.

13. FORCADES, Teresa, 2011, *La teología feminista en la historia*, Barcelona, Fragmenta.
14. GÓMEZ, Dorotea, 2012, "Mi cuerpo es un territorio político", en: *Voces Descolonizadoras*, cuaderno 1, Brecha Lésbica, pp. 1-27.
15. HARAWAY, Donna, 1991, "Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX", en: Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Benlloch, Universitat de València/Instituto de la mujer.
16. HOOKS, bell, 2017, "Espiritualidad feminista", en: bell hooks, *El feminismo es para todo el mundo*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 135-141.
17. KEATING, AnaLouise, 2009, *The Gloria Anzaldúa Reader*, Estados Unidos, Duke University Press.
18. LARA, Irene, 2002, "Healing Sueños for Academia", en: Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating (eds.), *This bridge we call Home: Radical Visions for Transformations*, New York, Routledge, pp. 433-438.
19. ———, 2005, "Bruja positionalities: Toward a Chicana/Latina Spiritual Activism", en: *Chicana/Latina Studies*, Vol. 4, No. 2, pp. 10-45
20. LINDÓN, Alicia, 1999, "Narrativas autobiográficas, memorias y mitos: una aproximación a la acción social", en: *Economía, Sociedad y Territorio*, Vol. II, No. 6, pp. 295-310.
21. LORDE, Audre, 2003, "Uso de lo erótico: lo erótico como poder", en: Audre Lorde, *La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y Horas, pp. 37-46.
22. LUGONES, María, 2011, "Hacia un feminismo descolonial", en: *La manzana de la discordia*, Vol. 6, No. 2, pp. 105-119.
23. MARCOS, Silvia, 2014, "La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas", en: Yuderlys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya-Yala*, Popayán, Universidad del Cauca, pp. 143-159.
24. MEDINA, Lara, 2014, "Neplanta Spirituality. My Path to the Source(s) of Healing", en: Elisa Facio e Irene Lara (eds.), *Fleshing the Spirit: Spirituality and Activism in Chicana, Latina, and Indigenous Women's Lives*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 200-223.
25. PÉREZ, Laura, 2014, "Writing with crooked lines", en: Elisa Facio e Irene Lara (eds.), *Fleshing the Spirit: Spirituality and Activism in Chicana, Latina, and Indigenous Women's Lives*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 41-53.
26. PÉREZ, Pabla, 2015, *Manual introductorio a la ginecología natural*, Chile, Ginecosofía.
27. PIAZZINI, Carlo, 2014, "Conocimientos situados y pensamientos fronterizos: una relectura desde la universidad", en: *Geopolítica(s)*, Vol. 5, No. 1, pp. 11-33.
28. PINKOLA, Clarissa, 2009, *Mujeres que corren con los lobos*, Barcelona, B.
29. RESTREPO, Marta, 2008, "Feminismo y espiritualidad", en: *Revista Lasallista de Investigación*, Vol. 5, No. 2, Antioquia, pp. 146-157.
30. RUSHIN, Kate, 1988, "El poema de la puente", en: Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press, pp. 15-17
31. SENDEJO, Brenda, 2014, "Methodologies of the Spirit. Reclaiming our lady of Guadalupe and Discovering Tonantzin Within and Beyond the Nепantla of Academia", en: Elisa Facio e Irene Lara (eds.), *Fleshing the Spirit: Spirituality and Activism in Chicana, Latina, and Indigenous Women's Lives*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 106-129.
32. SHINODA, Jean, 2003, "La mujer es un círculo", en: *Las diosas de la mujer madura: arquetipos femeninos a partir de los cincuenta*, Barcelona, Kairós, pp. 267-295.
33. SIMONIS, Angie, 2012, "La Diosa feminista: el movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la Segunda Ola", en: *Feminismo/s Revista de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante*, No. 20, diciembre, Alicante, pp. 25-42.
34. STARHAWK, 1989, *La espiritualidad basada en la tierra celebra el ciclo de la vida*, pp. 203-207.



▪ *The case*, muro para Mural İzmir (Turquía), 2019 | Gleo