

DE LA MAGIA AL DERECHO Y DE REGRESO A LA MAGIA: LA INSURGENCIA DE LO SAGRADO FEMENINO SALVAJE COMO REENCANTAMIENTO DE LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES

From Magic to Law and back to Magic: the insurgence of the Wild Feminine Sacred as re-enchantment of women's movements

Bruna Santiago Franchini*
Daniel Rodrigues Kinchescki**

Recebido em: 06/05/2026

Aprovado em: 20/07/2026

Resumo: Proponemos una genealogía simbólica del derecho defendiendo que el fenómeno jurídico es heredero de la palabra encantada (magia) y del verbo sagrado (religión), y no solo de la racionalidad moderna. Trazamos un recorrido de la magia a la religión hasta llegar al derecho, con base en la sociología y la antropología de la religión. Sostenemos que los movimientos sociales (organizados en torno a demandas de derechos) reivindican racionalidad y laicidad, pero reescenifican dinámicas mágicas y religiosas a través de sus ritos, consignas y liturgias. En el caso específico de los movimientos de mujeres y feministas, esta religiosidad resurge en la reapropiación del “sagrado femenino”. Concluimos que el “retorno de la Diosa” simboliza el reencantamiento del mundo, y que las nuevas espiritualidades y las políticas de lo femenino son expresiones de una juridicidad mística y afectiva, donde la norma (nomos) y lo sagrado (numen) se reconectan.

* Doutoranda e mestra em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGD/UFSC). Mestra em Política das Mulheres pelo Duoda Recerca de Dones (Universitat de Barcelona). Especialista em Políticas Públicas e Justiça de Gênero pelo Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales (CLACSO/Argentina). ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3794-8020> . E-mail: bsfranchini@gmail.com .

** Doutorando e mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGD/UFSC). Especialista em Cristianismo e Política pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4579-1945> . E-mail: daniel.r.kinchescki@gmail.com .

Palavras-chave: derecho; religión; feminismo.

| 146

Abstract: We propose a symbolic genealogy of law, arguing that the legal phenomenon is the heir to the enchanted word (magic) and the sacred verb (religion), rather than merely a product of modern rationality. The study traces a trajectory from magic to religion and, ultimately, to law, grounded in the sociology and anthropology of religion. We argue that social movements (organized around legal demands) claim rationality and secularism, but reenact magical and religious dynamics through their rites, slogans, and liturgies. Specifically regarding women's and feminist movements, this religiosity resurfaces in the reappropriation of the feminine sacred. We conclude that the "return of the Goddess" symbolizes the re-enchantment of the world and that new spiritualities and the politics of the feminine are expressions of a mystical and affective juridicity, where the norm (*nomos*) and the sacred (*numen*) are reconnected.

Keywords: law; religion; feminism.

INTRODUCCIÓN

Cuando entendemos la religión - o, más precisamente, el fenómeno religioso - como aquel esfuerzo de significación del mundo, resulta evidente que no ha desaparecido ni se ha debilitado. Incluso la propia idea de secularización del fenómeno religioso se ve cuestionada cuando advertimos las continuidades y adaptaciones promovidas por distintos grupos sociales, por los más variados motivos, con miras a la atribución de sentido a la vida de una manera que incorpore nuevos saberes (científicos, históricos, filosóficos, pero también místicos), siempre en constante expansión, en el contexto de un mundo cada vez más conectado/globalizado y tecnológicamente vertiginoso.

Para los fines de este artículo, sostenemos que los movimientos sociales contemporáneos, basados - en términos generales - en la organización de grupos sociales y/o poblaciones oprimidas con el objetivo fundamental (aunque no exclusivo) de intervenir en el ordenamiento social - lo que se traduce, entre otras iniciativas, en el intento de modificar la producción normativa constituida y/o en la institución de un poder normativo propio -, poseen, reproducen y crean con frecuencia dinámicas mágico-religiosas, ya sean propias (originales) o bien

tomadas en préstamo (y adaptadas), incluso cuando defienden y reivindican para su propia práctica una apariencia de racionalidad (en oposición construida a la irracionalidad frecuentemente asociada a la dimensión sagrada de la vida), “materialismo” y negación de lo trascendente.

No obstante, de manera curiosa (o quizás no), no es infrecuente que surjan, como fruto de estos mismos movimientos y en su interior, nuevas expresiones de lo Sagrado que no niegan - por el contrario, afirman - su naturaleza religiosa, generalmente innovadora. Este es el caso de los movimientos de recuperación de las religiones de la Diosa, iniciados (o retomados) durante la efervescencia de la producción feminista/femenina de las décadas de 1970 y 1980, en un contexto de creciente “orientalización de Occidente” y de avance de los estudios históricos y sociológicos sobre la condición femenina y la dominación masculina.

Es decir: lejos de haber desaparecido, lo Sagrado simplemente ha cambiado de lugar.

¿Dónde lo encontramos, entonces? ¿Cómo lo encontramos? ¿De qué manera se manifiesta?

1. DE LA MAGIA A LA RELIGIÓN: ENTRE EL ENCANTAMIENTO Y LA JURIDICIDAD

Las reflexiones sobre las relaciones entre religión y derecho, cuando se desarrollan a partir de las tradiciones clásicas de la sociología y la antropología, permiten reconocer que el fenómeno jurídico no puede ser comprendido únicamente como un conjunto de normas positivas, sino como una forma simbólica y cultural profundamente arraigada en las mismas estructuras de sentido que dan origen al fenómeno religioso.

El análisis de este parentesco ontológico entre derecho y religión no se reduce a la constatación de influencias históricas; implica la hipótesis de que ambos comparten un mismo origen antropológico, a saber, el impulso humano de trascender la naturaleza e instituir un mundo dotado de sentido y de orden.

De este modo, para comprender de qué manera persisten tanto la juridicidad como el elemento religioso en los movimientos sociales y populares contemporáneos - como aquellos que constituyen el fundamento y objeto del presente artículo -, es necesario advertir, en primer lugar, cómo la humanidad encontró su capacidad de justificar tanto su existencia como su trascendencia, inicialmente en sí misma, para luego proyectarla en fuerzas espirituales y mitológicas más allá de sí.

La percepción de una vida dividida entre lo sagrado y lo profano acompaña el desarrollo del ser humano y ha sido determinante para la organización de la sociedad. En el núcleo de esta comprensión persiste la distinción entre magia y religión, así como la manera en que sus conceptos y particularidades pueden entrelazarse (Malinowski, 2022).

En este sentido, es en la magia donde se encuentra el encantamiento necesario para la superación de las barreras iniciales de la existencia. Marcel Mauss (2003) define la magia destacando tres elementos esenciales de su operación: los agentes involucrados, los actos practicados y las representaciones. En cuanto a los agentes - denominados magos -, se trata de aquellos que se valen de mecanismos y performances con el propósito de modificar, crear o someter elementos de la realidad, ya sean profesionales o no. Los actos, por su parte, se vinculan con los ritos practicados (teatralidad, elementos materiales, palabras mágicas y la tradición implicada). Las representaciones, a su vez, constituyen la materialización de las ideas y creencias que dan sentido a los actos mágicos.

No obstante, el énfasis no se limita a las tres características mencionadas. El mismo autor subraya que los ritos mágicos, así como la magia en sí misma, son ante todo hechos de tradición. Esto significa que la magia, para ser definida como una práctica capaz de transformar efectivamente la realidad, debe necesariamente implicar una intención de repetición, además de sustentarse en una creencia colectiva en su eficacia. La forma de los ritos, por su parte, es evidentemente modificable, transmisible y sancionada por la opinión social.

La magia, descrita como ese encantamiento del mundo que busca las

justificaciones de la existencia, exige también que el mago se encuentre unido a ella de manera precisa. El individuo que recurre a los encantamientos ejerce sus poderes sobre la base de una revelación (cuando se halla bajo el mandato de espíritus) o de una consagración/iniciación (de forma directa, el usuario del encantamiento se aproxima a la tradición pura y simple ya existente). De este modo, no solo la trayectoria del encantamiento mágico depende, en cierta medida, de la participación y validación social (tradición), sino también la propia percepción de quién puede operar en ese registro mágico (Maus, 2003).

Sin embargo, lo que debe tenerse en cuenta respecto de la magia en el desarrollo de la sociedad no se limita a sus características o modos de operación, sino a su vínculo profundo con la percepción del ser humano como ser situado en un tiempo y un espacio. La magia sirvió al ser humano como medio, técnica y elemento sobrenatural capaz de transformar la realidad vivida. No obstante, al constatar que su capacidad se debilitaba con el paso del tiempo, como señala Malinowski (2022), la humanidad comenzó a dirigir sus anhelos y esperanzas hacia seres y entidades más allá de sí misma. Ahora bien, aunque en los encantamientos mágicos se advierte la presencia de entidades ultramundanas, también se percibe que su participación se limita a otorgar poderes, auxiliar en la elaboración de técnicas o instigar determinadas acciones bajo la dirección del mago. La magia pierde su capacidad de encantamiento sobre el ser humano cuando cede su lugar a la religión, en la medida en que la humanidad encuentra sus mitos y los valida en la existencia (Eliade, 2016).

James Frazer sostiene que el desencantamiento del mundo se relaciona directamente con la conciencia de la pequeñez y fragilidad humanas:

En un primer momento, los agentes sobrenaturales no son considerados muy superiores al ser humano, si es que de hecho lo son, pues pueden ser amedrentados y coaccionados por él para hacer su voluntad. En esta etapa del pensamiento, el mundo es concebido como una gran democracia; se supone que todos los seres que en él existen, sean naturales o sobrenaturales, se encuentran en una posición de igualdad tolerable.

Sin embargo, con el incremento de su conocimiento, el ser

humano aprende a percibir con mayor claridad la vastedad de la naturaleza y su propia pequeñez y debilidad frente a ella. El reconocimiento de su propia impotencia, no obstante, no conlleva una creencia equivalente en la impotencia de los seres sobrenaturales con los que su imaginación puebla el universo. Por el contrario, incrementa su concepción del poder de estos. Pues la idea del mundo como un sistema de fuerzas impersonales que actúan conforme a leyes fijas e invariables aún no ha emergido o no se ha consolidado plenamente para él (Frazer, 2024, pp. 38-39, traducción propia).¹

En la comprensión del concepto de religión, por su parte, se advierte un entramado social y normativo considerablemente más concentrado y organizado que en el ámbito mágico. Lejos de referirse exclusivamente a pensamientos y doctrinas dogmáticas o de identificar religiones específicas, el fenómeno religioso se presenta como un factor capaz de generar juridicidad y, posteriormente, de organizar un nomos.

Para ello, se parte de la comprensión de que la sociedad - y, por consiguiente, el fenómeno religioso - es el resultado de un extenso proceso dialéctico de carácter generacional. En lo que respecta al elemento en cuestión, dicho proceso surge precisamente junto con la percepción de la incapacidad biológica y la necesidad de trascendencia: la religión es, por tanto, una empresa humana de construcción del mundo.

El ser humano, por su carácter incompleto en su estado natural-biológico (Luckmann, 2014), percibe la necesidad de orden y sentido para poder experimentar plenamente su existencia. La fuerza capaz tanto de ordenar el caos como de conferir significado a la existencia trasciende las fronteras de la magia y

¹ En el original: Em um primeiro momento, os agentes sobrenaturais não são considerados muito superiores ao homem, se é que de fato o são, pois podem ser amedrontados e coagidos por ele a fazer sua vontade. Nesse estágio do pensamento, o mundo é visto como uma grande democracia; supõe-se que todos os seres nele existentes, sejam naturais ou sobrenaturais, estejam em uma posição de igualdade tolerável. Mas com o crescimento de seu conhecimento, o homem aprende a perceber mais claramente a vastidão da natureza e sua própria pequenez e fraqueza diante dela. O reconhecimento de sua própria impotência, no entanto, não traz consigo uma crença correspondente na impotência dos seres sobrenaturais com os quais sua imaginação povoa o universo. Pelo contrário, aumenta sua concepção do poder deles. Pois a ideia do mundo como um sistema de forças impessoais agindo de acordo com leis fixas e invariáveis ainda não despontou ou escureceu completamente para ele.

del encantamiento, encontrando su fundamento en dioses, demonios o espíritus superiores (Malinowski, 2022). En este escenario emerge la idea del “dosel sagrado”, una protección - aunque simbólica - que el elemento religioso es capaz de ejercer sobre la sociedad (Berger, 1985). El proceso dialéctico puede resumirse entonces en tres momentos distintos: exteriorización, objetivación e internalización.

La exteriorización se refiere al proceso mediante el cual los seres humanos crean y proyectan sistemas de significado hacia fuera de sí mismos. La objetivación corresponde a la fase en que dichos sistemas adquieren una realidad propia, independiente de sus creadores, convirtiéndose en instituciones y estructuras sociales. Por su parte, la internalización es el proceso a través del cual los individuos aprenden y asumen esas realidades objetivadas como propias (Berger; Luckmann, 2009).

La construcción del fenómeno religioso, por tanto, como producto eminentemente social y vinculado a la búsqueda de significado más allá de las limitaciones biológicas, encuentra su fundamento en lo Sagrado - no como un dominio aislado, sino como la propia sociedad proyectada sobre sí misma y deificada -, concepto que se opone, por su propia naturaleza, a lo Profano (Luckmann, 2014).

La distinción entre lo sagrado y lo profano organiza las experiencias colectivas y constituye el fundamento de la cohesión social. Esta perspectiva sugiere que las normas, especialmente las de carácter propiamente jurídico (y no meramente moral u obligacional), al estabilizar conductas y sancionar desviaciones, participan del mismo proceso de sacralización que mantiene unida a la comunidad (Durkheim, 1996).

Este proceso dialéctico dista de ser puramente o exclusivamente racional, en la misma medida en que la experiencia del ser frente a aquello que le resulta superior y sagrado provoca asombro, sobrecogimiento y temor. Rudolf Otto (2017) presenta la religión como una respuesta emocional y afectiva ante aquello absolutamente distinto del mundo ordinario, lo que denomina lo numinoso. Esta

experiencia está marcada por el *mysterium tremendum et fascinans*: al mismo tiempo que genera temor, también atrae y fascina a quien cree. La religión, por consiguiente, incluso en su función de creadora de un *nomos* propio y elemental, no es únicamente un sistema de creencias racionales y sistematizadas, sino una forma de vivencia del misterio.

La comprensión de que el paso de la magia a la juridicidad moderna se produce a través de un proceso dialéctico, religioso y místico se evidencia con especial claridad en los trabajos de Roger Bastide (2006), quien introduce en la sociología el movimiento igualmente dialéctico entre lo sagrado instituyente (o “salvaje”) y lo sagrado instituido (o “domesticado”). El primero corresponde a la irrupción explosiva y creadora de lo sagrado en estado puro; el segundo, a su estabilización en formas institucionales - iglesias, rituales, dogmas - que buscan controlarlo. Esta tensión es permanente: cuando lo sagrado se vuelve distante y burocrático, el ser humano lo reinventa, reabriendo el espacio de lo instituyente.

Bastide, siguiendo la tradición de Durkheim y Eliade, identifica en esta alternancia el motor de la historia religiosa y cultural: cada domesticación es seguida por una nueva irrupción. En este sentido, la religión es también un proceso político y social de administración de la energía sagrada, y en dicha mediación el derecho aparece como instrumento de contención y organización de esa fuerza. Lo sagrado salvaje crea; el derecho domestica.

La cuestión de la juridicidad de la magia y, por consiguiente, de la religión, es retomada en el ensayo de Mauss (2003) sobre el don. El autor demuestra que las sociedades arcaicas se estructuran sobre la obligación de dar, recibir y devolver - una tríada que era al mismo tiempo económica, jurídica y religiosa. El don, cargado del *mana* del donante, generaba vínculos de obligación y, por ende, de normatividad. Negarse a devolver equivalía a romper el equilibrio cósmico e incurrir en culpa. Esta lógica de reciprocidad funda la propia idea de obligación jurídica.

Mauss observa además que los contratos en las sociedades antiguas eran ceremonias sagradas, conducidas por sacerdotes y acompañadas de fórmulas

performativas. Lo que confiere validez al contrato, así como al rito, es el poder creador de la palabra. Esta performatividad, heredada de la magia y posteriormente de la religión, permanece en el derecho moderno: la sentencia no describe, sino que instituye; la ley no refleja la realidad, sino que la crea.

El lenguaje mágico, compuesto por fórmulas eficaces en sí mismas, anticipa el lenguaje jurídico, en el cual el enunciado normativo produce efectos independientemente de la voluntad individual. En los encantamientos y maldiciones de la antigüedad, la escritura tenía el poder de castigar o restaurar (Gurvitch, 2014). Con las debidas proporciones, esta situación se reproduce en el ordenamiento jurídico contemporáneo. La transición de la magia a la religión, y de esta al derecho, no elimina el principio originario: la creencia en la performatividad del verbo autorizado. Así, el derecho moderno, con su liturgia de procedimientos y fórmulas, continúa ejerciendo el poder creador que en otro tiempo se atribuía a la palabra sagrada.

Se advierte, entonces, que la humanidad no deja de producir formas religiosas, incluso cuando cree haber superado la religión, incluso más allá de sus marcos históricos (Grossi, 2007). La normatividad jurídica es, en última instancia, una modalidad de fe supuestamente racionalizada: fe en la ley, fe en la justicia, fe en la autoridad. Al igual que la religión, el derecho depende de símbolos, ritos, narrativas y promesas de salvación - en este caso, la salvación a través del orden.

El tránsito de la magia a la religión, y de esta a la juridicidad, revela un movimiento continuo de transformación de las experiencias humanas frente al misterio y a la necesidad de orden. El encantamiento del mundo, anteriormente manifestado en los ritos y en las fuerzas inmanentes de la naturaleza, cede espacio a la racionalización simbólica y a la institucionalización de lo sagrado. La figura de las antiguas diosas, por ejemplo, representativas de la creación y de la mediación entre lo humano y lo divino, es sustituida por la centralidad de un principio masculino ordenador, expresión simbólica del surgimiento de estructuras jerárquicas y patriarcales. El poder creador, antes disperso y plural,

es domesticado en torno a una divinidad única y soberana, cuyo verbo funda la realidad y anticipa la función creadora de la palabra jurídica (Lerner, 2019).

| 154 El desencantamiento del mundo, por tanto, no elimina lo sagrado, sino que lo inscribe en nuevas formas de control y estabilidad social, en las cuales el mito se convierte en fundamento y el rito en norma. En este contexto, el verbo mágico, dotado de fuerza creadora, es racionalizado y transformado en lenguaje normativo. La religión, al institucionalizar lo sagrado, prepara el terreno para el derecho, que hereda y reconfigura sus estructuras simbólicas.

La autoridad sacerdotal se transforma en autoridad jurídica; el rito, en procedimiento; la creencia en la eficacia de la palabra, en fe en la ley. Incluso el derecho moderno, que se pretende racional y desencantado, conserva la performatividad originaria de la palabra consagrada: una fe institucionalizada en la norma, en la justicia y en el orden.

Por consiguiente, la juridicidad desencantada presente en el contexto moderno puede encontrarse, como producto social, en diversos espacios de acción y movilización jurídico-política, como una huella evidente de su origen místico (Agamben, 2011), tal como ocurre con los grupos analizados en el presente artículo, que serán examinados a continuación.

2. LA RELIGIOSIDAD DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Los “movimientos sociales” son tan diversos entre sí como heterogéneos en su interior. No existe uno, sino múltiples movimientos obreros, negros, feministas, de mujeres, campesinos, ambientalistas, estudiantiles; de lucha por la tierra, la vivienda, la inclusión, la preservación, la educación, el trabajo, los ingresos dignos, la paz, el desarme, la descarceración. En el núcleo de su organización se encuentra lo común, la comunión de algo: una experiencia de vida, un pasado, una necesidad presente, un proyecto de futuro. En los movimientos sociales hay una movilización que surge de la insatisfacción o, más profundamente, de un sentimiento de injusticia y de un deseo de reparación; es



decir, su razón de ser es intrínsecamente jurídica - porque se refiere a la organización social y a la definición de los límites entre lo aceptable/deseable y lo que no lo es - tanto como es mágico-religiosa - porque busca la transformación de la realidad, realizando ritos para intervenir en ella y modificarla, y se autodefine y autolimita para hacerlo. De ahí que muchos de estos movimientos asuman la reivindicación de derechos y de políticas estatales (que constituyen la forma de los “hechizos” posmodernos) como método para alcanzar sus objetivos de transformación de la realidad.

Avanzando un poco más, algunos movimientos, desde el inicio de su expresión más contemporánea (a partir del siglo XIX), se han constituido históricamente en torno a reivindicaciones jurídico-estatales. Los movimientos obreros, ya sea de formación espontánea o articulados en torno a corrientes como el socialismo, el comunismo, el anarquismo y sus variantes, giraban y giran en torno a demandas vinculadas al mundo del trabajo: jornada, seguridad, condiciones dignas, remuneración, vacaciones, licencias (por salud, por parentalidad), pero también autogestión, socialización de los medios de producción, entre otras. Los movimientos negros han denunciado y continúan denunciando la incompletitud de los procesos políticos posteriores a la abolición y las incongruencias de una supuesta democracia que no garantiza un acceso igualitario a la ciudadanía - al voto, al trabajo digno, a la educación, pero también al ocio, la cultura y la memoria -, demandando así políticas de reparación, acciones afirmativas y reformas jurídicas, como los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos o la lucha por la obligatoriedad de la enseñanza de la cultura afrodescendiente y por las cuotas raciales en concursos públicos en Brasil. Los movimientos de mujeres y feministas, por su parte, problematizan la pervasividad de la dominación masculina en diversas instituciones, evidenciando la naturaleza desigual de los distintos regímenes de normatividad aplicados a cada sexo y reivindicando, al igual que el movimiento negro, políticas reparadoras y reformas jurídicas. Aunque los movimientos de mujeres por la liberación y la autonomía son históricamente anteriores, es común que la literatura

especializada sitúe el surgimiento del feminismo en el contexto de las ideas ilustradas, particularmente en la Revolución francesa y en la lucha por los derechos políticos y la ciudadanía.

| 156

Estos movimientos, en general y desde una mirada superficial, parecen plenamente “seculares”: desprovistos de fundamentación religioso-teológica o místico-mágica, vinculados a la democracia y a la laicidad del Estado, carentes de dimensión trascendente y refractarios a ella, pobres en ritos y tradiciones propias, en suma, desencantados y sustentados por relaciones instrumentales (y no por vínculos “sin fin”, cuya finalidad es el vínculo mismo, la construcción y consolidación de redes, comunidades y sentidos compartidos), además de caracterizados por la centralidad del ser humano como “único sujeto y agente de la Historia” (Eliade, 2018, p. 165, traducción propia). Sin embargo, una observación más atenta, que considera sobre todo la experiencia concreta de las y los militantes/activistas y los impactos de los movimientos en sus vidas, revela la presencia de lo Sagrado - aunque expresado en otra lengua o lenguaje.

Ya sea en los movimientos obreros, negros o de mujeres/feministas (por retomar los ejemplos mencionados), existe una liturgia, entendida como un conjunto de prácticas, ritos y palabras. No hay misa, iglesia, sacramentos, promesas de salvación (o condenación) eterna ni escritura sagrada - pero existen manifestaciones en las calles, con consignas (tanto tradicionales, memorizadas y transmitidas, como improvisadas), con pancartas y discursos movilizadores pronunciados por autoridades reconocidas; existen asambleas, conferencias, grupos de conciencia y de estudio; existen ritos y procedimientos, más o menos organizados, de iniciación e incorporación a las actividades del movimiento, así como ritos de sacrificio (renunciar a algo en nombre del movimiento), de oración (conectarse con la “Palabra” del movimiento, en soledad o en comunidad) y de peregrinación (desplazarse hacia sitios simbólicos, generalmente para participar en rituales específicos); existen autoras y autores cuya palabra - de salvación - es recordada y difundida; existen mandamientos éticos y políticos; existe una distinción entre lo que es sagrado y conforme a la liturgia y lo que es profano o

“pecaminoso”; e incluso existe persecución y expulsión de figuras consideradas heréticas o falsos profetas (disidentes, amenazas a la integridad del movimiento), incluso en movimientos orgánicos (poco o nada institucionalizados, de autoridad y política difusas). Después de todo, “no hay movimiento, ideología, partido ni régimen político, incluso los liberales y democráticos, que no se sirvan de lo litúrgico para afirmar su visión del mundo y fortalecer y legitimar su existencia” (Ranquetat, 2021, p. 99, traducción propia).

La diferencia fundamental tal vez resida en que, según la “religión secular” de los movimientos sociales - que emerge y se estabiliza paralelamente a la consolidación del Estado de Derecho (pretendidamente laico, constitucional, liberal, entre otros) -, la solución a las angustias e incertidumbres de la vida ya no se encuentra en la fe en un poder superior, omnipotente y trascendente, ni en la creencia en una vida después de la muerte, en la justicia divina o en el Juicio Final. La inmanencia, la materialidad de la vida y la búsqueda de la realización de utopías en el presente o en un futuro cercano orientan sus dinámicas sociales y organizativas; es decir, “la esperanza religiosa de salvación en otro mundo es sustituida, en los mitos políticos modernos, por el deseo de una salvación terrenal en este mundo” (íd., ibid., p. 99, traducción propia). Más aún, la propia idea de secularidad se debilita cuando se aproxima el derecho a la religión y se lo considera como compartiendo actualmente con ella la función de elemento de cohesión, orden y unificación social, sostenido, al igual que esta, por la fe de sus creyentes en su corpus y sus promesas: la ley, la justicia, las instituciones, la constitución, el orden; como se explicó en el apartado anterior.

Sin embargo, el fenómeno más típicamente religioso, que resulta decisivo en la conversión e iniciación de la o del militante/activista, es quizás la hierofanía: el contacto no mediado con el numen, que adquiere sentido y significado cuando es interpretado por las y los hierofantes y sacerdotes/sacerdotisas del propio movimiento. Como respuesta al temor experimentado por las personas frente a la soledad producida por el misterio tremendo de la existencia - lleno de terrores, pero también de deleites -, los movimientos ofrecen explicaciones para las

catástrofes y pruebas vividas, ya sea por la humanidad en general o por el grupo social específico al que se dirigen, además de proponer, por lo general, una salida: un proyecto de utopía que se realizará si el movimiento prevalece. La dimensión político-relacional de la vida, organizada en términos comunitarios, se convierte así en el centro de la experiencia contemporánea de lo numinoso, adquiriendo nuevos contornos.

3 DE LOS AGRUPAMIENTOS DE MUJERES A LO SAGRADO FEMENINO

3.1 El orden simbólico² femenino de las feministas

Cuando pensamos en el feminismo, o en el movimiento feminista, la narrativa más común y consolidada, que sigue siendo eurocéntrica, nos remite a las reivindicaciones de justicia, igualdad y oportunidades que comenzaron a ser formuladas por mujeres de clases más acomodadas - que tenían acceso a la educación, a la lectura y a la escritura -, especialmente en la Francia del siglo XIX. Y, aunque el término en sí (“feminismo”) solo se populariza efectivamente en la segunda mitad del siglo XIX, ya a finales del siglo XVIII se publicaron obras importantes para el cuerpo teórico y político de la emancipación de la mujer, como la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791), de la francesa Olympe de Gouges, una respuesta absolutamente directa a la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de la Francia revolucionaria de 1789, y la *Vindication of the Rights of Woman* (1792), de la inglesa Mary Wollstonecraft. Ambas son obras, como sus propios títulos indican, de reivindicación de derechos: Mary cree en la igualdad de la mujer y del hombre ante Dios, considerándolos dotados de los mismos derechos naturales y de la misma razón, y aboga por la educación de la mujer, para que pueda finalmente ser compañera del hombre, lo que solo puede darse en condiciones de igualdad

² Usamos “orden simbólico” tal como lo emplea Luisa Muraro (1994).

intelectual; Olympe sitúa a las mujeres en el centro de su proyecto de derechos, garantizándoles derechos antes negados, asegurando la correspondencia entre derechos y deberes, e incluyendo en ocasiones expresamente también a los hombres en su declaración.

En Brasil, suele señalarse el inicio de la circulación de obras de defensa de las mujeres con la publicación de *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* (1832), traducción realizada por Nísia Floresta (seudónimo de Dionísia Gonçalves Pinto) de la obra *La femme n'est pas inferiure a l'homme* (1750), que es a su vez una traducción de *Woman not inferior to man* (1739), firmada por una "Sophia, a Person of Quality"³. En esta traducción, se cuestionan las tradiciones y costumbres que confinan a la mujer a la esfera doméstica, desvalorizan sus contribuciones a la sociedad (especialmente a través de la maternidad y del trabajo de cuidados) y limitan la cantidad y calidad de la educación destinada a las niñas.

En efecto, la defensa del derecho a la educación - primero en términos absolutos y luego en cuanto a su calidad - para las niñas fue una de las grandes banderas de las brasileñas a lo largo del siglo XIX, como se constata mediante el análisis de periódicos dirigidos por y para mujeres. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, las demandas se diversifican: ciudadanía plena, sufragio, divorcio, reforma de dispositivos jurídicos de dominación masculina, trabajo digno, igualdad salarial, protección de la infancia y de la maternidad, y, posteriormente, derechos sexuales y reproductivos, derechos políticos, entre otros.

Así, la propia historia del feminismo, tal como solemos narrarla, es una historia de reivindicación y de crítica jurídica. Una historia de herejía y de contestación de la autoridad constituida, de la liturgia empleada y de la Palabra

³ Hasta hoy se repite que ese libro de Nísia es una traducción del libro de Mary Wollstonecraft, y no por casualidad: la propia Nísia lo caracterizaba como una traducción libre. La primera autora en comparar los escritos de Nísia y Mary y constatar que se trata de obras completamente diferentes fue Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, en 1996, pero esta información no circula lo suficiente. Más curioso aún es que el texto *Woman not inferior to man*, de 1739, está a su vez inspirado (llegando a plagiar diversos pasajes) en un texto aún más antiguo, *De l'égalité des deux sexes*, de François Poulan de la Barre, de 1673. Con información de Isabela Campoí (2011).

encarnada; una historia de nuevas interpretaciones, nuevos centros generadores de sentido, nueva política; un nuevo orden simbólico, de cuerpo femenino.

| 160 No obstante, situar el inicio de las movilizaciones de mujeres únicamente a finales del siglo XVIII o en el siglo XIX también resulta problemático, ya que genera la impresión de que, con anterioridad, no existía ninguna forma de organización, toma de conciencia, intento de subversión o siquiera sentimiento de injusticia por parte de las mujeres. Tomando como ejemplo la propia historia europea, antes de la emergencia del feminismo existieron al menos tres siglos de *querelle des femmes*, concepto historiográfico utilizado para describir los debates (éticos, políticos, filosóficos, teológicos, etc.) en torno a la naturaleza y la dignidad de las mujeres, que comenzó (o cobró impulso) en Francia con Christine de Pizan y su *La Cité des dames* (1405), a su vez una respuesta a una publicación misógina aún más antigua, de 1270.

E incluso antes de Christine y de otras damas intelectuales - como Catarina de Aragão, Moderata Fonte, Anna Maria Von Schumann, Marie de Gournay, Lucrezia Marinella y tantas otras -, interesa especialmente a este trabajo la existencia y las prácticas de las místicas medievales cristianas, quienes encontraron posibilidades de libertad en la práctica religiosa y en espacios de reclusión, lejos de los hombres y regidos por autoridades femeninas. En los conventos – pero también en recogimientos laicos –, las mujeres encontraban una oportunidad única de desarrollarse y pensar lejos de la mirada y de las normas masculinas, lo que permitió el florecimiento de perspectivas, lenguajes y significados propios; en definitiva, el surgimiento de un orden simbólico propio.

3.2 El orden simbólico femenino de las místicas

Las mujeres místicas medievales (siglos XI-XV) supieron utilizar su supuesta debilidad, impureza y fragilidad inherentes a su sexo para justificar y autorizarse al contacto directo y no mediado con Dios - quien las elegiría, precisamente por ello, como instrumento de salvación.

(...) La contemplación mística, las visiones y la comunicación con lo sobrenatural manifestadas en signos son formas peculiarmente privadas de lo milagroso. Dado que a las mujeres se les prohibía ejercer el sacerdocio y la mayoría de los roles públicos, con excepción del cuidado de los enfermos, no resulta sorprendente que expresaran su experiencia religiosa en estas manifestaciones místicas más privadas. (...) La imagen divina las autoriza, les envía un pergamino, les habla directamente. (...) Sin ello, nadie creería en las mujeres místicas. (Gerda Lerner, 2022, p. 100-101, traducción propia) ⁴

La experiencia mística, fruto no de un razonamiento lógico encadenado sino de la inspiración/revelación (¿hierofanía?) proporcionada por un modo de vida propio, es común en las biografías de santas y otorgaba a las mujeres “autorización” para pensar y actuar como lo hacían, especialmente en las regiones donde era más fuerte la influencia de mujeres sabias públicas, como Hildegarda de Bingen, Elizabeth de Schönau, Mechthild de Magdeburg, Margarita Porete y, más tarde, Santa Catarina de Sena y Santa Teresa d’Ávila. La transmisión de prácticas místicas en agrupamientos de mujeres - institucionalizados o no - también contribuyó al aumento de mujeres, vinculadas o no a la Iglesia, que relataban este tipo de experiencias.

Las reformas de la Iglesia, a partir del siglo XII, confinaron aún más lo sagrado a una dimensión separada y distante de la vida cotidiana del mundo material, accesible únicamente mediante la mediación del clero (que, además, también controlaba la educación) y, en consecuencia, todavía más distante de las mujeres; pero ellas reaccionaron - ya sea engrosando las filas de movimientos heréticos⁵ que dignificaban la figura femenina, como cátaros y valdenses, ya sea

⁴ En el original: (...) A contemplação mística, as visões e a comunicação com o sobrenatural manifestadas em sinais são formas peculiarmente privadas do milagroso. Visto que as mulheres eram proibidas de exercer o sacerdócio e a maioria dos papéis públicos, com exceção de cuidar dos doentes, não é nenhuma surpresa o fato de que expressavam sua experiência religiosa nessas manifestações místicas mais privadas. (...) A imagem divina as autoriza, envia um pergaminho, fala diretamente com elas. (...) Sem isso, ninguém acreditaria mulheres místicas

⁵ Aunque hayan sido más democráticas, el apoyo que las mujeres encontraban en las sectas heréticas duraba poco: “(...) En esto, siguieron un patrón ya observado en la historia del cristianismo primitivo: mientras los movimientos eran pequeños, poco estructurados y sufrían persecución, las mujeres eran bienvenidas como integrantes, tenían acceso al liderazgo

creando movimientos propios, como las beguinas, mujeres laicas que vivían en comunidades autónomas y promovían la lectura de la Biblia en lengua materna, lo que acercaba lo Sagrado y su lenguaje especialmente a las mujeres más pobres y no escolarizadas, democratizando su acceso. No es casual que tanto las sectas heréticas como las propias beguinas vieran su florecimiento y transmisión truncados por acusaciones de brujería.

Muchas de estas mujeres místicas medievales - Hildegarda, Juliana de Norwich, Guilhermina de Bohemia -, además de vivenciar hierofanías, inspiraciones y revelaciones, fueron más allá y elaboraron una interpretación propia de lo Sagrado, mediante “1) el desarrollo de un lenguaje y simbolismo de Dios en clave femenina; 2) la reconceptualización de lo Divino como masculino y femenino; 3) la intervención directa de las mujeres en la redención y salvación; y 4) una crítica deliberada y, muchas veces, académica de la Biblia (...)” (Lerner, 2022, p. 119, traducción propia), en un esfuerzo hacia una “teología de lo femenino” en la cual no solo pudieran verse reflejadas en lo sagrado, sino también desempeñar roles relevantes en la vida religiosa (tanto en los ritos como en la interpretación). Sin embargo, la Inquisición produjo una gran ruptura en la continuidad y transmisión entre generaciones y territorios de las visiones y doctrinas desarrolladas por las mujeres, místicas y religiosas, impidiendo la consolidación de una tradición propia, anclada en una genealogía femenina, además de haber difundido de manera muy eficaz la asociación entre lo femenino y lo maligno.

Cuando lo Sagrado (Femenino) Salvaje florece, el Orden (Masculino) no tarda en esforzarse por aniquilarlo; y este Sagrado específico, el femenino - como muestra la historia de las mujeres -, tiende a manifestarse y fortalecerse en las relaciones entre mujeres, cuando están juntas.

Es posible establecer un paralelo - o mejor, un hilo de continuidad - entre

organizativo y compartían autoridad con los hombres. Cuando el movimiento tenía éxito, se volvía más estructurado, más jerárquico y más dominado por los hombres. Las mujeres eran entonces relegadas a roles auxiliares y a la invisibilidad. Esto puede ilustrarse con el caso de los cátaros.” (Lerner, 2022, pp. 103-104, traducción propia).

las místicas, las beguinas, las heréticas, las religiosas de órdenes femeninas, en fin, las “brujas”, con los movimientos de reivindicación de derechos ya mencionados y los movimientos de recuperación de las divinidades y de lo sagrado femenino que surgirían muchos siglos después de la existencia de las místicas, ya en la segunda mitad del siglo XX, y que suelen denominarse “Religión de la Diosa” (Goddess Religion) y “Sagrado Femenino” (cercano, aunque no idéntico, al movimiento del Divine Feminine).

3.3 El retorno de la Diosa

Dominique Marques, en su disertación (2023), y Lídia Pereira y Alícia Rezende, en su artículo (2025), trazan el contexto histórico del surgimiento de nuevas espiritualidades y religiosidades femeninas/feministas, especialmente en el Norte global. Señalan que la *Religião da Deusa* surge en el crisol de los movimientos contraculturales desde los años 60 en adelante, recibiendo influencias del paganismo (de culturas celtas y nórdicas, lo que dio lugar al surgimiento del neopaganismo), del chamanismo y de cosmovisiones indígenas, de la magia y la brujería natural, pero también de espiritualidades, religiosidades y teodiceas orientales no abrahámicas (en un proceso denominado por Campbell, 1997, “orientalización del Occidente”), especialmente asiáticas, para las cuales lo divino no es trascendente, sino inmanente, es decir, forma parte del mundo y está incluido en él, que, además, no se encuentra dividido (humanidad/naturaleza, mente/cuerpo, espiritual/físico), sino que constituye un todo unificado que debe ser vivido, y no controlado o explotado.

La intensificación de la globalización, con el desplazamiento de personas y la circulación de saberes, asociada a la realización de festivales, ferias, experiencias y eventos arraigados en estas nuevas perspectivas espirituales, contribuyó a su difusión. Este movimiento de surgimiento de nuevas formas de espiritualidad/religiosidad difusa, no dogmática, mística, profundamente mágica, que recurre al tarot, cristales, meditación, yoga, inciensos, astrología,



runas, hierbas y todo lo que esté disponible, pasó a ser conocido como Nueva Era.

Es también a partir de las décadas de 1960 y 1970 que se fortalecen el ambientalismo y otros movimientos de cuidado y reconexión con el medio ambiente, con la Tierra y con el cosmos en su conjunto, movimientos que encuentran gran resonancia en las filosofías orientales y refuerzan la idea de unidad entre la humanidad, los animales no humanos, la naturaleza en su totalidad y el planeta. Cuando desplazamos la mirada hacia el Sur global, percibimos la fuerza motriz de estos movimientos, muchos de ellos liderados por pueblos indígenas y por movimientos campesinos y de comunidades tradicionales, que luchan también por su propia supervivencia y por el mantenimiento de condiciones sostenibles para su modo de vida. El paradigma del cuidado colectivo - comunitario y ambiental, y no solo del cuidado de sí - es una herencia del Sur global.

Simultáneamente a la Nueva Era, los movimientos de mujeres y feministas, en la posguerra, comenzaron a intensificarse y a ganar proyección internacional. La incorporación de las mujeres a las universidades, como estudiantes, profesoras e investigadoras, hizo crecer el número de estudios sobre mujeres en todas las áreas del conocimiento - salud, psicología, ciencias sociales, historia -, y fue también en las universidades donde muchas mujeres comenzaron a organizarse colectivamente, primero vinculadas a grupos mixtos de izquierda (socialistas, marxistas, anarquistas, pero también el movimiento negro), y posteriormente en grupos exclusivos. Son los movimientos de mujeres de los años 60 y 70 los que retoman la práctica de los “grupos de conciencia”, en los que mujeres se reúnen para hablar, ya sea de manera libre o a partir de un tema o lectura específica.

El contexto generado, por un lado, por la reorganización de mujeres - especialmente en espacios exclusivos - compartiendo experiencias y construyendo/percibiendo una identidad común, y, por otro, por el acceso al conocimiento sobre la historia de las mujeres y a datos sobre la condición femenina a escala local y global, produce una toma de conciencia cada vez más

amplia acerca del gran Orden que ha organizado el mundo durante miles de años: el orden del Padre, que las feministas pasaron a denominar Patriarcado, el cual no es homogéneo, pero sí generalizado⁶. Esta forma de organizar el mundo, en su desarrollo histórico, se valió tanto de transformaciones de carácter religioso - mediante el destronamiento de las diosas y el progresivo alejamiento de las mujeres de funciones eclesiásticas y del contacto no mediado con lo Sagrado - como de transformaciones de carácter jurídico, a través de la exclusión de las mujeres de los espacios de organización social y de producción normativa. Desde el punto de vista de la historia del derecho, es posible tratar el Patriarcado como un régimen histórico de normatividad (Franchini, 2024), el más antiguo aún vigente y que informa todas las formas de organización social que no se esfuercen conscientemente por apartarse de él.

Al mismo tiempo que emergen estudios sobre la historia de la dominación masculina sobre las mujeres (la historia del patriarcado), en la arqueología y en la historia también surgen iniciativas orientadas a desenterrar la historia prepatriarcal y a comprender las razones de la transición desde sistemas de organización social más igualitarios (aunque matricéntricos o con cierta división sexual del trabajo basada en la complementariedad de roles) hacia la realidad actual, sostenida en la violencia (ejercida o amenazada) de hombres contra mujeres. Asimismo, especialmente en países de tradición religiosa abrahámica, se inicia un movimiento intencional de recuperación de dimensiones femeninas de lo sagrado, que impulsa, por un lado, la teología feminista (y las teologías) dentro de las religiones abrahámicas, y, por otro, la búsqueda de la Diosa en otros espacios, otras creencias (vivas o revitalizadas).

El retorno de la Diosa, así, constituye el gran río formado por la

⁶ Más allá del patriarcado occidental, cuyos orígenes se remontan a Mesopotamia (Lerner, 2019), otras autoras hablan, por ejemplo, de Patriarcados Originarios – para referirse a los patriarcados de los pueblos indígenas ubicados en las regiones que hoy llamamos América del Sur, ya sea denominados patriarcado de baja intensidad (Rita Segato), o bien para afirmar la existencia de un “entroncamiento de patriarcados” (Julieta Paredes y Lorena Cabnal) – y de Patriarcado Confuciano (Lily Ling), para designar el patriarcado específico de las regiones que hoy llamamos Corea, China y Japón.

confluencia de las aguas de la Nueva Era y de los movimientos sociales, en el que necesariamente se produce la agrupación de mujeres. El eclecticismo de creencias (nuevas y recuperadas) de la Nueva Era, la reconexión con la tierra promovida por los movimientos ambientales y la toma de conciencia impulsada por los nuevos estudios sobre las mujeres prepararon el terreno para el despertar de una Diosa adormecida o enterrada: la emergencia de un Sagrado Salvaje que es femenino y que se niega a ser domesticado por el Hombre.

3.4 El Sagrado Femenino

Este proceso descrito, de encuentro con la Diosa, que además puede pensarse como una hierofanía/inspiración, puede situarse cronológicamente - porque fue vivido por muchas mujeres de manera simultánea -, pero también es un proceso asincrónico, experimentado en todo momento por cualquier mujer en cualquier etapa de la historia patriarcal. Este proceso, constituido (i) por el desvelamiento de la realidad como organizada por el orden masculino de los patriarcas y de las fraternidades, en un primer momento, seguido de (ii) la entrada en una nueva dimensión o espacio-tiempo (que las feministas de la diferencia contemporáneas denominan Era de la Perla), ahora tonalizada por el caos armónico⁷ de las madres y hermanas, es en sí mismo un rito de paso, de iniciación, que la filósofa Mary Daly llama “un viaje metapatriarcal de exorcismo y éxtasis” (1978). La jornada es - y debe ser - vivida en sus dos momentos, del exorcismo (desvelamiento) al éxtasis (Era de la Perla), porque el mero exorcismo - es decir, la simple constatación de la pervasividad de la androcracia - deja a la mujer en un vacío existencial y espiritual, sin una base desde la cual significar su existencia. Se trata de una experiencia muy común entre mujeres que se inician en movimientos feministas basados en la crítica constante, la deconstrucción o la denuncia del patriarcado/androcracia: un movimiento sostenido en lo negativo,

⁷ Porque todo “orden” es de cadencia masculina.

en la ausencia, que carece de momentos de creación, imaginación, fabulación, cuidado, risa y afectividad, está destinado a agotar la energía de sus integrantes, quienes tienden a caer en una espiral de cinismo que conduce, eventualmente, a la desunión y a la disolución del grupo o movimiento - lo que impide el paso al segundo momento, de éxtasis e inspiración, que en el caso de las mujeres ocurre necesariamente en colectividad/comunión.

Más allá de este origen común inevitable de exorcismo y éxtasis, resulta muy difícil trazar un perfil que no sea absolutamente genérico del Sagrado Femenino en el mundo actual. Uno de los elementos comunes a sus manifestaciones, independientemente del lugar donde se desarrollen, ya ha sido mencionado: la recuperación de la dimensión femenina de lo sagrado, ya sea encarnada en una Diosa (arquetípica, mitológica), ya sea comprendida como una energía cósmica (como el yin). Existen otros elementos comunes que vale la pena destacar.

Uno de ellos es el carácter espontáneo y fluido de sus manifestaciones. A diferencia de la Wicca o de algunas vertientes de la brujería, en las que existe una liturgia específica adoptada por distintos grupos, en el Sagrado Femenino la liturgia es muy diversa, a veces única en cada espacio. Esto es percibido, en ocasiones, como algo liberador, porque permite la creación de espacios de contacto con lo sagrado a partir de las necesidades de las propias mujeres que los habitan; y, en otras, como una debilidad, porque cierto grado mínimo de estructura se considera necesario para consolidar una tradición y generar en las fieles un sentido de pertenencia a una comunidad que perdure. El elemento común a estas diversas liturgias, a su vez, es la adopción de los “círculos de mujeres” como formato, aunque incluso la realización de estos círculos es variable. Algunos incluyen el uso de sustancias, como la ayahuasca o el cacao; otros consisten en el compartir de

experiencias, historias, emociones y saberes. Estos encuentros pueden involucrar distintas prácticas espirituales, meditación, rituales, danzas, cantos, expresiones artísticas e incluso debates sobre cuestiones relacionadas con la feminidad,

el empoderamiento femenino, la sanación, los ciclos femeninos y mucho más. El objetivo de estos círculos es crear un espacio en el que las mujeres puedan conectarse entre sí, proporcionando apoyo mutuo. (...) [ellos son] una forma contemporánea de vivenciar lo sagrado (...) que antes estaba fuertemente vinculado a las instituciones religiosas, [y] ahora es explorado de manera individual y autónoma. Así, los Círculos de Mujeres permiten que cada participante reconstruya su propia experiencia sagrada, utilizando diversas referencias religiosas y combinando elementos de distintas tradiciones. De este modo, es posible crear una nueva perspectiva de lo sagrado, personalizada y única para cada individuo. (Marques, 2023, p. 25-26, traducción propia)⁸

Es común que haya, además, mención a diosas y divinidades femeninas de diversas culturas y religiones (aunque con cierta recurrencia de referencias a diosas grecorromanas, quizás por la abundancia de literatura al respecto; pero, en Brasil, también es frecuente la mención a orixás y entidades espirituales femeninas del Candomblé, de la Umbanda y de cosmogonías de distintos pueblos indígenas latinoamericanos) y la exploración de sus historias como arquetipos - influencias de la psicología analítica y de obras como la de Clarissa Pinkola Estés (2018). Las historias de las diosas y otras figuras míticas, así como sus dones, son aprehendidas como expresiones de lo sagrado presentes en el espíritu y en la experiencia encarnada de cada mujer, y se plantea la posibilidad de actuar como determinada diosa/figura sagrada para alcanzar un objetivo alineado con ella. En los Círculos virtuales conducidos por Letícia Nascimento⁹ - quien encontró en el Sagrado Femenino la libertad y la posibilidad de dar cauce a la potencia creativa y espiritual que sentía reprimida en la Iglesia Evangélica, de la cual formó parte durante muchos años -, por ejemplo, se invita a las mujeres a reflejarse en las

⁸ En el original: “experiências, histórias, emoções e sabedoria. Esses encontros podem envolver diferentes práticas espirituais, meditação, rituais, danças, cantos, expressões artísticas, e até mesmo debates sobre questões relacionadas à feminilidade, empoderamento feminino, cura, ciclos femininos e muito mais. O objetivo desses círculos é criar um espaço em que as mulheres possam se conectar umas com as outras, proporcionando apoio mútuo. (...) [eles são] forma contemporânea de vivenciar o sagrado (...) que antes estava fortemente ligado às instituições religiosas, [e] agora é explorado de maneira individual e autônoma. Assim, os Círculos de Mulheres permitem que cada participante reconstrua sua própria experiência sagrada, utilizando referências religiosas diversas e combinando elementos de diferentes tradições. Dessa forma, é possível criar uma nova perspectiva do sagrado, personalizada e única para cada indivíduo.”

⁹ @sagradofemininoreal

Diosas, a reconocer Su presencia en sus vidas cotidianas y en sus historias, evidenciando cómo lo Sagrado habita en cada una. Las mujeres revisitan memorias y acontecimientos específicos, trazan objetivos, reconocen sus potencias y vulnerabilidades, y encuentran en la comunión un nuevo y libre sentido de ser mujer.

Los círculos de mujeres, así, se constituyen no solo como una alternativa organizativa a los modelos conocidos (como el de las iglesias y los dogmas de los hombres), sino también como

espacios que buscan, por medio del discurso espiritual y de la conciencia corporal, nuevas formas de concepción de la feminidad. Esto a través de la resignificación de los discursos aprendidos y difundidos desde la cultura, mediante la generación de nuevas narrativas y del (re)conocimiento de sus propios cuerpos y su potencial creativo. Una de las ideas centrales de los círculos implica el reconocimiento y aceptación de las mujeres en los niveles físico, sexual, psicológico, social y espiritual, donde las mujeres son consideradas como seres creadores, seres de luz, maestras, compañeras, mujeres medicina, conciliadoras y dadoras de amor. Una de las expresiones frecuentes en los discursos es la de considerar a la mujer como el agente liberador de la conciencia y de la espiritualidad; se le considera como el motor de cambio hacia una vida más plena, en equilibrio y desde una perspectiva integral. (Ramirez Morales, 2015, p. 136)

Las dinámicas de organización, por ejemplo, de los Círculos de Mujeres, ¿pueden considerarse intentos de domesticación de lo Sagrado Salvaje? A primera vista, parece que no. No existe una autoridad centralizada, ni la pretensión de hegemonía de una u otra corriente con sus prácticas específicas. Por otro lado, ya es posible identificar, en el interior de los movimientos de Sagrado Femenino, una política de la herejía: comunes al ámbito feminista, ya están presentes en estos círculos debates en torno al sistema sexo/género y a la inclusión, o no, en los círculos de mujeres, de personas de sexo masculino que no se identifican con los roles sociales atribuidos a su sexo. Hay grupos que no ven problema en la inclusión, justificando su posición en la idea de que lo femenino es una energía desmaterializada y presente en todo. Hay otros que sostienen que el Sagrado Femenino corresponde al sexo femenino, asociando la fisiología y las fases de la vida de la mujer (fenómenos como la menarquia, la gestación, la

lactancia, el parto, la menopausia, además de la menstruación y sus fases - es decir, fenómenos exclusivos del cuerpo femenino) con fenómenos naturales más amplios, como las estaciones del año y los ciclos lunares, anclándose más en la materialidad del cuerpo. Dependiendo del grado de vinculación con los movimientos feministas, este control de uno u otro lado será más o menos intenso.

La dinámica presente en los círculos de Sagrado Femenino, por tanto, no es totalmente espontánea - los encuentros no son como juegos, en los que existe una improvisación constante, un estar-en-relación continuo, reaccionando a la Otra y abriéndose a ella; existe una liturgia mínima, con ritos, palabras y tradiciones inventadas o tomadas en préstamo; existe también cierto nivel de juridicidad en las definiciones de lo que es y lo que no es el propio Sagrado Femenino. Sin embargo, las propias bases - místicas, ontológicas y cosmológicas - de la experiencia del Sagrado Femenino apuntan hacia formas de organización más difusas y horizontalizadas que aquellas históricamente lideradas por hombres androcráticos. En lugar de fundamentarse en el Orden, el Sagrado Femenino se sostiene en la idea de Armonía y en la práctica de la relación, generando así una juridicidad propia, atravesada por la afectividad y orientada al cuidado de los vínculos.

CONCLUSIÓN

La travesía realizada en este trabajo - de la magia a la religión, de la religión al derecho, y de este al reencuentro con lo sagrado en los movimientos sociales contemporáneos - revela la persistencia de una misma energía fundante: la necesidad humana de instituir sentido, de ordenar el caos, de religarse al mundo por medio de la palabra creadora. Si la modernidad creyó haber separado definitivamente el mito de la razón y el rito de la norma, un examen atento de su tejido simbólico muestra que el encantamiento simplemente se ha desplazado de lugar. La ley, el Estado, la ciencia e incluso las prácticas políticas contienen, en su

núcleo, la misma estructura mágica que en otro tiempo animaba los hechizos y las liturgias religiosas: la confianza en la palabra como fuerza transformadora, el poder de instituir mediante la enunciación, el gesto de fundar un orden a partir del verbo.

En los movimientos sociales, esta potencia se renueva y se encarna. Sus prácticas colectivas - marchas, asambleas, consignas, ritos - reescenifican una liturgia que une lo político con lo sagrado. La creencia en la posibilidad de otro mundo, la disposición al sacrificio personal en nombre de una causa común y la fe en la eficacia performativa de la palabra militante evidencian que lo sagrado no ha sido superado: se ha transmutado. La inmanencia sustituye a la trascendencia, pero el impulso permanece religioso, precisamente porque continúa buscando redención, justicia y sentido. Así, los movimientos sociales aparecen como herederos profanos de una espiritualidad antigua, que ahora opera en el ámbito político.

Sin embargo, es en el encuentro entre lo sagrado femenino y la crítica al nomos masculino donde esta dinámica alcanza su expresión más intensa. El retorno de la Diosa, el despertar de la teología y el redescubrimiento de una religiosidad centrada en el cuerpo, en la tierra y en la circularidad del tiempo apuntan a la resistencia de lo “sagrado salvaje”, aquello que escapa a las codificaciones, jerarquías e institucionalizaciones de la palabra patriarcal. Las mujeres que otrora fueron místicas, herejes o brujas, y que hoy son militantes, pensadoras y sacerdotisas de nuevas formas de ser, reinscriben en el tejido social un orden simbólico que se niega a disociar lo jurídico de lo vital, lo espiritual de lo político.

El recorrido desarrollado demuestra, finalmente, que comprender el derecho sin su dimensión mítica y simbólica es comprender únicamente su pretendida envoltura racional. La juridicidad, en sus formas arcaicas y contemporáneas, continúa siendo un lenguaje encantado, un hechizo colectivo que crea realidades. Lo sagrado, lejos de haber sido vencido por la modernidad, sigue actuando bajo la forma de la palabra normativa, de la utopía política y de la



comunión social. Reconocer esta continuidad no implica renunciar a la razón, sino restaurar su profundidad simbólica: aceptar que todo nomos es también un mito, y que toda ley, para existir, necesita aún del aliento del verbo divino.

REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011

BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2009.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.18, n.1, 1997, p.5-22.

CAMPOI, Isabela. O livro "direito das mulheres e injustiça dos homens" de Nísia Floresta: literatura, mulheres e o Brasil do século XIX. *História* (São Paulo) v.30, n.2, p. 196-213, ago/dez 2011.

DALY, Mary. *Gyn/Ecology – the Methaethics of Radical Feminism*. Boston : Beacon Press, 1978.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro : Rocco, 2018.

FRANCHINI, Bruna Santiago. *“Foi obra do homem na sua sabedoria infinita...”*: Críticas femininas ao Direito da Primeira República. Florianópolis : Habitus, 2024.

FRAZER, James George. *O ramo de ouro: um estudo de religião comparada*. Miami: Andalus Publications, 2024.



GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

GURVITCH, G. *A Magia e o Direito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

KINCHECKI, Daniel Rodrigues. *Até que do Céu Desça: teologia política, catechon e a atuação legislativa de parlamentares evangélicos no congresso nacional após a redemocratização (1988-2023)*. 2023. 137 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

LERNER, Gerda. *A criação da consciência feminista*. Trad. Luiza Sellera. São Paulo : Cultrix, 2022.

LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. Trad. Luiza Sellera. São Paulo : Cultrix, 2019.

LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Loyola, 2014.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Petrópolis: Vozes, 2022.

MARQUES, Dominique Vianna. *Sagrado feminista?! Conflitos e continuidades entre o Sagrado Feminino e os Feminismos*. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social Hesio Cordeiro, Rio de Janeiro, 2023.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Trad. Beatriz Albertini. Madrid : horas y HORAS, 1994.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

PEREIRA, Lúcia Noronha; REZENDE, Alícia Madrid Cesar. Da “Goddess Religion” ao “Divine Feminine”: o florescimento da espiritualidade feminina a partir da contracultura norte-americana. *Revista Ártemis*, v. 39, n. 1, jan-jun. 2025, p. 450-471.

RAMÍREZ MORALES, María Del Rosario. Cuerpos sagrados, cuerpos resigificados: círculos de mujeres y nuevas espiritualidades. in NAVARRO, Carlos Garma, RAMÍREZ MORALES, María del Rosario (coord.). *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2015.

RANQUETAT. Religião e política: vínculos e confluências. *Revista de Geopolítica*, v. 12, nº 1, p. 89-102, jan./mar. 2021.