

## **A insurgência do círculo de mulheres na contemporaneidade como revanche à opressão patriarcal<sup>1</sup>**

### ***The insurgency of the women's circle in contemporary times as a revenge for patriarchal oppression***

**Valquiria Barros<sup>2</sup>**

**Resumo:** Este artigo objetivou discutir as principais características dos círculos de mulheres tomados como instrumento de enfrentamento contra a subalternização do feminino. O despontamento de grupos organizados por mulheres na contemporaneidade parece ser sintoma de um processo de insurgência contra o modelo androcêntrico estabelecido pela ciência ocidental moderna no rastro da cultura. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa qualitativa, interpretativa e de cunho exploratório, com base interdisciplinar, que buscou compreender o fenômeno em questão a partir da análise bibliográfica. Os resultados apontaram que a retomada da Grande Deusa como viés discursivo parece ressituar a mulher no centro do cosmo e reordenar o universo simbólico do feminino, resgatando aspectos da natureza sagrada atribuído à mulher desde a antiguidade.

**Palavras-chave:** Círculo de mulheres; Revanche; Patriarcado; Opressão

**Abstract:** This article aimed to discuss the main characteristics of women's circles taken as an instrument of confrontation against the subalternization of

<sup>1</sup> Este artigo é produto de investigação de doutoramento realizada com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

<sup>2</sup> É doutora e mestre em Humanidades (Humanidades, Culturas e Artes). É mestre em Ciências (Educação, Gestão e Difusão de Ciências) (IBqM/UFRJ). É pós-graduada em Economia (IE/UFRJ). É graduada em Ciências Sociais (ICS/UERJ) e em Comunicação Social (ECO/UFRJ). Tem especialização em Educação, Formação de Professores dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental (Ministério da Educação). É colaboradora de pesquisa no Laboratório de Ética em Pesquisa, Comunicação Científica e Sociedade (LECCS) do Instituto de Bioquímica Médica (IBqM), na UFRJ. Integrante do projeto Inovação e Inclusão na Fundação Cecierj 2025: Integrando Tecnologia e Acessibilidade na Divulgação Científica e Educação à Distância. Integrante do Grupo de pesquisa Docência e Tutoria na Educação a Distância: práticas e desafios. Integrante pesquisadora do Laboratório Violência e Sociedade: políticas públicas, narrativas, subjetividades e enfrentamentos.

the feminine. The emergence of groups organized by women in contemporary times seems to be a symptom of a process of insurgency against the phallogocentric androcentric model established by modern Western science. Methodologically, this is a qualitative, interpretative, and exploratory research that sought to understand the phenomenon in question based on bibliographic analysis. The results pointed out that the return of the Great Goddess as a discursive bias seems to place the woman at the center of the cosmos and reorder the symbolic universe of the feminine, rescuing aspects of the sacred nature attributed to women since ancient times.

**Keywords:** Women's circle; Revenge; Patriarchy; Oppression.

## Introdução

Este artigo objetivou discutir as principais características dos círculos de mulheres tomados como instrumento de enfrentamento contra a subalternização do feminino. Neste texto, tomamos o androcentrismo patriarcal como um dos principais veiculadores da desvalorização do conhecimento feminino no contexto da reprodução (BOURDIEU, 2007) cultural e da ciência ocidental moderna.

A modernidade inaugurou o monopólio da racionalidade cognitiva da ciência como única forma de conhecimento, destituindo de poder todas as outras formas de conhecimento tradicionais. Assim, o projeto da modernidade assentou-se nas prerrogativas da ciência e em princípios materialistas, dualistas e deterministas que se naturalizaram como única explicação possível do real (FOUCAULT, 2018).

Desse modo, a partir da negação de outros saberes, a ciência moderna consolidou sua soberania epistêmica, relegando à inferioridade outras epistemologias, consideradas como reminiscências do passado, incluindo as práticas femininas de cuidado, destituídas de valor e absorvidas pela medicina moderna.

Nesse processo, a progressiva ressignificação feita pela cultura patri-

arcal e a transformação das crenças sobre o feminino investiram na dessacralização da mulher e em sua relação com o mal (MURARO, 2000). Tal relação se configurou por intermédio de agentes simbólico-discursivos naturalizados e reproduzidos pela cultura por meio da demonização do conhecimento feminino, carregando-o de símbolos negativos impressos no imaginário coletivo.

Embora a racionalidade tenha sobrepujado a experiência como elemento de organização da realidade dos sujeitos, seu entrelaçamento com a busca pela espiritualidade como forma de resistência parece manifestar-se em alguns grupos que buscam recursos alternativos para acesso à verdade sobre si mesmos.

Nesse bojo, grupos de mulheres se reúnem em círculos na contemporaneidade em busca de ajuda para superar a ordem androcêntrica, contando com o reavivamento de conhecimentos tradicionais silenciados pela hegemonia do tecnicismo biomédico e da racionalidade científica (BOLEN, 2003). A transformação pessoal é a tônica dos círculos de mulheres que se engajam em torno de práticas que prometem a resignificação da vida a partir do reordenamento simbólico do universo cognitivo. A valorização da experiência como elemento regulador da realidade tem sido o mote da movimentação desses grupos em torno do conhecimento feminino ancestral como viés discursivo de superação da subalternidade patriarcal.

O movimento dos círculos de mulheres apresenta uma alternativa espiritualizada às estruturas de poder que mantiveram a mulher presa à lógica da família patriarcal mononuclear e heterossexual (BOLEN, 2003). Nesse caminho, a mulher, protagonizando mitos em suas jornadas existenciais, reage a séculos de silenciamento e subjugação, acreditando ser capaz de mudar o curso de sua história e resignificar os sentidos de ser mulher. A Deusa insurge nesse processo e manifesta-se no contexto do movimento dos círculos de mulheres e seus desdobramentos se fazem instrumentos de contestação do machismo e da subalternização do feminino ao longo da história (BOLEN, 2003).

Metodologicamente, a investigação inscreve-se no campo do paradigma da pesquisa qualitativa (MINAYO, 2009), interpretativa e de cunho exploratório (GIL, 2002) e buscou compreender o movimento do círculo de mulheres a partir da análise bibliográfica de definições teórico-conceituais da litera-

tura especializada e circunscritas na abordagem interdisciplinar (JAPIASSU, 1976) entre a antropologia e a psicologia.

Ancorado em um modelo investigativo centrado na experiência dos atores sociais e na perspectiva sociocultural, objetivou-se, a partir do exercício interdisciplinar, identificar de que forma o entrelaçamento entre antropologia e psicologia se torna relevante para compreender os simbolismos dos processos sociais relacionados com as questões de gênero na contemporaneidade.

Com base em Boaventura Santos (2008), buscou-se evidenciar a importância da construção de um conhecimento situado que valoriza a experiência das mulheres na luta contra as desigualdades de gênero. A partir de Patricia Hill Collins (2000), desdobrou-se uma análise que pontua a importância da experiência, considerada pela autora como um elemento político tomado na ação, pois, para ela “o pessoal é político” e, também coletivo.

Desse modo, para avançar nos debates sobre as representatividades de gênero e permitir que a diversidade de modelos de feminino possa se manifestar livremente em sociedade, consideramos relevante retomar as construções simbólicas sobre a mulher e identificar de que modo os discursos religiosos e científicos reduziram a mulher a um modelo biológico e psíquico único.

### **As relações entre o androcentrismo e a objetificação do sujeito na modernidade**

A modernidade, também conhecida por Era da Razão ou Era da Ciência, inaugurou a revolução científica cartesiana/newtoniana dos séculos XVI-XVII, baseada no projeto de emancipação e hipercientificização da realidade, da qual derivou o monopólio da racionalidade cognitiva da ciência, destituindo de poder todas as outras formas de conhecimento tradicionais. Assim, a ciência moderna alicerçou-se nos princípios materialistas, dualistas e deterministas, e se naturalizou como única explicação possível do real.

O processo de afirmação da ciência como única forma de conhecimento, segundo Foucault (2018), tem em sua origem não apenas razões de ordem epistemológica, mas também de ordem econômica, social e política. Associa-

da ao desenvolvimento técnico, a ciência moderna ocidental desenvolveu um enorme capital simbólico baseado na biomedicina, assentado no culto ao cientificismo salvacionista como marca ideológica que perpassa todo o projeto da modernidade. Assim, a partir da negação de outros saberes, a ciência moderna consolidou sua soberania epistêmica, relegando à inferioridade outras epistemologias, consideradas como reminiscências do passado, incluindo as práticas femininas de cuidado.

O marco histórico se dá em meados do século XVIII, com a emergente medicina moderna numa trajetória cientificista que minou, por completo, qualquer possibilidade de aproximação com outros sistemas de cura ou formas de conhecimento terapêutico. Desse processo, se iniciou aquilo que Foucault (2018) denomina anatomoclínica, que caracteriza o início da medicina científica moderna, que surgiu como nova racionalidade e se ratificou com a configuração dos papéis e modos de funcionamento das terapias no interior dos hospitais, de onde a alma foi excluída. É nessa reconfiguração institucional que a emergente biomedicina gestou o poder hegemônico, que se extravasou para a esfera social e política.

Segundo Foucault (2018), no contexto da racionalidade moderna ocidental, a biomedicina, associada ao capitalismo, foi autorizada a criar uma metáfora sobre o corpo, que foi transformado em “realidade biopolítica”, no mesmo passo em que a medicina científica moderna foi convertida na sua estratégia essencial. Assim, estamos diante daquilo que Foucault designa por biopoder: “um poder que age sobre os corpos, definindo-os como apropriados ou inapropriados, e cuja mais alta função não é matar, mas “investir a vida de cima a baixo” (FOUCAULT, 1999, p. 131).

O biopoder, esclarece Foucault (1999), desenvolveu-se mediante a articulação dos fenômenos da vida com a autoridade política, tendo assumido duas formas principais, relacionadas entre si. A primeira tem início no século XVII e diz respeito a uma “anatomopolítica do corpo humano”, ou seja, um conjunto de procedimentos disciplinares que concebem o corpo como máquina, reclamando o seu adestramento, a ampliação das suas aptidões, a extorsão das suas forças e sua docilidade, com o objetivo de maior utilidade, aproveitamento econômico e integração em sistemas de controle (FOUCAULT,

1999).

A segunda forma desenvolveu-se a partir de meados do século XVIII e centrou-se numa “biopolítica da população”, isto é, num conjunto de intervenções e controles reguladores do “corpo-espécie” – a saúde, a natalidade, a longevidade, a mortalidade etc. –, com base na ideia de que a “população” constitui uma questão econômica e política (FOUCAULT, 1999). O biopoder, nesse sentido, distribui os seres humanos em termos de valor e utilidade – qualificando-os, medindo-os, avaliando-os e hierarquizando-os –, operando pela norma (FOUCAULT, 2018).

A norma emergiu, nesse contexto, como princípio orientador “que tanto pode aplicar-se a um corpo que se quer disciplinar como a uma população que se deseja regularizar” (FOUCAULT, 2018, p. 302), residindo na biomedicina o locus privilegiado da sua construção e emanção. A emergente medicina científica do século XIX, deixou, então, de constituir apenas um conjunto de técnicas de cura e do saber que elas requerem, passando a envolver conhecimento e definição do ser humano modelo, assumindo uma postura normativa que a legitima “a reger as relações físicas e morais do indivíduo e da sociedade em que vive” (FOUCAULT, 2018, p. 39).

Nesse contexto, a medicina científica constituiu-se como tecnologia de poder centrada na vida (FOUCAULT, 2018) e introduziu uma inteligibilidade sobre o corpo que o situou na bipolaridade do normal e patológico (FOUCAULT, 2018). Sobre esse aspecto, Machado (2005) argumenta que [...] há uma espécie de aproximação entre a noção de “natural” e aquilo que é considerado “ideal” de corpo dentro das normas sociais. Já a definição do “não natural” cola-se, com muita facilidade, à de “desvio” ou “anomalia” (MACHADO, 2005, p. 254). Assim, se instalou a hegemonia da normalidade, científica e politicamente validada, instala-se, também, a função “salvacionista” da biomedicina, que se revelou com uma nova narrativa baseada na ideologia individualista modernista, que floresceu com o desenvolvimento do sistema capitalista.

A institucionalização da biomedicina no espaço público como “medicina oficial”, a partir da segunda metade do século XIX, apareceu ligada ao reconhecimento público de sua eficácia terapêutica, que contribuiu para sua articu-

lação com o caráter regulatório da ideologia capitalista. Novas representações sobre saúde e doença popularizam a compreensão da racionalidade implícita e no aumento da demanda pelo saber biomédico.

Assentada na falsa crença da neutralidade, a ciência moderna desenvolveu-se e normatizou a vida individual e coletiva a partir de distorções androcêntricas heteronormativas que formularam teorias que expressam e respondem a interesses cognitivos, sociais, éticos, políticos e culturais. A normatividade, desse modo, diz muito sobre seus princípios e pressupostos reguladores que formulam discursos e práticas violentas reproduzidos nos contextos privado e público, reforçados em instituições diversas, como nos sistemas educacional, judiciário e de saúde.

Trata-se de discursos normativos que reforçam a racionalidade binária moderna e que legitima corpos de homens e mulheres como formas compulsórias da cisgeneridade e a heterossexualidade, normais e naturais, relegando as demais representações como despossuídas do estatuto do sujeito e de indivíduo, conforme destaca o trecho a seguir

[...] os médicos percebem a si mesmos como “criando técnicas” e não “cultura”. Considerar esses atores sociais como produtores de cultura é algo operativo para pensar que as definições sobre o “sexo verdadeiro” de uma criança estão, elas mesmas, produzindo o sexo (MACHADO, 2005, p. 255).

Os discursos difundiram-se e amplificaram-se a partir da manutenção, repetição e reprodução de enunciados, práticas e discursos homofóbicos, transfóbicos etc., legitimados, por sua vez, a partir de lógicas cisnormativas que, se descumpridas, podem resultar nas mais letais formas de violência. Assim, a partir da trajetória da ciência moderna, pode-se identificar na institucionalização da norma biomédica, os parâmetros que configuraram o discurso da modernidade a respeito dos corpos, e exercido pelo Estado como forma de controle da vida social.

O discurso da racionalidade moderna sobre a normatização dos corpos Foucault chama de governamentalidade (FOUCAULT, 2018) moderna, ou seja, a permissão da legitimação e normatização a partir das biopolíticas e suas estratégias que incidem sobre a vida e seus processos como nascimento, morte, relações familiares e sexuais e formação do indivíduo.

Nesse contexto, o humano foi tomado como espécie e regulado por técnicas, leis e saberes por meio da norma. Logo, a partir do nascimento do Estado Moderno e das novas tecnologias de poder pode-se falar da regulação da vida a partir de um dispositivo e como um “modo de experiência historicamente singular, no qual o sujeito foi objetivado para ele próprio e para os outros, por meio de certos procedimentos precisos de governo” (FOUCAULT, 2018, p. 239).

Embora a racionalidade tenha sobrepujado a experiência como elemento de organização da realidade dos sujeitos, seu entrelaçamento com a busca pela espiritualidade como forma de resistência parece manifestar-se em alguns grupos que buscam recursos alternativos para acesso à verdade sobre si mesmos. A transformação pessoal é a tônica que engaja pessoas em torno de práticas que prometem a ressignificação da vida a partir do reordenamento simbólico do universo cognitivo.

Nesse bojo, grupos de mulheres se reúnem em busca de ajuda para superar a ordem androcêntrica, contando com o reavivamento de conhecimentos tradicionais silenciados pela hegemonia do tecnicismo biomédico e da racionalidade científica. A valorização da experiência como elemento regulador da realidade tem sido o mote da movimentação desses grupos em torno do conhecimento feminino ancestral como viés discursivo de superação da subalternidade patriarcal e é sobre essa articulação que trata a próxima seção.

### **Círculo de mulheres: um viés discursivo contra a opressão patriarcal**

As relações de gênero observadas na atualidade podem ser consideradas um sintoma da desclassificação da mulher como ser detentor de poder. A opressão feminina foi construída historicamente e pode ser tomada como reflexo de um processo discriminatório arraigado na sociedade, baseado em raízes histórico-culturais profundas. De acordo com Scott (1995), gênero é um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças per-



cebidas entre os sexos e, também um modo primordial de dar significado às relações de poder, do poder do masculino sobre o feminino, e tem sido a base das desigualdades proporcionando a criação de formas de sociabilidades marcadamente violentas.

A progressiva ressignificação feita pela cultura patriarcal cristã que deslocou a mulher do altar para o inferno pode ser conferida nas análises dos processos de dessacralização do feminino e na construção das relações entre a mulher e o mal (MURARO, 2000). A transformação das crenças sobre o feminino se configurou por intermédio de agentes simbólico-discursivos naturalizados e reproduzidos pela cultura por meio da ressignificação e reatualização de mitos carregados de símbolos impressos no imaginário coletivo e, nesta seção, abordaremos esse tema.

De acordo com Joseph Campbell (1990), o culto a divindade feminina denominada Deusa Primordial<sup>3</sup> ou Grande Mãe nas sociedades agrárias do período Paleolítico à Idade do Bronze, remonta ao início da história humana e se baseia na disseminação da noção de um matriarcado pré-histórico. Para ele, a mulher foi o primeiro ser adorado do mundo humano, e “[...] sua adoração relaciona-se com a manifestação dos ciclos da natureza em seu próprio corpo” (CAMPBELL, 1990, p. 37), sendo recorrente o tema da fertilidade na forma como as civilizações representaram o feminino.

Segundo Erich Neumann (2006), na era da Grande Mãe, a mulher foi associada à terra por sua capacidade geradora e nutriz, pois a vida era tida como dádiva da terra e, assim, de acordo com o autor, o indivíduo primitivo compreendia que a vida de todos os seres dependia da Mãe-Terra. Portanto,

No estágio mais remoto da vida humana, a função principal das mulheres consistia na colheita de plantas, raízes e tubérculos, na mesma proporção em que a caça pertencia aos homens. A mulher do período primordial, por sua intimidade com o reino vegetal, dispunha de um vasto conhecimento desse reino vital, que assume um papel de significado tão essencial no âmbito dos mistérios primordiais do Feminino (NEUMANN, 2006, p. 229).

Na perspectiva de Badinter (1986), a tradição coletora permitiu a mulher estabelecer maior conexão com a natureza a partir da observação dos

---

<sup>3</sup> Entende-se por arquétipo *primordial* uma “presença eterna” (JUNG, apud NEUMANN, 2006, p. 22).

processos naturais e fenômenos da sementeira e da germinação. Segundo ela,

Hoje, estamos de acordo em pensar que a agricultura é uma invenção feminina. O homem, ocupado em perseguir os animais na caça, e mais tarde em levar os rebanhos para o pasto, quase sempre estava ausente. A mulher pelo contrário, segura de sua tradição de coletora, tinha a oportunidade de observar os fenômenos naturais da sementeira e da germinação. Era normal que ela tentasse reproduzi-los artificialmente (...) e mais impressionante vai ficando o poder feminino (BADINTER, 1986, p. 60).

Com a agricultura e a domesticação de animais, por volta de 10.000 a.C., os humanos deixaram de viver exclusivamente da caça e da coleta e passaram a se organizar em assentamentos de comunidades agrárias, proporcionando o desenvolvimento rudimentar do comércio e das primeiras cidades. Para Joseph Campbell,

As primeiras cidades do mundo surgem na Mesopotâmia e, logo depois, no vale do Nilo durante o quarto milênio a.C. Isso aconteceu cerca de cinco mil anos depois do surgimento da agricultura. Ora, o período entre 10.000 e 4000 a.C. é o Neolítico, a nova Idade da Pedra, cuja principal deidade é a Deusa. A mulher faz nascer e alimenta, como a própria Mãe Natureza, e sua magia é a mesma magia da Terra. Essa profunda associação entre as duas é fundamental (CAMPBELL, 1990, p. 264).

Segundo Beck e colaboradores (2000), o exemplo mais famoso de representação da Grande Mãe é a Vênus de Willendorf (30.000 a.C.), encontrada às margens do rio Danúbio, na Europa Central, que apresenta os seios, nádegas e ventre formados por um bloco, de onde emergem a cabeça e as pernas. O número de conhecido de Vênus do Paleolítico é expressivo: são quase 250 estatuetas. Segundo Sandars (1968) grande parte das estatuetas Vênus tem a forma de um losango e certas partes da anatomia humana são exageradas: abdômen, quadris, seios, coxas, vulva.

A dessacralização do feminino foi um processo que se desenvolveu com o amadurecimento dos sistemas patriarcais e, especialmente, no cristianismo que transferiu o culto da terra para o céu, rompendo com os ciclos naturais em favor da linha reta que conduz ao céu; a nova noção de tempo que surgiu desse processo imprimiu novas configurações na sociedade (SENNET, 1997). A interpretação do feminino nas culturas patriarcais pode ser considerada, então, uma reatualização do imaginário coletivo impregnado com símbolos reproduzidos por gerações, como indica Neumann (2006), no recorte que segue:

Com a evolução judaico-cristã patriarcal, com suas tendências às abstrações de caráter monoteísta-masculino, a Deusa, como figura da sabedoria feminina, foi destronada e reprimida. Sobreviveu somente de forma secreta, principalmente através de expedientes heréticos e revolucionários, cuja averiguação transcende a nossa tarefa. Não podemos descrever de que forma a Grande-Mãe substituiu como Bruxa nem o seu retorno durante a Renascença e seu ressurgimento nos tempos modernos. Devemos nos contentar com algumas imagens da esfera cristã para ilustrar a irreprimível vitalidade arquetípica da Grande-Mãe (NEUMANN, 2006, p. 287-288).

Sobre o ataque processado ao feminino pela cultura patriarcal cristã, Carlos *Byington acrescenta que*, “a repressão da mulher e o ataque a ela como bruxa, devido a projeção nela dos arquétipos da Grande Mãe e da anima [...]” (BYINGTON, 2015, p. 38) fez parte do processo de dessacralização da mulher que não foi inaugurado pelo cristianismo, mas se asseverou no período medieval e resultou da virada cultural matricêntrica<sup>4</sup> para a patriarcal, revelando a face androcêntrica de organização das estruturas sociais. Com a dessacralização do feminino, a Grande Mãe desapareceu, sendo substituída pelo Grande Pai. O feminino seguiu sendo inferiorizado e recebeu sua maior alcuha pela Igreja no período do medievo, quando foram desferidas acusações sobre sua natureza demoníaca por associação ao pecado cometido por Eva no Paraíso.

O processo de dessacralização do feminino ecoou na modernidade e contribuiu para a inscrição da mulher na história como ser maligno, sob alegação de vilipendiosas acusações sobre sua moral e demonização de seu corpo, ancoradas em pressuposições religiosas que fundamentaram a maior perseguição de gênero da história, a caça às bruxas (MURARO, 2000). A ciência moderna do século XIX continuou o processo de subalternização do corpo feminino, herdando da antiguidade o sistema classificatório hipocrático e ancorando na diferença biológica pressupostos não só biológicos, mas morais sobre a natureza do feminino (MARTINS, 2004).

Na contemporaneidade a Deusa surge e manifesta-se no contexto do movimento dos círculos de mulheres e seus desdobramentos se fazem instrumentos de contestação do machismo e da subalternização do feminino ao longo da história, apresentando uma alternativa às estruturas de poder que mantiveram a mulher presa à lógica da família patriarcal mononuclear e heterossexual (SCOTT, 1995).

<sup>4</sup> Entende-se como cultura centrada na figura da mãe.

Os círculos de mulheres têm como proposta a experimentação colaborativa da ciclicidade da vida e o descentramento do indivíduo e ficaram conhecidos a partir da publicação do livro *O milionésimo círculo*, editado em 1999, pela psicanalista Jean Shinoda Bolen, e trata-se de um manual ou modelo de organização de círculo de mulheres e rodas de cura.

A proposta dos círculos de mulheres visa a mudança de paradigma da ordem ocidental androcentrada que subalterniza o feminino e atribui ao masculino o poder, nas palavras de Bolen (2003), a importância da iniciativa tem como função desconstruir a lógica ocidental e seu poder destrutivo, segundo a autora:

A civilização ocidental é a história do patriarcado, uma dominante e hierárquica história de poder e intelecto que, juntos, nos levaram a altíssimos níveis de tecnologia e à possibilidade de destruição de nosso planeta. Nossas florestas tropicais estão sendo devastadas e queimadas. Nosso ar, água e terra poluídos. [...] Lucro e poder como regras vigentes levam a isto e a guerras. Estão produzindo uma terra devastada (BOLEN, 2003, p. 109-110).

Nessa perspectiva, trata-se de uma ferramenta que, para a autora, tem o poder de transformar a experiência humana, porque “cada círculo é uma recuperação da forma arquetípica que emerge de cada Círculo de Mulheres que já existiu e cada Círculo, por sua vez, agrega energia ao campo arquetípico que tornará mais fácil a criação do próximo” (BOLEN, 2003, p. 30).

As práticas dos círculos têm como característica a desinstitucionalização da experiência espiritual e guardam semelhanças com as rodas litúrgicas do xamanismo e das religiões nativas. Os círculos têm como perspectiva a desconstrução da lógica linear ocidental e estão relacionados com uma possibilidade de aproximação do divino feminino afinada aos ciclos da Terra e da mulher. Para compreendermos a representatividade do círculo para esse movimento, reproduzimos abaixo considerações tecidas por Jean Chevalier (1986) em seu dicionário de símbolos:

O círculo é em primeiro lugar um ponto estendido. O ponto e o círculo têm propriedades simbólicas comuns: perfeição, homogeneidade, falta de distinção ou divisão. (...) constituem a manifestação do Ser único universal e não manifestado (...) O movimento circular é perfeito, imutável, sem começo nem fim (...) O círculo é usado para simbolizar também o céu, de movimento circular e inalterável. Em outro nível de interpretação, o céu em si torna-se um símbolo do mundo espiritual, invisível, transcendente. (...) Mais especificamente, o círculo simboliza o céu cósmico e, particularmente, as suas relações

com a terra. Neste contexto, “o círculo simboliza a atividade do céu, a sua inserção dinâmica no cosmos, sua causalidade, a sua exemplaridade, o seu papel providencial”. Além disto, há ligações com os símbolos da divindade associada à criação, cuja vida ocorre, regula e organiza (...) De acordo com os textos de filósofos e teólogos, o círculo pode simbolizar a divindade considerada, não apenas em sua imutabilidade, mas também a sua bondade como difusora origem, de subsistência e consumação de tudo coisas; o alfa e o ômega. (...) O círculo simboliza o sopro da divindade sem começo nem fim (CHEVALIER, 1986, p. 300-301).

Os círculos de mulheres são grupos considerados pelas participantes grupos inclusivos por abordarem o feminino em todas as suas expressões de gênero, categorias étnico-raciais e de classe e, também contam com a abordagem de cosmologias de culturas distintas e os encontros são marcados por rituais que proporcionam vivências que exaltam o feminino em todas as suas faces, a jovem, a mãe e a anciã.

Nos ritos, o sagrado se manifesta pela reatualização de acontecimentos divinos, realizados em tempos e espaços distantes, por personagens que, em geral, são representados por figuras sublimes (ELIADE, 2010). Os ritos, funcionam como eventos performáticos e sua eficácia relacionada mais à questão da experiência do que de crença (GEERTZ, 2014; PEIRANO, 2003; SEGALLEN, 2002). As performances rituais buscam a integração da mulher com as características da Deusa que são descritas por arquétipos<sup>5</sup> particulares que traduzem um conjunto de características primordiais, permitindo-a, assim, reorganizar sua conduta particular (JUNG, 2000).

A tônica dos encontros está no processo de ressignificação e cura do feminino intermediado pelo sagrado e mediado pelo corpo evocado nas práticas de cada grupo e diz respeito às hierofanias específicas traduzidas pelo mito da Deusa ou da Grande-Mãe, através do qual “algo sagrado se revela” (ELIADE, 2010, p. 17). Esta forma de concepção do sagrado, estabelece uma orientação à homogeneidade caótica do mundo real feminino, pois ela era a própria “personificação de um poder motivador ou de um sistema de valores que funcionava para a vida humana e para o universo” (CAMPBELL

<sup>5</sup> Jung usou o conceito de arquétipo em sua teoria da psique humana, ele acreditava que arquétipos de míticos personagens universais residiam no interior do inconsciente coletivo das pessoas em todo o mundo, arquétipos representam motivos humanos fundamentais de nossa experiência como nós evoluímos consequentemente eles evocam emoções profundas. Portanto, arquétipos são conjuntos de imagens primordiais, provenientes de uma sucessão de repetições progressivas de uma mesma experiência durante muitas gerações que ficaram armazenadas no inconsciente coletivo. JUNG, Carl Gustav. Os arquétipos e o inconsciente coletivo Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

1990, p. 24).

O movimento do círculo de mulheres caracteriza-se como uma filosofia de vida com propostas que variam entre práticas mais voltadas à saúde feminina a apelos mais místico-psicológicos. As práticas estimulam um estilo de vida saudável supostamente ecológico focado na conscientização das mulheres sobre seus ciclos naturais como o nascimento, a menstruação, a gestação e a menopausa, associando tais eventos à força inata que habita cada mulher, despertando-as para a reconciliação com o corpo que representa em si a Grande-Mãe e a Deusa. Mas o que é a essa Deusa evocada por esse movimento de mulheres na contemporaneidade? Woolger & Woolger (2007, p. 14-20), explica que:

Com “Deusa” queremos exprimir a descrição psicológica de um tipo de complexo de personalidade feminina que reconhecemos intuitivamente em nós, nas mulheres à nossa volta, e nas imagens e ícones que estão em toda parte em nossa cultura. [...] Uma deusa é, portanto, a forma que um arquétipo feminino pode assumir no contexto de uma narrativa ou epopeia mitológica. Num conto de fadas, esse arquétipo pode aparecer como princesa, rainha ou bruxa. Ela se expressa, de forma inexplicável, no ato sexual prazeroso, na maternidade, na paixão, no desejo, na sexualidade e impele à união, à coesão social, à comunhão, aos impulsos de transformação. Significa a essência do Feminino, não está apenas no nível inferior, invisível e imaterial como supunha o patriarcado secular, tampouco é excrescência erótica “cheia de sangue e saliva”, “feita das imundícies da terra”, como a consciência ascética hebraica descreveu Lilith. As Deusas são fontes derradeiras daqueles padrões emocionais de nossos pensamentos, sentimentos, instintos e comportamento que poderíamos chamar de “femininos” na acepção mais ampla da palavra (WOOLGER; WOGLER, 2007).

O simbolismo da Deusa na contemporaneidade implica a aceitação da materialidade da vida como ela é, em que o corpo é o viés da sacralidade que se expressa na vida das mulheres. Por essa razão, com frequência, as mulheres são exortadas a aceitarem seus corpos como são, reforçando a importância da ecologia do corpo no processo de cura do feminino. Nesse sentido, a Deusa, segundo as crenças do movimento, devolve à mulher a posse do próprio corpo, proporcionando-a resgatar as dimensões da vida marginalizadas pelas religiões judaico-cristãs.

Esse preceito se traduz pela interpretação feita pela feminista, ecologista e mística, conhecida como “bruxa da nova era”, Starhawk, que acredita que a tradição da Deusa oferecia novas possibilidades. Segundo ela, “[...] A

força primitiva da natureza e o intenso prazer da intimidade sexual assumiram papéis centrais como caminhos para o sagrado, em vez de serem negados, denegridos ou encarados como periféricos” (STARHAWK, 2001, p. 13).

Neste sentido, o poder da Deusa é evocado e adaptado a todas as tradições religiosas, mas também sem identificação com uma religião específica. Portanto, a religião da Grande-Mãe ou da Deusa é recriada nos mais diversos grupos buscando-se construir um enfoque adequado para os tempos modernos.

Mas, o que significa o retorno da Deusa na atualidade? Muito se tem falado sobre a falência do projeto de racionalidade da modernidade e mudança de paradigma na contemporaneidade (SANTOS, 2008; BAUMAN, 1999) e as discussões sobre o feminismo e suas vertentes parecem vir nesse bojo. De fato, a insustentabilidade dos modos de viver contemporâneo parecem ir de encontro ao modelo ecológico de vida sugerido pelo movimento do círculo de mulheres e pelo próprio feminismo. E, nessa medida, a Deusa, na forma de um arquétipo feminino (WOOLGER; WOGLER, 2007) de força e determinação, eclode nos movimentos de mulheres contemporâneas e, após anos de dominação falocêntrica, a Deusa retorna, manifestando-se sob formas diversificadas. Edward Whitmont (1984), em seu estudo sobre o retorno da Deusa, trabalha com base na teoria analítica junguiana e acredita na recuperação dos aspectos femininos da pessoa e, segundo o autor, a Deusa

[...] retorna e promove mudanças e cataclismos, sugerindo a valorização da mulher, forçando a integração de um novo mitologema da divindade materna que possa aliviar o ressentimento contra a violência cultural que descaracterizou o ser feminino. Guardiã da interioridade do ser humano, a Deusa rege os instintos, os sentimentos, a intuição, a emoção e a profundidade do Feminino (WHITMONT, 1984, p. 11).

O mito da Deusa, submerso no inconsciente coletivo, ressurgiu como a representação coletiva de um modelo interpretativo que, por meio de um discurso específico, traduz os anseios da mulher contemporânea. A sabedoria feminina inconsciente intervém com grande poder na vida contemporânea, tornando-se o princípio transformador de concepções relativas à mulher. E, em resposta, despontam movimentos femininos em todo o mundo articulados em torno do resgate da espiritualidade da mulher, eclipsada por séculos de colonização monoteísta.

Nesse processo, a mulher, protagonizando mitos em suas jornadas existenciais, reage a séculos de silenciamento e subjugação, acreditando ser capaz de mudar o curso de sua história e ressignificar os sentidos de ser mulher. Nesses termos, as práticas dos círculos de mulheres parecem indicar uma tentativa de retorno à mulher primordial, um processo alquímico transformador (JUNG, 2002) da experiência da mulher. Tal iniciativa parece denotar uma característica muito mais psicologista do que religiosa do movimento, que busca, por intermédio de práticas não institucionalizadas, ressignificar o imaginário da mulher que, subjugada pela cultura patriarcal, teve sua alma trancada no porão escuro da existência moderna.

É inegável que a emancipação conquistada pela mulher contemporânea, graças às lutas dos movimentos feministas, possibilitou sua **inserção no mercado de trabalho**, ampliação de sua **liberdade sexual e reprodutiva** e a conquista da **independência financeira** e dos **direitos políticos**. Entretanto, o discurso implícito nos movimentos dos círculos de mulheres parece ser um indicativo de que o enfrentamento da sistemática opressão da desigualdade de gênero também inclui questões não materiais e a psicologização das experiências espirituais parece um sintoma disto.

A opressão vivenciada pelas mulheres por séculos foi responsável pela sua marginalização e marcou sua existência com sentimentos de negação e rejeição como a auto aversão, a baixa autoestima e a culpa, associando-se e naturalizando-se como traços da personalidade feminina. Esses traços de personalidade se manifestam muito frequentemente em relações marcadamente desiguais alimentadas pelo ciclo de dominação e subordinação e foram difundidos por meio de práticas socioculturais, convergindo seu sentido para as relações desiguais de gênero (WALDOW, 1996). Nesse ponto, evidencia-se a realidade do sofrimento psíquico enfrentado pela mulher e resultante relações desiguais.

Enquanto o movimento feminista deu voz às mulheres na perspectiva política e de direitos, o círculo de mulheres parece se destacar na atualidade por sua proposta integrativa e supostamente inclusiva que, por intermédio da experiência corporal e espiritual, objetiva resgatar o feminino da opressão. A conscientização da opressão parece ser o elemento chave da ressignificação proposta pelo movimento.



O movimento do círculo de mulheres, portanto, pode ser considerado um desdobramento contemporâneo das conquistas políticas alcançadas pelas mulheres, e uma ferramenta com um viés supostamente empoderador, calçado em uma proposta de reconexão individual que tem na experiência espiritual o motor transformador de desordens psíquicas ocasionadas pela opressão de gênero.

### **Considerações finais**

O movimento dos círculos de mulheres vem eclodindo na contemporaneidade como uma reação ao poder opressor do patriarcado androcêntrico e parece reunir em torno de um ideal grupos de mulheres dispostas a “curar” suas “feridas” interiores e ressituar o conhecimento sobre o feminino sob a tutelas das próprias mulheres na tentativa de reorientar as práticas de cuidado.

Dessa forma, os círculos de mulheres podem ser considerados um ato político, pois luta contra os fantasmas que ainda habitam a alma feminina, e, nesse bojo, parece importante destacar a relevância do protagonismo que a espiritualidade assume em torno das articulações que fazem parte da pauta de reivindicações desses grupos de mulheres. Nesse ponto, a espiritualidade desponta como elemento que perpassa os sentidos, dando voz às demandas desse grupo de mulheres que identificam as questões de gênero a aspectos espirituais.

Nessa medida, parece urgente um debate sobre a construção histórica e cultural da relação da mulher com o sagrado na sociedade, pois dessa associação despontam alguns dos valores que norteiam a sociedade e perseguem as mulheres até os dias atuais, pois a cultura é o viés que perpetua a subalteridade feminina em suas diferentes dimensões. Consideramos que o resgate do feminino pelas vias do sagrado pode ser tomado como um dos caminhos da luta política pela descolonização da lógica patriarcal e do inconsciente coletivo feminino. Ao resgatar mitos e atualizar ritos, o movimento dos círculos de mulheres permite a problematização das questões que envolvem a individualidade do “ser mulher”, trazendo luz à noite escura das questões femininas adormecidas no emaranhado de crenças que subjugarão e paralisaram a mu-

Iher frente à violência simbólica impressa pelo poder androcêntrico.

Desse modo, no bojo das transformações do mundo contemporâneo, a articulação entre gênero e religião parece funcionar como um instrumento de empoderamento feminino. Ao passo que as discussões sobre as desigualdades de gênero gestam nesses grupos de mulheres as bases do pensamento crítico, essas mulheres são transformadas em novos sujeitos políticos e conscientes.

Logo, resgatar a subjetividade do feminino despertada por questões da ordem espiritual pode ser considerado um ato político que dialoga com a antropologia e psicologia no âmbito das discussões sobre as temáticas de gênero. Por essa razão, acreditamos que o fim das iniquidades e das desigualdades de gênero passa necessariamente pela transformação da cultura de ódio ao feminino e isso se dá obrigatoriamente pela resignificação das crenças sobre a mulher disseminadas culturalmente na sociedade.

## Referências

BADINTER, E. **Um é o outro**: relações entre homens e mulheres. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1986.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BOLEN, J. S. **O milionésimo círculo**: como transformar a nós mesmas e ao mundo: um guia para círculos de mulheres. São Paulo: TRIOM, 2003.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

BOURDIEU, P. **escritos de educação**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BYINGTON, C. A. B. **Prefácio do Martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Editora Record; Rosa dos Tempos, 2015.

CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CHEVALIER, J. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

COLLINS, P. H. **The black feminist thought**. Londres: Routledge, 2000.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2018.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

JAPIASSU, H. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

JUNG, C. G; SILVA, D. M. R. F (trad.). **Psicologia e alquimia**: estudos alquímicos. v. 13. Petrópolis: Vozes, 2002. (Obras completas de C. G. Jung.)

MACHADO, P. S. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. **Cadernos Pagu**, n. 24, p.249-281, jan./jun. 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332005000100012>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/kN4fYSQPNSWFxh9SbLGxtct/abstract/?lang=pt> Acesso em: 31 de maio de 2023.

MARTINS, A. P. V. **Visões do feminino**: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

MINAYO, M. C. S. O desafio da pesquisa social. *In*: MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MURARO, R. M. **A mulher no terceiro milênio: uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 2000.

NEWMANN, E. **A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente**. São Paulo: Cultrix, 2006.

PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANDARS, N. K. Prehistoric art in europe. **The Art Bulletin**, United States, v. 52, n. 4, p. 423-427, nov. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1080/00043079.1970.10790401>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00043079.1970.10790401>. Acesso em: 16 maio. 2021.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2008.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Brasil, v. 20, n. 2, p. 71-99. mar. 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721> Acesso em: 31 maio. 2023.

SEGALEN, M. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SENNETT, R. **De carne e pedra**. São Paulo: Record, 1997.

STARHAWK. **A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais à grande Deusa**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2001.

WALDOW, V. R. Mecanismos de opressão: uma questão de gênero. **Cogitare Enfermagem**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 64-69, jul./dez.1996. DOI: <http://>

[dx.doi.org/10.5380/ce.v1i2.8760](https://doi.org/10.5380/ce.v1i2.8760). Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/cogitare/article/view/8760>. Acesso em: 31 maio. 2023.

WHITMONT, E. C. **O retorno da deusa**. São Paulo: Summus, 1984.

WOOLGER, J.; WOOLGER, R. **A deusa interior**: um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas. São Paulo: Cultrix, 2007.

