

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2015-2018

Tesis para obtener el título de doctorado en Ciencias Sociales con especialización en Estudios
Andinos

El cuerpo en disputa: procesos de politización y despolitización en entornos feministas y New
Age en la ciudad de Quito

Guglielmina Falanga

Asesoras:

Cristina Cielo

Sofía Zaragocín

Lectoras:

Ana María Goetschel

Gioconda Herrera

Lisset Coba

Cheryl Martins

Joseli Silva

Quito, julio de 2023

Dedicatoria

A mi abuelo Ángelo

A mi abuela María

A mi familia

A todas las mujeres

que me han acompañado

y prestado su voz y experiencias

A mis varias tribus

que me recuerdan todos los días

que sin comunidad no hay liberación

Epígrafe

No soy la de ayer,
No sé cómo seré mañana.
Pero puedo decirte cómo soy hoy,
con todos mis ayeres.

—Alda Merini

Sin comunidad, no hay liberación.
Sólo hay el más vulnerable y temporal
armisticio entre el individuo y su opresión.
Pero comunidad no debe significar
el despojo de nuestras diferencias,
ni el pretexto patético de
que las diferencias no existen.

—Audre Lorde

Índice de contenidos

Resumen	8
Agradecimientos.....	10
Introducción	11
Preguntas y punto de vista	11
Corporalidades, subjetividades y traducciones	14
Construcciones teóricas y sentires	20
Metodología feminista: partir de sí en la academia	25
Aplicación de métodos y técnicas.....	30
División en capítulos	34
Capítulo 1. Sexo, género y violencia: la experiencia corporeizada de ser mujer.....	36
1.1. Una panorámica sobre cuerpo.....	39
1.1.1. Cuerpos y régimen de saber-poder	43
1.1.2. Psicoanálisis, cultura terapéutica, New Age	47
1.2. ¿Sexo y género o sexo-género?.....	55
1.2.1. Espacio como categoría	66
1.2.2. Feminismos comunitarios, cuerpo-territorio y translocalidad	68
1.3. Conclusiones	77
Capítulo 2. Del cuerpo y otros demonios: un recorrido histórico entre reivindicaciones, autonomía y placer	80
2.1. La Primera Ola y el concepto de igualdad.....	82
2.2. La Segunda Ola del feminismo.....	85
2.3. Encuentros feministas de Latinoamérica y Caribe	91
2.4. La vieja guardia ecuatoriana: prácticas corporales y feminismo en los 80	101
2.5. Años 90-2000: neoliberalismo, ONG y derechos.....	111
2.5.1. Reconstrucción de la Patria para todos... pero no para todas.....	113
2.5.2. La vuelta al cuerpo, entre feminismo, autoayuda y mercantilización	118
2.6. Conclusiones.....	124
Capítulo 3. El cuerpo femenino como territorio en disputa	126
3.1. Introducción: ¿Por qué el cuerpo? La conciencia corporal en la dimensión del cuerpo-territorio	126
3.2. Talleres feministas y deberes ser	133
3.2.1. Alienación	136
3.2.2. Despojo y resistencia. ¡Mi cuerpo, mi decisión!	142

3.2.3. Prácticas de reapropiación: la conciencia parte del cuerpo	146
3.3. Sanación individual y conformación de subjetividades femeninas	150
3.3.1. Inquietudes cotidianas y reapropiación de espacios	152
3.3.2. Círculos de mujeres	153
3.3.3. Bendición de útero entre lo local y lo global	155
3.3.4. Danza primal.....	157
3.3.5. Espiritualidades New Age	160
3.4. Comparando prácticas	164
Capítulo 4. Cuerpo como territorio, cuerpo en los territorios	169
4.1.1. Rosa	172
4.1.2. Lola	177
4.1.3. Marika.....	181
4.1.4. Trans-locar	185
4.2. Corporalidad: lugar en lugares.....	189
4.3. Conciencia corporal	197
4.4. Conclusiones.....	208
Conclusiones	211
Las dimensiones corporales en la subjetividad femeninas.....	211
De lo experiencial a la reflexión teórica	214
La disputa individualismo-comunitarismo	220
Cuerpo territorio	222
Translocalidad.....	225
¿Subjetividad o identidad femenina?.....	227
Referencias	231
Anexos.....	249

Lista de ilustraciones

Figura 1.1. Cartel típico en las afueras de algunos departamentos en el norte	19
Figura 2.1. Mujer/Fempres. Año 199, N. 122, Santiago de Chile: Ilet. 1987.....	96
Figura 2.2. Ediciones de las mujeres, 1984. Isis Internacional	99
Figura 3.1. Tabla de puntos del carnet feminista.	125
Figura 3.2. La conciencia parte del cuerpo.	137

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Guglielmina Falanga, autora de la tesis titulada “El cuerpo en disputa: procesos de politización y despolitización en entornos feministas y New Age en la ciudad de Quito”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de doctorado en Ciencias Sociales con mención en Estudios Andinos, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, julio de 2023.

1759351073
GUGLIELMINA
FALANGA

Firmado digitalmente por
1759351073
GUGLIELMINA FALANGA
Fecha: 2023.07.05
17:11:09-05'00'

Resumen

El cuerpo no es solo carne y huesos: es discurso, símbolo, experiencia, matriz de dominación y trinchera de resistencia. Las mujeres hemos sido identificadas como cuerpo y muchas así nos hemos identificado, pero desde otras significaciones que ya no caen, o no quieren hacerlo, en una división binaria y jerárquica entre cuerpo y mente, emoción y razón, naturaleza y cultura. ¿Cómo se está disputando esta significación en la ciudad de Quito en la segunda década del siglo XXI? ¿Cómo mi conciencia corporal incide en el proceso identitario de mi devenir en sujeto social y político “mujer”?

Con este texto quiero proponer un viaje exploratorio en la construcción de las subjetividades femeninas, y no siempre feministas, a partir de prácticas corporales, espirituales y de sanación. Prácticas similares, pero con objetivos significativamente diversos. Prácticas que disputan paradigmas identitarios y construcción política, entre la necesidad de volver a conectarse con el propio cuerpo y con el entorno; la exigencia de encontrar otras respuestas a las múltiples enfermedades que no encuentran espacio de escucha en la medicina alopática; el querer reapropiarse de saberes y funciones corporales; la reivindicación a un sentipensar: un conocimiento y una comunicación que van más allá del puro logos ilustrado y tiene en cuenta el sentir, las emociones, la intuición.

En el centro de todo está la disputa de una subjetividad entendida a la vez como construcción identitaria y construcción política de un sujeto para nada homogéneo y coherente, de mujeres que comparten prácticas, pero las significan desde lugares diferentes y, a menudo, contrastantes. Está también la lucha sutil entre una construcción política comunitaria de autonomía y cuidado, y una espiritualidad despolitizada que juega un perfecto papel para reforzar el sistema capitalista neoliberal, la individualización y los roles de género socialmente impuestos.

Mi investigación se nutre teórica y metodológicamente de las teorías de las diferencias (Lorde 2003), los conocimientos situados (Haraway 1995), el nomadismo (Braidotti 2000) y los lentes analíticos vienen de las categorías de cuerpo-territorio (Cabnal 2010; Cruz 2016; Miradas Críticas del Territorio 2017; Zaragocín y Caretta 2020) y translocalidad (Álvarez 2014; Zaragocín 2018). La investigación es en sí misma una experimentación entre autoetnografía y observación externa, sentir y pensar, perenne traducción entre conocimientos encarnados. El gran desafío ha sido poder teorizar incluyendo el sentir; escribiendo de manera

corporeizada (Cixous 2001), desde un conocimiento y un sentir que es al mismo tiempo eurocéntrico y latino; visibilizando un proceso personal y colectivo, heterogéneo e inconcluso, como el mismo sujeto descrito por Rosi Braidotti (2000).

Agradecimientos

Las ideas son colectivas. Nunca habría podido llevar a cabo ninguna investigación sin la disponibilidad de las muchas mujeres que han compartido conmigo un poquito de su tiempo, proceso, reflexiones, temores y alegrías. Antes que todo, a ellas va mi agradecimiento.

Gracias a mi familia, la de sangre y la de elección.

Ustedes ya saben quiénes son: las y los que me han aguantado en mis bajones materiales, espirituales, psicológicos y que me han agarrado cuando empezaba a dejarme llevar por el viento cual hoja seca. Esta tesis es también de ustedes.

Gracias a mis profesoras y profesores.

Gracias a todas mis directoras y guías de tesis: Susana Wappenstein, Sofía Arguello, Cristina Cielo.

Gracias a Sofía Zaragocín con la cual he empezado a descubrir un mundo epistemológicamente nuevo y que me ha acompañado con mucho cariño y paciencia en esta última parte del trayecto.

Y, por último, gracias a mi cuerpo que, aunque quiere probar todos los virus y bacterias del mundo, se la ingenia para que siga con vida. Y a mi pc, que estuvo todo el rato al borde del colapso, pero me permitió acabar de escribir antes de apagarse para siempre.

Introducción

Preguntas y punto de vista

¿Cómo mi conciencia corporal incide en la construcción de mi subjetividad femenina y feminista?; y ¿cómo está relacionada con la matriz de dominación? Estas son las preguntas que guían mi tesis, mi posicionamiento como investigadora y el desarrollo metodológico consecuente en la toma de conciencia corporal de seres femeninos en Quito, entre epistemes antiguas y nuevas, que ven en el cuerpo como algo que se “tiene”, o un instrumento, o algo que es. ¿Yo tengo un cuerpo o yo soy cuerpo? A la sombra de esta disputa, ya ni siquiera muy en la sombra, hay otra entre el esfuerzo de pensar políticamente desde la conciencia corporal y una despolitización mercantilista propia de una atmosfera neoliberal, cuestión que expongo en el capítulo teórico.

Antes de introducir el tema y los capítulos de la tesis, quiero reflexionar sobre mi posicionamiento epistemológico. Evidenciarlo resulta crucial en el planteamiento feminista: cómo conocemos, cómo nos posicionamos como investigadoras/es, cómo producimos conocimiento legítimo. La epistemología es la teoría del conocimiento, de cómo se genera, construye y legitima el conocimiento. Hasta los planteamientos de Thomas Kuhn, que sitúa la producción del conocimiento científico en un contexto histórico, social y cultural, la epistemología y la ciencia eran moldeadas por el pensamiento moderno ilustrado que se basaba en la idea de una verdad objetiva y universal, que no dependía de la ideología o del contexto, y se podía alcanzar a través del reduccionismo analítico y el empirismo contenidos y asegurados por el método científico (Pajares 2020). A partir de esta ruptura paradigmática, se comienzan a desarrollar muchas propuestas epistemológicas, entre las cuales está la epistemología feminista.

La epistemología feminista investiga con mayor profundidad el rol de la persona investigadora, la influencia del género como organizador social en el fenómeno que se estudia y la influencia de los prejuicios de género en la producción del conocimiento. Una característica común a los varios enfoques epistemológicos feministas es la voluntad de unir teoría y política para generar un cambio en la realidad social (Blazquez 2010).

Norma Blazquez Graf (2010) identifica tres enfoques principales que se desarrollan dentro de la epistemología feminista: la “teoría del punto de vista”; el “posmodernismo feminista”; el

“empirismo feminista”. Este último propone la posibilidad de un sujeto de conocimiento políticamente neutral y afirma la validez del método científico que considera que no representa una herramienta masculinista en sí, sino que ha sido utilizada en este sentido. A partir del enfoque feminista, hay que detectar y enmendar los prejuicios que distorsionan la aplicación del método científico. Por el contrario, tanto la teoría del punto de vista como el posmodernismo comparten la idea de un conocimiento situado y refutan los conceptos de objetividad y universalidad como garantías de un conocimiento científico (Blazquez 2010): para estos enfoques, la epistemología positivista es una mentira ontológica y no existe un método universal, sino que la pretensión de objetividad oculta posicionamientos políticos, sociales y prejuicios de quien investiga, y la influencia de dichos posicionamientos en la elaboración del conocimiento.

La teoría del punto de vista, además, cuestiona abiertamente el método científico y muchas de las mediciones cuantitativas, así como la pretensión de distanciamiento entre quien investiga y lo investigado. Más bien, desde este enfoque se habla de conocimiento situado y basado en la experiencia de la persona que investiga, con un bagaje que deriva de su posición social, histórica, espacial, cognitiva y afectiva. El conocimiento, en el punto de vista, tiene en cuenta también la dimensión emocional y afectiva. Estas dimensiones concurren en formar unos sujetos epistémicos privilegiados: por ejemplo, las mujeres serían sujetos epistémicos privilegiados para estudiar género, prejuicios y violencias basadas en género, en cuanto grupo oprimido que vive en su propia piel las desigualdades y violencias basadas en el género. Sin embargo, el reconocimiento del privilegio epistémico se hace también con base en una forma diferente de conocer que deriva de una supuesta naturaleza intrínsecamente femenina, lo cual ha sido criticado por esencialista (Blazquez 2010).

El posicionamiento posmodernista feminista, por su lado, no reconoce ningún privilegio epistémico y rechaza la misma categoría de mujer, al catalogarla de esencialista. Al contrario, se enfoca en reconocer una pluralidad de voces y de posicionamientos y refuta tener que llegar a identificar “EL” punto de vista. Hay muchos posicionamientos y ninguno puede demandar objetividad. En vez de hablar del punto de vista, se habla de una mirada situada. La diferencia se reformula en términos de otra manera de construcción subjetiva que permite, desde una posición de marginalidad, criticar prácticas y posicionamientos de la cultura dominante. La otredad “es un modo de ser, de pensar y de hablar que permite apertura, pluralidad y diversidad” (Blazquez 2010, 33). El posicionamiento posmodernista feminista ha

sido acusado a menudo de caer en un excesivo relativismo, de no lograr encontrar un punto medio entre todas las perspectivas consideradas válidas. Además, otra de las grandes críticas que ha recibido tiene que ver con una abstracción de las condiciones materiales en favor de una construcción casi solo discursiva y simbólica.

Norma Blazquez Graf (2010) afirma que en la actualidad estos tres posicionamientos –punto de vista, posmodernismo y empirismo feministas– están cada vez más mezclados y hay un rechazo hacia las teorías totalizadoras. Sin embargo, el punto de vista es el posicionamiento más controversial dentro de la epistemología feminista, aunque declinado de varias formas (Harding 2010). Sandra Harding asevera que el punto de vista se conformó a partir de la exigencia de un conocimiento de mujeres para mujeres, en el cual las mujeres se constituyeran como sujetas y no se conformaran como objetos heterodesignados. “Las filosofías feministas de la ciencia representan una cruzada contra la *visión desde ninguna parte* a través de la cual las filosofías de la ciencia convencionales han afirmado su legitimidad” (2010, 42).

El punto de vista se caracteriza, además, por unas investigaciones “hacia arriba”, que parten de las vivencias de un grupo oprimido para llegar a analizar cómo se organizan las instituciones sociales o para visibilizar las ideologías dominantes, ocultas bajo un velo de universalidad y objetividad. Por esto mismo, nos dice Harding (2010) que en la teorización del punto de vista no se puede separar la teoría de la práctica, el conocimiento de la política. Y por ello, como nos recuerda Eli Bartra (2010), la investigación feminista necesita de su propia metodología y técnicas.¹

Otra característica que me parece importante resaltar aquí es que el punto de vista se desmarca de un sujeto y una subjetividad individual para centrarse en la creación y cambio de una subjetividad colectiva, lo cual es una cuestión fundamental en mi tesis. Es cierto que esta subjetividad colectiva hace referencia a la pertenencia a un grupo oprimido, insertándose, así, en políticas identitarias que podrían ser acusadas de esencialistas. Sin embargo, socialmente aún nos leen desde categorías identitarias y binarias, que no encierran ni la totalidad de construcciones posibles de subjetividades ni todos los tipos de politización y alianzas políticas que se pueden generar. Coincido con Harding (2010, 59) cuando afirma: “la teoría del punto de vista articula la importancia de la experiencia de un grupo, de un tipo distintivo de

¹En honor a la verdad, Sandra Harding opina que las técnicas de investigación son neutrales y lo que cambia es el enfoque de quien las usa. Entonces no existirían técnicas feministas de investigación, sino investigadoras feministas que usan técnicas de investigación (Bartra 2010). Al contrario, Eli Barta aboga por metodologías y técnicas declaradamente feministas, posición que comparto

conciencia colectiva, que puede ser alcanzada a través de las luchas del grupo por obtener el tipo de conocimiento que necesitan para sus proyectos”.

El problema del esencialismo se presentaría si tomáramos la conciencia del grupo “mujer” como una única conciencia de grupo que puedan tener las mujeres; una conciencia igual y homogénea a cualquier mujer. Sin embargo, al resaltar un punto de vista situado, que deriva de un posicionamiento social, cultural, histórico y geográfico específico, no se hace referencia a LA conciencia de LA mujer, sino a las conciencias de las mujeres, retomando los niveles de diferencias propuestos por Rosi Braidotti (2000) en la construcción de una subjetividad nómada: diferencias entre mujer y hombre, diferencias entre las mujeres y diferencias en cada mujer. En el primer nivel se dan las diferencias de construcción ontológica entre la categoría “hombre” y la categoría “mujer” y en el tercero se evidencian las diferencias de posturas presente en un mismo sujeto y que impiden poder hablar de la subjetividad como algo homogéneo y fijo. Sin embargo, es en el segundo nivel propuesto por Braidotti (2000) que se dan las diferencias fundamentales entre la mujer como categoría y las mujeres como encarnaciones situadas y diferentes por raza, clase, espacios, tiempos, etc. A partir de las diferencias entre mujeres se pueden crear alianzas que van más allá de las políticas identitarias, basadas solo en la diferencia sexual, sino que incluyen todas las diferencias que nos cruzan y contribuyen a crearnos como sujetas específicas y situadas. Reconocer las diferencias entre mujeres significa reconocer aquella capacidad creativa que mencionaba Audre Lorde (2003) y poder instaurar relaciones de cuidado e interdependencia entre mujeres en un sistema masculinista y patriarcal. Las diferencias, según Lorde (2003, 117), “deben verse como la reserva de polaridades necesarias para que salte la chispa de nuestra creatividad mediante un proceso dialéctico”.

Crear conocimiento siguiendo el posicionamiento del punto de vista, al cual yo misma me integro, es un proceso que envuelve totalmente a la investigadora, incluyendo sus experiencias de vida y su bagaje emotivo y afectivo. Querer investigar un fenómeno dado no deriva solo del reconocimiento de un hecho social como problema de investigación, sino de una inquietud personal, casi siempre relacionada con la intimidad de quien investiga. Debido a esto, voy a exponer algo de mi proceso, de dónde vengo y cómo llego a la inquietud sobre la constitución de las subjetividades femeninas a partir de la corporeización del ser mujer.

Corporalidades, subjetividades y traducciones

Soy italiana. De una periferia del sur: tierra de mar, sol y viento; de mix de lenguas y culturas; migraciones y despojos; Dios y mafia. Tierra de una religiosidad penetrante compuesta por antiguos rituales animistas y superstición, una sociabilidad densa y un control social aún bastante fuerte.

Cuando era niña toleraba mal el *deber ser* que me tocaba, según mi familia y, en general, mi entorno, tanto por ser mujer como por ser la mayor de siete hij*s. En la adolescencia conocí de cerca la violencia, en varios de sus matices, y empecé a enfermarme hasta cuando me descubrieron un defecto genético. Hoy creo que la mayoría de mis dolencias deriva más de la rabia y de la impotencia que de la mala genética.

Desde los veinte años he empezado a trabajar con violencia y a estudiarla también en la universidad. Me he vuelto una asociada muy activa del Women's Study "Milly Villa", el centro de estudios de las mujeres de mi universidad, y he entrado como operadora de acogida en el "Centro contro la violenza alle donne Roberta Lanzino", uno de los centros contra la violencia hacia las mujeres de la red italiana de los centros antiviolencia, D.i.Re., creada en 2008 por los centros feministas surgidos de las experiencias de autogestión y ocupación de los años 80. He sido también portavoz del centro en las reuniones nacionales y he participado en varias mesas de negociaciones institucionales, nacionales o regionales.²

Trabajar con violencia a estos niveles ha significado muchas veces enfocarse en las peticiones de derechos y en el análisis de la política pública y del rol (de complicidad) del Estado en este fenómeno. Por otro lado, como activista siempre he sido mucho más afín con el enfoque del feminismo autónomo y con prácticas más centradas en el partir de una misma y la autogestión. En parte, eso se debe a la cercanía con la vieja generación de feministas de la diferencia, con quienes a menudo también hemos caído en conflictos, y, en parte, también se debe a mi militancia en nuevos movimientos que, al día de hoy, se reconocen como *queer*: movimientos de personas que quieren ir más allá de los binarismos, de las categorías identitarias, incluso de una estética preestablecida, ya sea dominante o de pertenencia a un movimiento social específico; en que se aclama la ambigüedad como derecho: el derecho de experimentarse en miles de formas y de prácticas; que se nutren mucho del *trash*, del *punk* y del anarquismo.

² A nivel administrativo, el Estado italiano se divide en 21 regiones, las cuales a su vez se dividen en provincias y cada provincia (institución ahora en fase de dimisión) se responsabiliza por *n* municipios

Estas dos almas, que responden a dos formas de actuar y de relacionarme con un mismo fenómeno, han entrado a menudo en conflicto, poniendo a dura prueba mi anhelo a la coherencia y la necesidad de estar segura de mi posicionamiento político. Esta diatriba interna se ha nutrido de todas las instancias de vida en el exterior y en otras ciudades de Italia: tener que medirme con muchas otras formas de entender y actuar ha supuesto un gran esfuerzo de traducción personal y, luego, social y política. Recuerdo que mi profesor de Sociología Urbana solía decir que yo representaba un puente social.

Mi vida ha sido siempre un poco nómada, tanto por voluntad de conocimiento como por necesidad, así me he movido en una zona bastante decadente a nivel económico. Este nomadismo de vida y de experiencias ha supuesto también un nomadismo como construcción subjetiva (Braidotti 2000) y la renuncia a una concepción monolítica de la identidad.

En 2015 llegué a Ecuador, donde me quedé sin interrupciones hasta abril del 2018, cuando volví unos meses a mi tierra natal, para retornar en los primeros días de enero del 2019. La mudanza a Ecuador me abrió otro mundo. Un mundo donde mis certezas, todo lo que pensaba saber ya, se tuvo que deconstruir, a veces incluso destruir, y poner otra vez en discusión. La teoría construida con conocimientos, contextos y modalidades de un lugar específico se encontró con otros conocimientos teorizados a partir de otros lugares y sentires, y necesitó de una elasticidad mayor en el esfuerzo de traducción hecho hasta aquel entonces.

Mi vivencia ecuatoriana, además, ha significado asumirme como blanca y europea. Soy de piel muy blanca y, claramente, siempre me he asumido como blanca, aunque reivindico mis raíces mestizas como encuentro cultural encarnado. Sin embargo, asumirse como blanca en Calabria no es lo mismo que asumirse como blanca y europea en Latinoamérica.

Al momento existen grandes cambios en la politización de las percepciones de los colores de la piel y de cómo se gestiona el racismo, pero, hasta hace algunos años, en Calabria la pertenencia o la exclusión pasaban por el enraizamiento en el territorio, y no eran consecuencia directa de los matices del color de piel, aunque las personas generalmente tienen un tono de piel más oscuro al mío y, en mi misma familia, las blancas somos tres sobre nueve personas que conforman el núcleo familiar. Blanco y negro han sido conceptos visiblemente políticos que poco tenían que ver con el efectivo color de la piel.

Al mismo tiempo, calabreses, napolitano/as y sicilianos/as siempre hemos sido objeto de marginalización y racismo interno para el norte de Italia. El racismo antimeridional tiene sus raíces en el mismo nacimiento del Estado italiano y se volvió una categoría política de referencia (Teti 1993), tanto así que en el 1991 surgió un partido enteramente conformado entorno a dicha categoría, la Lega Nord,³ calificada por Laura Balbo y Luigi Manconi (1992) como una organización de la intolerancia. La Lega Nord, de hecho, se había configurado a partir de varios movimientos y colectivos autonomistas nórdicos –principalmente vénetos y lombardos– con dos puntos fundamentales en común: el antimeridionalismo y la denigración de las personas meridionales, y la xenofobia creciente (Barcella 2018). En el imaginario antimeridional difundido por la Lega Nord, los “terróni”, como nos llaman despectivamente a las personas del sur y que significa literalmente “los que vienen de la tierra”, hemos sido construidos como sujetos inferiores: feos, sucios, ignorantes, salvajes, pasionales y violentos, ruidosos y desordenados, sin algún sentido moral y cívico, ineptos y que gustan de vivir a costa del Estado. A la Calabria, mi tierra de nacimiento, se le llamaba “Calabria Saudita” (Bocca 1988) o “Calafrica”, identificando la Calabria –y el sur en su conjunto– como una África en casa, asimilando el sur de Italia con la visión absolutamente racista y colonial del continente africano (De Francesco 2012).

El sur quedó definido en la otredad, en contraposición a la modernidad, civilización, industrialización. Incluso dentro de la Unión Europea, el sur de Italia está presente solo como cuestión: la añosa cuestión meridional que parece no tener solución alguna en el civilizado mundo europeo. En el programa satírico Telegaribaldi,⁴ la actriz cómica Rosaria Porcaro interpretaba Veronica, una obrera napolitana que trabajaba explotada y sin contrato en los primeros años 2000, cuando la cuestión de la integración europea estaba en su cenit con la introducción del euro como moneda única. En una escena en la que habla de su empleador y de lo bueno que es porque la quiere, aunque no la regulariza ni le paga las horas extras ni le asegura condiciones de seguridad en la fábrica, Veronica cuenta que el patrón le dijo que ya eran modernos porque estaban en Europa. Ella contesta: “¿De veras? Pero ¿usted está

³ La Liga Norte se conformó el 4 diciembre 1989 como movimiento, y, sucesivamente, el 8 de enero de 1991, se instituyó como partido político

⁴ Programa televisivo de naturaleza cómica y satírica que salió al aire en 1996 hasta 2002 y luego entre 2008 y 2009

seguro?”. Y el patrón le responde que sí, que acaso ¿no sabe ella que Napoli está en Europa? Y Veronica dice: “Sí, sí, yo sé que Napoli está en Europa, pero ¿Europa también lo sabe?”.⁵

Crecer en Calabria ha significado crecer con esta conciencia y con la tentativa de mis padres de criarnos de manera descontextualizada: cuando era pequeña, mis padres estaban bien atentos a que tuviéramos una buena dicción y en casa se hablara solo italiano, cosa bastante difícil ya que vivíamos con mis abuelos maternos que casi no lo hablaban, dando lugar a palabras dialectales italianizadas que suscitaban gran hilaridad entre mis hermanos y primos. Mas allá del continuo esfuerzo al que obligaban a mis abuelos, sobre todo a mi abuela materna que nunca fue a la escuela y no sabía siquiera escribir su nombre, mis padres decidieron implantarnos el italiano como si estuviéramos viviendo en otro lado y no en una periferia del sur en donde en las calles se hablaba solo dialecto, en una tentativa de “civilizarnos” y darnos más posibilidades. Habían interiorizado perfectamente la percepción de una inferioridad del sur, que pasaba también por su lengua dialectal y su acento característico muy marcado. Finalmente, no les duró mucho: yo y mi hermano nos criamos casi solo en italiano en nuestros primeros años de vida, pero ya hacia los 4 y 5 años, cuando empezamos la escuela, aprendimos a hablar en dialecto y para mis hermanos menores ya no existió la obligación de hablar solo italiano.

Tengo que decir que la estrategia de mis padres de intentar casi aislarnos culturalmente de nuestro territorio, y que hoy considero una violencia epistémica, se reveló funcional en el encuentro con un territorio más grande que mi pequeña ciudad. En 2002, con 18 años recién cumplidos, me fui a una ciudad del norte, Boloña, en donde por primera vez sentí qué significaba realmente ser del sur, aunque en principio yo no sufrí en mi piel particulares problemas de marginalización, en tanto era una chica buena, blanca y capaz de hablar un italiano perfecto y sin acentos regionales. Una vez, una compañera de Treviso me dijo que hablaba bien bonito, a pesar de ser del sur. Desde entonces, empecé a poner palabras dialectales en mis frases y a hablar con el acento de mi región. Era una pequeña reivindicación de mis orígenes, y del orgullo que tenía de ello, sobre un entorno que me toleraba a pesar de pertenecer a la “raza maldita” (Teti 1993). Aún hoy en día hay anuncios laborales o de alquiler en donde se especifica: “No terroni no negri” (Ni meridionales ni negros), o, en palabras más educadas: “No se alquila a inmigrados y a meridionales”.

⁵ Rosaria Porcaro. Il donatore di lavoro: <https://youtu.be/Q3FP5Cdx-gE>

En los últimos 6-7 años, hubo un cambio radical en la Lega Nord, ahora capitaneada por Salvini que, en búsqueda de consensos también en el sur de Italia, ha reestructurado el mensaje del partido quitando el foco del antimeridionalismo para ponerlo solo en la inmigración y aprovecharse de un sentido xenófobo que se arraiga también en las regiones del sur (Barcella 2018). Frente a este cambio, en muchas ciudades del norte, se han vuelto más visibles carteles afuera de edificios en los cuales se especifica que no se va a alquilar a los meridionales, visibilizando el rechazo hacia los terroni más que hacia los inmigrados.⁶

Foto 1.1. Cartel típico en las afueras de algunos departamentos en el norte



Fuente: IISudOnline (2018).⁷

Aunque de piel muy blanca, nunca me sentí blanca en Italia. Mi piel blanca era socavada por mi origen, orgullosamente reivindicado, de una tierra que se quería más bien esconder en la presentación europea de un itálico decoro. Y en el resto de Europa me siguió esta no blanquitud política, derivada, además, de la constante sospecha de ser parte del sistema mafioso que caracteriza mi región en el imaginario común europeo.

Me crie en contraposición a una cultura hegemónica italiana y, en un segundo momento, europea. En particular, aparte del antagonismo con un norte italiano colonizador, culturalmente en mi tierra nos formamos en un rechazo de la cultura y lengua anglófona, consideradas imperialistas.

⁶ Lo cual no significa en absoluto que las personas inmigradas sean mejor aceptadas que las personas meridionales, pero, mientras a las personas inmigradas se lo recuerda en cada pequeño detalle cotidiano, a los “terróni” hay que volvérselo a recordar ya que casi se sienten “italianos normales” y hasta votan por Salvini (cuya estrategia de trasladar el foco del antimeridionalismo a la xenofobia funcionó de maravilla)

⁷ <https://www.ilsudonline.it/scandali-settentrionali-sei-meridionale-non-ti-affitto-la-stanza/>

Llegar a Ecuador significó tener que asumirme como blanca europea y tener que reconsiderar las semejanzas con una cultura anglófona por mucho tiempo rechazada. No solo era percibida por una mirada externa como perteneciente a una dimensión europea y eurocéntrica, sino que yo misma descubrí que mi mirada, mi manera de pensar y de ver el mundo, era eurocéntrica y mucho más cercana a aquella cultura anglófona con la cual pregonaba una diferencia intrínseca. Y, sin embargo, quedaba calabresa y mediterránea, quedaba periférica y al mismo tiempo pertenecía a un sistema hegemónico.

Estos esfuerzos de traducción identitaria, y la flexibilidad y multiplicidad que suponían en términos de subjetividad, encontraban una acogida teórica en el proyecto del nomadismo (Braidotti 2000), que, pero, no lograba ofrecerme un marco concreto de referencia para explicar en términos analíticos lo que estaba experimentando. En febrero de 2018 seguí un curso de Geografías Feministas con la docente Sofía Zaragocín y pude acercarme a la teorización translocal de Sonia Álvarez (2009, 2014), luego retomada por la misma Zaragocín (2018). En la figura de la *transloca* (Álvarez 2009; Zaragocín 2018) encontré una categoría teórico-analítica que me permitió indagar sobre esta fluidez del proceso subjetivo a la luz de traducciones culturales y territoriales, pero no centradas en la dimensión del Estado nación. Este encuentro dio un giro radical a mi tesis, que se iba conformando a partir de unas experiencias personales que me habían acercado mucho más al eje cuerpo-subjetividad y alejado del tema originario de mi tesis, como voy a explicar en el siguiente apartado.

Construcciones teóricas y sentires

Cuando comencé el programa doctoral, en 2015, mi tesis estaba enfocada en el fenómeno del aborto. Al llegar a Ecuador, me quedé choqueada por la alarmante criminalización de las mujeres sospechosas de haberse practicado un aborto. Algo que no se había hecho antes del 2012, a pesar de que en Ecuador el aborto constituye un delito en el código penal “desde su conformación como país independiente en 1830” (Goetschel 2015). La criminalización comenzó a partir de la reforma del Código Penal y de las discusiones del nuevo Código Orgánico Integral Penal (COIP), y se intensificó a partir de su entrada en vigor en 2014. Según una investigación colectiva sobre mapeo de criminalización del aborto, en la cual participé, 253 mujeres habían sido criminalizadas a partir del 2013 hasta noviembre del 2017 (Zaragocín et al. 2018). Sin embargo, se ha revelado que los datos de la Fiscalía no son

totalmente confiables y se estima que el número sea mayor.⁸ Las mujeres criminalizadas son solo una pequeña parte de las que abortan cada día en el país y en general son mujeres de escasos recursos, que acuden a servicios públicos (Zaragocín et al. 2018).

En el 2015 entró también en vigor el Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia, supuestamente destinado a implementar y coordinar actividades en favor de los derechos sexuales y reproductivos. El Plan, como dice su mismo nombre, toma la familia como lugar privilegiado de intervención para prevenir el embarazo adolescente y sensibilizar en contra de los abusos sexuales. Y lo hace a partir de la enseñanza del “arte de amar” (Plan Familia 2015, 10), apelando a la abstinencia y con recomendaciones que incitan a las jóvenes a proseguir en los estudios en vez de encontrar novios, y a promover un modelo familiar “positivo” evitando el divorcio porque crecer en una familia con los dos padres presentes en casa debería dar la suficiente estabilidad emocional a una adolescente, como para suprimirle las hormonas y las ganas sexuales.

Este modelo tan simplista, evidentemente, tiene un alto sesgo de moralidad religiosa, lejana de la realidad cotidiana, de los recursos económicos y materiales a los que puede acceder la mayoría de las jóvenes que sufren violencia y/o quedan embarazadas en la adolescencia. Pero, sobre todo, lejano de la realidad de la violencia sexual sobre adolescentes: según el Ministerio de Salud, 8 de cada 10 embarazos de niñas hasta 15 años son productos de violación; esta cifra llega a 10 sobre 10 si se consideran los embarazos de las niñas hasta los 14 años, como tipificado en el mismo COIP (2014).⁹

A esto se añade que el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) puso en evidencia que la violencia contra las mujeres afecta medianamente al 60 % de la población femenina, con tasas de incidencias mayores en mujeres indígenas y afroecuatorianas (67 %), y que la violencia intrafamiliar representa el tipo de violencia más difuso (INEC 2012). Además, el 76 % de las mujeres que han sufrido violencia han sido agredidas por parte de su pareja o expareja, y 9 de cada 10 mujeres divorciadas han sufrido violencia por parte de su expareja. Estos datos no incluyen otros miembros de la familia como padres, hermanos, tíos, ni toman en consideración las niñas-adolescentes menores de 16 años. Sin embargo, resulta claro cómo

⁸ En la investigación la recopilación de datos puso en evidencia la escasa atención al fenómeno y a las estadísticas relacionadas con esto. Para profundizar se invita a la lectura en el siguiente link:

<https://geografiacriticaecuador.org/2018/05/30/mapeando-la-criminalizacion-del-aborto-en-el-ecuador/>

⁹ El art. 171, párrafo 2, se categoriza toda relación sexual con una menor de 14 años como violación

la familia no representa un lugar privilegiado de intervención para políticas destinadas a la prevención de dichos fenómenos.

A partir de esta inquietud empecé a reflexionar sobre cómo se significa y politiza el cuerpo de las mujeres y de ahí empecé a formular mi problema de investigación en el lazo entre corporalidad (y significación de dicha corporalidad) y construcción de subjetividad. En esta formulación tuvieron un impacto determinante tres hechos claves.

En primer lugar, la transición de un contexto europeo al contexto ecuatoriano significó también un repensar estrategias de lucha y conceptos teóricos. Cuando partí era una activista nacional del movimiento *queer*, o, mejor dicho, de una parte del movimiento *queer*, aunque con algunas contradicciones en términos de mi trabajo en el centro contra la violencia hacia las mujeres. Durante mi permanencia en Ecuador, redescubrí la importancia política de las categorías de identificación, por ejemplo, mujer o lesbiana. Mejor dicho, sentí la exigencia de reconocermme como mujer, y me sentí obligada a definirme por mis prácticas sexuales, mientras sentía la diversidad de condición existencial y de posibilidades entre ser mujer con prácticas sexuales disidentes (ya sea lesbiana o bisexual) o ser hombre, aunque se reconozca disidente por prácticas e ideologías. Esta necesidad de un reconocimiento de la diferencia de lo femenino, con un alto nivel de legitimización de la violencia que se sufre, me ha llevado a pensar en prácticas políticas autocentradas y menos dependientes de la tutela estatal, ausente de todas formas, desde un enfoque mucho más cercano al feminismo autónomo radical que a lo *queer*.

Incidió mucho en mis reflexiones el encuentro con algunos casos de violencia que acompañé, casos de agresión física como de violencia sexual y de aborto clandestino. Todas estas situaciones me acercaron mucho más a la dimensión del cuerpo: las mujeres encarnaban estas violencias.¹⁰ El cuerpo era el primer escudo, el primer afectado y también la primera forma tangible de recuperación y resistencia. Primer territorio y campo de batalla.

Además, la consciencia y la relación que se tenía previamente del cuerpo, y la posibilidad/capacidad de trabajar a nivel corporal después del trauma, influenciaban notablemente la sanación. Una consciencia casi ausente o una mala relación corporal, por el contrario, facilitaba la insurgencia más frecuente de patologías psicosomáticas, o una

¹⁰ No es que antes no lo supiera. Pero, en un momento en que estaba pensando en términos abstractos, fue un recordatorio muy fuerte de tratos traumáticos, de la corporalidad de estos discursos abstractos

desconexión total con esta estructura de carne y huesos llamado cuerpo. Obviamente estoy describiendo solo unas impresiones a partir de unos pocos casos analizados, que no pueden entrar en una investigación académica, pero sí pueden estimularla.

Mientras tanto, hubo una ruptura en mi propia vida que me llevó a descubrir todo un mundo (y un mercado) de talleres corporales. Después de poco tiempo de estar en Quito, me enfermé y seguí enfermándome a menudo, mucho más que antes, con la presencia frecuente de dolores a veces invalidantes. Probé de todo, algunas terapias aliviaban un poco el dolor, pero nunca me dieron un diagnóstico definitivo y, a veces, los fármacos que me prescribían me hacían sentir incluso peor. Probablemente por esto, unido con el estrés que experimenta a menudo cualquier persona que se ponga a estudiar un doctorado, desarrollé una depresión menor que se manifestaba sobre todo con la completa ausencia de placer.

Estaba ya en terapia desde hacía tiempo, cuando poco a poco caí en lo que diagnosticaron como depresión mayor: no estaba triste, no quería suicidarme ni nada de esto, pero salir de la cama se transformó en una empresa heroica e interactuar con otras personas en una tortura que no podía ya sostener. Me alejé de todo el mundo, empecé a salir muy poco de la casa y a tener mucha ansiedad, mucha más de la que podía haber tenido hasta entonces. Un día no pude hacer compras en el súper: me dio un ataque de pánico. Tuve que empezar a medicarme. Al cabo de un mes, cuando empecé a estar químicamente mejor, estuve recentrándome en mí y probando otras cosas. Aparte de terapia y fármacos, me puse a experimentar (bajo la guía de mi terapeuta) varias cosas como: limpieza energética con cristales, ayahuasca, temazcal, limpieza con ortiga, yoga, meditación, danza primal y muchos tipos de talleres corporales.

Al mismo tiempo, también en talleres, encuentros y performances realizadas desde el feminismo autónomo urbano, estábamos insertando varias prácticas corporales para reconectar con nosotras mismas, visibilizarnos como sujetos complejos con nuestro bagaje experiencial y emocional, repensarnos como feministas y formular nuevos proyectos políticos que tuvieran en cuenta la dimensión del autocuidado y del cuidado colectivo.

Así, mi militancia y mi propia experiencia de enfermedad y depresión se transformaron en un instrumento de reflexión sobre el significado del cuerpo y de la conciencia corporal y, a la vez, me llevaron a descubrir una amplia gama de prácticas corporales, enfocadas en lo femenino, que estaban también incluidas en un vasto mercado de talleres corporales, todos

bastantes caros (por lo menos para el bolsillo de estudiante con beca), que se estaban difundiendo en la ciudad de Quito.

Por último, justo durante la lucha por salir del estado vegetativo que puede traer una depresión mayor, me encontré con autoras como Lorena Cabnal (2010), que pude conocer en persona y con quien tuve la oportunidad de conversar, y otras feministas decoloniales, comunitarias y geógrafas feministas. Un mundo de perspectivas y conocimientos totalmente nuevos para mí, que me ofreció otro punto de vista sobre cuerpo y corporalidad y que encontró un sentido unitario en el curso de “Geografías feministas” dictado por Sofía Zaragocín en febrero de 2018 en FLACSO Ecuador.

A partir de estos eventos, empecé a reflexionar sobre cuerpo, corporalidades, y la construcción de una subjetividad femenina y feminista: es decir, por un lado, la subjetividad como proyecto político consciente de un cierto tipo de feminismo; por el otro, la difusión de un cambio en la construcción identitaria y subjetiva hegemónica femenina en el espacio urbano y de clase media quiteño.

Las mujeres somos cuerpos, tanto por construcción social –ya que históricamente lo femenino ha sido asociado a lo irracional, natural, el cuerpo (Beauvoir 1969; Posada 2015) – como por reivindicación feminista, que acomunó varios tipos de feminismo de la Segunda Ola, desde el feminismo de la diferencia (Irigaray 1994), pasando por lo de la salud (Petrovich 2005), hasta el feminismo marxista (Federici 2010). Recuperar la dimensión corporal del ser mujer puede alumbrar también las dimensiones de la violencia y del disciplinamiento, como ya habían afirmado las feministas de Segunda Ola (Lonzi 2010; Librería delle Donne di Milano 1991). El cuerpo como territorio colonizado es la molécula social de la construcción de estereotipos y roles de género, deseos fijos, sistema heteronormativo. Así que, una vez más, di un paso atrás para identificar mejor mi pieza principal: no la violencia en sí, sino el cuerpo femenino en sí y, a través de este, observar qué decía sobre la construcción femenina y de las relaciones en la que Hill Collins (1990) llama “matriz de dominación”, es decir, “la organización total de poder” en donde se reflejan las múltiples dimensiones de discriminación y sus intersecciones.

Hablar de cuerpo es hablar de sexo, deseo, disciplinamiento y gubernamentalidad (Puar 2006; Butler 2001, 2002; Foucault 1984). Al mismo tiempo, no se puede hablar de sexualidad o disciplinamiento sin tomar en consideración el cuerpo más que las grandes narrativas políticas. Cada vez que hablamos de racismo, hablamos de cuerpos racializados. Cada vez que

hablamos de sistema heterosexual, de violencia de género, de aborto, estamos hablando de temas que afectan, construyen y limitan nuestros propios cuerpos y, a través de ellos, identidad y sexualidad, hasta llegar a sistemas más amplios como la economía y la política institucional. Partir de lo micro nos puede dar más pistas sobre cómo funciona lo macro. Dejar un momento de lado las grandes estructuras, nos permite ver las prácticas y la resignificación de las estructuras en lo cotidiano. Por ejemplo, como nos recuerdan varias autoras feministas, hablar de violencia es hablar de cuerpo porque la violencia –o la amenaza de esta –es una manera de controlar el cuerpo de las mujeres y este control es funcional al mantenimiento de un sistema específico (Federici 2010; Segato 2008).

El cuerpo no es solo forma. Una aproximación distinta al propio cuerpo incide y puede cambiar radicalmente la manera de verse y relacionarse con una misma y la manera de relacionarse con los demás. Así lo habían descubierto las feministas de Segunda Ola y lo proponen muchas teorías feministas decoloniales: la consciencia sobre el propio cuerpo es política y representa un primer paso para un cambio de episteme.

En esta investigación me enfoco solo en cuerpos considerados biológicamente femeninos, no ya por falta de reconocimiento de otras existencias y cuerpos feminizados, pero por especificidad del análisis violencia-resistencia que, si bien se origina en un mismo patrón de género, difiere en sus modalidades.

Metodología feminista: partir de sí en la academia

A partir de las reflexiones previas, he identificado los objetivos de la investigación. El objetivo general es analizar los procesos de politización y despolitización del cuerpo femenino en prácticas de cuidado corporal en Quito.

Este objetivo incluye 3 diferentes núcleos a desarrollar que se recogen en los siguientes objetivos específicos:

- Comprender como las prácticas de cuidado del cuerpo femenino se vinculan con otras escalas de territorio que influye en su politización.
- Entender la forma en que las mujeres significan sus cuerpos y la relación con los territorios que habitan.

- Analizar los diferentes sentidos que construyen las mujeres en sus prácticas de cuidado y apropiación del cuerpo.

La metodología que uso es cualitativa, feminista y militante. Si la epistemología es una teoría del conocimiento que implica un posicionamiento político de mi rol de investigadora, de cómo conozco, del tipo de relación que instauró con el fenómeno investigado y de cómo legitimo este conocimiento, la metodología es la decisión práctica de cómo aplicar los métodos en función del posicionamiento epistemológico (Blázquez 2010). El método, por su parte, se relaciona con las técnicas que uso para recopilar la información de mi investigación.

Bartra (2010) divide las decisiones metodológicas en tres fases: la formulación de la pregunta de investigación; la fase de la investigación; y la fase expositiva. De la primera fase ya he hablado y se basa en el punto de vista y los conocimientos situados, siguiendo a Donna Haraway (1995). La segunda tiene que ver con la elección y aplicación de los métodos y la tercera con cómo estoy escribiendo mi tesis y cómo presento los hallazgos de la investigación. Las tres fases están íntimamente relacionadas en una construcción que parte del punto de vista para desarrollar técnicas e interpretaciones de la información de manera coherente con el planteamiento teórico y político.

Mi metodología se ha nutrido a nivel teórico principalmente de las reflexiones feministas de los años 70 y 80 sobre las diferencias y el análisis de algunas de las teorías latinoamericanas y decoloniales sobre el cuerpo (Cabnal 2010; Grijalva 2012; Paredes 2008). Esta investigación es un ejercicio de traducción y encuentro de varias almas, de perspectivas diferentes en tiempo y geografía. Las ideas están en continuo cambio y se alimentan de todas las experiencias que se hacen, espacios que se transitan, tiempos de vidas, cambios de contextos a veces muy radicales en los casos de las migraciones. A lo largo de toda la vida utilizamos la traducción (*translation*) de lenguajes y conceptos, descrita por Álvarez (2009, 2014) y Zaragocín (2018), en una perspectiva de conocimientos translocal. La perspectiva translocal, propuesta por las autoras mencionadas, tiene que ver en lo específico con la traducción y el encuentro de varias teorías y conocimientos basados en el lugar, pero desde una perspectiva que no se enfoca en el Estado nación. La teoría viaja en nuestros mismos cuerpos, se encarna.

Como escribe Zaragocín (2018, s. p.): “el flujo de conocimiento es multidimensional y viaja a través de sujetos en posiciones transculturales”.¹¹

La encarnación de la perspectiva translocal crea la figura de la *transloca*, metáfora “de la movilidad epistemológica que vincula el desplazamiento físico de las mujeres y la locura conceptual resultante, que reconoce los vínculos íntimos entre lugar, cuerpo y construcción del conocimiento”¹² (Zaragocín 2018, s. p.). En este sentido, me reconozco como transloca por mi posición de mestizaje cultural, de una tierra de frontera que ha sido punto de encuentro entre diversas culturas, que se ha alimentado de las migraciones (en sentido emigratorio e inmigratorio) y que ha rechazado (y sigue haciéndolo) la cultura hegemónica euroamericana (de Estados Unidos) aun cuando ya le pertenece. Y me reconozco como transloca por mi experiencia de migración en Ecuador, donde me he reconocido en la cultura anglocéntrica que tanto decía rechazar y me he encontrado con otros sistemas culturales, cuya traducción no ha sido ni lineal ni tampoco siempre pacífica, y ha producido aquella condición de “sentirse siempre fuera de lugar” que acompaña la metáfora de la transloca (Zaragocín 2018).

En cuanto transloca lo que intento hacer en esta tesis es poner a dialogar –a partir de la vivencia– teorías interdisciplinarias que vienen de la sociología o de la geografía feminista y, sobre todo, poner a dialogar metodologías y teorías propias de los conocimientos anglocéntricos con metodologías y conocimientos propios de la geografía feminista latinoamericana. No tengo el objetivo último de una nueva teoría, pero sí de poner a dialogar las diversas perspectivas encontradas en mi camino. Este esfuerzo entre dos mundos epistémicos transforma toda la tesis en un ejercicio metodológico translocal.

Parte de este ejercicio metodológico incluye la elección de escribir en primera persona y con un estilo más cercano al narrativo que a la formalidad académica. Así mismo, con base en la metodología transloca, en la escuela feminista de la diferencia y en la corriente de los conocimientos situados y encarnados, no solo mi voz se quedará presente, sino también mi vida entrará en la descripción de la investigación. Con esto rechazo cualquier aspiración de “objetividad” entendida como posición *super partes* que pueda tener como investigadora hacia el fenómeno o los sujetos investigados. Hay que subrayar que, en ocasiones, utilizaré la voz en primera persona como expediente narrativo de explicitación de relatos colectivos: los puntos más destacados de un taller, por ejemplo, o la toma de posición frente a un fenómeno

¹¹ Traducción mía.

¹² Traducción mía

que derivan de un trabajo colectivo pero que explicitaré en primera persona. En ningún caso quiero silenciar las voces de las demás, más bien evidenciar cómo las ideas son colectivas y, así como yo no puedo quedar invisible u “objetiva” frente a un proceso que en realidad me ha tocado desde lo más íntimo, mis ideas no son solo mis ideas sino el fruto de la interacción verbal, emotiva y simbólica con todas las mujeres presentes en mi investigación. Estoy escribiendo un relato colectivo desde mi punto de vista personal. Las ideas, trabajos, reflexiones son colectivas, pero yo estoy relatando desde mi sentir. Al mismo tiempo quiero dar cuenta de cómo mi vida ha afectado y se ha visto afectada por las decisiones metodológicas y las perspectivas de investigación.

Mi proceso personal me llevó a delimitar lo que quería investigar. El proceso no fue ni lineal ni sin dolor, más bien representó y sigue representando un desafío cotidiano tanto a nivel analítico como emotivo. Como en toda investigación cualitativa, llega un momento de la investigación empírica en que muchas veces la que investiga siente un sentido de pérdida de una misma y también del *focus* de la investigación. Lo que experimenté en campo fue un sentido de superación de las problemáticas, de las interseccionalidades de todas las categorías, de la complejidad de la vida misma que quería analizar y traducir en papel. Tomar decisiones y elegir qué excluir, y qué no, es un momento de la investigación muy delicado y que puede resultar hasta doloroso. En fin, se llega al momento de la escritura de la tesis y otra vez esta decisión se pone en discusión, así como todo el marco teórico de referencia. Se leen textos y analizan datos que tal vez luego se decide que no son útiles a la narración comprensiva de la tesis. Se escriben páginas y páginas que tal vez se borran al día siguiente. Todo el proceso es un ir y venir entre teoría, *empíria*, mundo personal, acontecimientos externos.

Creo firmemente, al igual que Bartra (2010), que existen técnicas feministas y no hay técnicas neutras que se vuelven feministas si se aplican con enfoque feminista, porque, además, las técnicas se construyen a partir de cómo se las quiere utilizar:

Las técnicas se encuentran siempre dentro de un método y si este es feminista, la manera en que se lee, escucha, observa o pregunta, ya tiene un enfoque distinto, un carácter no androcéntrico y no sexista [...]. Lo importante de las técnicas es precisamente la utilización que se hace de ellas (Bartra 2010,72).

A partir de este fundamento, he aplicado un marco de investigación-acción participativa feminista con momentos de autoetnografía. La investigación-acción nació en los años 70 en

Latinoamérica como una ruptura metodológica con el positivismo y el eurocentrismo (Fals Borda 1987). Se centra en un sujeto históricamente situado y asume el compromiso de crear conocimientos que al mismo tiempo participen del cambio social, cambio social enmarcado en una concepción materialista-marxista de la historia y de la sociedad y que incorpora técnicas y saberes de la educación popular. Las epistemologías feministas amplían el alcance de la investigación-acción participativa, incluyendo otras relaciones de desigualdades, como las desigualdades de género: “relaciones materializadas en una corporalidad y realidad concreta, invisibles para aquel *nuevo sujeto histórico* inserto en la abstracción social de clase, pero todavía totalizador” (Pajares 2020, 299).

Tanto la investigación-acción como las epistemologías feministas comparten la superación de la dualidad entre teoría y política, en tanto que el conocimiento tiene que ir de la mano con la transformación social; por otro lado, comparten también la idea de conocimientos colectivos y de la necesidad de construir un sujeto colectivo de conocimiento. Además, la investigación-acción participativa feminista se distingue por incluir a las mujeres como sujetos epistémicos, politizar los vínculos relacionales privados y no solo los comunitarios, visibilizar y politizar el espacio privado y volverlo también un espacio participativo (Pajares 2020).

He decidido presentar unos momentos de autoetnografía, un ejercicio de reflexión personal para evidenciar desde dónde hablo y desde dónde conozco, en línea con los principios de la investigación-acción participativa feminista (Pajares 2020). También, a través de la autoetnografía puedo construir un rol otro de mí como investigadora: no una investigadora abstracta que está investigando *sobre*, sino una investigadora que se pone en juego en primera persona desde sus percepciones, sentires y vulnerabilidades para investigar *con* (Blazquez 2010).

Narrar las experiencias personales, ponerse en juego desde la propia vulnerabilidad también es una manera de conectar con el mundo y abrirse a la vulnerabilidad de la otredad, como escribe Mari Luz Esteban (2019). La autora, además, realza el rol del género en este tipo de ejercicio como una manera de autoafirmación:

La mujer, la antropóloga que se escribe dice, sin decirlo, “esta soy yo, aquí estoy, miradme, escuchadme”; reivindica para sí misma y para las otras la libertad y el placer de ser, de ser distinta(s); distinta(s) a como el sistema, la cultura y la propia disciplina la(s) construye, la(s) limita, la(s) alteriza; reivindicando la posibilidad de diversificarse y autotransformarse,

intentando dar(se) al mismo tiempo autoridad y definiendo un espacio y un tiempo para ella(s) (Esteban 2019, 12).

Aplicación de métodos y técnicas

A través del marco metodológico de la investigación-acción participativa feminista y de la autoetnografía, he aplicado varias técnicas para recopilar la información de mi investigación.

La técnica principal que he aplicado es la *observación participante* de las prácticas corporales difusas en talleres feministas y talleres en espacios mercantilizados para el análisis de la conciencia corporal y del proceso identitario de las mujeres participantes. O, mejor dicho, de nuestra conciencia corporal porque, a excepción de los pocos talleres guiados por mí misma, yo he participado en los talleres, he seguido las dinámicas, me he puesto en juego a partir de mi propia carne y emociones. Yo también he llorado, reído, me he dejado atravesar por todo lo que surgió con las prácticas y he reflexionado sobre la relación con mi cuerpo y mi entorno. Esta metodología participante, reitero, se deriva de varios posicionamientos feministas: desde las enseñanzas del feminismo de la diferencia y de una escritura corporeizada (Cixous 1995), pasando por los feminismos negros estadounidense que insisten en hablar desde la historia de una misma (Hill Collins 1990), hasta la escuela de los conocimientos situados (Haraway 1995), propuesta metodológico-epistemológica de matriz feminista, en línea con la epistemología del punto de vista, que se aleja de la pretensión de objetividad y considera la necesidad de la honestidad intelectual al declarar el punto de partida y la posición desde la cual se habla (Haraway 1995), considerada filtro ineludible en cualquier lectura analítica.

Por otro lado, se supera la relación “sujeto (investigadora)-objeto (investigado)” y se establece una relación entre sujetos donde las personas que participan de la investigación “lo hacen más en calidad de co-constructores que de informantes” (Cruz 2012, 255). Además, considero que cada historia es también historia colectiva y que cada narración es al mismo tiempo autonarración, parafraseando a Alberto Melucci (2000) y Dipesh Chakrabarty (2004). En este sentido, escribir una tesis es un proceso complejo que te atraviesa el alma, te pone en discusión a ti misma como sujeto antes que como investigadora. Y es un proceso colectivo: aunque quien escribe eres tú, las ideas se crean con muchas personas que han compartido contigo, que te han contado sus experiencias, que te han prestado sus voces. Agradezco infinitamente a todas las mujeres que en algún momento han compartido parte de su

intimidad, experiencia y reflexiones y tomo la responsabilidad ética de no exponer a ninguna de ella, ni traicionar sus voces, sentires o voluntades.

Por último, también he recurrido a la técnica de la *entrevista en profundidad* a informantes claves y de la entrevista estructurada a respuesta abierta.

Las entrevistas en profundidad se eligieron para investigar sobre los procesos de las mujeres entrevistadas, manteniendo una estructura flexible y una dimensión horizontal de charla que consintiera a la otra persona de sentirse cómoda y poder profundizar en libertad sobre las experiencias, sentimientos y perspectivas percibidas como más importantes en su proceso personal. Es una técnica para adentrarse en la dimensión privada de la otra persona, sin que se sienta invadida, ya que no se formulan preguntas específicas, aunque quien entrevista prepara un guion con temas de referencia (Robles 2011). Además, tiene la ventaja de ser altamente interactiva y de poder generar nuevos conocimientos y puntos de vistas que no se habían tomado en cuenta a la hora de plantear la entrevista y en los cuales se puede intervenir de inmediato pidiendo explicaciones a través de preguntas de seguimiento. Debido a esto, elegí usar entrevistas en profundidad en encuentros con informantes claves cuyos proceso personal y político ha sido ejemplo para generar ampliaciones en los movimientos.

La entrevista estructurada, al contrario, posee una estructura rígida, con preguntas ordenadas y secuenciadas que se mantienen inmutables en todas las entrevistas; aquí no hay margen de libertad y de interacción. Se usa para recopilar información puntual sobre algún tema y se decide de antemano el tipo de información que se quiere lograr (Trindade 2016). Elegí aplicar entrevistas estructuradas en dos ocasiones: para poder indagar la idea que jóvenes militantes tienen sobre feminismo autónomo y las diferentes significaciones que se daban a la conciencia corporal. En los anexos constan las guías de las dos entrevistas estructuradas.

Los lentes analíticos que uso para decidir qué informaciones exponer y cómo interpretarla son el de cuerpo-territorio y de translocalidad. Las dos son categorías teórico-metodológicas propuestas por las geografías feministas latinoamericanas (Álvarez 2009; 2014; Zaragocín 2018; 2020; Miradas Críticas del Territorio 2017; Cruz 2020). Cuerpo-territorio es una categoría que nace en los feminismos comunitarios latinoamericanos (Cabnal 2010; Paredes 2010) y que propone una superación de cuerpo y territorio como categorías ontológicamente separadas: las mismas relaciones de poder que conforman el territorio conforman mi cuerpo. No hay separación ontológica entre los dos, porque el cuerpo es parte del territorio y vive en y

gracias al territorio, de acuerdo con la cosmogonía ancestral que no basa su conocimiento en el binarismo ontológico y opositivo propio del pensamiento ilustrado moderno eurocéntrico. Cuerpo-territorio ha sido un lente analítico presente a lo largo de toda la tesis. Si bien dicha categoría se suele usar en contextos rurales y de defensa del territorio en contra del antiextractivismo (Zaragocín 2020), yo propongo usarla como lente analítico para leer la relación cuerpo-subjetividad en los talleres corporales desarrollados en el espacio urbano quiteño.

La translocalidad (Álvarez 2009; Zaragocín 2018) ya la he introducido: es una categoría que trata de concretizar un tipo de subjetividad en continuo proceso de construcción, que se elabora en intensos procesos de traducción de conocimientos basados en la experiencia y en el lugar, pero dejando de lado una visión centrada en el Estado nación. La encarnación de este proceso se presenta como una transloca (Álvarez 2009). Voy a analizar las dos categorías en el capítulo teórico y en la metodología de cada capítulo de hallazgos.

La aplicación de las técnicas de recopilación se ha dado a través de la participación en 30 talleres corporales realizados en el año 2017 en la ciudad de Quito. De estos, 10 de ellos se realizaron en una dimensión militante del feminismo autónomo; los demás, en centros terapéuticos insertos en una lógica de mercado.

La distinción entre estos grupos se debe a dos factores fundamentales: por un lado, la necesidad política de volver al cuerpo y a las prácticas de cuidado y autocuidado y de volver a repensarse y construirse como sujeto político; por otro, una gran difusión de talleres corporales de pago que se insertan en un tipo de espiritualidad de la que se configura como cultura “New Age” (Papalini 2017). Entonces la propuesta es analizar lo que se está disputando a nivel de construcción de subjetividad en las distintas significaciones de una misma práctica. Cómo se da esta diferencia o este encuentro entre talleres de militantes y mujeres no militantes que, en apariencia, comparten prácticas similares, así como discursos y palabras claves.

La metodología llevada a cabo en estos talleres es de tipo participativo: en todos los talleres que analizo no hay una estructura jerárquica y no soy una observadora externa, sino que participo en las actividades y me pongo en juego con mi misma corporeidad y emociones, siguiendo la escuela de los conocimientos situados-encarnados (Haraway 1995; Blazquez 2010; Esteban 2019; Zaragocín y Caretta 2020). A nivel metodológico, la decisión de

participar en los talleres tiene que ver con la posibilidad de una observación participante de los efectos de las prácticas corporales, de la experiencia directa de todos los efectos corporales-sensoriales de tales prácticas, y no solo de las racionalizaciones individuales a posteriori. Lo que se analiza a través de estos talleres es la vivencia y la observación sensorial, cosa difícilmente observable en entrevistas. En algunas ocasiones he sido una participante de los talleres, en otras he ayudado en la facilitación y en tres ocasiones he dirigido.

En los talleres uso la categoría de cuerpo-territorio como lente analítico y metodológico, que permite estudiar la constitución de la subjetividad colectiva de un grupo.

En general se suele aplicar cuerpo-territorio como categoría metodológica a través de la técnica del mapeo o cartografía corporal (Miradas Críticas del Territorio 2017), que consiste en dibujar una silueta corporal e identificar emociones, traumas, agresiones, conexiones, armonías que sentimos en nuestros cuerpos-territorio, para así visibilizar la relación de interdependencia entre cuerpo individual y territorio social. Sin embargo, yo me enfoco en aplicar cuerpo-territorio como lente analítico, pero no me centro en la técnica del mapeo corporal, que es presente solo en dos de los talleres analizados. Más bien, mi técnica principal es la observación participante feminista dentro una conformación metodológica cualitativa de investigación-acción participativa feminista y autoetnografía, así como explicitado anteriormente, pero, utilizando como lentes analíticos la categoría de cuerpo-territorio para leer las prácticas corporales que observo tanto en mí misma como en otras personas.

Así mismo he profundizado en las significaciones personales de algunas mujeres que han participados de los talleres corporales para investigar si existe una construcción consciente de subjetividad, de qué tipo de subjetividad y con qué relación con otras escalas espaciales: cómo estas mujeres significan la conciencia corporal y qué nos dice esto sobre la pugna de significaciones que se está dando entre un nuevo paradigma político, una nueva espiritualidad y una feroz mercantilización.

Esto se ha logrado a través de una pequeña entrevista estructurada realizada en los primeros meses del año 2018 a 45 mujeres que participaron en al menos uno de los talleres corporales ejecutados en el 2017.

Se ahondó en el proceso de construcción de subjetividad y su relación espacial a través de 3 entrevistas a profundidad a militantes del nuevo feminismo autónomo quiteño, elegidas por su importancia estratégica dentro de diferentes posicionamientos del feminismo autónomo

urbano. Se analizaron las entrevistas a la luz de la categoría de translocalidad (Álvarez 2009; 2014; Zaragocín 2018) para ver cómo se gestiona la traducción personal y social que encarnan estas militantes y cómo significan la relación entre cuerpo y subjetividad. Las entrevistas a profundidad sobre el proceso de construcción subjetiva se centran solo en militantes feministas, porque son las que están comprometidas con un proceso consciente y autorreflexivo de construcción subjetiva como proyecto político colectivo.

Finalmente, hay que acotar que también apliqué la técnica de entrevista a profundidad, en la segunda mitad del 2017, a cuatro importantes activistas quiteñas de los años 70 y 80, para poder reconstruir una parte del proceso de los feminismos ecuatorianos de aquellos años. Asimismo, en los primeros meses del 2019 realicé una entrevista estructurada a 20 militantes de entre 25 y 40 años, pertenecientes a diversos colectivos feministas o simplemente militantes individuales que tejen redes y se suman en causas puntuales. Estas entrevistas se utilizaron para poder afirmar un nuevo surgimiento del feminismo autónomo que, pero, incluye diversos posicionamientos teórico-políticos, a veces en contraste con otros feminismos autónomos.

División en capítulos

En este capítulo introductorio me he dedicado a introducir el tema de investigación, insistiendo particularmente en el posicionamiento epistemológico y metodológico.

En el capítulo 1 ofrezco una discusión sobre las variaciones del concepto de subjetividad y su relación con la dimensión corporal dentro de los debates feministas, desde un feminismo constructivista pasando por los feminismos posestructuralistas y los nuevos feminismos materialistas, para finalmente dar cuenta de la peculiaridad del feminismo comunitario y de su propuesta política a partir de un sujeto colectivo y una relación con un cuerpo-territorio que une en vez de delimitar. También visibilizo cómo la subjetividad femenina está ampliamente influenciada por un tipo de subjetividad neoliberal que se basa en una cultura terapéutica y cómo los dos posicionamientos comparten una visión neoespiritual.

En el capítulo 2 brindo una contextualización histórico-política sobre la evolución de las prácticas feministas en búsqueda de una subjetividad autónoma hasta llegar al contexto ecuatoriano y seguir esta reconstrucción a la luz de la historia sociopolítica del país. La reconstrucción de los movimientos ecuatorianos se vale de entrevistas en profundidad a cuatro

mujeres que lideraron talleres corporales y círculos de autoconciencia en los años 80 y de entrevistas estructuradas a 20 jóvenes militantes del feminismo autónomo quiteño.

En el capítulo 3 analizo la investigación centrada en la participación en talleres corporales y las diferencias que hay entre los que se desarrollan en espacios militantes del feminismo autónomo urbano y los que se desarrollan en centros de terapias y otros que están insertos en una lógica de mercado. La elección de los talleres, como ya he anticipado, se ha cruzado con mi propia historia de sanación: algunos de estos tipos de talleres los he descubiertos durante mi búsqueda de cuidados alternativos a las medidas farmacológicas, mientras otros tienen que ver con mi militancia en el feminismo autónomo.

En el capítulo 4 exploro en profundidad el lazo entre conciencia corporal, proceso identitario y lugares a través de las entrevistas biográficas de Rosa, Lola y Marika,¹³ mujeres de particular referencia en el entorno de los talleres corporales y particularmente activas en los movimientos feministas autónomos quiteños. También, presento los hallazgos de las significaciones personales de la conciencia corporal por mujeres que han participado en al menos uno de los talleres analizados. Para esto he realizado 45 entrevistas estructuradas con preguntas breves sobre conciencia corporal, enriqueciendo el análisis de la disputa epistémica sobre cuerpo y subjetividad.

Finalmente, expongo los hallazgos y reflexiones de la tesis en un breve capítulo de conclusiones.

¹³ Nombres ficticios

Capítulo 1. Sexo, género y violencia: la experiencia corporeizada de ser mujer

Apártense, que llega la bruja, la arpía,
la ramera y trae grabados sobre su
cuerpo pecados que no puedo
nombrar.

—Ana Elena Pena

La subjetividad femenina se desarrolla a partir del cuerpo y de un sistema sexogenérico naturalizado y normalizado con la ayuda de verdades científicas derivadas del desarrollo de disciplinas como la biología, la medicina, el psicoanálisis. En particular, psicoanálisis, sexología, psicología revisten un rol fundamental en la perpetuación y justificación del género (Weeks 1996), viniendo a crear lo que Eva Illouz (2007) define “cultura terapéutica”, una cultura emocional guiada por la racionalización de las emociones que deviene, así, en productos discursivos públicos. La cultura terapéutica, según esta autora, es propia de la Modernidad,¹⁴ pero se consolida y llega a su cenit a partir del encuentro entre psicoanálisis y feminismo, creando unas verdades, una nueva episteme sobre intimidades, amor, sexo.

La cultura terapéutica está constituida por unas formas discursivas que estandarizan y codifican las emociones creando nuevas formas comunicativas y afectivas funcionales tanto a la vida privada como a la empresa y al consumo (Illouz 2007) y confluyendo en miles de libros y encuentros de autoayuda que prometen sanación e iluminación. Para Illouz, lo anterior está creando un código emotivo andrógino, ya no muy diferenciado por género. En cambio, yo propongo que la nueva cultura terapéutica, que viene del New Age y mezcla saberes y enfoques de varias disciplinas y religiones, está proponiendo una restauración fuerte de los roles binarios de género, aunque desde un discurso de androginia emocional. Debido a esto, en el capítulo pongo particular énfasis en el rol del psicoanálisis, padre de dicha cultura, y su rol de importancia estratégica en la construcción de subjetividades *genéricas*.

En términos teórico-analíticos, la cultura terapéutica es importante porque reestructura unas concepciones del cuerpo y de la subjetividad que dan cuenta de la *atmosfera* neoliberal. Con esta expresión hago referencia al clima emocional difuso en una cultura o sociedad. La

¹⁴ Pongo la palabra Modernidad con mayúscula inicial porque con ella me refiero al surgimiento de una manera de ver, pensar y teorizar el mundo a través del pensamiento ilustrado, la filosofía mecanicista, la enciclopedización de la vida, el surgimiento de disciplinas científicas especializadas

metáfora ha nacido en el seno de la psicología social y se refiere al conjunto de emociones y aptitudes que se perciben como predominantes en una determinada sociedad (De Rivera 1992; Paéz 2004). La idea central es que cada sociedad y cultura se caracterizan por una orientación emocional colectiva, a través de socializaciones de normas, experiencias y significaciones (Techio et al. 2011).

Ben Anderson, desde la sociología de los afectos, justifica la metáfora de atmosferas porque estas “envuelven y al mismo tiempo ejercen presión sobre la vida, tal como lo hacen los afectos colectivos en los que vivimos” (Anderson 2009, 77).¹⁵ Entonces, una atmosfera neoliberal se refiere al conjunto de emociones y aptitudes desarrolladas por el sistema neoliberal y que derivan de la desintegración del tejido social: individualización; inseguridad social y laboral; competencia feroz; responsabilización individual por éxitos y fracasos, con un correlato de montañas rusas emocionales, manías y emociones exasperadas; incapacidad de enfrentar las limitaciones sociales, estructurales, económicas y hasta corporales (Papalini 2004; Leader 2015; Fisher 2016; Rendueles 2017).

A las características de la subjetividad neoliberal, hay que añadir que las subjetividades ya no responden a los discursos modernos sobre un ser fijo y estable, esencia inmutable del yo. Al contrario, desde los años 60 y 70 del siglo XX, la subjetividad comienza a afirmarse como un proceso: de identificación, de subjetivación, un ser mutable, que responde a tiempos, espacios y experiencias específicas. Así, en el caso de la subjetividad femenina, la Mujer ya no es; son mujeres que hablan de mujeres variadas e insertadas en un entramado social racializado, clasificado, específico. Dicho entramado ya no es fijo, sino que deviene continuamente. Las mujeres devienen sujetos nómadas, citando a la autora Rosi Braidotti (2000).

El cómo se interpreta y disputa esta subjetividad cambiante depende del posicionamiento analítico y político desde el que se habla. En la primera parte del texto expondré una breve panorámica sobre cómo se ha tratado el tema del cuerpo en las ciencias sociales, su significación como un régimen de saber-poder (Foucault 1990) y el lugar de la cultura terapéutica (Illouz 2007) en la estructuración de las nuevas subjetividades; mientras que en la segunda parte voy a proponer un entendimiento de este tema desde los debates cuerpo-sexo y género y la introducción del concepto analítico-metodológico de *translocas* (Álvarez 2009; Zaragoza 2018) y de la categoría *cuerpo-territorio*, así como la han desarrollado los

¹⁵ Traducción mía

feminismos comunitarios y latinoamericanos (Cabnal 2010; Sweet y Escalante 2017; Zaragocín 2018). Las dos categorías se relacionan con un cambio de entender y vivir la subjetividad desmarcándose de categorías fijas, estables y cerradas, ya sea por ficticias fronteras nacionales (en el caso de las *translocas*) o las de nuestros cuerpos, ya no pensados como objetos autárquicos que flotan en el vacío, sino como organismos que se desarrollan en una correlación estrecha con el territorio, demasiado estrecha para poder omitirla: mi cuerpo es mi territorio, y el territorio que habito es mi cuerpo. No puedo pensar el uno sin el otro y, así, haciendo cambio la manera de significarlos, vivirlos, nombrarlos. A la luz de las dos categorías analizo los hallazgos de la investigación de la construcción política del cuerpo femenino en el espacio urbano.

Entonces, en este capítulo vinculo cuerpo, sexo y género; la categoría de cuerpo-territorio; la figura de las *translocas* en una relación analítica con la cultura terapéutica neoliberal. Voy a entrelazar las discusiones entre estos polos analíticos para mostrar, por un lado, cómo la construcción de subjetividades ha sido influida por regímenes de saber-poder que crean subjetividades legítimas, al mismo tiempo que excluyen todas las demás y que esto ha tenido un rol preponderante en la construcción de la mujer como otredad y en la significación de la diferencia sexual como desigualdad. Por otro lado, voy a mostrar cómo, desde los varios feminismos, se ha teorizado sobre la subjetividad femenina y feminista a partir de la relación con cuerpo, sexo y género.

Esta relación ha pasado por muchas reformulaciones hasta enfocarse en la tentativa de superar la división ontológica de pares opositivos, típica del pensamiento ilustrado occidental. Superación que encuentra una manera específica de concretización a la luz de los feminismos comunitarios y de la geografía feminista latinoamericana. Sin embargo, estas teorizaciones y prácticas hacia un nuevo entendimiento de la subjetividad femenina, y también hacia una nueva construcción política, tiene que enfrentarse con la tentativa neoliberal de canibalizar palabras claves, prácticas y espiritualidades despolitizándolas y privándolas de su carga revolucionaria en pos de la conformación de una subjetividad funcional a la legitimación del sistema capitalista, patriarcal y extractivista neoliberal. Estas discusiones se unen para formar una perspectiva feminista con relación al cuerpo femenino –lo que llamo la corporeización del ser mujer– en el espacio urbano.

1.1. Una panorámica sobre cuerpo

En nuestras sociedades, ya colonizadas por el saber hegemónico occidental de la Ilustración del *cogito ergo sum* (Federici 2010), el cuerpo es algo dado por sentado, un dato biológico inmediato y fijo, sobre cuyo significado poco se habla y se reflexiona. La que rige es una visión dual del ser: por un lado, existe la esencia del yo –pensado como mente, alma, espíritu, con variantes según credo y religión–; por otro, existe una masa biológica hecha de nervios, tejidos, músculos y huesos que funciona mecánicamente permitiendo la expresión del yo. En la visión dual del yo, el cuerpo se encuentra en una construcción jerárquica en la cual ocupa el eslabón más bajo, como algo necesario pero subordinado, cuando no explícitamente despreciado (Ayús y Eroza 2007; Posada 2015).

En las ciencias sociales, el cuerpo no ha tenido un rol protagónico: la subordinación del cuerpo a la mente y a lo natural lo ha relegado fuera de un lugar de interés, y más bien ha sido representado en general como un factor implícito, parafraseando a Berthelot (1984).¹⁶ Según este autor, una “sociología implícita del cuerpo” ha estado siempre presente, tanto en los estudios marxistas como en los estudios centrados en datos demográficos o de sociabilidad y de sensorialidad. Pero solo desde hace relativamente poco, a partir de los años 70 del siglo XX, el cuerpo se ha vuelto una categoría de análisis en sí misma. El cambio se ha dado sobre todo gracias al impulso de los movimientos feministas de la Segunda Ola, estudiantiles y de liberación sexual, y gracias a los estudios sobre expresión corporal en la antropología (Citró 2011) y luego también en la sociología, con autores como Baudrillard (1986), Foucault (1984), Elias (1988), Goffman (1963, 1979) y Bourdieu (2000).

La emergencia de una sociología del cuerpo se dedica al cuerpo como objeto de estudio en sí mismo y ve la corporeidad como una “falsa evidencia” (Le Breton 2002), una construcción social. Según Le Breton (2002), los problemas relacionados con una sociología del cuerpo derivan del hecho de que el cuerpo como objeto de estudio reenvía epistemológicamente a la relación entre el individuo y la sociedad: “El cuerpo es la interfaz entre lo social y lo individual, la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico” (Le Breton 2002, 97).

Sin embargo, dentro de la que se pueden categorizar como sociología y antropología del cuerpo, existen diferentes enfoques. En particular, se pueden identificar dos importantes

¹⁶ “Sociología implícita” es una expresión utilizada por J. M. Berthelot (1984) para explicar el papel del cuerpo en la sociología hasta los años 70 y 80 del siglo XX

orientaciones teóricas: el cuerpo simbólico y el cuerpo agente (Vartabedian 2007). La orientación teórica sobre el cuerpo simbólico es la ya explicada por Le Breton (2002): el cuerpo no es analizado en su materialidad, sino que se considera un símbolo de la naturaleza social. Según Mary Douglas (1973), por ejemplo, el análisis del cuerpo humano revela el nivel de organización social vigente. En este sentido, cualquier manifestación natural es en realidad una construcción social, producto de la relación dialéctica entre la materialidad y las significaciones culturales con la que se lee. De este enfoque participa también Michel Foucault que, en *Vigilar y Castigar* (1989), presenta el cuerpo como un texto en que se inscriben las relaciones de poder, aunque estas cambien a lo largo de la historia, y Thomás Laquer (1990) quien demuestra cómo la cultura se inscribe en el cuerpo y cómo los procesos biológicos son construidos en términos culturales.

De acuerdo con la segunda orientación, el cuerpo es también agente, en el sentido de que puede ser un instrumento de cambios sociales. Esta es la visión más cercana en general a la antropología y a la fenomenología (Merleau-Ponty 1975; Citro 2011; Csordas 1990; Esteban 2011). Según este enfoque, el cuerpo es un “vehículo del ser del mundo” (Merleau-Ponty 1975, 100), capaz de conectarnos con el mundo que nos rodea y comprometernos con él. En este sentido es un agente cultural, y tanto la percepción como la acción práctica pasan por él. Entonces el cuerpo es el lugar primario de la vivencia y solo a través de él hacemos consciente nuestro estar en el mundo.

A partir de estas reflexiones, se desarrolla el concepto de *embodiment*, encarnación (Csordas 2001). Según Csordas (1990), el concepto de encarnación da cuenta de la realidad del cuerpo agente; simboliza la encarnación de la experiencia, memorias, percepciones, pero también expresiones, actuaciones, prácticas. La experiencia corporal es al mismo tiempo aprendizaje corporeizado y práctica social. El concepto también apunta a una superación de la dualidad mente-cuerpo, naturaleza-cultura, yo individual-yo social. Como escriben Ayús y Eroza (2007, 32):

Mientras algunos estudiosos aluden con él [el concepto de encarnación] a la condición existencial del ser-en-el-mundo, otros se inclinan al proceso a través del cual el significado es asignado en torno o dentro del cuerpo. Problematizar sobre el cuerpo y sobre el concepto mismo sitúa a los estudiosos en distintas posiciones particulares dentro de un nexo de dualidades por resolver. Es decir, lo preobjetivo y lo objetivado, mente y cuerpo, sujeto y objeto, la representación y el ser-en-el-mundo, semiótica y

fenomenología, lenguaje y experiencia, así como textualidad y *embodiment*. Según el autor, estos pares de términos denotan un momento crítico en la teorización acerca de la relación entre la cultura y el individuo “yo”.

Los enfoques del cuerpo como texto y del cuerpo como agente no son “irreconciliablemente opuestos”, ya que constituyen enfoques especulares: el cuerpo representa las construcciones sociales y al mismo tiempo es capaz de desafiarlas con su acción. El concepto de encarnación es retomado también por la sociología de las percepciones, en donde la importancia de la “experiencia carnal” (Crossley 1995, 43) posibilita la concepción de un cuerpo no ya como algo que se tiene sino como algo que siente y cuya dimensión sensible crea historias, memorias, emociones y teorías (Ramos 2016). Aquí el enfoque se traslada desde el cuerpo a la experiencia corporal.

Sin embargo, en la sociología del cuerpo, se sigue hablando de un cuerpo ideal-típico que, según Le Breton (2002), es una ficción en sí mismo. Podríamos pensarlo como un “significante vacío garante de la unidad de toda interpretación” (León Casero 2013, s/p): no hay una concepción unívoca del cuerpo, ya que este cambia según culturas, geografías y tiempos e, incluso en la misma sociedad, hay diversas maneras de pensar al cuerpo (Ayús y Eroza 2007). Sin embargo, el cuerpo es indisolublemente parte del imaginario social y de las estructuras de cualquier cultura, aunque de manera distinta y representa “una dirección de investigación, no una realidad en sí” (Ayús y Eroza 2007, 23).

Históricamente, en las concepciones más difusas del desarrollo de filosofías y sistemas de creencias de la que podríamos concebir como cultura occidental, se evidenció una concepción exquisitamente física del cuerpo como instrumental a la expresión del alma, esencia del individuo (Le Breton 2002; Posada 2015). Tal concepción se mantuvo también en la doctrina cristiana, que más bien apuntaba a mortificar el cuerpo para fortificar el alma (Foucault 1990): llegar a la trascendencia del alma a través del dolor corporal, de las privaciones, hasta de las humillaciones sensoriales. Pero, fue solo con el *cogito ergo sum* de memoria cartesiana que se propuso la plena mecanización del cuerpo (Federici 2010): el pensamiento de Descartes, y en general el pensamiento ilustrado sobre el cuerpo, celebran una división final entre la dimensión mental y la dimensión física material. El cuerpo ya no es siquiera un medio para llegar a la trascendencia del alma, sino es una masa inerte que funciona solo por la fuerza de voluntad de la mente. Como bien ilustra Silvia Federici en *Calibán y la bruja* (2010), la filosofía mecanicista, propia del pensamiento ilustrado, describe el cuerpo como una máquina,

“una colección de miembros” (Descartes citado por Federici 2010, 190), inerte, privado de cualquier capacidad de sentir, desear, percibir o saber y que adquiere sentido solo gracias a la voluntad de la mente.

El *cogito ergo sum* cartesiano ratifica el cuerpo como realidad natural, precultural, subordinada a la racionalidad del pensamiento. La mecanización del cuerpo es motor de la Modernidad (Posada 2015), ya que sirve de sustrato a la implementación del naciente sistema capitalista (Federici 2010), la colonización de las Américas, la configuración de los roles de género, el surgimiento de la raza (Quijano 2000) y a partir de esta significación varias ramas de la ciencia desarrollaron sus objetos de estudio (Ayús y Eroza 2007). De hecho, la idealización del pensamiento lógico y racional en detrimento del cuerpo y de lo emocional empujó el pensamiento romantizado de un universalismo que nunca existió y el desarrollo positivista y eurocéntrico de las ciencias sociales (Stuart Hall 1995).

En la actualidad, como escribe Santiago Álvarez (2017, 6), “bajo el capitalismo el cuerpo se contempla como un objeto de explotación del que poder extraer un beneficio”. Si el rol del cuerpo como mercancía y objeto de explotación es difícilmente discutible (Álvarez 2017), y de igual manera la cosificación del cuerpo de la mujer (Lauretis 1989; Federici 2010), existe también un fenómeno que tiene que ver con la abstracción del cuerpo (Posada 2015). No se habla de cuerpos, sino de cuerpo como ideal abstracto, homogéneo y universal, sin considerar las diferencias entre cuerpos, el distinto peso que se da a un cuerpo masculino o femenino o desentor del binarismo, o a un cuerpo blanco frente a uno mestizo o negro, a uno joven frente a uno ya avanzado en edad, etc.¹⁷

En la realidad, nos encontramos cuerpos distinguidos por variables añosas entre las cuales el sexo y la raza, categorías principales de identificación, diversidad, catalogación, desigualdad. Tanto el sexo (o el género, llamado así partir de los años 70 en las ciencias sociales feministas) como la raza son principios sociales organizacionales. Las dos categorías han sido motivo de reflexiones, discriminaciones y jerarquías de poder, como evidenciaron también Foucault (1984) y Laqueur (1990). Hablar de cuerpos lleva a hablar de cuerpos sexuados y *generizados*, sobre los cuales actúan distintas estructuras de opresión y categorización. El cuerpo femenino, en particular, no se puede estudiar si se deja de lado la construcción social

¹⁷ En honor a la verdad, en los últimos años, algunos exponentes de la industria de la moda están recogiendo este descontento por un cuerpo imaginado e insertando una mínima pluralidad en sus presentaciones, mostrando cuerpos reales y diferentes

de sexo y género en cuanto la diferencia sexual es asimilada como justificadora de la dominación masculina (Lonzi 1979; Bourdieu 2000).

1.1.1. Cuerpos y régimen de saber-poder

Como acabo de mostrar, en torno al cuerpo en las ciencias sociales, en particular en la sociología, queda aún un campo por definir. Además, solo en tiempos recientes se ha ampliado la literatura académica de cuerpo a cuerpos situados, sexuados y racializados (Osborne 2008; Viveros 2016; Méndez et al. 2013; AA.VV. 2019). Aunque hay nuevas aproximaciones al cuerpo que tienen en cuenta las realidades situadas de cuerpos específicos y la experiencia sensorial de dichos cuerpos (Osborne 2016) y van hacia la superación de un modelo corporal mecanicista y de la división entre el sentir y el pensar (Méndez et al. 2013), con referencia a la diferencia sexual, Luisa Posada (2015) nota que, a pesar de que la mujer ha sido construida como cuerpo, las ciencias sociales suelen hablar del cuerpo como neutro y universal “no marcado por la anatomía sexual” (2015, 114).

Sin embargo, la diferencia sexual ha sido un factor fundamental en la construcción de las significaciones en torno al cuerpo, en particular desde la Modernidad,¹⁸ época en que se afirma la diferenciación sexual entre masculino y femenino como hecho biológico (Laquer 1990). La construcción sexuada del cuerpo responde a exigencias de gubernamentalidad y representa un claro ejemplo de lo que Foucault (1965) llama *saber-poder*: saberes legitimados políticamente y socialmente, cuya difusión justifica un cierto tipo de poder y de modelo organizativo. Este saber-poder sobre los cuerpos sexuados, sus significaciones y sus alcances se desarrolla a partir de la Modernidad, con la filosofía mecanicista (Federici 2010), pero también con el desarrollo del método científico y las varias disciplinas positivistas.

A partir del pensamiento ilustrado, se desarrollan las ciencias médicas y naturales que, en particular la disciplina de la biología, han representado uno de los grandes pilares de la dominación masculina: las ideas de una superioridad masculina sobre lo femenino se han justificado a través de unas presuntas verdades biológicas (Ehrenreich y English 1977, 31). Fue con la Modernidad, la filosofía mecanicista, el método científico, la biología y la medicina, que las grandes verdades científicas, con su aura de objetividad y universalidad, sustituyeron a los dogmas religiosos y los médicos reemplazaron a los curas como referentes de verdades irrefutables (Weeks 1998).

¹⁸ Cabe precisar que se alude a unas referencias históricas eurocéntricas que aún resultan las hegemónicas

La instauración del saber científico, en términos de biología, medicina y, luego, incluso psicoanálisis, crea un cambio epistémico en el tipo de poder, que Foucault (1968) identifica como una transición desde un poder coercitivo a un poder disciplinario que trata de gobernar la vida, administrarla a través de dinámicas regulatorias. Y lo hace a través de régimen de saber-poder: un conocimiento legitimado como verdadero, que se difunde a través de prácticas discursivas, que crean nuevas figuras epistemológicas, las cuales generan un sistema formalizado de conocimiento que llamamos ciencia y que es presentado como el único conocimiento real. Las palabras no se limitan a nombrar o reconocer, sino que construyen las cosas (Foucault 1968).

El poder-saber crea verdades y sujetos no (o no solo) a partir de la coerción, sino a partir de un disciplinamiento suave que pasa por la difusión de un cierto tipo de saber. El poder en términos foucaultianos no es algo tangible que se tiene, sino algo procesual que se da en las relaciones y se sirve de la legitimidad del discurso. Así que, para instaurar un cambio epistémico, un nuevo régimen de poder-saber, son de importancia fundamental las “tecnologías” y los “dispositivos” para moldear y disciplinar los cuerpos, creando verdades sobre ellos.

Uno de los dispositivos centrales identificados por Foucault es la propia sexualidad, la cual explora en su otra obra *La Voluntad de Saber* (1984). En esta obra, el autor expresa como se ha considerado al sexo un falso tabú: “la puesta en discurso del sexo, lejos de sufrir un proceso de restricción, ha estado sometida a un mecanismo de incitación creciente que se ha encarnizado en constituir una ciencia de la sexualidad” (Foucault 1984). La *scientia sexualis* crea verdades sobre el sexo a partir de las cuales nace la sexualidad como categoría: el sexo ya no es solo una cuestión de placer, sino de poder y saber. En este sentido es un dispositivo: un conjunto de instituciones, discursos, leyes, enunciados científicos, filosóficos y morales con función estratégica de dominación que surge en respuesta a una urgencia (Foucault 2014). En la genealogía planteada por Foucault la urgencia es la necesidad del sistema capitalista de disciplinar los cuerpos para la producción. Agamben (2006) extiende la definición de Foucault hasta considerar dispositivo

cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos. No solamente, por lo tanto, las prisiones, los manicomios, el panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las

medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder es en cierto sentido evidente, sino también la lapicera, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares y –por qué no– el lenguaje mismo (Agamben 2006, 4).

En este sentido, la sexualidad es un dispositivo interconectado a otras miríadas de dispositivos, empezando por el lenguaje que, como nos recuerda también Butler, no es neutro sino una construcción política que responde a la normalización del saber-poder. “Aprender las reglas que rigen el discurso inteligible es inculcarse el lenguaje normalizado, y el precio de no conformarse a él es la pérdida misma de inteligibilidad. [...] No hay nada radical en el sentido común” (Butler 2006, 19).

La investigación de Thomas Laqueur (1990) da cuenta de este proceso. En su obra *La construcción del sexo*, el autor evidencia cómo el cuerpo y sus atributos biológicos no son naturales, sino que cambian al cambiar las teorías sobre ellos y cómo, a partir del siglo XVII,¹⁹ los roles de género se justifican a partir del sexo biológico. El autor visibiliza el poder-saber y cómo el cambio epistemológico acerca de la biología sexual cambió la interpretación de los cuerpos, de los roles de género, de la sexualidad y de la reproducción sexual, en una construcción de la biología que depende de las significaciones culturales.

Laqueur (1990) realiza una genealogía sobre los cambios sexogenéricos a lo largo de la historia, a partir de unos documentos médicos y tratados de filosofía moral. Lo que se deduce de dicha investigación es que se puede dividir la historia del sexo en dos grandes etapas: la del “sexo único” que va desde la filosofía griega hasta el siglo XVII, y la de los “dos sexos” que comienza en el siglo XVIII hasta la época contemporánea.

En la primera etapa el pensamiento dominante se centraba en la existencia de un único sexo que se mostraba de manera diferente, con órganos externos o internos: “ejemplares más perfectos eran fácilmente etiquetados como varones al nacer, mientras que los menos perfectos se consideraban hembras” (Laqueur 1990, 219). Los cuerpos estaban relacionados jerárquicamente con base en cómo se evidenciaba su sexo, que era un sexo compartido. Esto comportaba algunas características, por ejemplo, la preocupación por el orgasmo femenino para garantizar la reproducción. En esta primera etapa, nos dice Laqueur, no había

¹⁹Las dos etapas no son tan separadas y homogéneas como las estoy describiendo por cuestiones de simplificación. Y, también aquí, hay que especificar que no se trata de una historia universal, sino de la evolución inglesa y europea

desigualdades relacionadas con la diferencia sexual, sino que primaba una fuerte diferenciación de roles entre hombres y mujeres. La primacía del género sobre el sexo, y no como emanación de eso.

En la segunda etapa hay un cambio paradigmático en la concepción del sexo, pasando de la visión del sexo único a la existencia de dos sexos separados y contrapuestos. Se asiste a una biologización del ser hombre y mujer. Los roles de género se justifican a partir del sexo biológico (Laqueur 1990). Laqueur nos ofrece dos razones que subyacen a este cambio. Si por un lado hay un cambio epistemológico debido en gran medida a los avances del conocimiento científico, por el otro hay una evidente razón política: al final del siglo XVIII la esfera pública se vuelve más que en el pasado un espacio en disputa, de luchas por el poder. La naturalización de los roles de género sirvió de base científica para estas luchas, justificando diferencias de roles, de conductas sexuales, de presencia y voz pública. “Las diferencias corporales exigían diferencias sociales y legales” (Laqueur 1990, 334). El sexo escondió el género, dándole una justificación biológica, *natural*.

Con la afirmación de la biología, anatomía y medicina ya se abandonaron los viejos dogmas que decían muy claramente que, aunque estamos hechos de la misma materia y funcionamos del mismo modo, el hombre es la expresión superior de dicha materia. A partir del desarrollo científico se empezaron a justificar las desigualdades a través de la biología y de las diferencias orgánicas y fisiológicas. Los nuevos dogmas encondían sus afanes organizacionales bajo un manto de lectura objetiva de lo que así es en la naturaleza. Se instauró aquel régimen de poder-saber que se basaba sobre todo en un tipo de poder persuasivo y no tanto coercitivo. Esta investigación nos demuestra cómo el cuerpo puede ser leído de manera muy diferente, avalando la teoría foucaultiana de que se trata de un símbolo cultural, un texto en el que se inscriben los dictámenes sociales. Aunque, como he dicho anteriormente, esto no excluye un papel activo del cuerpo en el cambio cultural.

Sin embargo, este nuevo tipo de régimen de conocimientos legitimados del mundo y de la vida no fue solo persuasivo, ni se dio pacíficamente. Silvia Federici (2010) dedica gran parte de su obra a la teoría del cuerpo máquina moderno declinado en femenino, criticando y ampliando la teoría de disciplinamiento de Foucault que no diferenciaba entre cuerpos masculinos y femeninos. La autora se enfoca en el disciplinamiento de las mujeres y en los cambios introducidos por el capitalismo en los modos de reproducción social y de la fuerza de trabajo. La instauración de un pensamiento moderno científico racional se basó, por un lado,

en la filosofía cartesiana utilizada como motor de la nueva ética capitalista y de su visión mecanicista del cuerpo, pero, por el otro, en el disciplinamiento despiadado de las mujeres, a través de varios dispositivos de los cuales el más cruento y difuso fue el asesinato sistemático de mujeres, en su mayoría campesinas, como brujas (Federici 2010).

La medicina, en todas sus ramas incluyendo la salud mental, ha culminado esta dominación “legítima” describiendo la mujer como intrínsecamente enferma (Ehrenreich y English 1977; Federici 2010; Esteban 2006). También se da por sentado que el cuerpo de las mujeres sea naturalmente hecho para aguantar el dolor, que el dolor sea intrínseco a su misma condición de ser mujer y a los procesos fisiológicos derivados: menstruaciones, embarazo, lactancia, menopausia, entre otros.

Si bien características “femeninas” como inferioridad, impureza, enfermedad, dolor intrínseco y debilidad, han sido rasgos comunes a varias culturas, es solo cuando se vuelven verdades científicas que adquieren el rasgo de lo irrefutable (Weeks 1998). Las críticas feministas y sociales sobre la naturalización de la dominación masculina se enfocaron entonces en la categoría de *género*, entendido como la construcción de significación social a partir de la materialidad del sexo biológico (Osborne y Molina 2008).

1.1.2. Psicoanálisis, cultura terapéutica, New Age

A partir de la segunda mitad del 1900 el psicoanálisis se vuelve un núcleo central de saber-poder y disciplinamiento del cuerpo, la sexualidad e incluso la mente femenina. Pero, además, su alcance llega hasta las teorías feministas y empieza a dialogar con ellas. El encuentro entre un cierto tipo de feminismo y el psicoanálisis confluye en lo que Eva Illouz (2007) llama “cultura terapéutica”. Si el psicoanálisis, por su difusión y legitimación, ha creado unas verdades, una nueva episteme – foucaultianamente hablando– sobre intimidades, emociones, amor y sexo, el proceso ha sido acelerado por el feminismo que ha coincidido con el psicoanálisis en el proceso de racionalización de las emociones, que devienen productos discursivos públicos. Según Illouz (2007), esta nueva episteme conduce a unas formas discursivas que estandarizan y codifican las emociones creando nuevas formas comunicativas y afectivas funcionales tanto a la vida privada como a la empresa y al consumo. Se capitalizan emociones, afectos y procesos identitarios a través de la propuesta de una terapia salvífica, única detentora de la verdad sobre el funcionamiento de nuestros cuerpos y nuestras psiques.

Debido a su impacto en la sociedad y también en el feminismo, no se puede dejar de lado una pequeña panorámica sobre el psicoanálisis. La trayectoria psicoanalítica ha sido sustancial en poner la sexualidad en el centro de un debate público, dando comienzo a importantes reflexiones sobre deseo, identidad, sociedad. Reflexiones que tuvieron mucho eco, positivo y negativo, en exponentes de distintas disciplinas, como Giddens (1992), Butler (2001, 2002), Araujo (1996, 2007) y Rubin (1986) entre otras. Weeks (1998) nos ayuda al simplificar a los mínimos términos las corrientes principales de tales disciplinas: si por un lado está el enfoque del “peligro” del sexo, como fuerza animal que tiene que ser disciplinada y controlada a través de instituciones sociales –teoría atribuible a quien el autor reconoce como el padre fundador de la sexología: Krafft-Ebing (1886)–, por el otro está toda la teoría que ve en el sexo una fuerza libertadora bloqueada por la represión de la civilización –teoría atribuible a Freud y seguida, con importantes diferencias, por Reich y Marcuse–.

En perfecto acuerdo con la trayectoria psicoanalítica, autores como Giddens (1992, 96) llegan a preguntarse si la sexualidad puede ser considerada la clave de la civilización moderna. En su obra *La transformación de la intimidad*, el autor explica el cambio y la importancia de la sexualidad no solo en el sexo en sí, sino en la concepción del amor, en las relaciones afectivas y en su lazo con el cambio institucional, la civilización y la democracia. “El sexo se proyecta siempre en el dominio del público y habla el lenguaje de la revolución” (Giddens 1992, 11). Como ya he dicho antes, y como demuestra la obra de Giddens (1992), la percepción del sexo y su lugar en la esfera pública han cambiado en el tiempo. Los cambios de percepción de la sexualidad y de la relación entre los sexos sociales, según el autor, tiene importantes influencias en los cambios de relación que se establecen en la esfera pública.

El argumento central de Giddens (1992) es que la liberación de la sexualidad llevará a una democratización de la vida y se desarrolla a partir de la discusión psicoanalítica sobre el sexo y la sexualidad. Los autores analizados –Freud, Reich y Marcuse– se centran en la sexualidad como núcleo central de la civilización: en tanto dimensión donde se evidencia la represión de las pulsiones de vida y muerte, pero al mismo tiempo núcleo de la posibilidad de liberación. En su interpretación de Reich, Giddens escribe que “la sociedad moderna es patriarcal y su insistencia en el matrimonio monogámico sirve para desarrollar rasgos de carácter autoritario, legitimando, por tanto, un sistema social explotador” (Giddens 1992, 148). Una liberación sexual, por tanto, llevaría a la posibilidad de liberación de un sistema explotador. Sin

embargo, hay que recordar que Reich fue uno de los autores psicoanalíticos más utilizados para afirmar la “naturalidad” de la heterosexualidad como única orientación sexual plausible.

Pese a todo, las teorías psicoanalíticas fueron muy importantes en un primer acercamiento de los análisis feministas tanto en la dimensión conceptual, entre cuerpo y género, como en el nivel experiencial entre mujeres, cuerpos y género (Percovich 2005): a falta de referentes externos, las mujeres intentaban encontrarse en el mundo de la psique. Por esto, es importante conocer los principales debates de tales teorías, que tanta influencia tuvieron en el desarrollo del pensamiento feminista sobre sexo, género, cuerpos y deseo, ya sea en conformidad o por rechazo conceptual.

Acerca de las trayectorias sobre el significado social libertador de la sexualidad, hay que destacar importantes diferencias en el abordaje psicoanalítico del deseo y la libido. Freud²⁰ afirma que en principio el deseo sexual puede fijarse indiferentemente en personas del mismo sexo o del sexo opuesto, y solo en un segundo momento, que suele coincidir con la adolescencia, la resolución del conflicto edípico define la atracción hacia un varón o una mujer. “En cada uno de nosotros, la libido oscila normalmente durante toda la vida entre el objeto masculino y el femenino” (Freud 1920, 125). Esta condición es llamada por el autor “bisexualidad psíquica”. Al contrario, Reich ve la homosexualidad como una perversión destinada a desaparecer en el momento en que se dará una verdadera liberación sexual (Giddens 1992). Aunque el fundador del psicoanálisis, Freud, no consideraba la homosexualidad como una patología y en su análisis separa la pulsión sexual del determinismo biológico (Sáez 2008), las escuelas psicoanalistas posfreudianas desarrollaron la concepción de una sexualidad “normal” heterosexual y la homosexualidad como una patología que se puede curar, adhiriendo a la visión psiquiátrica y a las tesis de las escuelas psicoanalistas alemanas.

Lacan representa una de las excepciones más ilustres a esta difusa homofobia, recuperando las tesis de Freud sobre inconsciente y deseo. Este autor, no muy fácil de comprender, fue el centro de debates entre quienes lo veían como un libertador y quienes lo acusaban de machismo y homofobia. Sin embargo, es una referencia para muchas autoras feministas (Araujo 1995, Butler 2001, 2002, 2006, De Lauretis 1994, Rubin 1996) que intentaron adaptar sus teorías o refutarlas rotundamente. Se inserta, además, en el llamado posestructuralismo y

²⁰ En una segunda fase de su elaboración teórica

sus teorías dialogan con las de Foucault, Derrida, Deleuze y Guattari, que “van a cuestionar la necesidad de modelos universales o de estructuras rígidas, y la esperanza cientifista que subyace a su proyecto epistemológico”, como bien ilustra Sáez (2008, 63). Aunque Lacan parte del modelo estructural de la lingüística, se destaca de ello en la relación entre significante y significado: mientras el significante es parte de lo simbólico, el significado es parte de lo real. El significado es un concepto y por tanto incognoscible. Lo real en Lacan no está relacionado con la realidad, sino que es la dimensión de los significados no simbolizados. “Lo Real es lo imposible de ver, de decir, de entender; es una puntuación sin texto” (Sáez 2008, 52). Las personas se forman a partir de la dimensión de lo imaginario –lo cual comporta una “alienación esencial”, en cuanto el Yo se constituye a partir de una imagen externa– y se estructura en la dimensión de lo simbólico, que es la dimensión del conjunto de significantes sociales, culturales y lingüísticos que funcionan de principios organizadores de la vida.

El significante sexual para Lacan, de acuerdo con Freud, es el falo. Esto comporta múltiples reflexiones tanto sobre el género como sobre la sexualidad, en particular femenina. Antes de enfrentar el tema del deseo y la sexualidad en Lacan, que tanta resonancia tuvo en feministas y posestructuralistas, hay que aclarar que al igual que toda persona que escribe e investiga, y en general todas las personas, Lacan ha tenido una evolución de su pensamiento, evolución que puede comportar momentos de incongruencias y cambios de perspectiva. En general se pueden distinguir dos grandes fases: una más centrada en el lenguaje, la predominancia de la dimensión simbólica y la cercanía a las teorías de Freud sobre el complejo de Edipo, la envidia del pene y el falo (hasta a los años 60 del siglo XX); y otra más centrada en el goce, en la reformulación de la castración y en la equiparación de las tres dimensiones: *real*, *imaginaria* y *simbólica* (Leader y Groves 1995). Este segundo punto explica en parte la difusión de interpretaciones a veces muy contrastantes sobre el pensamiento lacaniano.

Dadas estas premisas, creo que hay que subrayar unos conceptos fundamentales en el desarrollo del pensamiento lacaniano con referencia a la sexualidad, para poder entender las evoluciones posteriores que en parte tendrán su expresión en el pensamiento feminista:

- Falo. Como he dicho anteriormente, el falo es el significante fundamental de la sexualidad y de la lógica de sexuación. Este término no se refiere al pene en sí, sino a la metáfora, representa el deseo del Otro.

- Deseo. El deseo está relacionado con la falta, pertenece al inconsciente y se distingue de la necesidad, la cual está relacionada con la demanda. La demanda tiene un objeto concreto para satisfacer una necesidad, mientras el deseo no tiene objeto. Es decir, su objeto es ausente. Es lo que Lacan llama *objeto a*: cualquier objeto relacionado con una separación, una falta. Su máxima representación es el falo materno.
- Goce: el goce está íntimamente relacionado con el deseo. No equivale al placer, sino a la constante tentativa de su superación. Es algo que causa sufrimiento, literalmente “lo que resulta intolerable al organismo” (Leader y Groves 2008, 140). Pertenece a lo *real* y está relacionado con la pulsión de muerte y la repetición, ya conceptualizadas por Freud. “El goce se fundamenta en la obediencia del sujeto a una orden, del tipo que sea, lo que le conduce al abandono de sí mismo, a destruirse en la sumisión al Otro” (Saéz 2008, 50).
- El goce en la sexualidad y la fórmula de sexuación: “El lenguaje tiene un aspecto que es en sí mismo una forma de goce. El lenguaje no solo tiene efectos de sentido y significación, sino efectos directos de goce” (Leader y Groves 1995, 155). Desde esta relación entre goce y lenguaje Lacan comienza a desarrollar una lógica de sexuación y una nueva teoría de castración.
- La fórmula de sexuación rige la estructuración de la sexualidad femenina y masculina. El eje articulador es el *no-todo*, que se origina de la función del falo. En esta construcción simbólica, “la mujer es así lo Otro del lenguaje, de la universalización” (Saéz 2008, 54). A la mujer le falta significado, en cuanto se utiliza un único significante para dos significados diferentes: hombre y mujer. Así que es una *mujer no toda*. “No-toda porque si bien está plenamente en relación con el falo, también lo está con el gran Otro barrado de donde ha caído el *objeto a* que la va a constituir en objeto causa para su relación con el hombre” (Rajlin 2014, s. p.).

El último punto en particular es interesante para dos reflexiones: el sexo no es biológico, la mujer es construida por falta. Estas reflexiones llevan a Lacan a declarar que “La Mujer no existe”. Afirmación compartida por Kathia Araujo (1996), que añade la imposibilidad de hablar de la Mujer, así como ha sido construido el sujeto idealtípico mujer en la sociedad y la necesidad de tomar en cuenta cada mujer. Esta toma de conciencia, según la autora, es liberadora porque nos da la posibilidad de entender la mascarada lacaniana que consiste en

expresar comportamientos del “cómo tiene que ser una mujer” para suscitar deseo y amor; ocultar, actuar. Y si lo visibilizamos, podemos empoderarnos y cambiar dicha mascarada, tomando conciencia de la imposibilidad de encontrar un trato común esencial que valga para todas las mujeres, y dejando de lado un “deber ser” de género (Araujo 1996).

Por otro lado, a nivel del goce implica la posibilidad de que las mujeres escapemos del solo goce fálico, la posibilidad de acceder a un goce dual: por un lado, el fálico y, por otro, un goce suplementario, un Goce Otro, porque se ubica más allá del significante (Araujo 1996). Además, la afirmación de que “la mujer no existe” rompe con la idea naturalizada de la mujer-madre como algo ontológico, casi imperativo moral, y necesario.

Si el psicoanálisis representa un nudo crítico de las afirmaciones acerca del sexo y el género en un juego de legitimización de lo “natural”, que poco tiene que ver con lo material ya que lo único verdaderamente corporal a lo que hace referencia son los órganos genitales (falo o vagina... y muchas veces el discurso rueda en torno a falo o no falo), por lo menos en algunas instancias evidencia la sujeción de lo femenino a lo masculino, pero sin tomarlo como una denuncia social, sino describiéndolo como algo que existe naturalmente. A raíz de esta falta de explicación crítica de los hallazgos del psicoanálisis, Gayle Rubin (1986, 119) lo definió como “una teoría feminista frustrada”.

El psicoanálisis, en opinión de Rubin (1986), tiene todas las posibilidades para una crítica radical de los mecanismos de opresión de las mujeres y de las convenciones sexuales, pero se para antes de hacer una lectura crítica. “En ninguna parte están mejor documentados los efectos sobre las mujeres de los sistemas sociales dominados por los hombres que en la literatura clínica” (Rubin 1986, 118). Los mecanismos de la castración y la envidia del pene en la formación de hombres y mujeres desvelan la construcción de un mundo masculinista, pero que no se ha analizado y profundizado como se podría, más bien, se ha captado en una dimensión puramente descriptiva. Es así porque así se da naturalmente.

A pesar de las falencias y contradicciones de las teorías psicoanalíticas, el psicoanálisis se ha difundido a nivel social. O, mejor dicho, a partir del psicoanálisis se ha difundido toda una rama de libros y prácticas de autoayudas, psicologías, terapias holísticas que confluyen en la cultura terapéutica ya citada (Illouz 2007). Papalini (2014) da cuenta de cómo dicha cultura es significada a partir de la disciplina: difusión de un vocabulario terapéutico que produce un logos público sobre nuestras emociones y nuestra salud mental y crea un código andrógino

emocional (Illouz 2007), según la sociología y la psicología social; convergencia entre espiritualidades de varios orígenes y cosmovisiones y prácticas terapéuticas y medicinales (Cornejo y Blázquez 2013; Heelas y Woodhead 2005), según varias ramas antropológicas.

La cultura terapéutica se inserta en la que llamo atmosfera neoliberal. Según la psicología social y política (De Rivera 1992; Paéz 2004; Techio et al. 2011) y la sociología de los afectos (Anderson 2009), una atmosfera afectiva representa la orientación emocional hegemónica en la sociedad, que deriva de los valores introyectados a nivel mental, emocional y relacional. En este caso, argumento que el neoliberalismo acompaña su construcción no solo con medidas económicas y políticas, sino generando valores, convencimientos y emociones a nivel social que legitiman el funcionamiento del propio sistema. Ya lo dijo Foucault (1989) en *Vigilar y Castigar*: el poder moderno cambia su manifestación desde una acción casi exclusivamente coercitiva a una acción persuasiva, que usa la coerción solo en manifestaciones puntuales.

Sin embargo, hay que hacer un *distinguo*: el capitalismo liberal buscaba una supuesta uniformidad y se dirigía a un sujeto abstracto universal, que tan universal no era, ya que realmente escondía un sujeto específico: masculino, blanco, heterosexual, de clase media o alta. El neoliberalismo, al contrario, pone de relieve las diferencias, las explota para el funcionamiento del mismo sistema y para garantizar un proceso de individualización (Pérez Sáinz 2014). Las políticas públicas de cohesión social, como las de equidad de género, buscan un piso social mínimo de inclusión de las diferencias para justificar las desigualdades y los éxitos en términos puramente individuales, de mérito, como afirma Pérez Sáinz (2014). Mario Mieli, en 1977, ya hablaba de una tolerancia represiva, refiriéndose a cómo las diferentes orientaciones sexuales o, mejor dicho, algunas de las formas de homosexualidad habían sido legitimadas para su inclusión en el mercado de consumo. “La ‘perversión’ se vende al por menor y al por mayor, se estudia, disecciona, mide, evalúa, mercantiliza, acepta, discute; se vuelve moda, *in e out*: deviene cultura, ciencia, papel impreso, dinero (de lo contrario, ¿quién publicaría este libro?)” (Mieli 1977, 198).²¹

La institucionalización de las diferencias se acompaña de la desestructuración del tejido social y de la difusión de una idea de éxito que depende solo del individuo y que se relaciona no solo al éxito laboral y material, sino a una idea de bienestar integral, que Papalini (2004) reconduce al *wellness* como concepto difuso que incluye bienestar y belleza física, salud

²¹ Traducción mía

mental y equilibrio emocional. En este contexto, las emociones positivas se vuelven un mandato moral, un imperativo categórico que condena el ser humano a un estado emocional alto, a tener que estar bien en todo momento, sin considerar condiciones estructurales, coyunturas, enfermedades ni emociones normales como tristeza o melancolía (Papalini 2004; Sennett 2000).

El concepto de *wellness* es el concepto central de la cultura terapéutica y define el nuevo tipo de subjetividad: como dice Papalini (2004) el *wellness* ya no es algo que se tiene, sino que es una característica ontológica del ser humano. La subjetividad, así, se vuelve una característica preexistente a la socialización del individuo (por tanto, precultural) que se tiene que cultivar para llegar a nuestro máximo potencial de expresión, bienestar y creatividad. Esto requiere de un continuo autoexamen y autocontrol para mantenerse en el mandato social de las emociones positivas y “vibrar alto”. Control que se extiende a todos los campos sociales y relacionales, incluidas relaciones sexoafectivas y familiares, invadiendo y mercantilizando la esfera íntima (Illouz 2007; Hochschild 2008).

Dentro de la cultura terapéutica, tiene gran importancia el New Age: la Nueva Era, una corriente de espiritualidad difusa, en la cual se encuentran teorías de varias doctrinas espirituales y religiosas y prácticas de sanación holísticas que mezclan espiritualidad con varios enfoques médicos (Carozzi 1995; Heelas 1996; De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2016; Papalini 2017). Ampliaré mi argumentación sobre New Age y prácticas de sanación holística en el tercer capítulo. Por el momento, basta con subrayar que estas prácticas tienen un doble hilo: por un lado, representan un nicho de resistencia y escucha a la práctica médica hiperespecializada que ya no tiene en cuenta al sujeto sino al órgano (Papalini 2004) y cuyas mayores usuarias son las mujeres (Blázquez y Cornejo 2013); por el otro, se inserta perfectamente en la creación de una subjetividad funcional a la cultura terapéutica, gracias, en particular, a que permite una configuración individual, a medida, de las creencias espirituales e incluso médicas (Strauss 2005; Gutiérrez 2006; Papalini 2017).

En resumen, a partir de la difusión del psicoanálisis, se socializa un discurso *psy* que impone como obligatorio un cierto nivel de bienestar que tiene que incluir: salud; habilidad; belleza física; salud mental y equilibrio emocional. Tal cultura terapéutica (Illouz 2007) se traduce en un capitalismo emocional, en donde las emociones son mercantilizadas y se vuelven funcionales a una atmosfera neoliberal. La subjetividad que se construye sobre estas bases es una subjetividad lábil y que, como he mencionado en la introducción al capítulo, responde a

una vasta gama de aptitudes y emociones propias del neoliberalismo: individualización; inseguridad; competencia feroz; responsabilización individual por éxitos y fracasos, con un correlato de montañas rusas emocionales, manías y emociones exasperadas; incapacidad de enfrentar las limitaciones sociales, estructurales, económicas y hasta corporales (Papalini 2004; Leader 2015; Fisher 2016; Rendueles 2017).

¿Cómo afecta a la subjetividad femenina la cultura terapéutica? Hay que recordar que la subjetividad femenina se ha construido a partir de la otredad y del cuerpo, dimensión de la materialidad y de la inmanencia –abordaré esto en el próximo apartado–. Todas las teorizaciones feministas sobre subjetividad se han medido con el tema del cuerpo, del sexo, del género y de cómo construir sujetos autónomos a partir de estas categorías. Algunas palabras claves del desarrollo de estas teorizaciones se han difundido en la sociedad a través de la cultura terapéutica y, a partir de esta, han sido canibalizadas para la difusión de un mercado dirigido a las mujeres que, en una sociedad que las hace sentir culpables por no ser perfectas y no poder con todo, se han vuelto la mayores usuarias de prácticas holísticas y talleres corporales y espirituales (Blázquez y Cornejo 2013), en la búsqueda de la trascendencia que históricamente les (nos) ha sido denegada.

1.2. ¿Sexo y género o sexo-género?

La construcción de la subjetividad femenina se ha medido, como ya he mencionado, con la dimensión del cuerpo, de la materialidad y de la inmanencia. En las teorías feministas el cuerpo ha sido relacionado siempre con cuerpos sexuados: no se puede pensar al cuerpo sin relacionarlo con sexo y género (Lamas 2013). Al mismo tiempo, en la construcción dicotómica del pensamiento ilustrado, las mujeres han sido construidas como cuerpo (Posada 2007) y este ha sido el punto de partida de las teorías sobre subjetividad.

Sexo, género, cuerpo y diferencia sexual como pilares de la identidad femenina han sido objeto de resignificación y reivindicación en el feminismo de Segunda Ola. Según las feministas de la diferencia, lo diferente no es asimilable bajo el discurso hegemónico lógico-racional occidental y todo lo que no es asimilable representa en potencia una liberación en sí. La mujer es la otredad por excelencia y por eso la diferencia sexual, en lugar de representar una desventaja, se puede traducir en “el fleco ciego del logocentrismo” (Irigaray 1994, 149). También el feminismo de la salud (Ehrenreich 1977; Percovich 2005) ve en la reapropiación

del cuerpo femenino una reapropiación de libertad y autogestión y un primer paso para destruir la actual matriz de dominación.

De acuerdo con Fausto-Sterling (2006), en los años 70 del siglo XX, tanto en la sexología como en la sociología y en muchas teorías feministas, se consideraban sexo y género como categorías separadas: el sexo era un dato puramente biológico, por tanto, fijo y natural; el género, en cambio, era el “sexo social”, la emanación cultural del sexo biológico que responde a estructuras sociales, pero también a elaboración individual sobre el dato natural del sexo. En palabras de Anne Fausto-Sterling (2006, 18), “el sexo representaba la anatomía y la fisiología, y el género representaba las fuerzas sociales que moldeaban la conducta”.

El género, así, se construye en contraposición al sexo, para evidenciar que sí existen cuerpos sexuados diferentes, pero estos no llevan consigo unas cuantas características femeninas y masculinas, que dibujan a las mujeres como seres inestables, frágiles, con necesidad de ser cuidados y propensión natural al cuidado de los demás, y los hombres como cazadores, protectores, fuertes. La categoría género nace para evidenciar la construcción, nada natural, de roles sociales que la sociedad nos impone sobre la base de lo sexual. Esos roles no son ni ahistóricos ni fijos en el tiempo y en el espacio, dependen de construcciones culturales. Sin embargo, en principio ha sido pensado como emanación directa de un sexo naturalmente determinado, en contraposición binaria entre hombre y mujer y bajo una perspectiva heterosexual.

Ya Simone de Beauvoir en su obra *El segundo sexo* (1969) pone en evidencia que la mujer ha sido tradicionalmente construida como inmanencia, naturaleza, materialidad, pasividad, intimidad, carne. El cuerpo es el lugar íntimamente relacionado a lo femenino, construido como lo Otro por excelencia. Aunque sea el lugar de la identidad femenina, al mismo tiempo, el dominio del hombre necesita expropiar sus conocimientos y tener poder sobre él. “Frente a sí, el hombre tiene a la Naturaleza; tiene poder sobre ella, trata de apropiársela” (Beauvoir 1969, 70).

La subordinación del cuerpo tiene que ver con su analogía con lo femenino en tanto irracional, natural, íntimo y privado (McDowell 2000; Posada 2015). Susan Bordo (2003) evidencia cómo la dominación se ejerce directamente sobre el cuerpo, como espacio directo del control social (165). La naturalización de los cuerpos sexuados y del género ha servido para justificar el dominio masculino de lo femenino. Además, en esta transición, se consagra

la división de la vida en dos dimensiones y espacios: público y privado. La reflexión sobre la repartición de la vida en público y privado está en la base de todo análisis de género: muchas autoras feministas (McDowell 2000; Federici 2010; Posada 2015; y un largo etc.) han escrito sobre esta división y lo que significa la relegación de las mujeres al ámbito privado en términos de gestión y disciplinamiento de los cuerpos, de la sexualidad y de la capacidad reproductiva de las mujeres. El control directo del cuerpo trámite las ciencias médicas y psicológicas, las leyes (por ejemplo, sobre aborto y reproducción), hasta llegar a la división sexual del trabajo.

La naturalización del género y la clausura de lo femenino en el ámbito privado han servido de hecho, entre otras cosas, para construir las mujeres como pasivas por naturaleza (Posada 2015). Esta pasividad intrínseca femenina se manifiesta también en una falta de libido, de ímpetu sexual. La sexualidad femenina es representada como casi ausente y no particularmente importante para la satisfacción personal de la mujer. Los pocos casos de representación de mujeres con impulsos sexuales muy activos y libido alta eran representaciones negativas, relacionadas con la naturaleza maligna o manifestaciones demoniacas, brujas (Beauvoir 1969; Federici 2010).

El sexo escondió el género, pero también la sexualidad, en tanto concebida como placer y no como reproducción. La misma naturalización sirvió para crear un nuevo contrato social liberal basado en la división de la vida en una dimensión pública (masculina) y una privada (femenina). Las mujeres quedaron excluidas de la vida social y política por razones *naturales*. Las consecuencias de este cambio son bastante intuitivas y se relacionan con la teoría foucaultiana del poder-saber: la ciencia médica crea las verdades sobre el sexo, entendido a la vez como cuerpo y libido, y las justifica como realidades objetivas, científicas e indiscutibles.

El género como categoría de análisis develaba estas construcciones culturales sobre la biología, sin llegar a poner en duda las verdades biológicas sobre el sexo (Rubin 1989). La adopción de una diferencia entre sexo y género, si por un lado se apoyaba en el reconocimiento de los cuerpos sexuados en pos de evidenciar como la mayoría de las diferencias entre varón y mujer estaba construida socialmente y transformada en desigualdad, dejó el flanco abierto al esencialismo biológico y a la legitimación de las verdades biomédicas como únicas verdades “científicamente relevantes”. Si las feministas luchaban en el plan social, desde la biología y la genética se rebatía con verdades “científicas” inimpugnables (Fausto-Sterling 2006). Otro flanco abierto, que a menudo jugó en contra de la emancipación

de las mujeres, fue el del psicoanálisis –largamente analizado en el apartado anterior–, que se afirmó como una ciencia capaz de aseverar las verdades últimas del individuo, a partir de sus diferencias sexuales y roles de género.

La lucha para contrarrestar el esencialismo sexual incluye la misma lucha entre naturaleza y cultura, con disciplinas como la biología a firme soporte de las verdades naturales. Esta lucha entre biología y cultura y la visibilización de otros cuerpos y otras identidades que rehuían el binarismo sexual, junto con la voluntad de alejarse de la sola diferencia sexual, empujaron en parte a algunas reflexiones feministas (Haraway 1984; Rubin 1989; Butler 1990; Braidotti 2000; Fausto-Sterling 2006) hacia una crítica a la aceptación del sexo como dato biológico, y a la idea misma del paralelismo mujer-cuerpo (Posada 2007). Por un lado, se intentó desarrollar “unas perspectivas radicales sobre la sexualidad” (Rubin 1989, 12), mientras por el otro proliferaron varias teorías postgender (Donna Haraway 1984; Judith Butler 1990; Teresa de Lauretis 1996; Rosi Braidotti 2000) que se distanciaron en parte o totalmente del arraigo al cuerpo. Otras autoras, como Anne Fausto-Sterling (2006), Gayle Rubin (1989) y Emily Martin (1991), se han ocupado de investigaciones directamente enfocadas en desmentir las grandes verdades biológicas y en demostrar como habrá ciertamente verdades materiales sobre el cuerpo y el sexo, pero estas verdades están construidas a partir de significaciones sociales sobre ellas.

Etiquetar a alguien como varón o mujer es una decisión social. El conocimiento científico puede asistirnos en esta decisión, pero solo nuestra concepción del género, y no la ciencia, puede definir nuestro sexo. Es más, nuestra concepción del género afecta al conocimiento sobre el sexo producido por los científicos en primera instancia (Fausto-Sterling 2006, 17).

Gayle Rubin en su obra “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” (1989) enfoca el discurso sobre el sexo y la sexualidad para desvelar las opresiones naturalizadas que, a través de la legitimación científica, justifica opresiones políticas y jerarquías sexuales. Aunque el punto central del ensayo de Rubin no es ni el cuerpo ni la diferencia entre sexo y género, la autora deja en claro, en una parte del texto, su lejanía de un enfoque corporal y del esencialismo biológico, sin por esto renegar de la materialidad de la existencia. La autora expresa una larga serie de argumentaciones en contra del esencialismo sexual –que considera el sexo como primitivo, acultural, ahistórico, algo fijo que una persona tiene– y su reproducción por el ámbito académico y biomédico, y reivindica una sexualidad lejana a la biología:

El cuerpo, el cerebro, los genitales y el lenguaje son todos necesarios para la sexualidad humana, pero no determinan ni sus contenidos, ni las formas concretas de experimentarlo, ni sus formas institucionales. Más aún, nunca encontramos al cuerpo separado de las mediaciones que le imponen los significados culturales (Rubin 1989, 14).

En el análisis de Rubin, se evidencia cómo la materialidad del cuerpo y de los órganos sexuales no puede ser leída de manera objetiva²² ni por sí misma define la sexualidad de una persona. Las reglas sexuales y de género no dependen ni se leen en lo material sino en como este cuerpo y estos órganos materiales son significados culturalmente y de manera binaria y jerárquica.

Tan fuerte es la preminencia del discurso cultural sobre el hecho biológico que, como nos muestra Emily Martin (1991), esto no cambia siquiera frente a nuevos datos biológicos que desmienten la construcción ideal de las características femeninas y masculinas. En su ensayo, “The egg and the sperm”, la autora visibiliza la construcción totalmente cultural del mecanismo reproductivo entre óvulo y espermatozoo, con el óvulo femenino presentado como receptor y totalmente pasivo en el proceso de la fecundación, y además sin autonomía propia porque interdependiente de otros órganos frente a un espermatozoo autónomo (aunque depende también de otros procesos), “cazador”, agresivo, que hace todo el trabajo activo para finalizar el proceso reproductivo.

Este discurso entra en crisis durante un experimento hecho en la Johns Hopkins University en 1984 para formular unos nuevos anticonceptivos: en este experimento se evidencia como la cola del espermatozoo no tiene casi fuerza y seguramente no la suficiente como para penetrar el óvulo mientras es propio este último que “atrapa” el espermatozoo para permitirle la entrada. A pesar de este descubrimiento, y otras específicas de posteriores experimentos sucesivos en los años, en los artículos y libros científicos se ha mantenido la idea de un óvulo pasivo y un espermatozoide activo. “La única diferencia era que ahora se consideraba que los espermatozoides realizaban estas acciones de manera débil”²³ dice Martin (1991, 493), lo que se reconocía es que la acción del espermatozoo no era tan agresiva e intensa, sino que se realizaba débilmente.

²² Lean “científicamente irrefutable”

²³ Traducción mía

Sucesivos experimentos muestran como la fecundación sea una acción combinada de óvulo y espermatozoide, pero estos nuevos descubrimientos no llegan a cambiar la manera en qué se habla de ellos, si no en raros casos en que la representación del óvulo hace referencia a otro mito sobre la feminidad: la mujer devoradora, la *femme fatal*, peligrosa y agresiva (Martin 1991). Con esta investigación, Martin muestra bien empíricamente cómo la materialidad biológica se lee y se transforma a partir de las significaciones culturales en una circularidad ideológica: se implantan significaciones sociales en observaciones de la ciencia natural para poder legitimar las mismas significaciones sociales como “naturales”. Pero, la autora nos advierte también de otro peligro de esta circularidad ideológica: el hecho mismo de culturalizar mecanismos biológicos hasta el punto de dotar de intencionalidad y personalidad óvulos y espermatozoides puede tener importantes consecuencias sociales, aunque se logre tener imágenes más igualitarias. Entonces la invitación es de tomar conciencia de estos tipos de proyecciones, porque “tomando conciencia de sus implicaciones, les robaremos su poder de naturalizar nuestras convenciones sociales sobre el género” (Martin 1991, 501).

Por otro lado, se desarrollan varias teorías que ponen en duda las diferencias entre sexo y género, y la supuesta naturalidad del cuerpo. Judith Butler en *Gender Trouble* (1990) cuestiona el dato inmediato del cuerpo como presocial e invita a reflexionar sobre cómo se materializa en términos políticos y culturales. Butler no niega la materialidad del cuerpo, pero afirma que la materialidad está tan entremezclada con las construcciones culturales que no se puede ya afirmar qué es “natural” y qué es lo que estamos leyendo en términos culturales. Consecuentemente no puede existir un esencialismo de los géneros. El cuerpo se vuelve así un nudo crucial entre las dimensiones de lo material, lo simbólico y lo imaginario. Al mismo tiempo espacio en que se sufre, pero también se ejerce el poder. Texto y agente a la vez.

La propia autora reniega rotundamente la división entre sexo y género:

Cuando la condición construida de género se teoriza como algo radicalmente independiente del sexo, el género mismo se convierte en un artificio vago, con la consecuencia de que *hombre* y *masculino* pueden significar tanto un cuerpo de mujer como de un hombre, y *mujer* y *femenino* tanto uno de hombre como uno de mujer.[Pero] ¿Acaso los hechos supuestamente naturales del sexo se producen discursivamente por medio de diversos discursos científicos al servicio de otros intereses políticos y sociales? Si se impugna el carácter inmutable del sexo, quizá esta construcción llamada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de

hecho, tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (Butler 2001, 39-40).

La categoría de género –casi exclusivamente usada para referirse a las mujeres y las relaciones entre hombres y mujeres en un contexto heterosexual– en lugar de deconstruir y liberar a las muchas subjetividades existentes, se convierte en tan performativa que aparece como un producto natural y homogéneo, ocultando todo lo que queda excluido, mientras que “un sujeto constituido en el género, seguramente, no solo por la diferencia sexual sino más bien a través de representaciones lingüísticas y culturales, un sujeto generado también en la experiencia de relaciones raciales y de clase, además de sexuales; un sujeto, en consecuencia, no unificado sino múltiple y no tanto dividido como contradictorio” (De Lauretis 1996, 132-133).

Para desenmascarar las “tecnologías del género” entonces se debería partir de la sexualidad y de los cuerpos materiales. “Pensar en términos de género nos mantiene dentro de las orillas del patriarcado, en perenne y universal oposición conceptual al masculino” (Borghi 2001, 144). Judith Butler se conecta a las tesis de Teresa De Lauretis proponiendo una superación de la alineación sexo-género, negando la primacía de la diferencia sexual sobre las diferencias raciales, de clase y de orientación sexual y afirmando que el género es un artificio, subyacente el paradigma heterosexual, que es tan performativo que se reproduce a través de los lenguajes, las acciones, la ropa, los movimientos, las leyes. Es la repetición de las normas de género que define su significado. Para entender mejor el concepto de performatividad desarrollado por Butler, es muy útil el prefacio que la autora escribe a posteriori en su libro *El género en disputa* (2001). Butler subraya como la normatividad heterosexual produce el género, es decir, hay “una regulación sexual del género” y eso se hace a través de una performatividad fundada tanto en la generación a priori de una expectativa sobre lo que es el género –una especie de mito que se autocumple– como en la repetición masiva de determinados actos.

En el primer caso, entonces, la performatividad del género gira en torno a esta metalepsis, la forma en que la anticipación de una esencia dotada de género provoca lo que plantea como exterior a sí misma. En el segundo, la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente. [...] lo que consideramos una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de

actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género (Butler 2001, 15).

Un punto de partida para salir del binarismo de género es cuestionar el paradigma heterosexual, del que también derivan las categorías de gay y lesbianas, liberándose de un modelo sexual (identitario) social inmutable. Discurso que afecta a la materialización de los cuerpos, cuya sexuación es un proceso temporal que se realiza a través de la repetición forzada de normas reguladoras para construir una sexualidad binaria, “natural” y obligatoria. Si nosotros mismos reproducimos el género, es nuestra tarea deconstruirlo, imitándolo “a muerte” o alterándolo a través de movimientos miméticos micro y macro como disfraz, ironía y actos de insubordinación paródica (Butler 2002).

El género se entiende como categoría apta a incluir identidades y roles sociales construidos a partir de lo que se considera masculino y femenino, mientras que las sexualidades se relacionan con el cuerpo, el placer, el deseo y las formas de expresar dicho deseo. Las categorías de género y sexualidad no se pueden entender de manera separada. El género no se podría entender totalmente sin la categoría de sexualidad: lo que nos dicen autoras como De Lauretis y Butler, académicas fundadoras de la teoría *queer*, es que el género esconde en sí mismo la trampa de la categorización y naturalización de la categoría de sexualidad, que a su vez se reconecta con la supuesta naturalidad del sexo “biológico” y del cuerpo masculino y femenino.

Desde una perspectiva más materialista, Haraway en su *Manifiesto Cyborg* (1984) critica tanto el esencialismo biológico como la política identitaria de género. Hablar de mujeres, como si el hecho de ser mujer nos pueda unir identitariamente en un gran grupo establecido, significa no reconocer otras variables que intervienen en la construcción identitaria y que van más allá de la sola diferencia sexual, pero también caer en la lógica patriarcal occidental de pares opositivos: yo/otro, cuerpo/mente, mujer/hombre, naturaleza/cultura. Si se une la pertenencia a un grupo como criterio unitario de subjetividad, se cae en posturas totalizantes que crean una subjetividad legítima, excluyendo otras subjetividades que no responden a todos los criterios establecidos como legítimos e invisibilizando todas las demás diferencias.

El nuevo feminismo materialista (Cano 2017) propone un cambio de enfoque desde la identidad hacia los deseos, las voluntades y las prácticas concretas. Para hacerlo, hay que abandonar la dicotomía naturaleza/cultura y materialidad/lenguaje que, según esta postura, el

feminismo posestructuralista sigue reproduciendo, aun abogando por un abandono del esencialismo y de las políticas identitarias. Haraway (2003) acuña el término *naturecultures* como síntesis de formas sociales creadas tanto por la naturaleza como por la cultura: naturaleza y cultura no se pueden separar.

Para superar las trampas identitarias propone, en un “esfuerzo blasfemo” (Haraway 1984, 1), la figura del *cyborg*, un híbrido entre humano y máquina, “criaturas que son simultáneamente animal y máquina, que viven en mundos ambigüamente naturales y artificiales” (1984, 1). El *cyborg* no niega el cuerpo, pero lo transforma liberándolo de las construcciones identitarias unilaterales que no tienen en cuenta los cruces de fronteras cotidianos que este enfrenta, ya en términos de interseccionalidad (término que la autora no utiliza) de varias categorías como en términos de oposiciones existentes al mismo tiempo. A través de esta metáfora, Haraway (1984) propone un tipo de subjetividad que se reformula y crea coaliciones temporales y móviles por afinidad y no por pertenencia identitaria.

La autora toma como ejemplo de *cyborgs* a las “mujeres de color”:²⁴ “una poderosa subjetividad sintetizada de las fusiones de identidades exteriores y en las complejas estratificaciones político-históricas de la ‘biomitografía’” (Haraway 1984, 31). Las mujeres de color huyen de la construcción total, tanto en términos de género, como de raza y de clase. Huyen de las grandes narrativas identitarias para conectarse desde otros lugares trámite afinidad y no identidad, en continuos actos de transformación liminal (1984, 33).

Manifiesto Cyborg se publica en un momento en que las “mujeres de color” (Chela Sandoval 1984) se autonombraron políticamente denunciando el esencialismo de género que estaba ocultando sus diferentes discriminaciones y exigencias por ser mujeres negras, el esencialismo de los discursos sobre raza que ocultaban las diferencias entre hombres y mujeres, y también el esencialismo de una izquierda socialista que luchaba por una clase que no conocía ni género ni raza (Davis 1984; Lorde 2003).

Las mujeres de color, que luego dieron comienzo al enfoque interseccional, representaban un primer y fuerte grito de ruptura hacia cualquier tipo de esencialismo y reduccionismo ya sea exquisitamente cultural o de justificación biológica (Collins 1990). Pero, sobre todo, una ruptura contundente hacia la pertenencia y las políticas identitarias; a la construcción de una

²⁴ Traducción literal de “Women of Color”

subjetividad femenina basada exclusivamente en el género; y, por último, hacia un concepto de sororidad entre todas las mujeres por el solo hecho de ser mujeres.

Las teorías interseccionales buscan una manera de estudiar la complejidad de las distintas formas de dominio y las consecuentes formas de resistencias (Collins 1990; Roth 2013). Como nos dice Collins (1990), se trata de una perspectiva para entender el entramado entre múltiples dimensiones de discriminación y como estas funcionan de manera simultánea, creando una específica matriz de dominación. No se abandona la materialidad ni el cuerpo, más bien se vuelven a reevaluar despojados de las grandes narrativas hegemónicas, buscando preguntas y respuestas en las experiencias encarnadas. Lo que se propone es un nuevo tipo de conocimiento, tanto en términos políticos colectivos como individuales, en que cuerpo y mente no estén divididos y no hay una relación predominante entre cuerpo y diferencia sexual.

Esta perspectiva es compartida, en parte, por Rosi Braidotti (2000), quien también centra su teoría en la importancia del cuerpo en la construcción de identidad femenina y subjetividad feminista y reevalúa la diferencia sexual, sin por esto priorizarla sobre otras categorías. Según la autora, entre las décadas de los 80 y 90, hubo una división radical entre el enfoque de género y el de la diferencia sexual: por un lado, se significaba la diferencia sexual como socialmente construida y la liberación se teorizaba como una subjetividad *posgender*, asexuada; por el otro, se revaluaba de manera positiva la diferencia sexual, haciéndola coincidir con la base de una nueva subjetividad femenina y feminista. Las teorías del género, de matriz estadounidense, se centran en las construcciones simbólicas y las teorías de las diferencias sexuales, de matriz europea,²⁵ en la dimensión material.

Desde los años 90, el género comienza a ser objeto de reflexiones críticas por parte de feminismos divergentes al blanco hegemónico de clase media: feminismos negros estadounidense, varias corrientes poscoloniales, feminismos lesbianos, y la epistemología feminista, que afirma que cada teoría responde a un conocimiento situado de culturas específicas. Estas críticas amplían la concepción del género y reformulan las diferencias, reivindicando también la diferencia sexual como “un poderoso factor de asimetría” (Braidotti 2000, 173), disminuyendo la brecha entre dimensión simbólica y material. Este acercamiento entre los dos posicionamientos teóricos reformula la subjetividad femenina a partir de

²⁵ Rosi Braidotti, italiana que vive en Holanda, se posiciona como feminista europea y habla a partir de su conocimiento situado: un bagaje cultural, filosófico, histórico y político europeo

múltiples diferencias, que actúan simultáneamente, y que son encarnadas en mujeres específicas que viven realidades situadas (Braidotti 2000).

Esta nueva manera de entender la subjetividad representa el punto de partida de la formulación de Braidotti (2000) de su teoría sobre un sujeto nómada. El *nomadismo* es tanto una teoría como un proyecto político para huir de las grandes categorías identitarias y plantearse como movimiento desde la multiplicidad. El proyecto reposa en dos supuestos fundamentales: la identidad como sitio de diferencias y el sujeto como construcción cambiante. La autora lo explica a través de tres nudos diferenciales, que no son categorías de explicación sino instrumentos para visibilizar de manera ordenada los niveles de diferencias para el sujeto político feminista: diferencia entre hombres y mujeres, entre mujeres y dentro de cada mujer. A través de estos tres niveles se van configurando múltiples niveles de alteridad: alteridad de la construcción de un sujeto “mujer” frente al sujeto legítimo “hombre”; alteridad de una concepción abstracta de mujer frente a mujeres reales, diferentes y situadas; alteridad y multiplicidad de las identificaciones propias de cada mujer, con sus múltiples variables de diferencias, experiencias, significaciones y con genealogía corporal, lo cual propone un sujeto escindido, fracturado y corporeizado (Braidotti 2000).

La que resulta de la argumentación de Braidotti (2000) es una subjetividad procesual, cambiante, múltiple, hasta contradictoria, pero corporeizada. Se abandona por completo la visión y el anhelo de un sujeto coherente y finito para acercarse a sujetos reales, situados y contextualizados (o, mejor dicho, sujetas mujeres). “El punto de partida [del nomadismo] es la política de localización, que implica la crítica de las identidades y las formaciones de poder dominantes y un sentido de responsabilidad por las condiciones históricas que compartimos” (Braidotti 2000, 199).

Los nuevos feminismos materialistas afirman la corporeización del sujeto, pero niegan la predominancia de sexo-género en la conformación identitaria y en la construcción de la subjetividad femenina y feminista. Además, buscan un continuum entre naturaleza y cultura para teorizar un sujeto múltiple y complejo, pero no escindido en la construcción dual y opositiva naturaleza/cultura. Estas teorizaciones encuentran un lugar de concretización en las enunciaciones de los feminismos comunitarios latinoamericanos que analizaré a continuación. Antes, pero, es necesario tomar en cuenta la categoría de “espacio” como eje de construcción social en que confluyen clase, género y raza.

1.2.1. Espacio como categoría

La diferenciación espacial no es solo diferenciación geográfica sino también social. El espacio es relacional y es producto social, cómo analizaré de manera más puntual en la espacialidad urbana quiteña en el capítulo cuatro.

Ya Bourdieu (1982) evidenció la importancia del espacio para un análisis de clase, teorizando que la clase no existe en si misma, sino que hay posiciones “que se definen por las prácticas y los bienes que posee” (Bourdieu 1982, 7) que dan vida a distintos espacios sociales en donde se ejerce el poder. Henri Lefebvre (1974) introduce la categoría *espacio* en la crítica social evidenciando como el cambio social se da a través de categorías espaciales y no solo en términos temporales, como se había estudiado la historia y el cambio social hasta entonces. Como subraya también Doreen Massey (2000), las categorías espaciales han sido consideradas durante mucho tiempo como objetivamente dadas, categorías estáticas, y entonces despolitizadas. Lefebvre (1974) intenta darnos una definición de espacio como categoría política, a partir del materialismo histórico marxista. El autor diferencia el espacio a través de una trialectica en que se pueden reconocer un espacio físico (naturaleza), mental (subjetivo, que procede de nuestras abstracciones lógicas) y social, producto de las relaciones sociales.

El espacio, afirma Lefebvre, no es inmutable como estamos acostumbrados a imaginarlo, sino que es producido por la sociedad. El espacio social contiene y es expresión y localización de “las relaciones sociales de reproducción, las relaciones de producción” (2013,91) y, en las sociedades capitalistas, “la reproducción de las relaciones sociales de producción” (2013,91), entendiendo las relaciones sociales propias del capitalismo y sus representaciones simbólicas. El autor propone tres ejes analíticos para explicar la división social del espacio:

1. El espacio percibido: Las prácticas espaciales que se relacionan con producción y reproducción. Es el espacio de la cotidianidad y asegura continuidad y cohesión social.
2. El espacio concebido: las representaciones del espacio que están vinculadas a las relaciones de producción y al orden, al poder y a la ideología dominante. Es el espacio comúnmente pensado como “dado”, el espacio ideológico predominante en cada sociedad y se manifiesta en las cartografías y las planificaciones urbanas.

3. El espacio vivido: los espacios de representación embutidos de los simbolismos imaginativos, relacionados con el arte y la literatura pero también con la vida social oculta. Este es el espacio de la imaginación, de la contracultura, de donde puede partir la lucha para la liberación del espacio.

Esta aproximación al espacio como lugar relacional y de poder resulta rompedora con la clásica manera de concebir el espacio. Sin embargo, tiene en cuenta solo las dinámicas de clase, sin cuestionar otras categorías como las de género y raza. Geógrafas feministas como Doreen Massey (2000) y Linda McDowell (1999) introducen la categoría de género y raza en el análisis espacial. En particular, Massey (2000) propone una diferenciación entre espacio y lugar que permitirá avanzar en análisis más complejos, que tengan en cuenta las distintas discriminaciones y dimensiones alrededor de una persona y de cómo concibe el espacio.

La definición de lugar propuesta por Massey se inserta en el debate entre las tendencias que niegan especificidades a los lugares bajo la argumentación que la acelerada comprensión tiempo-espacio de la globalización tiende a homogeneizar todos los lugares, y las tendencias a pensar el sentido del lugar como localización reaccionaria, típica por ejemplo de los nacionalismos. La autora desarrolla su explicación del “lugar” a partir de la necesidad de mantener la noción de diferencia y de enraizamiento de lugares específicos, sin volverse reaccionaria. Por esto propone una noción de lugar como proceso. Los lugares son dinámicos y procesuales no espacios estáticos, donde las fronteras físicas no representan límites demarcatorios necesarios a su conceptualización.

Más bien, en las mismas fronteras físicas pueden encontrarse varios lugares o, mejor dicho, varias trayectorias que se intersectan en un lugar dándole múltiples identidades, debido a

una constelación particular de relaciones sociales que se encuentran y se entretajan en un “locus” particular [...] En vez de pensar los lugares como aéreas con fronteras alrededor, se los puede imaginar como momentos articulados en redes de relaciones y entendimientos sociales, pero donde una gran proporción de estas relaciones, experiencias y entendimientos se construyen en una escala mucho más grande de la que acostumbramos a utilizar para definir lo que es el lugar (Massey 2000,184).²⁶

Entonces el lugar es un punto de encuentro entre diversas trayectorias y, por ende, en constante construcción y transformación. El encuentro de las específicas trayectorias de un

²⁶ Traducción propia

lugar lo vuelve único –es decir no existen dos lugares iguales– y al mismo tiempo no se puede pensar en un lugar aislándolo de las relaciones que tiene con otros lugares. Lo que Massey (2000, 185) define como “un sentido global del local, una conciencia global del lugar”.

La definición del lugar como “constelación particular de relaciones sociales que se encuentran y se entretajan en un “locus” particular” (Massey 2000, 184), se vincula con la definición de espacio como abierto, procesual, multidimensional y sistema de poder. El lugar se revela, así, como materialización temporal y específica del espacio. Si bien esta conceptualización implica la inclusión del tiempo en el análisis, y subraya la importancia de las relaciones evidenciando así la dimensión de la percepción, de la imaginación y del poder (simbólico y material) que cruza las intersecciones de estas relaciones sociales y las trayectorias de vida de cada quien, aún se suele utilizar la categoría de “territorio” en la sociología urbanística para describir fenómenos más estructurales como lo de gentrificación, por ejemplo. Esto se debe a que la conceptualización del territorio “se refiere a una especificidad concreta en donde la integración de las condiciones naturales y materiales de la existencia se unen a las condicionantes sociales” (López y Ramírez 2012, 41). Personalmente entiendo los matices diferentes en la perspectiva teórica, pero no creo que las dos conceptualizaciones estén en conflicto.

El espacio como categoría social ofrece la oportunidad de visibilizar de manera dinámica la interconexión entre diversas categorías de discriminación que interactúan para formar la que Patricia Hill Collins (1990) define como “matriz de dominación”. Este planteamiento da vida a una amplia geografía feminista que analiza también el cuerpo como espacio en sí (McDowell 1999) y que se vuelve substrato para la conceptualización de la categoría socioespacial de cuerpo-territorio y de translocalidad. Sin embargo, la conceptualización de cuerpo-territorio deriva en primera instancia del feminismo comunitario (Cabnal 2010) que analizaré en el siguiente apartado, junto con la evolución de la significación espacial del cuerpo, del territorio y de las fronteras.

1.2.2. Feminismos comunitarios, cuerpo-territorio y translocalidad

La tentativa de construir un *continuum* entre naturaleza y cultura encuentra concretización en las teorizaciones de los feminismos comunitarios latinoamericanos por la cosmovisión desde la cual se origina. El feminismo comunitario es así llamado porque se centra en la noción de comunidad (Paredes 2010; Cabnal 2010). El concepto de comunidad no hace necesariamente

referencia a comunidades indígenas, sino a un “principio incluyente que cuida la vida” (Paredes 2010, 78), una forma de resistencia al individualismo neoliberal. La comunidad es cualquier espacio de reunión y cuidado en donde se organiza la vida según principios colectivos que tienen en cuenta el bienestar de todas las personas que participan de ella.

El feminismo comunitario traslada el enfoque de la subjetividad: el sujeto ya no es individual, sino que se vuelve colectivo (Paredes 2010). Así mismo, la subjetividad se concibe como subjetividad encarnada, pero cambia la significación del cuerpo: el cuerpo no es un territorio en sí, sino que se conecta de manera indisoluble al territorio que habita (Cabnal 2010). El feminismo comunitario nace en Bolivia, en el seno del activismo de la Comunidad Mujeres Creando Comunidad, colectivo feminista autónomo boliviano. Julieta Paredes Carvajal, feminista aymara y cofundadora del colectivo, aunque se desvinculó en 2004, acuña el término y lo difunde en su libro *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2010).

Este tipo de feminismo nace y se difunde en las comunidades autopercebidas como indígenas, en donde las mujeres luchan en dos frentes: por un lado, hacia el machismo y las imposiciones internas a las comunidades; por el otro, hacia un feminismo hegemónico que no demasiadas veces no tiene en cuenta las diferencias específicas de ser una mujer (y feminista) indígena.

En su texto, Paredes (2010) hace un breve recorrido de los problemas de las mujeres indígenas en la sociedad boliviana. El primero es un sistema de lenguaje en el cual desaparecen sistemáticamente y aparecen solo como cuestión problemática (el problema de las mujeres). Otros problemas los relaciona directamente con el neoliberalismo, cuyos ajustes estructurales han sido facilitados por la existencia de un colonialismo interno, legado del colonialismo histórico, que ve la relegación del indígena a zonas rurales, trabajos más humildes, invisibilización.

El neoliberalismo y la desestructuración del tejido social y de los servicios públicos, comportó tanto un aumento brutal de la precariedad social, cuya buena parte gravó sobre las mujeres,²⁷ como un incremento en la carga de trabajo de cuidado de las mujeres. Al mismo tiempo, bajo el neoliberalismo, hay un reconocimiento formal de las diferencias, que se celebran como riqueza social, y tanto las mujeres en general como las mujeres indígenas, se vuelven sujetos privilegiados de las políticas de derechos humanos que, de hecho, provocan una

²⁷ Feminización de la pobreza

objetualización, esencialización y exotización de las mujeres, en particular de las indígenas (Paredes 2010).

Paredes (2010) teoriza el feminismo comunitario desde una visión claramente interseccional en donde el género sigue revistiendo un papel principal, en tanto denuncia política de las relaciones desiguales construidas con base en la diferencia sexual. Advierte sobre el uso institucional y neoliberal que se ha hecho de este, implantando el concepto de equidad de género que, según la autora, es una paradoja lógica: si afirmamos una supuesta equidad de género, entonces ya no existe el género, en cuanto este es una categoría política relacional de denuncia de un diferencial de poder, se origina desde las desigualdades construidas con base en el sexo para visibilizarlas y denunciarlas. La equidad de género ha sido un mecanismo institucional que ha despolitizado tanto la lucha feminista como la misma categoría de género.

Para un auténtico feminismo, según la autora, es necesario reapropiarse de la potencial carga revolucionaria que tiene la categoría de género y, para hacerlo, hay que deconstruir el feminismo occidental neoliberal, pero también hay que descolonizar el concepto mismo. Descolonizar el género significa, según la autora, reconocer que las relaciones desiguales basada en el sexo y la atribución de roles no han nacido con el colonialismo, sino que ya existía una opresión de género en las propias culturas precoloniales. Dicha descolonización permitirá concientizar sobre las especificidades de las desigualdades de género en las propias comunidades y pensar en términos de un feminismo propio, a partir del marco de pensamiento y de las necesidades en la comunidad.

En la misma línea está Lorena Cabnal, feminista comunitaria indígena maya-xinka de Guatemala, que reconoce el patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Cabnal 2010, 16). La autora muestra la existencia de un patriarcado original, que luego se fraternizó con el patriarcado colonial, que aún hoy en día se manifiesta en una cosmogonía esencialista basada en la complementariedad y en la dualidad masculino-femenina. Estos valores esencialistas, usados también para significar los astros y la tierra, promueven un sistema simbólico de heterosexualidad obligatoria, negando la posibilidad de otros cuerpos y otras sexualidades. La relación heterosexual con la naturaleza, en una visión de masculino activo y fecundador y femenino pasivo y en espera de ser fecundado, es otro instrumento de perpetuación de la opresión de las mujeres.

Paredes (2010) evidencia la necesidad de desmitificar la complementariedad masculino-femenino, que realmente se usa como instrumento para esconder la dominación de lo masculino sobre lo femenino, y empujar una relación hacia un *warmi-chacha*, una complementariedad femenino-masculino que comporta el reconocimiento de una complementariedad horizontal y de reconocer la complementariedad como un principio presente en cada persona y en la comunidad y no como un principio para justificar la pareja heterosexual.

El feminismo comunitario se construye a partir de la comunidad y de un territorio histórico, que se reconecta al cuerpo femenino como territorio histórico en sí. Reconocer nuestro cuerpo como nuestro primer territorio es un acto político de afirmación de nosotras como sujetas y sirve para desmontar los mecanismos masculinos de heterodesignación en pos de una construcción autónoma del ser femenino. Sin embargo, el territorio cuerpo no puede ser pensado en abstracto, sino en su relación concreta con el territorio-tierra. Cabnal (2010) establece un paralelismo entre la dominación y la explotación del territorio tierra por parte del hombre y la misma explotación del territorio-cuerpo de las mujeres, así como entre la violenta penetración colonial y la violencia de la penetración en los cuerpos femeninos.

Además, explica que existe una contradicción entre los movimientos de defensa del territorio tierra que no reconocen las mismas violencias hacia el territorio cuerpo de las compañeras. Frente a estas contradicciones y mistificaciones de los movimientos indígenas y de defensa del territorio es aún más importante un feminismo comunitario que recuerde que, así como no se puede luchar por una liberación del cuerpo sin considerar el cuerpo-tierra que habita, es incoherente luchar por la liberación de las tierras de los pueblos originarios del extractivismo y luego no preocuparse por el nivel de violencia hacia las mujeres en las propias comunidades.

En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena (Cabnal 2010, 23).

En resumen, la teorización cuerpo-territorio desde los feminismos comunitarios y decoloniales (Cabnal 2010; Paredes 2008) quieren acabar con el entendimiento del cuerpo-territorio como cuerpo individual que se vuelve territorio en sí, para una significación del cuerpo-territorio como territorio extenso que se proyecta y vive también en el cuerpo individual. Los feminismos comunitarios unifican las luchas en defensa de la tierra con las luchas para la reapropiación de los cuerpos. El yo se transforma en un yo extenso, colectivo: un nosotros. El cuerpo deja de ser instrumento de individualización, para volverse una pieza de conexión.

A partir de los planteamientos del feminismo comunitario y de la relación cuerpo-tierra que propone Cabnal (2010) se desarrolla *cuerpo-territorio* como categoría teórica y metodológica propia de las geografías feministas y descoloniales latinoamericanas (Ulloa 2006). Con esta categoría se introducen un cambio epistemológico en la concepción tanto del cuerpo como del territorio, pasando desde una agencia individual a una agencia comunitaria y proponiendo el cuerpo y el territorio como una categoría única: la naturaleza inseparable entre el cuerpo y el territorio (Cabnal 2018).

El tema del cuerpo como territorio en sí mismo fue tratado ya por numerosas geógrafas feministas anglófonas (Longhurst 1995; Massey 2000; McDowell 2000; Moss 2005) que han presentado el cuerpo como la primera frontera identitaria y de construcción subjetiva y cómo encarnamos en él nuestras experiencias, traumas, vivencias, resistencias, etc. Dicha conceptualización representó un gran avance para la superación de la dualidad cartesiana mente/cuerpo, racionalidad/emociones (Zaragocín y Caretta 2020) y resignificó los conceptos de espacio, lugar y territorio (Silva 2009), rompiendo con la tradición masculinista de un conocimiento universal, objetivo e incorpóreo (Haraway 1988; Moss 2005; Thien 2005; Silva 2009). Sin embargo, el acercamiento al cuerpo como territorio desde la geografía anglófona se construye desde una visión individualista y separada conceptualmente y metodológicamente del territorio-tierra.

En los círculos geográficos feministas anglófonos, bajo la influencia de las teorizaciones feministas posestructuralistas y decoloniales, en los años 90 se desarrolló el concepto de cuerpo como lugar, así lo precisa Joseli Silva (2009). En efecto, Linda McDowell (1999) teoriza el cuerpo como espacio de localización del individuo, pero espacio permeable y susceptible a continuas variaciones y transformaciones, por lo cual introduce el término “corporalidad” que expresa mejor el sentido de continuidad entre materialidad y discursividad

y la fluidez de percepciones, significaciones y posiciones a las cuales están sujetos los cuerpos. En un segundo momento, se incorporaron dos nuevas terminologías: encarnación (*embodiment*) y emociones (Zaragocín y Caretta 2020). El concepto de encarnación se refiere a cómo las experiencias vividas se manifiestan en sensaciones corporales y emociones concretas y explora estas encarnaciones en las personas involucradas en el proceso de investigación (Thien 2005; Lund 2012).

Si bien hay varias definiciones, entendemos la encarnación como experiencias vividas relacionadas con la identidad, el poder, la ubicación y la materialidad, tal como las conoce personalmente e individualmente quien participa de la investigación y se manifiestan en sensaciones y emociones corporales (Zaragocín y Caretta 2020, 6).²⁸

El proceso de encarnación, nos recuerdan Zaragocín y Caretta (2020), se basa en lo que ya Haraway teorizó como conocimiento situado y depende de variables espaciales, temporales, culturales y sociales. El concepto de encarnación, además, abre paso a la visibilización de las emociones, entendidas como experiencias corporales (Ramos 2016) en las investigaciones académicas. Y la visibilización de las emociones, a su vez, fue incluida en la ecología política para establecer un nexo entre el despojo territorial y las emociones de las mujeres que luchaban en contra de esto (Sultana 2011 y Perreault 2013 citadas en Zaragocín y Caretta 2020). Si bien el concepto de encarnación pone en juego experiencias corporales situadas –y, con estas, también la relación con el territorio-cuerpo y territorio quedan como dos categorías separadas.

Al contrario, la categoría cuerpo-territorio latinoamericana da un giro epistémico y representa una unidad indisoluble, un *continuum* entre el cuerpo y el territorio. Y, considerando el modo en que se origina, afirmo que entrelíneas representa también un *continuum* entre naturaleza y cultura y entre un sujeto individual y colectivo. El tema del sujeto que deviene sujeto colectivo ya ha sido expuesto en párrafos precedentes: las feministas comunitarias no se relacionan desde la individualidad sino en, y frente a, la comunidad (Paredes 2010; Cabnal 2010) y la comunidad también es parte intrínseca del territorio.

Sobre el punto naturaleza-cultura, hemos visto cómo la superación de la división entre naturaleza y cultura se estaba planteando ya desde los feminismos posestructuralistas (De Lauretis 1996; Butler 2001, 2002) y, en modo especial, desde algunos nuevos

²⁸ Traducción mía

posicionamientos materialistas (Haraway 2003; Braidotti 2000), pero con la categoría de cuerpo-territorio se le da un vuelco en un sentido horizontal de sujeto-sujeto: ya no desde un discurso abstracto que habla de la naturaleza como otra dimensión a incorporar, sino desde un discurso vivencial que incluye la naturaleza como extensión vital e inalienable del ser. Y como mi ser es también mi cuerpo, y mi cuerpo es también el territorio que habito, la conformación cultural deriva de mi accionar en acuerdo con, y no sobre, la naturaleza.

Cuerpo-territorio no es solo un concepto teórico, sino que representa al mismo tiempo un método (Zaragocín y Caretta 2020) que consiste en cartografiar colectivamente un cuerpo y, dentro de él, relacionar también el territorio. Aplicando una visión holística que separa la división binaria propia de la construcción del pensamiento eurocéntrico, es un método decolonial. En palabras de Zaragocín y Caretta (2020): cuerpo-territorio ofrece una oportunidad metodológica para estudiar la encarnación ya teorizada en la geografía feminista anglófona.

Dicha encarnación representa la politización de los procesos experienciales y nos da un mapa de la identidad como algo en constante cambio y algo que cambia no solo en lo temporal sino en lo espacial y cultural. A través de estos procesos, no solo descubrimos una identidad fluida, sino que podemos evidenciar cómo esta fluidez toma varias formas y colores en un mismo momento, según nuestra disposición socioespacial (Álvarez 2009; Zaragocín 2018).

La transloca (Álvarez 2009) es una metáfora que quiere dar cuenta de esta fluidez, y que implica mucho del nomadismo propuesto por Rosi Braidotti (2000), pero añadiendo la experiencia continua de la traducción y de una mirada hemisférica en vez de transnacional (Zaragocín 2020). La propuesta de Sonia Álvarez (2009) y del proyecto colectivo “Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas” (Políticas feministas de traducción en América Latina), propone un enfoque no ya basado en el movimiento entre naciones, sino entre lugares:

Más que “migrar” y “asimilarse”, muchas personas en América Latina cada vez más se mueven de un lado a otro entre localidades, entre lugares históricamente situados y culturalmente específicos, aunque porosos, atravesando múltiples fronteras, y no sólo entre naciones (como deja a entender el término “migración transnacional”, por ejemplo). Empleamos la expresión translocal, entonces, en un segundo sentido, que llamamos

translocalidades, precisamente para capturar esos cruces y movimientos multidireccionales (Álvarez 2009, 745).²⁹

El movimiento entre lugares tiene recaídas en las conformaciones de estos y en la construcción de subjetividades. Las fronteras que se cruzan son también emotivas, culturales, simbólicas y los movimientos translocales permiten la difusión de teorías y emotividades compartidas y traducidas con base en el lugar. Este movimiento, como ya ha ilustrado Massey (2005), no incide solo sobre los agentes de la movilidad (por ejemplo, las personas migrantes), sino que ya es parte de la conformación del lugar mismo y del imaginario de la gente que lo compone. Sin embargo, la influencia no es unidireccional, más bien recíproca y porosa: hay influencias culturales, simbólicas, políticas entre los lugares y no de un lugar preestablecido hacia otro receptor pasivo. De ahí que Álvarez hable de translocalidades.

La perspectiva translocal propuesta por Álvarez (2009) tiene que ver en particular con la traducción feminista, “cómo discursos y prácticas feministas viajan por una variedad de lugares y direcciones y acaban convirtiéndose en paradigmas interpretativos para la lectura/escritura de cuestiones de clase, género, sexualidad, migración, salud, ciudadanía, política y circulación de identidades y textos” (Álvarez 2009, 743). Y esto se da en dos sentidos: uno, ya mencioné arriba, es decir, es el de analizar los cruces entre varios tipos de fronteras como movimientos translocales para englobar la complejidad relacional, procesual y dinámica de los lugares y poder captar varias dimensiones que no están incluidas en los análisis de migraciones transnacionales. El otro –presentado como el primer sentido en el texto de Álvarez– tiene que ver con una postura exquisitamente feminista y decolonial, que quiere ir más allá de la “política de localización” propuesta por los feminismos contrahegemónicos occidentales.

La exigencia al reconocimiento de las diferencias, y a no centrarse en la sola categoría de “género” como eje de opresión primario de todas las mujeres, conceptualizó la “experiencia” como eje fundamental desde el cual poder hablar y teorizar (Vázquez 2012). En 1984 Adrienne Rich publica “Apuntes para una política de la localización”, un soporte para el feminismo tercermundista y la importancia de la experiencia. En este ensayo la autora precisa que las categorías de discriminaciones se interseccionan creando opresiones específicas en lugares concretos. La importancia de la posicionalidad será defendida también por otras autoras como Donna Haraway (1995), Rosi Braidotti (2000) y Teresa de Lauretis (1989).

²⁹ Traducción mía

“Para la teoría feminista, la única manera coherente de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que uno está realmente localizado en algún lugar específico” (Vázquez 2012, s. p.).

La perspectiva translocal va más allá de la “política de localización” en tanto que entiende que muchas de las personas latinas son construidas como sujetos en procesos translocales:

La noción de translocal da un paso adelante, vinculando “geografías de poder en varias escalas (local, nacional, regional, global) a posiciones de sujetos (género/sexual, étnico-racial, clase, etc.) que constituyen el Self”. Nosotras ampliamos ese concepto de translocal para englobar no solo las latinas/os estadounidenses, sino de todas las Américas Latinas (Álvarez 2009, 744).

Los procesos translocales suponen una continua transformación y reposicionamiento de las subjetividades de acuerdo con los movimientos y los pasajes por localidades espacio-temporales (Álvarez 2014; Zaragocín 2018). “Nuestras subjetividades son, al mismo tiempo, basadas en el lugar y des-localadas o malcolocadas” (Álvarez 2009, 745). El feminismo translocal puede definirse como “práctica multilocalizada” (Millán 2009; Álvarez 2009), en donde las categorías raza, género y clase están siempre sujetas a las prácticas y a los contextos porosos de los lugares cruzados. De hecho, la perspectiva translocal perturba las conceptualizaciones de raza, clase, género, sexualidades y otras “políticas locacionales”, ya que esas conceptualizaciones se resignifican continuamente, cambiando “cuando nos movemos por esas diversas localidades” (Álvarez 2009, 749). Sonia Álvarez ejemplifica a partir de su mismo cuerpo de cubana estadounidense del sur de Florida: considerada una latina “étnica” en Estados Unidos, se vuelve “blanca” en Latinoamérica.

A partir de esta premisa teórica, desde el colectivo de Translocaties/Translocalidades se propone la *transloca* como metáfora de un proceso que no se puede encerrar en las viejas categorías migratorias o identitarias, ni en la oposición entre un nosotros y un ellos, continuamente desafiada por la existencia misma de una transloca “pues somos, simultánea e intermitentemente, nosotros y el otro” (Grewal y Kaplan 1994, 7). El nombre juega con el doble sentido de transitar entre localidades y transitar sentidos de locura por la necesidad de continua traducción y la imposibilidad de identificarse con las categorías existentes ni de sentirse en casa en ningún sitio. Las translocas son agentes de traducción política, teórica y de prácticas, “somos mediadoras culturales [...] agentes de transculturación”, dice Álvarez (2009, 749). La traducción es un acto político estratégico que comporta la posibilidad de

construir “epistemologías conectadas” (Laó-Montes 2007, 132) que afiancen una alianza feminista latinoamericana no sobre la base de la existencia de un sujeto único ni sobre categorías fijas.

La translocalidad, conceptualizada así, representa también un método descolonial y de mirada hemisférica. Como afirma Zaragocín (2020) el proceso de traducción translocal se da a través de las figuras de las translocas y a través de la inclusión de nuevas epistemologías en las teorizaciones del norte, rompiendo con una idea situada de binarismo geográfico de producción de saberes que ve todo lo colonial en el norte y lo descolonial en el sur. Reitero lo dicho en la introducción de la tesis: “el flujo de conocimiento es multidimensional y viaja a través de sujetos en posiciones transculturales” (Zaragocín 2018 s. p.).³⁰

Cuerpo-territorio y translocalidad son al mismo tiempo categorías teóricas y conceptuales. Voy a utilizar las dos para recopilar las informaciones de mi tesis e interpretarlas a la luz de una nueva redefinición de estas. Cuerpo-territorio es una categoría que ha sido pensada y usada sobre todo en temas rurales y de antiextractivismo, aunque Sweet y Escalante (2017) intentaron una aproximación de la categoría para estudiar la violencia de género en el espacio urbano. Yo me propongo utilizarla en espacio y subjetividades urbanas, sin necesariamente utilizar la técnica del mapeo corporal que normalmente acompaña el estudio de cuerpo-territorio, sino como marco conceptual a través del cual leer la realidad. La translocalidad, por su parte, la utilizo como metodología epistémica de mi tesis en el enorme esfuerzo de traducción entre una epistemología que he naturalizado en mi vida y también durante los años académicos (por ser una sujeta europea) y una que he conocido en los últimos años viviendo en Ecuador; empleo esta categoría también para analizar la conformación de las subjetividades de activistas sobre sus prácticas y teorizaciones feministas.

1.3. Conclusiones

A lo largo del capítulo, he mostrado cómo hay un lazo indisoluble entre subjetividad y cuerpo. A pesar de que en las ciencias sociales y en la academia “clásica”, el cuerpo no ha tenido un rol preponderante y, además, ha sido tratado como un cuerpo idealtípico, abstracto (Posada 2015), el pensamiento ilustrado occidental ha nutrido una organización social que se basa en la difusión de un conocimiento legítimo/legitimado sobre cuerpos, sexo, sexualidad y, más recientemente, salud mental y emocional (Foucault 1984; Laquer 1990; Federici 2010;

³⁰ Traducción mía

Illouz 2007; Papalini 2014). Estos regímenes de saber-poder (Foucault 1984) crean sujetos específicos y definen las subjetividades legítimas al mismo tiempo que crean subjetividades desviantes y marginalizadas.

En el capitalismo neoliberal, caracterizado por ser un capitalismo emocional que se funda en una cultura terapéutica (Illouz 2007), la subjetividad es influida por los valores del éxito o fracaso individual, la competencia extrema y la búsqueda continua de una perfección física, emotiva y mental que expone a los sujetos a montañas rusas emocionales de manías y depresión y los vuelve candidatos perfectos a la mercantilización de la espiritualidad y sanación ofertada por la cultura terapéutica, cuya exponente más visible, en este momento, es la heterogénea corriente New Age (Papalini 2014, 2017). Dentro de esta corriente se encuentran una multiplicidad de curas holísticas que proponen un nexo entre cuerpo, emociones y equilibrio del ser, y que interceptan como consumidoras a las mujeres, históricamente relegadas a la dimensión corporal, doméstica, de lo íntimo y del cuidado (Blázquez y Cornejo 2013).

La subjetividad femenina se ha construido a partir del cuerpo también en las teorías feministas y se ha enfocado en cómo las diferencias corporales, sexuales y biológicas se han transformado en desigualdades sociales. El feminismo hegemónico occidental constructivista (Cole 1996) se ha enfocado en la construcción social de las desigualdades con base en el sexo (Braidotti 2000), o bien teorizando la categoría de género (escuela estadounidense) o bien centrándose en cómo la diferencia se transforma en desigualdad en la sociedad patriarcal (escuelas europeas). Más allá del debate sobre género y diferencia sexual, lo que las dos escuelas siguen reproponiendo es una visión dualista y completamente separada entre naturaleza y cultura, en la cual persiste la construcción binaria propia del pensamiento ilustrado.

A partir de las críticas concebidas desde feminismos divergentes, como el feminismo negro estadounidense, los feminismos lesbianos, decoloniales y el nacimiento de la epistemología feminista, se amplían las teorizaciones feministas sobre las diferencias, en plural (Lorde 2003). El centro de la desigualdad ya no está en la sola diferencia sexual, sino que incluye a la raza y la clase y, de ahí, va sumando otras categorías. Todas estas diferencias actúan de manera simultánea y no jerárquica en la construcción de un sujeto específico y situado (Curiel 2011; Molina 2000).

Desde los feminismos posestructuralistas (De Lauretis 1989, 1996; Butler 2001, 2002, 2006) y los nuevos feminismos materialistas (Haraway 1995; Braidotti 2000) se comienza a teorizar sobre una identidad y una subjetivación fluida, ya no estática y determinada, que además se construye tanto en la materialidad como en el discurso. Sin embargo, los feminismos posestructuralistas siguen dando mayor preponderancia al aspecto discursivo y simbólico, mientras los nuevos feminismos materialistas buscan un *continuum* entre naturaleza y cultura, pero se quedan en una división ontológica entre las dos categorías. División que se mantiene también en las geografías feministas anglófonas, a pesar de la abertura al concepto de encarnación que supone la inclusión de realidades situadas y del conjunto de emociones y percepciones que caracterizan la experiencia corporal.

En Latinoamérica, la solución a este nudo epistemológico viene desde los feminismos comunitarios (Paredes 2010; Cabnal 2010) y las geografías feministas latinoamericanas (Zaragocín 2018, 2020) a partir de dos categorías que son, al mismo tiempo, teóricas y metodológicas: cuerpo-territorio y translocalidad.

Cuerpo-territorio representa otra manera de entender el nexo cuerpo y territorio, naturaleza-cultura, sujeto individual-subjetivación colectiva, que se origina desde un pensamiento no dual, que tiene en su cosmogonía conceptos que en sí mismos representan un continuum, una síntesis entre las categorías que en el pensamiento occidental aún resultan pares opuestos. Por otro lado, la translocalidad, así como la teorizan Álvarez (2009) y Zaragocín (2018), representa la superación de una visión transaccional, todavía centrada en el Estado nación moderno colonial, y además la construcción de sujetos y espacios fluidos y expuestos a continuos procesos de traducción, proponiendo en las translocas una figura metafórica capaz de concretizar lo que en parte ya estaba teorizando Rosi Braidotti (2000) con el proyecto del nomadismo. A la luz de las dos categorías se analizarán los hallazgos de la investigación de la construcción política del cuerpo femenino en el espacio urbano; pero antes, en el siguiente capítulo, propongo una contextualización histórica y geográfica de la pugna por la subjetividad femenina.

Capítulo 2. Del cuerpo y otros demonios: un recorrido histórico entre reivindicaciones, autonomía y placer

El cuerpo logra comunicar algo que los discursos
(verbales, visuales o también espaciales) en sí no logran transmitir.

—Anne Huffschmid

En el anterior capítulo analicé discusiones teóricas en torno a cuerpo, sexo, género a la luz de nuevas propuestas de entendimiento de la subjetividad femenina y su relación con el cuerpo. Estas perspectivas teóricas se han desarrollado a partir de las prácticas y reflexiones colectivas feministas que comienzan a vislumbrarse en Europa y Estados Unidos hacia el final de la década de 1960 y que pronto se difunden en otras partes del mundo, con nuevas significaciones, críticas y añadiduras, pero con un tema central: la relación entre la subjetividad femenina y el descubrimiento del cuerpo, de la sexualidad, del placer autónomo. Conciencia corporal, sexualidad libre, derecho al placer fueron los temas principales que se disputaron dentro de las corrientes feministas de los años 70 del siglo XX, a partir de las cuales se desarrollaron nuevas subjetividades femeninas.

Para entender cómo se desarrollaron estas subjetividades íntimamente relacionadas con el cuerpo, en este capítulo propongo una breve contextualización histórica de los grandes cambios que se gestaron en la segunda mitad del siglo XX y que llevaron a la aparición de nuevas preocupaciones feministas como la autonomía y reconocimiento del cuerpo, en un proceso geográfico que va de lo internacional, a lo regional y a lo nacional ecuatoriano.

En primer lugar, expondré los principios comunes de los movimientos sufragistas, para luego ilustrar el surgimiento de la Segunda Ola Feminista en Europa y EE. UU., con el fin de evidenciar el enfoque entre igualdad y diferencia y la importancia del cuerpo en estas reflexiones. Procederé al análisis de los movimientos feministas latinoamericanos en la década de los años 80, con énfasis en los Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe y en las revistas feministas de la época donde se evidencia el cambio de sentido en el accionar colectivo. Luego seguiré en la reconstrucción de los movimientos feministas ecuatorianos en la misma década y la institucionalización durante los años 90 del siglo XX. Finalmente, bosquejaré la situación actual de un tipo específico de movimiento feminista en Quito —el feminismo autónomo— y el retorno al cuerpo y a las emociones como ejes fundamentales de construcción de subjetividades.

El objetivo principal de este capítulo es analizar cómo cambia la concepción feminista sobre subjetividad cuando pasa de una mirada “hacia afuera” a una “hacia adentro”; es decir, cómo cambia, en los feminismos, la significación del cuerpo para la construcción de subjetividad femenina. Debido a esto, quiero recalcar la diferencia entre la Primera y la Segunda Ola.

La Primera Ola se centró en peticiones institucionales apostando por un movimiento centrípeto: la idea fundamental apuntaba a que el cambio político y estructural llegara a transformar también el simbolismo y la experiencia de ser mujer. En otras palabras: los cambios macropolíticos asegurarían una transformación sustancial en el reconocimiento social, en la vivencia de lo cotidiano y en la construcción identitaria.

Con la Segunda Ola ocurre un cambio de paradigma epistémico y de acción colectiva de alcance internacional: el tema del cuerpo se vuelve central y se cambia radicalmente el sentido de la acción, ya no se trataba de un movimiento de afuera hacia adentro, sino de adentro hacia afuera. A través del descubrimiento de la dimensión corporal, íntima y sexual podemos cambiar la construcción identitaria, la vivencia de lo cotidiano y el reconocimiento social. El cuerpo es tratado en su dimensión material, genital, territorial y simbólica del ser mujer; se va politizando el sexo, el placer, la subjetividad, las relaciones, la violencia y la política.

En los movimientos feministas europeos y estadounidenses, los debates en torno al cuerpo se concentran en el descubrimiento individual y en la construcción colectiva feminista en relación con la autonomía y el distanciamiento de los partidos y movimientos de izquierda. En Latinoamérica, y en Ecuador, cuerpos y subjetividades son politizados también a la luz de su relación con temas de migración, clase, pertenencia étnica y geopolítica. Sin embargo, después del terremoto epistémico vivido a nivel regional en los años 80, el tema del cuerpo quedó a un lado, pues primó la institucionalización y burocratización de políticas femeninas más que feministas. Finalmente, esta temática resurge en tiempos recientes como un punto fundamental de la agenda política feminista: un necesario punto de partida para volver a pensarse y construirse, tanto individual como colectivamente.

La reconstrucción contextual ha sido efectuada, principalmente, mediante la revisión bibliográfica de informes de colectivos feministas, revistas y libros. Para la memoria de las prácticas feministas del Ecuador durante los años 80, en ausencia de suficiente material de archivo, me he valido de entrevistas individuales en profundidad a cuatro ecuatorianas que

han vivido y liderado los procesos feministas de la década seleccionada en el país. Estas mujeres, además, han participado de las reflexiones y encuentros a nivel regional latinoamericano.

Tres de las entrevistadas han empezado su activismo como militantes feministas, mientras que una comenzó como militante de izquierda y se declaró feminista mucho más tarde. Por mantener el anonimato de las feministas entrevistadas, por comodidad narrativa llamaré a estas mujeres María, Manuela, Magdalena y Nausica. Las entrevistas se realizaron durante varios encuentros entre enero y febrero de 2018.

2.1. La Primera Ola y el concepto de igualdad

Tras la Segunda Guerra Mundial, los Estados naciones occidentales trabajaron para globalizar algunos temas económicos y jurídicos considerados “fundamentales” y ampliarlos a todos los Estados conectados a través de las organizaciones internacionales: ONU, BM, FMI, OMC (Cammarano, Guazzaloca y Piretti 2015). La constitución de las Naciones Unidas en 1945 y la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948 abren la posibilidad de estandarizar los derechos, y se visibilizan varios ejes de discriminación, entre ellos la discriminación sistémica hacia las mujeres. Estos avances crean las condiciones para una época centrada en el reconocimiento de derechos civiles, sociales y políticos de las personas por el solo hecho de pertenecer de la condición humana (Mate 2010).

Los derechos humanos reconocidos en 1950 todavía responden a un modelo asimilacionista de la política, égida de una homogeneidad social basada en una supuesta universalidad e igualdad de los sujetos de derechos. El grito revolucionario francés *Liberté, Égalité, Fraternité* se sigue oyendo en la Declaración de 1948. El mismo reclamo resuena también en la Primera Ola³¹ del movimiento feminista, conocido como el movimiento de “Las

³¹ La división en “Olas” de los movimientos feministas es reconocida a nivel internacional. Sin embargo, hay algunas diferencias en la clasificación de las olas: yo me refiero a la repartición anglófona que ve en el movimiento de las sufragistas la Primera Ola (aunque una segunda fase de la reflexión feminista), siendo el Feminismo Ilustrado carente de la fuerza de “movimiento”. Sin embargo, algunas autoras clasifican el movimiento sufragista como Segunda Ola, identificando la Primera en el Feminismo Ilustrado que hace referencia a las reflexiones feministas presentes en los procesos de democratización y creación del Estado moderno, cuyas autoras principales pueden identificarse en Mary Wollstonecrafty Olympe de Gouge. Para un análisis profundizado se recomienda la siguiente bibliografía: la voz “Feminismo” en Wikipedia; Cott Nancy F, 1987. *The Grounding of Modern Feminism*. New Haven: Yale University Press; Gamba Susana, 2008. “Feminismos: historia y corrientes”. En *Diccionario de estudios de Género y Feminismos*. Buenos Aires: Editorial Biblos; Goldmann Annie, 1998. *Le donne entrano in scena. Dalle suffragette alle femministe*. Firenze: Giunti (Título original: *LesCombatsDes Femmes*); Nuria Varela, 2008. *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

sufragistas”, enfocado en la ampliación de derechos políticos y económicos (Elejabeitia 1987). La Primera Ola del feminismo luchaba por una igualdad efectiva, que se ampliase también a las mujeres y a los hombres no incluidos en la supuesta *fraternité* celebrada a partir de la Revolución francesa, como era, por ejemplo, el caso de los esclavos negros en Estados Unidos.

El movimiento sufragista estadounidense y el europeo, liderado por la acción inglesa, tienen significativas diferencias en cuanto a tipo de proceso, tiempo de desarrollo y estrategias usadas para politizar sus peticiones. De hecho, el movimiento sufragista estadounidense se comienza a gestar en el seno del movimiento abolicionista de la esclavitud en la primera mitad del siglo XIX y es considerado el primer movimiento organizado en favor del sufragismo (Taverna 1996).

El movimiento sufragista estadounidense introdujo otras formas de politización y de lucha, cómo redacta Nuria Varela (2008, 41):

El sufragismo se vio obligado a intervenir en política desde fuera, llamando la atención sobre su causa y con vocación de no violencia. [...] Se inventó las manifestaciones, la interrupción de oradores mediante preguntas sistemáticas, la huelga de hambre, el autoencadenamiento, la tirada de panfletos reivindicativos [...]. El sufragismo innovó las formas de agitación e inventó la lucha pacífica que luego siguieron movimientos políticos posteriores como el sindicalismo y el movimiento en pro de los Derechos Civiles.

Al contrario del sufragismo estadounidense, el sufragismo inglés no se caracterizó por una respuesta tan pacífica ni se presentó como movimiento intrínsecamente no violento (Goldmann 1998): la lucha de las sufragistas inglesas se valía tanto de métodos pacíficos como de actos violentos y atentados en contra de edificios públicos.

A pesar de las diferencias existentes entre los dos principales movimientos sufragistas –el estadounidense y el inglés –las peticiones de este tipo de feminismo eran comunes y se enfocaban en derechos laborales y de propiedad, acceso a la educación y derechos políticos, con particular énfasis en estos últimos, de aquí que se conoce como el movimiento de Las Sufragistas. El feminismo de la Primera Ola era en su esencia un feminismo liberal, que apuntaba a los derechos políticos, a la presencia de las mujeres en la esfera pública y en cargos institucionales y a la adquisición de los mismos derechos que los hombres. El pensamiento imperante era que, una vez adquirida la emancipación política, los otros tipos de

emancipación seguirían por inercia (Varela 2008). La historia demostró que la igualdad de derechos políticos no garantizaba la igualdad en sentido amplio y, en ocasiones, hasta ocultaba discriminaciones mucho más profundas.

El feminismo liberal sufragista no fue el único movimiento feminista de la Primera Ola, cabe recordar la presencia del feminismo socialista que, sin ser demasiado extenso, contó con voces fuertes como las de Flora Tristán, Rosa Luxemburgo y Aleksándra Kolontái (Elejabeitia 1987). Las feministas socialistas criticaban el feminismo liberal de las sufragistas, pues lo consideraban un movimiento burgués que no tenía en cuenta las diferencias de clase y las necesidades de las obreras.

A pesar de que el movimiento sufragista y el feminismo socialista estaban políticamente distantes, y casi opuestos, tenían un *ethos* común: ambos feminismos se centraban en el concepto de igualdad y en el rechazo de una naturaleza intrínsecamente femenina, o masculina (Amorós y de Miguel 2018). Este tipo de feminismo tiene su origen en la Ilustración, en su aspecto de “universalización de la ética” (Amorós 2014, 1):

El sujeto autolegisador, tal como apareció en las constituyentes de la Revolución francesa, se traduce en clave ética como sujeto moral autónomo, que se da a sí mismo la ley. Y la clave, por lo tanto, de la moralidad de esa ley, su carácter racional, es precisamente la formalidad de que pueda ser universal nada, es decir, que se pueda querer que sea válida para todos los sujetos racionales.

El concepto de igualdad se volcó hacia demandas sociales de apropiación del espacio público y reflexionó escasamente sobre el espacio privado, íntimo y corporal, cayendo en una política que aún tenía en cuenta un sujeto ideal-típico y no encarnado. Además, se prestó a una concepción homogeneizante y a la supresión de las diferencias.

Después de la Segunda Guerra Mundial, mientras se afirmaban la hermandad de la humanidad y los derechos humanos, la lucha feminista tuvo un reflujo, aplastada por el afán de la construcción democrática que consideraba toda la humanidad por igual, por los esfuerzos de reconstrucción de economías nacionales y de un nuevo orden mundial (Goldmann 1998). Las feministas –que durante la guerra habían tomado un rol importante tanto en la producción como en la lucha partisana– se vuelcan en los movimientos sociopolíticos de reconstrucción o en los revolucionarios. Aquellas que querían salir de la perspectiva liberal iban a militar en los proyectos de izquierda e izquierda radical, considerados los únicos movimientos que

realmente luchaban por una verdadera democracia (Fraser 2015), y con la convicción de que con el comunismo desaparecerían todas las discriminaciones, incluidas las jerarquizaciones basadas en las diferencias sexuales.

2.2. La Segunda Ola del feminismo

Mientras la Primera Ola del feminismo se centró en la política, la Segunda Ola se centró en lo político y en la politización de lo cotidiano, de lo íntimo, de lo sexual, poniendo así el cuerpo como variable principal de dicha politización (Goldmann 1998; Gamba 2008) y de una nueva propuesta de construcción de subjetividad. Un punto en común entre las principales corrientes feministas de la Segunda Ola es reconocer en la sujeción del cuerpo de las mujeres un mecanismo principal de dominación sobre ellas y de alienación a una condición autodeterminada de sujeto.

Ya Simone de Beauvoir, en su obra *El Segundo Sexo* (1949), mostró cómo al sujeto “mujer” no corresponden un conjunto de características naturales sino “naturalizadas” por la sociedad. “No se nace mujer, se llega a serlo”. Las mujeres comparten una condición heterodesignada: no son asumidas ni se asumen como sujetos, sino que se les atribuye una identidad a partir del pensamiento masculino sobre ellas. Entonces, el principal trabajo para la emancipación es “descubrirse” mujer, descubrirse sujeto autónomo, desde criterios diferentes a los derivados de las imposiciones sociales burguesas o de las luchas revolucionarias masculinas. Igualmente significativas son, según la autora, la independencia económica y la lucha colectiva (Beauvoir 1949).

En 1963 la publicación de *La mística de la feminidad* de Betty Friedan (1963) añade otro gran paso para el despertar de la construcción de una subjetividad femenina política y autodeterminada. Aunque el libro se centra en la condición de las mujeres blancas de clase media en EE. UU., se volvió una referencia por nombrar al “problema que no tiene nombre” y desvelar la opresión de las mujeres a través de la mística de la feminidad. Esta mística se interpreta como un conjunto de criterios, expresión de una esencia natural femenina, que obstaculizaban, cuando no negaban, la participación de las mujeres en la vida social mientras le asignaban el puesto de ama de casa y madre como vocación natural. El texto de Friedan dio nombre a un malestar percibido por muchas mujeres y evidenció su naturaleza política:

La mística de la feminidad, que en realidad era la reacción patriarcal contra el sufragismo y la incorporación de las mujeres a la esfera pública durante la Segunda Guerra Mundial, identifica mujer con madre y esposa, con lo que cercena toda posibilidad de realización personal y culpabiliza a todas aquellas que no son felices viviendo solamente para los demás (De Miguel 2002, 237).

Desde los años 60 se comenzó a reflexionar de forma colectiva entre mujeres sobre la naturaleza del sujeto “mujer”, el matrimonio, la maternidad y la diferencia.

Tanto en el contexto estadounidense como en el europeo, se da una ruptura de la participación política de las mujeres en partidos y organizaciones izquierdistas, en los cuales las militantes comienzan a percibir cómo sus roles de cuidado no han cambiado, aunque se dan fuera de la casa, y no tienen el mismo reconocimiento de sujeto político que sus compañeros militantes (Varela 2008). Los nuevos movimientos feministas se separan de las organizaciones mixtas de izquierda y emprenden políticas de mujeres para mujeres. No es casualidad que uno de los escritos feministas más importantes del momento se titule “Escupamos sobre Hegel”, donde su autora, Carla Lonzi, describe cómo los movimientos de izquierda perpetúan la opresión de las mujeres y no tienen ningún interés en erradicarla y perder privilegios frente a ellas ([1970] 2010).

Por un lado, hubo una reestructuración de los principios teóricos marxistas que se reformularon en clave feminista, dando vida así a un feminismo marxista y materialista, pero de índole separatista. Por otro, otras corrientes del feminismo siguieron militando en los movimientos izquierdistas, argumentando que en una sociedad sin clases sociales y sin capitalismo desaparecería también el patriarcado (de Miguel 2011). El feminismo marxista en general, reconocía la estructura patriarcal como preexistente al capitalismo, pero, argumentaba que el capitalismo se había servido instrumentalmente del patriarcado, institucionalizándolo como pilar portante de este sistema económico a través de la división sexual del trabajo (Bryson 2000).

La reflexión central del feminismo marxista residía en la reformulación del trabajo y la visibilización del trabajo doméstico y la reproducción. En obras como *La dialéctica del sexo*, de Shulamith Firestone (1970), se identificaba a la familia burguesa nuclear como el principal mecanismo de dominación y opresión de las mujeres. Además, se relacionaba la dominación de las mujeres con la condición y funcionalidad biológica del ser mujer: la mujer se

encontraba sujeta a una situación de dependencia del hombre por la capacidad de embarazarse, parir y por la obligación de cuidar de la descendencia. La visión biologicista expresada por Firestone (1970) fue criticada por autoras como Cristine Delphy (1982), feminista materialista francesa, que llegó a la teorización de las mujeres como clase social pero no ya por su condición biológica, sino por su rol de trabajadoras domésticas y reproductoras.

El objetivo del feminismo materialista era la superación de la dualidad opositiva trabajo productivo/trabajo improductivo. Las feministas marxistas afirmaban que todo trabajo es productivo y además evidenciaban cómo el trabajo reproductivo estaba en la base del trabajo productivo; era la base misma de cualquier producción (Dalla Costa y James 1972). Pero aquí no acaba el asunto, la división sexual del trabajo y la relegación de las mujeres al estado no reconocido de sirvienta de todo el sistema capitalista se daba gracias a la dominación sexual de las mujeres y a “la función capitalista del útero” (Dalla Costa y James 1972, 7): “de la misma manera que se despoja a las mujeres de la posibilidad de desarrollar su capacidad creadora, se las despoja también de su vida sexual, transformándola en una función para reproducir fuerza de trabajo”.

El feminismo materialista, partiendo de la economía política de la reproducción, llega a reconocer la sujeción de los cuerpos de las mujeres y la negación del libre disfrute de su sexualidad como mecanismo de dominación funcional al sistema capitalista. Parte del feminismo materialista confluye en lo que se conoce como feminismo radical. De hecho, las dos obras principales del feminismo radical son de dos militantes de izquierda de Estados Unidos: *Política Sexual* (1969), de Kate Millett, en la cual se reconocía el carácter político de la sexualidad y su rol como mecanismo de control de las mujeres, y la ya citada obra de Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo* (1970). Fue la misma Firestone quien definió el feminismo como proyecto radical, en el sentido de que va a la raíz misma de la opresión (Varela 2008).

El punto central del feminismo radical es que “la mujer” ha sido construida como un sujeto “otro”, un extraño cuya representación se hace por contraposición al sujeto legítimo, el hombre, lo masculino (Millett 1969). Aunque está claro que tampoco los hombres son iguales entre ellos, cualquier hombre es más legítimo que una mujer. Lo femenino no es solo desvalorizado sino invisibilizado y silenciado. La mujer no existe, como escribió también Lacan en los mismos años (Lacan 1958, 1972). Las luchas por los derechos políticos dejan

puesto a las luchas por el reconocimiento de las diferencias, por la autodeterminación y, sobre todo, se vuelcan hacia una misma. La emancipación liberal es vista con sospecha, como un instrumento que engaña, pero no cambia la sustancia del sistema. “La emancipación es una promesa fallida. Porque en realidad no acaba con el destino tradicional, pero sobre todo porque en igualdad o paridad con el hombre una mujer no encuentra respuestas existenciales, políticas y culturales al sentido del yo” (Boccia 2010, 122).³² Se pasa de un anhelo emancipatorio a una lucha para la liberación de la mujer de la opresión patriarcal y ya no se quiere cambiar solo el espacio público, sino el privado y la propia intimidad.

El feminismo radical rompe con la naturalización del ser mujer, con la supuesta universalidad del sistema y del derecho, y aboga no por una ampliación de los derechos de los hombres, sino por un reconocimiento de la diferencia, en una política hecha “a partir de sí”. Esto significa apostar por la creación de referentes culturales y sociales femeninos.

“Lo personal es político”, lema muy conocido del feminismo de los años 70 y que incidió fuertemente en el cambio conceptual de la categoría de ciudadanía (Vargas 2011), funciona en dos direcciones: el descubrimiento de sí a través del cuerpo, del placer, del deseo, por un lado; y, por otro, el entendimiento de que todas estas categorías no son simplemente dadas: son el resultado de una construcción cultural y política. Se politiza el ámbito “privado” y se visibiliza que los problemas de la casa –por ejemplo, la violencia intrafamiliar– no son problemas individuales, sino que responden a un ordenamiento político-imaginativo (Libreria delle Donne di Milano [1987] 1991).

Una de las prácticas más radicales de este nuevo tipo de feminismo fueron los círculos de *consciousness-raising*, traducidos luego como grupos de autoconsciencia, que comenzaron en el *New York Radical Women* hacia mediados de los años 60 (Gahete 2018). En estos círculos, conformados por pequeños grupos de mujeres, cada una podía hablar libremente y socializar su experiencia, lo cual evidenciaba que cada historia era una historia colectiva de la experiencia de ser mujer y de la opresión que esto conllevaba. A través de estos grupos se descubría la voz de sujetas acostumbradas a no ser escuchadas, se politizaba la vida cotidiana, las prácticas amorosas y, sobre todo, se aprendía a conocer el propio cuerpo y a hacer política a partir de sí. Se creaba un cuerpo teórico a partir de la experiencia y se vivían estas teorías en prácticas de resistencia para cambiar algo de aquellas vidas y aquellos cuerpos (o la relación

³² Traducción propia

con ellos y entre ellos). Los grupos de autoconsciencia, pronto replicados en Europa y en América Latina, lograron también la creación de centros autogestionados para mujeres maltratadas, guarderías, reuniones de expresión no verbal de los sentimientos y emociones, recuperación de saberes ginecológicos, descubrimiento del placer sexual y de la masturbación (Percovich 2005).

En el ámbito europeo, el feminismo radical se reconfigura como feminismo de la diferencia, cuyas mayores aportaciones vienen de las filósofas italianas y francesas. Según estas autoras, la diferencia es dada naturalmente pero no implica desigualdad. Una de las obras principales es *Speculum* (1974) de Luce Irigaray que, junto con Annie Leclerc y Hélène Cixous, forma el grupo *Psychanalyse et Politique*. Dicho grupo persigue romper con el orden simbólico del padre (el lenguaje) propuesto por el psicoanálisis y descubrir la “esencia femenina”, a través de la observación y la escucha del cuerpo, las emociones, la manifestación de una sexualidad femenina que no esté construida en contraposición a la masculina. En este sentido, descubrir la vagina como lugar lleno y rico de diversidad y no como un vacío contrapuesto a la llenura del falo (Irigaray 1974) y de ahí formar un saber, un lenguaje y un referente simbólico femenino. Para Hélène Cixous ([1975] 2001) el ámbito privilegiado para esta nueva creación simbólica es la escritura, una escritura encarnada, sentida, que parta del cuerpo y lo incluya. Una escritura femenina, capaz de superar “las oposiciones duales jerarquizadas” del pensamiento masculino (Cixous [1975] 2001, 14).

Las feministas italianas de la diferencia, al contrario que las francesas, no insisten tanto en la existencia de una esencia femenina, que deriva naturalmente de la diferencia sexual, pero sí en la necesidad de construir una subjetividad femenina autónoma. Se busca la creación de un referente simbólico nuevo, autónomo y femenino y de otra manera de pensarse, pensar la sociedad y actuar en ella. En 1987, se publica en Italia un libro de título muy provocativo, *No creas tener derechos*, escrito por la Libreria delle Donne di Milano –círculo importante del feminismo de la diferencia– en que se recogen los puntos más significativos de veinte años de reflexiones políticas y se pone en evidencia cómo la sola petición de derechos no garantiza una posible liberación de las mujeres del yugo del sistema patriarcal. Cómo se puede leer en el texto:

La mente de la mujer sin adscripción simbólica tiene miedo. Se encuentra expuesta a hechos imprevisibles, todo le sucede de[desde] fuera [hacia]a dentro. No son las leyes ni tampoco los derechos lo que dará a las mujeres la seguridad que les falta. Una mujer solo puede adquirir la

inviolabilidad con una existencia proyectada a partir de sí misma y garantizada por una sociedad femenina. [...] La política de las reivindicaciones, por más que sean justas y por más que sean sentidas, es una política subordinada y de subordinación, porque se apoya sobre lo que resulta justo según la realidad proyectada y sostenida por otros y porque adopta, lógicamente, sus formas políticas (Libreria delle Donne di Milano [1987] 1991, 22-23).

Con esta cita se evidencia que, aparte de lo ya enunciado, el cuerpo tiene un rol muy importante y no podemos huir de nuestro ser mujer, con todas las implicaciones sociales que esto conlleva. A través de nuestro cuerpo conocemos lo que significa ser mujer y adquirimos consciencia de serlo; sentimos la presión de las estructuras de dominación y opresión. Con el cuerpo sentimos, tomamos consciencia, teorizamos y, a partir del cuerpo, podemos subvertir el sistema. El cuerpo ha sido el descubrimiento más grande del feminismo radical y de la diferencia, desde el cual se pudo teorizar la exigencia de una política de mujeres que excediera la política de los hombres.

A través del cuerpo, el feminismo descubrió también la opresión sexual, la heterosexualidad obligatoria y el mandato a un coito reproductivo. La sexualidad viene percibida como un espacio colonizado por el dominio masculino y que hay que reconquistar. Como escribe Carla Lonzi ([1972] 2010) en su “Mujer vaginal y mujer clitoriana”, hubo una mutilación cultural de la sexualidad femenina, en que se ocultó y desacreditó el clítoris en favor de la vagina, para ocultar la posibilidad de un placer en sí mismo, no relacionado con la reproducción, condenado a una reproducción forzada y repetitiva. “Haber hecho coincidir placer y reproducción es un acto de violencia cultural” ([1972] 2010, 61),³³ de colonización.

Las implicaciones de esta violencia cultural son múltiples, no se trata solo de desconocer un placer mucho más intenso que el vaginal –que muchas mujeres ni experimentan–, sino de construir y pensar a la mujer como sexualmente pasiva en espera del coito del hombre. Así se plasma el sujeto mujer, supeditada a un placer que depende de otro sujeto y que vive, por reflejo, condenada a la sublimación del placer en la unión amorosa romántica, a volcar su realización personal en el funcionamiento en pareja, influenciada a estar bien a través de la realización de su compañero y no de su autorrealización. “Disfrutando del placer como respuesta al placer del hombre, la mujer se pierde como ser autónomo, acentúa la complementariedad con el hombre, encuentra en él su motivación para la existencia” (Lonzi

³³ Traducción propia

[1972] 2010, 63).³⁴ Los temas de la anticoncepción y del aborto resultan así violencia en la violencia: la mujer es alienada de su propio cuerpo y responsabilizada, pero, por actos sexuales propios de otros sujetos.

Según Lonzi ([1972] 2010), solo rompiendo la obligación del coito pene-vagina y redescubriendo el clítoris, la mujer puede empezar su camino hacia la liberación. Debe afirmarse a sí misma sin depender de la aprobación del hombre, tomar las riendas de su vida. Romper con la colonización sexual.

También autoras como Monique Wittig ([1980] 2005) y Adrienne Rich ([1980] 2001)³⁵ centran sus discursos sobre la necesidad de desenmascarar la heterosexualidad obligatoria y evidencian que el sexo, así como lo conocemos, es el resultado de relaciones de poder: la construcción científica (psicológica, biológica, etc.) sobre la naturaleza humana, el sexo y el género giran en torno a un mecanismo de heterosexualidad obligatoria.

Las autoras mencionadas en este apartado se volvieron pronto íconos del feminismo radical, estimulando reflexiones interesantes y debates encendidos a lo largo de dos décadas. Algunos de los temas planteados son motivo de conflictos entre varios feminismos, aún hoy día. Sin embargo, la aportación quizás más importante de estas reflexiones tiene que ver con la valorización del cuerpo, cómo funciona, de cómo experimentar el placer –que se llega a concebir como derecho– y de cómo representa un campo en disputa en el disciplinamiento de la población. Desde los años 70, uno de los carteles más presentes en las marchas feministas tiene que ver con la reivindicación: “Nuestros cuerpos no son campos de batallas”. Y, aunque el eslogan quiere reivindicar la autonomía de los cuerpos femeninos, realmente es una consigna a futuro porque, por el momento, sí lo son: los cuerpos femeninos están en el centro de luchas epistémicas, religiosas y políticas que disputan significación, alcance, legitimación de acción y de expresión del cuerpo de esta construcción ficticia llamada “mujer”.

2.3. Encuentros feministas de Latinoamérica y Caribe

El movimiento feminista latinoamericano, que se desarrolla plenamente en los años 80, pone en el centro de su política la vida cotidiana, politiza el ámbito de lo íntimo, de lo privado, del

³⁴ Traducción propia

³⁵ Entre las dos autoras, hay diferencias teóricas importantes en el planteamiento de la heterosexualidad obligatoria y en cómo enfrentarla, pero, en el contexto de este capítulo y para los objetivos del texto, no me parece necesario explayarme en estas diferencias

placer y de “la defensa de la autonomía personal en la orientación del deseo y de las pulsiones o la integralidad del cuerpo y la autodeterminación de la vida” (Guzmán 1994, 28).

La reformulación de los temas principales del feminismo de Segunda Ola, en Latinoamérica, ocurrió a la luz de la transición entre la dictadura y la instauración de gobiernos democráticos (Weffort 1986). Hay que considerar, además, que esta transición se produjo en un contexto internacional en que la lucha imperialista estaba más presente que nunca. Tal como escribió Agustín Cueva (1988, 43), fueron años en que se dio una “profunda derechización de Occidente”. Los efectos económicos y sociales del neoliberalismo llevaron a un clima antitercermundista y a una difusa xenofobia hacia “los emigrados de las periferias” (Cueva 1988, 43).

La reconstrucción democrática latinoamericana tiene que confrontarse con el panorama anteriormente descrito, pero también con una profunda crisis financiera regional, cuya evidencia más tangible es el endeudamiento externo de muchos países de la región. La crisis económica afecta directamente el real ejercicio democrático (Estay 1991) y determina unas “condiciones conservadoras de transición” (Cueva 1988, 44) dando vida a teorías políticas sobre una democracia puramente formal, “sin adjetivos” y “sin condiciones” (Cueva 1988, 44); una democracia que se desvincula de las condiciones materiales de la vida, limitándose a la igualdad y libertad política.

En esta fase de transición posdictadura, más allá de los grupos de reconstrucción institucional, los movimientos sociales dominantes eran conformados por grupos de izquierda revolucionaria y grupos de la Iglesia social como los aferentes a la teología de la liberación. El activismo de las mujeres se volcó de manera masiva en estos grupos mientras se estaba gestando la creación de un nuevo sujeto político feminista (De Giorgi 2016).

El feminismo era considerado enemigo de la revolución y las mujeres que se declaraban feministas eran descalificadas, acusadas de ser imperialistas y “pequeño-burguesas desorientadas...” (Quisbert 2018). Según las palabras de una estudiante de Medicina y activista de la izquierda ecuatoriana de los años 70 del siglo XX, el feminismo era significado como un instrumento para romper la verdadera lucha, que era la lucha de clase y la liberación del yugo imperialista. El feminismo era otro instrumento de colonización, así como lo eran contraceptivos y planificación familiar que tenían el objetivo de acabar con la natalidad

nacional, tanto que en las carreras de Medicina siquiera se hablaba del tema (Nausica, entrevista, Quito, enero de 2018).

Sin embargo, el movimiento feminista latinoamericano cobró fuerza e importancia, influido por las teóricas europeas y norteamericanas y por la transnacionalización de algunos temas a través de organismos internacionales, como la ONU que “propició encuentros, difusión de ideas y materiales, alentó la creación de organismos locales, así como proveyó financiamiento para programas públicos” (De Giorgi 2016, 239). En efecto, la ONU y la cooperación internacional tuvieron un rol clave en la difusión y en el sustentamiento de las nuevas teorías y prácticas feministas. Los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC), propiciados por la ONU, fueron esenciales para la difusión e integración del feminismo latinoamericano. En particular, fueron muy significativos para las feministas ecuatorianas, en tanto abrieron el horizonte feminista a las aportaciones sobre el tema del cuerpo y de la sexualidad y también acerca de un tipo de política no partidaria.

En 1981 se realiza el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Bogotá y, desde entonces, los encuentros se organizaron de forma bienal y con rotación del país de acogida. Según la reconstrucción de la historiadora Marysa Navarro (1982), el primer EFLAC fue propuesto por unas feministas venezolanas y anunciado en la Asamblea de la ONU en Copenhague. El encuentro abrió debates encendidos entre varias organizaciones feministas y de mujeres de Colombia que iban a encargarse de la preparación del evento. Al final participaron en la organización las feministas autónomas y radicales, las alejadas de los movimientos izquierdistas democráticos y de los partidos. Estos fueron los temas propuestos en agenda: feminismo y lucha política; sexualidad y vida cotidiana; mujer y trabajo; mujer, comunicación y cultura.

Las participantes tenían experiencias muy variadas, había unas pocas europeas, pero casi todas eran latinoamericanas y muchas vivían fuera de Latinoamérica, ya sea para estudiar o para huir de la dictadura, como en el caso de muchas activistas chilenas. Las migraciones resultaron un factor importante para el desarrollo de contenido, porque las mujeres migrantes habían participado de encuentros en círculos radicales y en grupos de autoconsciencia. Incluso, fue una ocasión para hacer circular cierto tipo de bibliografía luego considerada “fundamental”, como los escritos de *Rivolta Femminile* y *Escupamos sobre Hegel* (Lonzi [1970] 2010).

La mayoría de las participantes en este encuentro eran de tendencia más radical que izquierdista: recuerdo que las feministas radicales rompieron con los movimientos de izquierda para generar un feminismo autónomo, aunque desarrollan sus teorías desde el marxismo; al contrario, las feministas socialistas y marxistas centran su lucha en contra del capitalismo y deciden seguir militando dentro de los partidos o colectivos de izquierda. Por lo general, se evidenciaron dos tendencias: una que insistía en que el feminismo necesitaba de una lucha específica en grupos concretos y que no cabía en grupos izquierdistas y menos en partidos; otra que estaba de acuerdo en que la opresión de la mujer debía ser enfrentada mediante métodos encaminados a ese fin, pero que podía darse dentro de grupos y partidos preformados. En general, la mayoría de mujeres concordaban sobre la necesidad de unir la lucha feminista a la lucha antiimperialista.³⁶ “Las condiciones históricas, socioeconómicas y políticas de América Latina exigen que el feminismo forme parte de la lucha antiimperialista”, se lee en el recuento del Encuentro (Navarro 1982, 264).

Las resoluciones presentadas en la asamblea plenaria varían, desde peticiones laborales sin discriminación de sexo, a solidaridad con las compañeras de los países en dictaduras o en guerrilla y compromiso con la lucha antiimperialista. Hay que subrayar también la institución de la Jornada Internacional contra la Violencia hacia las mujeres, el 25 de noviembre, para conmemorar el asesinato de tres hermanas dominicanas –Minerva, Patria y María Teresa Mirabal– bajo la dictadura de Rafael Trujillo en 1960.

Según el informe del primer Encuentro (Navarro 1982), la sesión dedicada a la sexualidad fue la que causó mayor inquietud, muchas entre quienes participaron nunca habían explorado su cuerpo ni se habían acercado al tema del lesbianismo. En esta sesión se abordaron los temas de liberación sexual, del placer, masturbación y otras prácticas, aborto, maternidad, anticoncepción y violencia. “Una de las sesiones se transformó en un taller de autoayuda, en el cual se hizo una demostración del uso del espejo” (Navarro 1982, 266). De este modo, el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano puso sobre la mesa, de manera evidente, la necesidad del descubrimiento del cuerpo y del placer e incitó a la exploración de estas prácticas en los diferentes grupos nacionales.

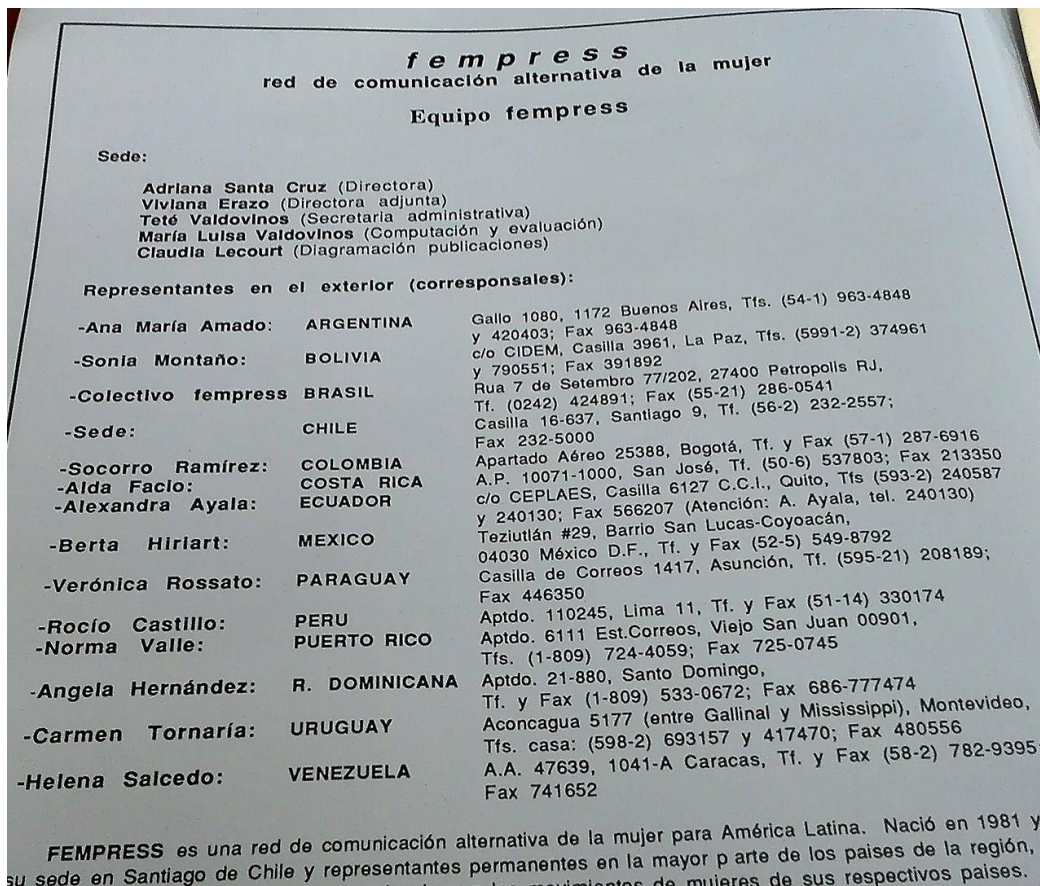
Los encuentros feministas de la década de los 80 fueron particularmente importantes para generar reflexiones compartidas de alcance regional, “una especie de cuerpo teórico y de

³⁶ Un antiimperialismo de corte principalmente marxista

postura simbólica para interpretar el mundo y el movimiento” (Vargas 1994, 57). Existen algunas cuestiones, como la participación en la política institucional, la doble militancia o el separatismo como práctica política, que nunca llegaron a una solución y siguen siendo fuente de conflicto. Sin embargo, las cuestiones corporales y sexuales se volvieron cada vez más relevantes. Alrededor del cuerpo confluían varios temas: la sexualidad, la salud, la vida cotidiana, la consciencia de la opresión, la maternidad, la reproducción y el cambio político a partir de un “ser mujer”. Este trabajo pasaba por el tema corporal de manera bastante fuerte tanto por la consciencia y construcción político-social de que ser mujer conllevaba a discriminaciones laborales, como por el tema del uso del cuerpo en trabajo asalariado, trabajo de cuidado y trabajo sexual.

A partir de estos encuentros, surgieron varias revistas y editoriales feministas como *Mujer/fempres*, revista financiada por algunos proyectos de cooperación internacional y que fungía como boletín de los movimientos feministas de Latinoamérica. El boletín contaba, por lo general, con una responsable por cada país, como se puede ver en la página inicial del número 122 de la revista:

2.1. Foto página inicial de *Mujer/fempres*



Fuente: *Mujer/fempres*. Año 199, N. 122, Santiago de Chile: Ilet. 1987.

Otras editoriales, como *Isis Internacional*, se ocuparon de publicar los balances de los encuentros con los temas tratados, fotos de participantes o actividades particulares, resoluciones y testimonios. A través de estos “diarios de campo” del feminismo latinoamericano, se puede precisar cuáles eran los temas más calientes en aquel entonces y su evolución. Entre las cuestiones que destacan están las coyunturales relacionadas con las dictaduras, la experiencia del exilio y las desapariciones de personas. La mayoría de los temas no coyunturales tienen que ver con el trabajo y sus varias formas (asalariado, campesino, doméstico, sexual), la política, la creación de referentes culturales femeninos y feministas, la violencia, la vida cotidiana, sexualidad, reproducción, lesbianismo, salud, racismo, entre otros. Los tópicos permanentes, estaban más estrechamente relacionados con el cuerpo, que se vuelve claramente protagonista en los Encuentros a la hora de reflexionar sobre nosotras mismas y sobre “¿qué es ser mujer?”.

Todos los encuentros de esta década están caracterizados por la presencia de un sinnúmero de talleres corporales que pasan por prácticas de autoexploraciones sensoriales, masturbadoras,

de autorretrato, de pérdida del pudor a estar desnudas (Isis 1984; Mujer/Fempres 1987). Descubrir el cuerpo, conectarse con él, es también redescubrirse a una misma, aprender a ver más allá de su propia máscara, sentir el peso, la memoria y la comunicación de todas aquellas cosas que no se expresan en el plano puramente lógico-racional y a través de la palabra. Los efectos de los talleres corporales, tenían repercusión en las mujeres mucho después de haber acabado la actividad y representaban un instrumento de elaboración, catarsis y cambio. También significaba tomar consciencia del dolor, por ejemplo, el experimento de un taller del Segundo Encuentro, llamado “autorretrato”, donde las mujeres participantes se desnudaron y empezaron a caminar por el espacio con ojos cerrados en principio, y luego abiertos. La consigna era “me miro”. Después de un juego corporal, volvían a caminar y reflexionar y, cuando se sentían listas, se ponían frente a un espejo y a una cámara y decidían cuándo y cómo tomarse una foto. En la revista *Isis*, se puede leer el testimonio de Haydee, una de las participantes al taller:

El trabajo corporal permitió reconectarme conmigo misma en mi propio tiempo y a niveles profundos. Comenzó a aflorar el dolor. Comencé a registrar la cara más allá de lo cotidiano –peinarme o pintarme– sino buscando ¿qué me decía? ¿qué tenía que ver conmigo? ¿qué mostraba? Mientras caminaba, de refilón me miré al espejo, me asusté. Sentí la profundidad de las ojeras y las marcas del labio, denotaban dolor. Decidí meterme más adentro con mi espejo: los ojos se me llenan de lágrimas (Haydee. *Isis* 1984, 76).

El dolor no es la única cosa que aflora en estos tipos de talleres, muchas mujeres experimentaron una sensación de liberación, de entrega, o de reapaciguamiento consigo mismas. También algunas experimentan sentimientos de fuerte angustia e incomodidad frente a su propia desnudez:

Cuando me miré al espejo, ya lista, sentí una profunda angustia. Me había animado a meterme en algo que a la vez me asustaba mucho y sabía que tenía que zambullirme. Sentí que no podía hablar. Me sentí observada como un objeto curioso. Sentí odio por estas mujeres occidentales que me miraban sin vergüenza. Odié la cámara. Me sentí violada como con impudicia. Liliana (*Isis* 1984, 76).

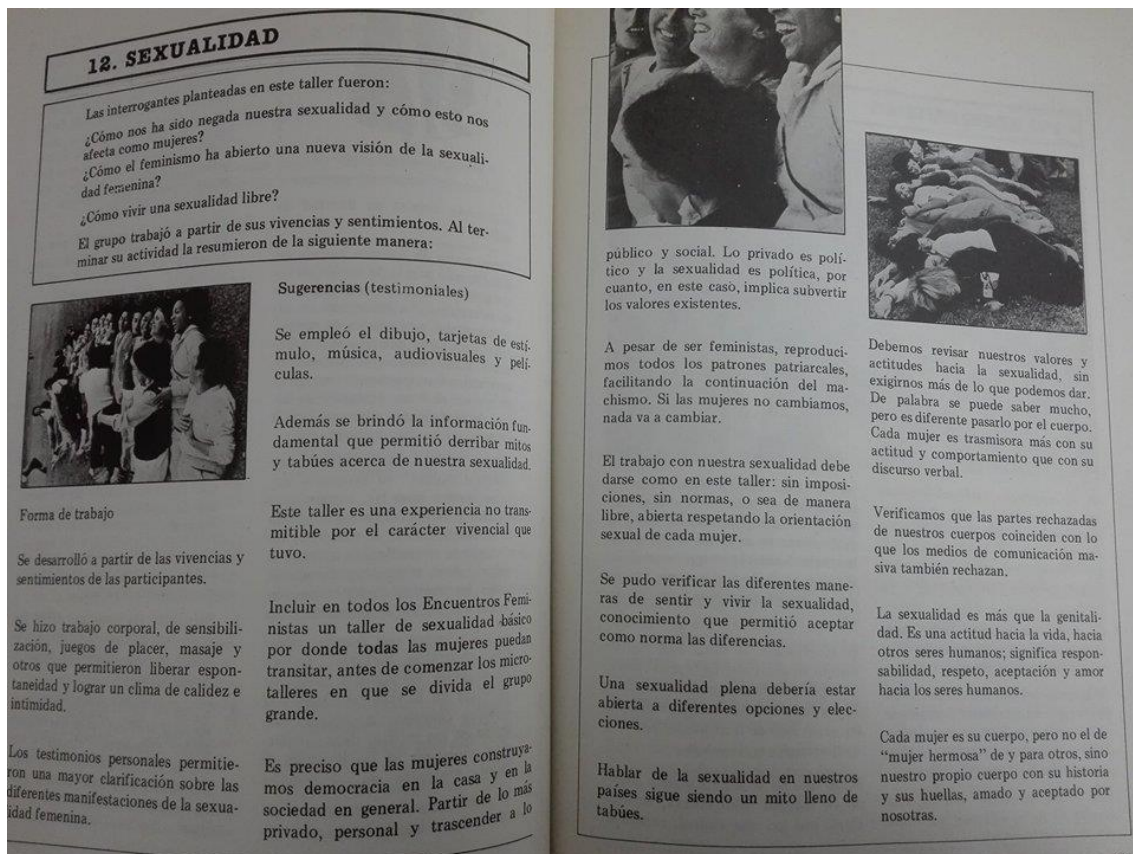
El testimonio de Liliana, mujer afrodescendiente, muestra no solo una incomodidad muy fuerte frente a la desnudez –tanto de llegar a sentirse violada–, sino que pone en tela de juicio la construcción racial y geopolítica que mueve imaginarios, complejos y resentimientos –

sentirse un “objeto curioso”, sentir odio por las “mujeres occidentales”–, mostrando una interseccionalidad de construcciones sociales sobre el cuerpo.

El mayor ímpetu de los encuentros, y de los talleres, era el de conciliar con una misma y de “realizar una nueva conciliación con la cultura, con la historia, con el poder” (Isis 1984, 104). Para lograrlo se tenían que enfrentar a dos nudos que aún al día de hoy no se destejen: el saber y el poder. En cuanto al saber, los talleres sirven justo para readquirir un saber otro, a partir de sí misma y de la propia experiencia, readquirir los saberes expropiados y así poder ejercer el poder entendido como poder hacer y poder saber. El poder en sentido feminista es “asumir el hacer como poder compartido [...] mirar al poder como ejercicio del arte de hacer” (Isis 1984, 117). Uno de los conflictos cruciales para esta reapropiación de poder, parte de la reapropiación de la sexualidad, como ya teorizado por Carla Lonzi.

Según las narraciones de los Encuentros (Navarro 1982; Isis 1984; *Fempress* 1987), los talleres de sexualidad son los más concurridos, y en estos se llega a conclusiones generales muy enriquecedoras. Tal como se muestra en la figura 2.2, hay distintas maneras de vivir la sexualidad; la sexualidad no se reduce a la genitalidad; para entender la sexualidad individual hay que descubrir y empoderarse del cuerpo, cuyas partes rechazadas coinciden con lo que se muestra como no deseable en los medios de comunicación; y “cada mujer es su cuerpo, pero no el de ‘mujer hermosa’ de y para otros, sino nuestro propio cuerpo con su historia y sus huellas, amado y aceptado por nosotras” (Isis 1984, 55).

2.2. Foto de la revista Isis Internacional



Fuente: Ediciones de las mujeres, 1984. *Isis Internacional*. Chile, 54-55.

Los temas centrales de los Encuentros permanecen a lo largo de la década de los 80, pero van cambiando el enfoque hacia los años 90. Tal es el caso del cuerpo, que sigue siendo un tema muy relevante, pero se habla de sexualidad y salud de manera menos introspectiva, moviéndose más hacia la ginecología natural, la relación armoniosa con la naturaleza y el problema del SIDA. Por otro lado, aumenta la tensión entre varias perspectivas del feminismo, por ejemplo, las que están más enfocadas en la política o en lo político, en los derechos o en la liberación, en las coyunturas o en la reflexión estructural, en la participación en partidos o en la autonomía.

Además, muchas activistas están preocupadas porque, al hacer frente a realidades coyunturales, no se encuentra suficiente espacio para una reflexión feminista radical, quedando en la repetición de los mismos temas después de diez años. En esta etapa se inquietan por no lograr avanzar en teorías y estrategias feministas frente a un mundo aún masculino en que se sigue dividiendo pensar y sentir, *Logos* y *Eros*, y se exilia el último en favor del primero.

Aunque los encuentros han continuado hasta nuestros días –el último encuentro, el XIV, se celebró del 23 al 25 de noviembre del 2017 en Montevideo, Uruguay–³⁷ queda, y más bien se exaspera, un cierto descontento y cansancio sobre todo por los temas propuestos que seguían en la agenda de hace más de veinte años y por las dinámicas de la organización, como se puede leer en el siguiente testimonio del XI Encuentro, realizado en México en 2009:

Apareció muy pronto la fuerte impugnación de las feministas lesbianas por sentir que ese espacio no era plenamente de ellas y, asimismo, desde el tercer encuentro ya se exigía la entrada de las mujeres en lucha, aunque no fueran feministas, al grito de "todas somos feministas". Siguió embate: la impugnación por parte de las llamadas feministas autónomas, como si las que habían participado siempre en los encuentros no lo fueran. Unas cuantas se autodeclararon las auténticas autónomas y dieron la lucha frontal. [...] Es interesante constatar cuántas de las cuestiones que se señalan en las conclusiones de las plenarios de este encuentro llevan por lo menos treinta años en la "agenda" del feminismo y cuáles son las nuevas. Al mismo tiempo, podemos percibir que algunos asuntos tal vez únicamente han cambiado de nombre (Bartra 2010, 198-199).

Otro punto a destacar es la tendencia a las perspectivas enfrentadas: aunque teóricamente la mayoría de participantes fueron feministas autónomas y radicales, en los años 90 comienzan a resaltar enfoques más relacionados con la participación política y la política institucional. Se trata de una tendencia generalizada tanto en Latinoamérica como en Europa y EE. UU., de institucionalización de gran parte del feminismo en un contexto neoliberal (Matos y Paradis 2012).

En los últimos años, han vuelto de manera preponderantes los temas de la autonomía y del cuerpo, como se puede ver en el programa del último encuentro, mucho más cercano a los programas de los años 80.³⁸ Esto se explica, por un lado, a la difusión de la Tercera Ola del feminismo y, en el contexto latinoamericano, con la difusión de nuevas perspectivas feministas antineoliberales y anticapitalistas, como el feminismo comunitario (Paredes 2010; Cabnal 2010); por el otro, a la luz del contexto político regional, e incluso internacional caracterizado por una crisis sistémica de los derechos y reconocimiento formal. Hay que añadir, también, las presiones e incidencias políticas cada vez más intensas de los grupos

³⁷ En realidad, estaba previsto el XV Encuentro en El Salvador para el 2020, pero, debido a la pandemia por el COVID-19, se ha postergado al 2021

³⁸<http://14eflac.org/wp-content/uploads/2017/11/Programa-EFLAC.pdf>

antiderechos, mezcla de grupos eclesiásticos conservadores, fascistas y machistas, unidos en contra de la “ideología de género” (Zaragocín et al. 2018).

La expresión “ideología de género” surge como reacción católica a las declaraciones de la Convención de Beijing (1995). En el marco de este evento se dieron múltiples cambios, por un lado, se consagró la participación de la sociedad civil y del llamado “tercer sector”, que alzó su voz ejerciendo influencia en las decisiones y los enunciados de la Plataforma de Beijing. Por otro lado, se reemplaza el término “sexo” por “género”, asumiendo el enfoque no solo en la construcción social de individuos sobre la base de su sexo biológico, sino en las relaciones entre los géneros, entendido como construcción social identitaria y de roles a partir del sexo biológico (Falanga 2014); se adoptaron medidas para promover la participación política de las mujeres, y se institucionalizó el tema de los “derechos sexuales y reproductivos”. La Conferencia de Beijing tiene gran repercusión a nivel internacional tanto en materia de derechos estatales como en la toma de conciencia y el activismo de muchas organizaciones de mujeres que, por una parte, se institucionalizaron y, por otra, se comportaron de manera conflictiva frente a las instituciones, pero que militan activamente para el cambio nacional (Zaragocín et al. 2018).

Muchos grupos conservadores reaccionan a este reconocimiento y empiezan a luchar contra lo que califican como ideología de género, presentada como un intento de destrucción de la sociedad a través de la negación de las diferencias biológicas, de la perversión de la niñez hacia una identidad LGBT y de la subversión del régimen reproductivo y del rol de madre de las mujeres. Es una ideología “potenciadora de un relativismo y de un positivismo jurídico que transforman al ser humano en una voluntad que se autocrea” (Sáenz de La Fuente 2009). En la región latinoamericana, el discurso se vincula fuertemente a los valores morales catocristianos y también a un discurso de neocolonialismo: “el género es presentado como un modelo importado por las grandes potencias para hacer de América Latina un dominio ‘sin valores’, fácil de controlar por las grandes economías o corporaciones (O’Leary 2007), donde se vigile el crecimiento de la población a través de la anticoncepción” (Burneo 2015, 27). Debido a las condiciones sociopolíticas de fuerte inestabilidad del país a partir de los años 90, en Ecuador, esta influencia se ha visibilizado con fuerza solo en los últimos años, en los cuales los movimientos antiderechos han sido apoyados por el mismo gobierno, como ilustraré más adelante.

2.4. La vieja guardia ecuatoriana: prácticas corporales y feminismo en los 80

En Ecuador, los primeros movimientos feministas se remontan a los años 60 del siglo XX. Sin embargo, esto no significa que no hubiese reivindicaciones de derechos por parte de mujeres, pero estas no se visibilizaban de manera específica y en un movimiento colectivo de mujeres o feminista. Por un lado, se crean pequeños círculos de clase media alta, mujeres ilustradas, que publicaban en revistas y abrían un debate a través del intercambio de publicaciones de mujeres escritoras (Goetschel 2006). Las preocupaciones principales de estos círculos eran las inclusiones en educación, los derechos políticos y laborales. Por otro lado, se dan algunas luchas de mujeres por el derecho a la tierra (principalmente en el movimiento indígena, con referencias importantes como Dolores Cacuango y Mamá Tránsito Amaguaña) y, en general, aquí también el foco de las luchas se centra en los derechos laborales y en el acceso a la educación.

Así que los movimientos de mujeres que comienzan a formarse en los años 60, al contrario de Europa y Estados Unidos, no se conformaron a raíz de las luchas por los derechos políticos, sino en las luchas campesinas y obreras (Troya 2007). Las organizaciones de mujeres en estas luchas sociales se consolida aún más en la década de los 70, sin embargo, estas organizaciones resultan parte de una lucha más general y hay pocas reivindicaciones específicas. El contexto nacional ecuatoriano refleja en buena parte el regional, el feminismo es considerado una preocupación burguesa y signo de colonización, mientras la verdadera lucha es la de clase. En el sector rural, la presencia de la Iglesia social es extremadamente difusa y reconocida. Las feministas que comienzan a alejarse de partidos y organizaciones son efectivamente de clase media y media-alta y, en general, han tenido la posibilidad de viajar y estudiar en el extranjero. Una vez vueltas a sus ciudades de origen, comienzan a organizar círculos de reflexiones y a promover un feminismo propio, lejano de partidos y movimientos de izquierda, así como de las organizaciones sociales de la Iglesia (Troya 2007).

Cómo explicitado en el apartado anterior, en términos generales hay una institucionalización progresiva de los movimientos feministas que ve su cenit en la década de los años 90, junto con la oneigización de temas de relevancia especial para los feminismos, como violencia, economía solidaria, derechos sexuales y reproductivos. No obstante, en Ecuador no se puede describir como una oposición tan tajante, ya que los movimientos feministas tuvieron prácticas más bien difusas entre la autonomía y la reivindicación de derechos y el Estado fue un interlocutor importante para negociar reconocimiento y leyes de protección de derechos. Como afirma Gioconda Herrera (s/f) en Ecuador es posible identificar 3 líneas de acción: la

deconstrucción cultural y simbólica llevada a cabo por organizaciones feministas; reivindicaciones de derechos y petición al Estado, a través de cierto maternalismo social, llevado a cabo por organizaciones de mujeres populares; búsqueda de participación política institucional. Sin embargo, estas 3 líneas de acción no son excluyentes entre sí, más bien muchas veces se superponen. La autora subraya también como, en Ecuador, hay una relación temprana con el Estado que “se dio de diversas maneras y se entrecruzó con varias otras expresiones. El tema de la doble militancia, en el caso ecuatoriano, no se da tanto entre organización y partido sino también entre Estado y movimiento, con diferenciaciones poco claras” (Herrera s/f, 2).

Es importante evidenciar que no existió una oposición tajante entre lo político y la política, entre diferencia e igualdad, y que las prácticas autónomas y la reivindicación de derechos frente al Estado no eran necesariamente excluyentes. Hay muchas dimensiones que quedan invisibilizadas en la clasificación más general sobre las varias etapas de la politización de los movimientos feministas y de mujeres (Herrera s/f). Sin embargo, con el fin de mantener un hilo narrativo para el propósito de esta tesis, voy a centrarme en la clasificación más general y en una narrativa simplificada.

En los años 80, el feminismo se vuelve un importante actor político también en Ecuador, gracias al proceso nacional de democratización y a la transnacionalización de discursos y prácticas feministas (Troya 2007). Se asiste a una primera institucionalización de ciertos temas feministas dentro del Estado, que empieza a constituirse como referente de negociación. Se instituye la Oficina Nacional de La Mujer y el Plan Nacional de Desarrollo de 1981-1985 que incluyen temas específicos de mujeres (Rodríguez 1989). Por otro lado, se difunden y fortalecen las organizaciones feministas que actúan fuera de la esfera estatal, centrándose en corrientes radicales y en un tipo de política autónomo y no institucional.

De las actividades no institucionales realizadas en la década de los 80 no existen muchos archivos, la memoria de los debates fue entregada a las numerosas revistas que comenzaron a nacer a principio de esos años. Para la reconstrucción más profunda de la etapa, he recogido el testimonio de cuatro de las mujeres más activas en el periodo mencionado. Las cuatro han sido elegidas como informantes claves debido a su activismo y a su posicionamiento como iniciadoras de algunas prácticas: impulso y participación en revistas feministas separatistas, tanto nacionales como regionales; talleres y acompañamiento en temas de ginecología y reproducción; talleres de autoconsciencia y sexualidad en dos de las ciudades más grandes de

Ecuador, Guayaquil y Quito. Tres de estas mujeres comenzaron su militancia como feministas, mientras que la cuarta se relacionó con el feminismo un poco más tarde, ya que comenzó su activismo en favor de las mujeres en una organización de izquierda que relacionaba el feminismo con un capricho burgués. El testimonio de estas mujeres, a quienes prefiero citar con los seudónimos de María, Manuela, Magdalena y Nausica, ha sido muy importante para poder reconstruir la atmósfera de aquellos años y dar cuenta de los debates más sustanciales, los puntos conflictivos y la evolución de las prácticas. En el curso de las entrevistas se recogieron también sus pareceres sobre el porqué de los cambios y opiniones sobre la situación actual.

A partir de los años 80, el feminismo se presenta en Ecuador bajo una multiplicidad de discursos que, junto con los temas laborales y de participación política, ponen sobre la mesa la búsqueda de una nueva consciencia de ser mujer a través de la politización de lo privado, la sexualidad y el cuerpo. Aunque se presentan también en el contexto nacional las mismas tensiones que a nivel regional, en Ecuador parece no haber límites muy claros entre una postura y otra. Más bien las diversas posturas logran dialogar entre sí en talleres integrados por exponentes de distintos enfoques feministas y de mujeres, ya que había activistas que militaban en movimientos de izquierdas y que no se reconocían como feministas, a pesar de conformarse en redes de ayuda a mujeres víctimas de violencia o discriminación.

Los principales enfoques se pueden resumir en las siguientes categorías: participación política e intervención activa en la política institucional; subjetividad a partir de las prácticas cotidianas, del trabajo con el cuerpo y la sexualidad; igualdad en los mercados laborales y la lucha de clase. Siguiendo el objetivo de la tesis y del presente capítulo, me centraré en el tema de la subjetividad.

Durante este periodo nacen organizaciones muy importantes como el Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer (CEPAM) en Quito y Guayaquil, el Centro de Información y Apoyo de la Mujer (CIAM), Taller de Comunicación Mujer con sede en Quito y alcance nacional, Centro de Acción de la Mujer (CAM) en Guayaquil, Frente Amplio de Mujeres (FAM) en Cuenca y Federación Mujeres de Sucumbíos (FMS). La mayoría de las revistas asociadas al feminismo nace como medios divulgativos de estas mismas asociaciones, como en el caso de *Mujeres y Voces de Fam* de la FAM, *La Maga* del CAM, *La Abeja* de la CEPAM, o *Eva de la Manzana* del homónimo colectivo quiteño, mucho más posicionado hacia el feminismo de la diferencia y en la búsqueda de subjetividad a través del cuerpo, la

sexualidad, la autonomía (Goetschel et al. 2007). Otras revistas como *La Mujer y Nueva Mujer* no tenían vinculación directa con organizaciones o colectivos, sino que representaban proyectos feministas en sí y tenían el objetivo de difundir noticias a partir de una visión desde las mujeres.

Las revistas señaladas dan cuenta de la variedad de posiciones presentes en el debate feminista, pero también del interés despertado por la temática y de la atmósfera de cambio que se gestaba en aquellos años. Vale destacar un punto muy importante políticamente: muchas de las mujeres que fundaron y lideraron proyectos, organizaciones o colectivos feministas de la época pertenecían a la clase media y media-alta, y vivieron experiencias en Europa, EE. UU. o en países latinoamericanos. Durante su estancia en el exterior, habían frecuentado la universidad y entrado en contacto con movimientos feministas y estudiantiles, sobre todo europeos.³⁹ También influyó la significativa cooperación internacional, puesto que casi todas las organizaciones se valieron de proyectos de colaboración y financiaciones de ONG extranjeras. Me parece importante destacar este punto porque así se entiende más claramente el rechazo del feminismo como instrumento de colonización por movimientos de izquierda y, al mismo tiempo, se evidencia cierta tendencia internacional de los temas y perspectivas feministas, aunque después se reformulen de manera autónoma en los distintos lugares.

Sin embargo, intuyo que lo que estimulaba el rechazo más grande hacia el feminismo no era propiamente el carácter transnacional, pues los movimientos marxistas, comunistas y socialistas eran transnacionales por antonomasia, sino el no querer reconocer una lucha minoritaria dentro de los movimientos sociales de la época y que significaba poner en discusión las jerarquías y discriminaciones internas. Como expresó María: “Para nacer como feminista, fue necesario romper con la izquierda y con la teología de la liberación. En este tiempo, toda organización popular estaba en manos de la Iglesia, incluso las organizaciones de mujeres. Había un aire de comunidad, pero en el comunitarismo se mantenían los mismos roles de género y no había interés en cambiarlos” (entrevista Quito, febrero de 2018).

María, mujer quiteña de clase media, se formó desde la adolescencia con valores izquierdistas y después del colegio viajó a Francia a cursar la universidad. Entre muchos sacrificios, en el

³⁹ Con base en la experiencia de estas mujeres ecuatorianas en Europa, hago la relación entre el feminismo europeo y el que surge en Ecuador a partir de la difusión de cierta bibliografía e ideas gracias a los movimientos migratorios

extranjero mantuvo estrecha sororidad con otras chicas latinoamericanas que estaban en su misma situación. Relata que la amistad con una chica argentina le abrió el camino al feminismo. Fueron años de contrastes, de conocer el arte de “apañarse”, de trabajitos informales, generalmente de cuidado, de vivir en cuartitos pequeños y húmedos en las buhardillas de los edificios. Pero también aprovechó el tiempo para asistir a reuniones con mujeres de toda clase y procedencia, participar en la construcción de prácticas solidarias con otras mujeres, sobre todo otras migrantes, y realizar lecturas rompedoras, por ejemplo, *Escupamos sobre Hegel* (Lonzi [1970] 2010) que, como ya he explicado, representaba una exhortación a romper con los partidos y movimientos de izquierdas y a experimentar en pos de una reapropiación del cuerpo y la sexualidad para construir una subjetividad femenina autónoma y no determinada por la contraposición con el sujeto “hombre”.

A su regreso, María fue contactada por un movimiento de izquierda que le ofreció un puesto directivo desde donde hubiera podido también crear “su grupo de mujeres”. Lo rechazó y empezó a convocar a mujeres para conformar un colectivo autónomo. Trabajó incansablemente desde los primeros años de la década de los 80, militó en colectivos y organizaciones feministas organizando grupos de autoconsciencia, talleres sobre autoexploración, programas de radio y, además, colaboró en revistas feministas. En uno de nuestros encuentros especificó que el feminismo en su práctica cotidiana no era equiparable con el feminismo de la diferencia, aunque tomó mucho de este, y que se había ocupado siempre también de la participación política y democratización del Estado.

Hay que subrayar que, como precisan Álvarez (2000) y Vargas (2008), en el feminismo latinoamericano de los años 70 y 80 no está presente una neta contraposición entre igualdad y diferencia, sino que las dos visiones se mezclan y se entrelazan. Sin embargo, en su gran mayoría, el feminismo latinoamericano se construye en oposición al Estado y a los partidos, reivindicando el concepto de autonomía como independencia y autodeterminación (Álvarez 2000) y solo en los años 90 se asiste a una institucionalización masiva del mismo (Matos y Paradis 2013). Dentro de este contexto, toma fuerza el comentario de María sobre tomar distancia del posicionamiento de la diferencia y sobre su participación en la democratización del Estado.

Sin embargo, la construcción de otra subjetividad fue siempre el tema principal del activismo de María, “la temática fundamental siempre fue el cuerpo” (entrevistas Quito, febrero de 2018). Todos los talleres que se organizaban, ya fueran de yoga o de sexualidad, se centraban

en el cuerpo. El cuerpo era la gran reivindicación de los 80. “No se trabajaba para reclamar un derecho, sino para reapropiarse del cuerpo” (entrevista Quito, febrero de 2018). Los grupos de autoconsciencia, según María, resultaron centrales por tres temas fundamentales: 1) la construcción del Yo, de una identidad femenina autónoma; 2) la transición y la organización del Yo al Nosotras, 3) una nueva negociación con el Estado con base en los avances de los primeros dos temas. También aquí podemos ver cómo los principios del feminismo de la diferencia y de la igualdad se entrelazan para pedir una ampliación de los derechos, del Estado y sus instituciones, pero a partir de una subjetividad femenina y feminista y no de una mera ampliación de los derechos de los hombres.

Según lo relatado por María, en los grupos de autoconsciencia a nivel nacional se comienza a trabajar el cuerpo como territorio en sí y, cómo, a través de su conocimiento, las mujeres pueden reapropiarse de una identidad autónoma, sexualidad, placer, otros significados de reproducción y maternidad. El acercamiento al cuerpo se expandía a la casa, al territorio como emanación de una misma, al igual que el cuerpo.

Los talleres de autoexploración servían tanto para una reapropiación del placer, con una sexualidad que no se limitaba solo al coito, como para la adquisición de saberes ginecológicos naturales. Estos talleres, fruto de la mezcla entre elementos conceptuales y prácticos, sirvieron también para desmitificar la maternidad y quitarle el peso del instinto, de la renuncia obligatoria a la realización de sí, de la sobremedicalización del proceso fisiológico de embarazo y parto, como si se tratara de una enfermedad. Se esclareció también, el vínculo entre cuerpo y violencia, las formas de violencia específica que se ejercía sobre lo femenino, lo cual otorgó más ímpetu a visibilizar e interpelar la vida privada, lo doméstico, lo cotidiano. En los grupos de autoconsciencia se enfrenta el mundo a través del cuerpo, se recuerda, se cuenta, se sufre, se regocija, se cambia.

Lo mismo cuentan Magdalena y Manuela, esta última añade: “el cuerpo es la dimensión fundamental del cuidado y del autocuidado” (entrevista Quito, enero de 2018). Manuela, quien militó en los movimientos feministas sin pasar antes por el partido, trabajó arduamente en talleres corporales enfocados en sexualidad y violencia.⁴⁰ También recibió la influencia e

⁴⁰ Manuela era una activa organizadora de círculos de autoconsciencia. El propósito de los grupos de autoconsciencia era justamente encontrar la forma de expresar la opresión que se vivía como mujer y cómo esta se encarnaba en la vivencia corporal, sexual, en la construcción de una misma y en sus horizontes de posibilidad. Como dice Ana de Miguel (2011, 28): “Con la autoconsciencia también se pretendía que las mujeres de los

impacto de las ideas de Carla Lonzi con respecto al descubrimiento del clítoris y del orgasmo clitoriano. En estos talleres, se experimentaba con la sexualidad y el cuerpo, y se ponían en duda “valores” sociales como la virginidad, que aún era considerada *condicio sine qua non* para poderse casar. A través del cuerpo se trabajaba la expresión emotiva que no pasa por la razón ni por la palabra. Se tomó consciencia de las emociones y de la memoria corporal, y se creó un nuevo modo de relacionarse también con las otras. Según el relato de Manuela (entrevista Quito, enero de 2018), entre las feministas que participaban en estos talleres, se establecieron relaciones cargadas de complicidad, muy físicas y afectuosas.

Tanto Magdalena como Manuela han trabajado mucho con mujeres de sectores populares y rurales. Ante la pregunta de si habían notado diferencia de actitud en el acercamiento al cuerpo entre mujeres de sectores populares y mujeres de clase media, Manuela destacó que las mujeres que participaban en los talleres estaban, en su mayoría, ya concientizadas hacia el feminismo y que iban siempre muy ilusionadas a los talleres, independientemente de la clase social. Magdalena, por su parte, dijo que a veces con las mujeres de sectores populares fluían más determinadas prácticas, ya que resultaban menos pudorosas que las de clase media y sentían más el peso de la vida familiar y relacional. En general, las dos mujeres percibieron diferencias en términos de apropiación del cuerpo sobre la base étnica y cultural: era más fácil tocar el tema con las mujeres negras que con las indígenas, o con las costeñas que con las serranas debido a la construcción cultural del pudor y de lo íntimo. Sin embargo, me atrevería a conjeturar que en el caso de las diferencias étnicas mucho tiene que ver la construcción racial de la mujer negra como hipersexualizada y la mujer indígena como mera reproductora, pero sin desarrollo sexual propio, según las aportaciones analíticas de autoras como Mara Viveros Vigoya (2010) y Sara Radcliffe (2008).

La realidad expuesta por Manuela y Magdalena choca también con la convicción de que los temas sexuales y de nueva subjetividad sean exclusivos de clase media o media alta. Aunque la principal forma de los movimientos de izquierda para denigrar estas prácticas estaba en afirmar que eran prácticas burguesas que nada tenían que ver con las necesidades y la vivencia de las mujeres trabajadoras y de clases bajas, los relatos de las entrevistadas presentan otro tipo de realidad y más, tanto Manuela como Magdalena, ponen en relieve que estos temas eran percibidos como muchos más urgentes en las mujeres de clases populares,

grupos se convirtieran en auténticas expertas en su opresión: estaban construyendo la teoría desde la experiencia personal y no desde el filtro de las ideologías previas”

que vivían una condición de explotación laboral, social y familiar y tenían mucho menos acceso a informaciones del tipo que se daba en los talleres de autoconsciencia y a servicios médicos y ginecológicos.

El cuerpo como reivindicación e instrumento de reflexión y lucha no fue tema exclusivo de las feministas, incluso mujeres que no se definían como tales trabajaban para enfrentar la violencia y cuestiones de reproducción. El enfoque sobre el cuerpo era distinto y más pudoroso, pero este permanecía como tema central a partir del cual desarrollar prácticas de resistencia. Nausica es una de estas activistas de izquierda que no se reconocían como feministas. Última hija de una familia de clase media-baja, logra estudiar y graduarse en la Facultad de Medicina en los años 70, época en que todavía no se hablaba de anticoncepción en la carrera, ya que significaba un instrumento del imperialismo para neutralizar a las guerrillas antiimperialistas (entrevista Quito, febrero de 2018). Después de graduarse, Nausica comienza a trabajar en una organización de mujeres⁴¹ de claro perfil izquierdista, donde el feminismo no solo era visto con sospecha, sino como sinónimo de lesbianismo, tema hacia el cual se suscitaba una fuerte resistencia.

No obstante, a través de esta organización, Nausica comienza a tratar el tema del cuerpo con todas las mujeres que llegan a ella por ser víctimas de violencia doméstica, necesidad de abortar o anticoncepción. Nausica lamenta que, para la medicina, la mujer es solo una consumidora, pero no se toma realmente en cuenta como sujeto con derechos a una salud integral, que tenga en cuenta reproducción, placer y emotividad. En 1984, participa en un encuentro de mujeres en Colombia donde había talleres de autoexámenes, videos de mujeres masturbándose, mujeres que caminaban desnudas por el lugar del encuentro, entre otras prácticas. Tanto para ella como para su compañera de trabajo fue muy desconcertante. “Para ella [su compañera], fue un shock, para mí no tanto porque estaba acostumbrada a la desnudez por el trabajo médico, pero me quedé bastante desconcertada. Me pareció muy lindo esto de descubrir y enseñar el cuerpo, pero yo soy muy maluca para estas cosas” (entrevista Quito, febrero de 2018). Cuando le pregunté a qué se debe, me contestó que hay un sentido del pudor muy alto en Ecuador y que ella había sido criada así, mientras las jóvenes ahora están un poco más libres porque la sociedad es más permisiva.

⁴¹ Que no voy a nombrar, por solicitud de la entrevistada

Nausica, que sigue diciendo que los problemas de las mujeres están íntimamente conectados a temas de clases sociales, trabajó en esta organización de izquierda hasta los años 90 cuando, por lejanías de visión, sale y crea otra organización. En esta última, aunque sigue velando fundamentalmente por los derechos sexuales y reproductivos, comienza un proceso en contratendencia al movimiento general: mientras el feminismo se institucionaliza y entra cada vez más en el Estado, poniendo en segundo plano las prácticas corporales, Nausica desarrolla proyectos para investigar sobre el cuerpo y el placer, realiza talleres para la ubicación del clítoris (que ella conoce por cuestiones médicas) y reivindica una sexualidad placentera desde una óptica de derecho al placer y al goce físico. Cuando le pregunté sobre su cambio hacia temas muchos más corporales, me contestó que el trasfondo de clase está siempre muy presente, y no es excluyente respecto del tema del cuerpo y la sexualidad. Se interesa por el placer, por la dependencia de la pareja, por el tema de la reproducción. Incluso, en años más recientes, emprendió un proyecto de juguetes sexuales, porque –asegura– que acercar a las mujeres al placer es acercarlas a la apropiación de su propio cuerpo y de su vida. “Entender que yo puedo decidir de mi cuerpo y puedo generar mi propio placer sin necesidad de la pareja a toda costa”. Por esto, quiere investigar también sobre prácticas sexuales y añade, con mirada pícaro, que habría que preguntar también a las lesbianas “que ellas se las saben todas” (entrevista Quito, febrero de 2018).

Nausica pone en la mesa también el tema de una “vuelta a lo natural”, entendido como no alteración de nuestros cuerpos y fluidos corporales. Dice que el capitalismo aleja a las mujeres de sus propios cuerpos y que las empuja a rechazar sus fluidos como si fueran anormales y vergonzosos. Hay una violencia simbólica muy importante que nos empuja a creer que el cuerpo de las mujeres es sucio. Esto lleva a lucrar mucho a costa de las mujeres, a través de cada tipo de mercancía para ocultar o maquillar el cuerpo con sus fluidos y su sangre. Estos productos muchas veces resultan dañinos porque alteran la flora bacteriana y desacostumbran las mujeres a sentir su propio olor, por ejemplo, el olor vaginal que nos dice si estamos bien o no, transformándose en un instrumento de enajenación de nuestro propio cuerpo. Está claro que el enfoque actual de Nausica no es propiamente el mismo que en los años 70, porque está muy relacionado al ambiente y a los temas de clase. Sin embargo, queda en el paradigma epistémico desarrollado a partir de las décadas 70-80 y lo amplía entrelazándolo con categorías de clases y temas medioambientales y ecológicos, anticipando el surgimiento de los nuevos movimientos feministas de los años 2000 que mucho toman de los feminismos comunitarios latinoamericanos.

2.5. Años 90-2000: neoliberalismo, ONG y derechos

La institucionalización y estatalización masiva del movimiento feminista ocurre alrededor de los años 90, con una fuerte *oenegización* de los movimientos sociales, aunque hay que recordar que hubo multiplicidades de prácticas y enfoques políticos (Herrera s/f). Las organizaciones de mujeres que militan en pos de la participación política y la incidencia en el nivel estatal se ven bastante reforzadas y logran algunos avances jurídicos (Lind 2001). El movimiento feminista y de mujeres, por lo general, se acerca más al Estado en negociaciones de derechos sociales y laborales y logra la institucionalización de instancias de amparo de derechos de las mujeres. En este contexto se crea la Comisión de la Mujer, el Niño y la Familia (1989), que se vuelve permanente desde el 1999; las Comisarías de la Mujer y la Familia en 1994; el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU), en el 1997; la Ley de Amparo Laboral en 1997; la institución de la Defensoría Adjunta de la Mujer y la Familia en el 1998 y la Ley de Elecciones en el mismo año (Troya 2007).

Si la década de los 80 fue caracterizada por la crisis económica latinoamericana y la difusión del neoliberalismo a nivel mundial, en Ecuador fue en la década de los 90 que los ajustes estructurales provocaron un shock económico y social, abandonando el cambio dulce y paulatino de los gobiernos de finales años 80 (Lind 2001). Amy Lind da cuenta de este suceso al evidenciar cómo se dio este cambio repentino durante la administración de Sixto Durán-Ballén (1992-1996) y cuánto significó la exclusión de muchas organizaciones informales y barriales femeninas de las negociaciones Estado-Sociedad Civil, empujando a una formalización y burocratización a través de las alianzas con ONG y sindicatos.

Así, se inauguró inmediatamente el FISE [Fondo de Inversión Social de Emergencia], para prevenir más conflictividad social, y para trasladar las responsabilidades del Estado de Bienestar hacia el sector privado, más claramente al creciente sector de ONG y sus partes constitutivas: organizaciones locales y comunidades pobres. Mientras algunas ONG con orientación evidentemente profesional jugaban un papel activo en las negociaciones con el FISE, las organizaciones locales -muchas veces informales, sin un status de ONG- no lo hacían. En este contexto, las organizaciones de vecinas han sido colocadas en una situación cada vez más difícil, dado el impacto (en los ámbitos individual y colectivo) de las nuevas políticas sociales y económicas, y la ausencia de un peso decisivo en las arenas políticas y de planificación. La reducción del presupuesto del Estado afectó directamente a cientos de organizaciones de mujeres (Lind 2001, 288).

La crisis económica y el impacto de los ajustes estructurales llevaron a los movimientos feministas a ocuparse de temas más coyunturales y materiales como el trabajo, la falta de agua, la pobreza, prácticas alternativas de nutrición y salud, la violencia y las necesidades más importantes de la comunidad (Lind 2001). Sin embargo, en los años 90 se logran varios avances en términos de derechos, avances que se institucionalizaron en la Constitución de Riobamba del 1998, intento de una constitución neoliberal y, luego, en la de Montecristi de 2008.

Como afirma Juan José Paz y Miño Cepeda (2008), aunque el texto constitucional del 1998 representa un momento de “culminación exitosa” de la internalización de los principios neoliberales, que incluían el achicamiento del Estado, la privatización y la reducción del gasto social, “en materia de derechos y garantías avanzó en los derechos humanos de tercera y cuarta generación, reproduciendo una serie de preceptos que provenían de otras constituciones del siglo XX. Por primera vez en la historia, el Ecuador fue declarado país pluricultural y multiétnico” (s. p.). En particular, la coyuntura de la elaboración de una nueva Constitución en 1998 representó para las organizaciones de mujeres, una oportunidad para “consagrar” (Palacio 2008) los derechos de la mujer.

Las estrategias y acciones unificadas del movimiento de mujeres, la apertura y alianzas con organizaciones políticas representadas en la Asamblea Constituyente, reunida entonces, y el involucramiento y voto de algunas asambleístas incidieron en que los planteamientos de las mujeres sean acogidos en buena medida en la Constitución de 1998 (Palacios 2008). En la Constitución aprobada en Riobamba, las mujeres lograron el reconocimiento de varios derechos, pero la mayoría de estos son enunciados no específicos, nombrados al final de artículos varios, y sin plan de actuación. Igual representan un avance en tema de derechos formales y de reconocimiento institucional por tocar puntos considerados centrales, como:

- Derecho a la integridad de la persona y a una vida libre de violencia;
- Derecho a una participación equitativa de hombres y mujeres en los procesos electivos, de dirección y administrativos del ámbito público;
- Obligación del Estado de implementar medidas de igualdad a través de políticas públicas;
- Derecho a una educación no discriminatoria y enfocada hacia la igualdad de género;
- Reconocimiento del trabajo doméstico;

- Reconocimiento de corresponsabilidad en la familia;
- Derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual y reproductiva.

2.5.1. Reconstrucción de la Patria para todos... pero no para todas

Entre el final de la década de los 90 y el comienzo de los 2000, Ecuador vivió años de fuerte inestabilidad política y económica. En dicha etapa se sucedieron siete presidentes de la República y se asistió una crisis bancaria que aniquiló la economía de muchas familias, el llamado Feriado Bancario de 1999.

El descontento de la sociedad civil, cada vez más politizada desde los años 90, confluyó en 2005 en el movimiento de los “forajidos”, un movimiento golpista que, al grito de “Qué se vayan todos”, llevó a la caída del gobierno de Lucio Gutiérrez. Los forajidos, a su vez, participaron en gran medida en el movimiento de Alianza País, que en 2006 canalizó el descontento generalizado. El 26 de noviembre del mismo año su representante, Rafael Vicente Correa Delgado, ganó las elecciones presidenciales ecuatorianas. La campaña electoral de Correa, mezcla de reformismo de izquierda y lemas populistas, se centró en la necesidad de crear un Estado nuevo y en la afirmación “la Patria es de todos”, insistiendo sobre una ciudadanía inclusiva y que tuviera en cuenta las diferencias (Conaghan 2011).

En 2008 se promulgó otra Constitución, la Constitución de Montecristi, producto de un intenso debate entre instituciones y sociedad civil. La Constitución de 2008 representa un cambio paradigmático con respecto a la de 1998: se abandonaron los ideales neoliberales, se reformuló el papel del Estado apuntando a un rol activo en la economía. Además, se reconoció la intención de actuar en y para el *sumak kawsay*, el Buen Vivir, concepto complejo derivado de movimientos ambientalistas e indígenas del *kichwa*⁴² que se orienta a una vida en equilibrio con la naturaleza y que se puede enmarcar en el modelo de la economía solidaria. Con el Buen Vivir, se proclaman los derechos de la naturaleza y no solo los individuales y colectivos.

A nivel económico, la nueva Constitución se tradujo en la implementación de la planificación estatal de la economía y de los sectores estratégicos como agua, salud, energía, transporte, etc.

⁴² Hay que subrayar que no se trata del concepto original elaborado dentro y a partir de la cosmogonía de las poblaciones indígenas *kichwa*, sino de una adaptación política, por lo cual es aconsejable hablar de Buen Vivir en lugar de *Sumak Kawsay*

Se sucedió una institucionalización de la política fiscal estatal por encima del libre mercado, la responsabilidad social de las empresas privadas y el reconocimiento de varias formas de propiedades no solo pública y privada, sino también comunitaria, cooperativa, mixta.

A nivel burocrático, ocurrió un fuerte incremento de la institucionalización del Estado, con el refuerzo de los órganos legislativo, ejecutivo y judicial. Se creó la función de Transparencia y Control Social, bajo la institución del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, y se estableció la Corte Constitucional.

La Constitución de 2008 representa para Ecuador un importante hito histórico, y se inserta en el ciclo latinoamericano definido por Gratius (2007) como “el giro a la izquierda”. Sin embargo, los derechos de las mujeres quedan aún limitados, entre ellos el derecho a decidir sobre el propio cuerpo en caso de embarazo no deseado. En la Pre-Constituyente de Mujeres del Ecuador, un encuentro entre varias organizaciones de mujeres para adoptar una propuesta unificada frente a las consultas de la Asamblea Constitucional, se decidieron los puntos centrales a incluir en la Constitución y se lograron acuerdos con algunas assembleístas, que firmaron un “Pacto por los Derechos de las Mujeres” (Palacios 2008).

Entre los puntos destacados de este evento se encuentran: el mantenimiento de los derechos ya contemplados en la Constitución de 1998; la implementación de medidas para la igualdad sustancial, la justicia de género a través de procedimientos judiciales respetuosos y no revictimizantes y de protección especial a las mujeres que han sufrido violencia. También solicitaban la inhabilitación de cargos públicos para autores de violencia hacia las mujeres; medidas para la conciliación del trabajo y de cuidado; el reconocimiento de un Estado laico y el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, salud, vida sexual y reproducción.

En la Constitución de Montecristi se incluyeron muchos de los derechos planteados por las organizaciones de mujeres, pero otros, como los cuatro mencionados arriba, fueron silenciados u omitidos. En particular los tres puntos más críticos, identificados por Palacios (2008), que corresponden a la laicidad del Estado, al tema del aborto, y a la institucionalización de la agenda de género en instituciones específicas.

Según lo referido por muchos movimientos feministas y las redes para la despenalización del aborto (Flor del Guanto 2009), ya durante la fase de la Asamblea Constituyente se pudieron apreciar discrepancias entre el discurso de la democracia participativa y del progresismo y las

prácticas reales. La defensa de los derechos sexuales y reproductivos, en particular el matrimonio igualitario y el aborto, representó un momento emblemático de esta fuerte tensión. El resultado del proceso asambleísta es una Constitución que reconoce múltiples derechos, al mismo tiempo que les pone limitaciones *de facto*. Por ejemplo, aunque formalmente se reconozca una atención integral de salud, sexual y reproductiva, según un enfoque de género; en el art. 45 se especifica que “el Estado reconocerá y garantizará la vida, incluido el cuidado y protección desde la concepción”.

A pesar de la tan proclamada “igualdad en las diferencias”, en el transcurso de los años, el discurso de Rafael Correa se ha desplazado cada vez más hacia un rechazo de las fuerzas sociales representantes de demandas particulares. Según el reporte del colectivo “Casa feminista de Rosa”, de la gran ilusión de participar en el proceso constituyente, se pasó enseguida a la desilusión de entender que lo que se buscaba era una masa seguidora del líder, invitada al silencio, en particular sobre temas calientes del feminismo, como el aborto (Flor del Guanto 2009). Además, el expresidente, al proponerse como figura masculina de referencia para el país, legitimó en prácticas y discursos una masculinidad tóxica (y hegemónica), que se basa en la figura del macho fuerte y sabio, pero tolerante y progresista (Granda 2017).⁴³ A finales del 2013 comenzó a revelar, sin disimulo, un estilo patriarcal y la evidente conexión con ciertos sectores de la comunidad eclesiástica. En el Enlace Ciudadano n.354, del 28 de diciembre de 2013, Rafael Correa, después de haberse proclamado feminista, pronunció un discurso sobre derechos en el que divide el feminismo en “bueno” y “malo”, incitó a respetar las leyes naturales y a buscar “igualdad de derechos, y no igualdad en todos los aspectos”; también recordó que la base de la sociedad sigue siendo la familia convencional, amenazada por la ideología de género (Arguello 2014, 147).

Los llamados derechos sexuales y reproductivos son los más afectados por la difusión de las ideas reaccionarias en contra de la ideología de género. Las feministas y los varios movimientos LGBT luchan en vano para el reconocimiento real de los derechos a la autodeterminación, a una vida sin violencia y a una plena inclusión social. Incluso los avances en términos jurídicos se quedan a un nivel casi puramente formal o subrayan una distinción de importancia entre distintas categorías de personas, como en el caso de las uniones de hecho que, aunque tuteladas tanto en la Constitución del 1998 como en la del 2008 y reconocidas

⁴³ Hay muchos artículos y tesis sobre el tema, que parten del análisis de declaraciones públicas sobre género y feminismo y de las declaraciones en los Enlace Ciudadanos. Véase por ejemplo Granda Vega María Paula, 2017. *El Macho Sabio*. Quito: Ediciones La Tierra.

como estatus civil en 2015, no son consideradas en el mismo nivel jurídico y simbólico que el matrimonio. En una entrevista otorgada después de la inserción de las uniones de hecho en el Código Civil, Rafael Correa, en aquel entonces presidente de la República, precisó que el matrimonio es una unión sagrada entre un hombre y una mujer y no se tiene que confundir con el respecto de los derechos constitucionales. Según el artículo publicado por la página web Notifam, organización de matriz católica que se ocupa de temas relacionados a la familia:

Correa aclaró que apoyaba solo la unión de hecho y no el ‘matrimonio’ entre personas del mismo sexo, aunque resaltó que les reconocía los mismos derechos que tiene cualquier matrimonio, menos adoptar. Y añadió: “es su derecho registrar su unión, es un derecho constitucional y de ser negado, las autoridades tomaremos cartas en el asunto” (Notifam 2015).⁴⁴

En este caso, parece efectuarse una división entre tipos de ciudadanía: ciudadanos con plenos derechos y ciudadanos de serie B, como observó una activista guayaquileña, Johanna Izurieta (conversación con la autora, septiembre de 2015). Al parecer, los derechos sexuales y reproductivos aún no entran plenamente en la esfera de la ciudadanía.

La traición a los derechos se vuelve mucho más evidente en el caso del aborto. En el 2013, durante el debate para la reforma del Código Penal, frente a la propuesta de despenalización de aborto en caso de violación, el Correa finalizó el debate amenazando con su dimisión y las assembleístas de Alianza País, que habían apoyado la despenalización, fueron tildadas de traición y sometidas a un mes de suspensión de cargos. En el nuevo Código Orgánico Integral Penal (COIP) se autorizó el aborto en solo tres causales, incluidas en dos apartados: como producto de violación de mujeres con discapacidad mental; o “para evitar un peligro para la vida o salud de la mujer embarazada, y si este peligro no puede ser evitado por otros medios” (COIP 2014, art. 150). Esto a pesar de la campaña *YoSoy65* que evidenciaba que el 65 % de la población ecuatoriana estaba de acuerdo con el aborto en caso de violación, según una encuesta del Centro de Estudios y Datos de Ecuador (Cedatos 2013).

El 26 de noviembre de 2014, se tramitó el Decreto Ejecutivo 491, la rectoría de la Planificación Familiar y Prevención del Embarazo en Adolescentes (Enipla), un programa centrado en la prevención del embarazo adolescente, planificación familiar, educación sexual y concientización sobre el cuerpo, regulado desde el Ministerio Coordinador de Desarrollo

⁴⁴<https://notifam.com/2015/ecuador-eleva-a-estado-civil-las-uniones-de-hecho-y-con-ello-beneficia-a-las-uniones-homosexuales/>

Social con los Ministerios de Salud, de Educación y de Inclusión Económica y Social. Este se traslada a la Presidencia de la República bajo la supervisión de Mónica Hernández, exponente de la religiosidad conservadora y esposa de Williams Phillips, gerente del grupo petrolero Grupo Azul, muy influyente en la economía del país. En diciembre del mismo año se comienza a planificar el Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia (Plan Familia) que entrará en función en febrero 2015. El Plan se dirige a la familia nuclear heterosexual y apela a un modelo familiar positivo, a la abstinencia y educación al *arte de amar* como solución de embarazo adolescente y situaciones de violencia (Plan Familia 2015, 10).

A pesar de las fuertes críticas y del aumento del embarazo adolescente,⁴⁵ el Plan Familia siguió funcionando hasta 2017 cuando el nuevo presidente de la República, Lenín Moreno, lo suprimió con Decreto Ejecutivo en su discurso de posesión el 24 de mayo de 2017. El nuevo gobierno de Moreno, en apariencia más abierto al diálogo, provocó la ira de los grupos antiderechos que empiezan a movilizarse y a difundir, como nunca antes, sus discursos contra la ideología de género. Incidieron con fuerza en procesos institucionales como la formulación de una ley contra la violencia de género a través de la difusión de noticias falsas y la convocatoria a una marcha que se realizó en varias ciudades del país el 14 de octubre del 2017.

En este contexto, los movimientos feministas ecuatorianos tuvieron que sostener una ardua lucha de negociación con las instituciones, al mismo tiempo que se los venía ridiculizando y criminalizando en sus protestas. Eso llevó, indudablemente, a una pérdida de fuerza, pero también a un repliegue hacia prácticas y reflexiones autónomas que realmente empezaron a partir de los primeros años de la década de los 2000:

Se generan organizaciones que crecen como si fueran un movimiento de mujeres dentro de movimientos indígenas, campesinos y afrodescendientes, por ejemplo, el Movimiento Luna Creciente, o las organizaciones de mujeres que entraron a formar parte de movimientos de la economía solidaria y las finanzas populares y solidarias (Santillana y Aguinaga 2012, 13).

Sin embargo, no hay que pensar en una diferenciación y oposición neta entre feminismo autónomo y feminismo institucional. Muchas veces la lucha se daba en los dos frentes, negociando con el Estado para la despenalización del aborto, por ejemplo, al mismo tiempo

⁴⁵ Como resulta del informe: “Estudio Costos de Omisión en Salud Sexual y Salud Reproductiva en Ecuador”, investigación del Ministerio de Salud en colaboración con Senplades y Sendas, presentada en Quito en julio de 2017

que se adoptaba una postura crítica frente a la institucionalización y se creaban otras prácticas autogestionadas para no depender ni ser controladas por esta institución (Aguirre y Coba 2013).

2.5.2. La vuelta al cuerpo, entre feminismo, autoayuda y mercantilización

Durante el gobierno de Rafael Correa, hubo una reinstitucionalización del movimiento feminista. Sin embargo, los movimientos autónomos, en especial los comunitarios y los rurales, no desaparecen y a partir del 2010 vuelven a reforzarse (Santillana y Aguinaga 2012) y se incrementa una política feminista que parte de la experiencia de cada mujer.

Desde los años 90, con la institucionalización y oneigización de buena parte del movimiento feminista, generalmente se puso a un lado la búsqueda de una subjetividad autónoma en pos de una nueva negociación con el Estado y una participación en la vida pública institucional. A partir de la segunda década de los años 2000, las nuevas feministas vuelven a la autonomía de espacios, luchas, prácticas y subjetividad.

Es necesario mencionar que la diferencia entre feminismo institucional y feminismo autónomo no es necesariamente de contraposición ni implica un juicio de valor, sino que simplemente explicitan dos lugares distintos de locución: por un lado, las luchas de los derechos de las mujeres; por el otro, un feminismo centrado en construcción de subjetividad, proyectos políticos participativos desde las bases, prácticas de autogestión. El feminismo autónomo se caracteriza por desconfiar en las instituciones, en la institucionalización de los feminismos y buscar maneras de autogestionarse. Andrea Aguirre define el feminismo autónomo como “una experiencia contracultural [...] que reconoce la diversidad y las tensiones entre las diferentes expresiones del movimiento feminista” (Aguirre y Coba 2013, 12).

El feminismo autónomo, pero, es compuesto por varios tipos de movimientos feministas y el hecho de tener en común el posicionamiento de la autonomía, no comporta que no haya conflictos entre varias posiciones que se reconocen como “autónomas”. Sin embargo, en 2019 realicé una entrevista estructurada a 20 militantes de entre 25 y 40 años, pertenecientes a diversos colectivos feministas o militantes independientes que crean redes alrededor de causas específicas. Las preguntas eran muy sencillas: 1) ¿Cómo describirías el feminismo

autónomo?; 2) ¿Te consideras feminista autónoma?; 3) ¿Crees que el feminismo autónomo se ha expandido en la última década?; 4) ¿Por qué?

Los datos arrojados por las respuestas de las compañeras militantes indican que no solo hay un nuevo surgimiento del concepto de autonomía sino que esto está resignificado a la luz del feminismo comunitario latinoamericano y se caracteriza por una lucha anticapitalista, por la búsqueda de reconexión corporal y de saberes autónomos (ginecología natural; uso de hierbas, etc.), de un sentir y accionar que se dé a partir de sí, pero considerando un yo colectivo y no ya individual, así como teorizado por Lorena Cabnal (2010). En este sentido, el concepto de autonomía de las nuevas militantes parecería alejarse de las perspectivas marxistas y, en parte, anarquistas.⁴⁶ Lo comunitario, en este contexto, no se relaciona con un tipo de ideología política específica (marxista, anarquista, ecologista, etc.), sino con la búsqueda de un sujeto colectivo, un nosotros, que no quiera imponer, que esté abierto al diálogo y busque la satisfacción y el equilibrio entre todos sus miembros.

La difusión masiva de prácticas autónomas y de nuevas militantes que ni se conforman en colectivos como antes, sino que se gestionan en una especie de red nómada que se activa alrededor de denuncias o causas específicas, es una reacción al fuerte proceso de institucionalización y burocratización del feminismo de los años 90 y, luego, a los gobiernos de la Revolución Ciudadana. Las entrevistas a las activistas de la “vieja guardia” coinciden en el análisis sobre el porqué las prácticas corporales cayeron casi en desuso⁴⁷ en la década de los 90 y, en cambio, ahora se está retomando ese tema de manera preponderante. Los puntos fundamentales identificados son dos: la institucionalización del feminismo y el rol del mercado.

Todas coinciden en que se institucionalizó el feminismo y esto significó volcarse hacia la reivindicación de derechos, abstrayendo casi totalmente los motivos de estos derechos: ya no se habla a partir de una misma, sino casi solo desde un logos. Así mismo, concuerdan en la importante influencia internacional en esta institucionalización. María lo relaciona con la sustitución del término “mujer” por el de “género” que, aunque amplió los tipos de discriminaciones sexuales contemplados, comportó una lejanía del sujeto concreto mujer. Además, cambiaron las prioridades en las agendas políticas y esto hizo que cambiaran las

⁴⁶ Con esto, me refiero a los preceptos políticos de las doctrinas, ya percibidos como dogmas, no necesariamente a una distancia de ideas

⁴⁷ Lo cual no significa que desaparecieron o se dejaron por completo, sino que la mayoría de la agencia feminista se volcó, por interés o por necesidad burocrática, en prácticas institucionales

financiaciones de las ONG, ahora más enfocadas en proyectos de “género y desarrollo” y “género y ciudadanía”. Por último, se proyectó una especialización de temas y competencias que llevó a una burocratización del feminismo, “privilegiando derechos y denuncias a la dimensión experiencial” (Manuela, entrevista Quito, enero de 2018). Manuela subraya también que esta salida hacia afuera, hacia lo público, olvidando profundizar en el hacia adentro, es perfectamente simétrica con el lugar de privilegio que tiene lo racional sobre lo emocional.

Acerca de la razón por la cual se retoma esta dimensión del cuerpo en primer orden, Nausica lo relaciona con el sistema capitalista que aleja a las personas de su propio cuerpo y luego le ofrece otros servicios y productos para apaciguarse con él o sanar del estrés. “Es parte de los emprendimientos que hay ahora” (entrevista Quito, febrero de 2018) y se inserta en un camino espiritual, donde lo que era parte de la vida cotidiana, de la visión andina, ahora es considerado exótico y se privatiza para volcarlo a un mercado elitista. “Al final, siempre están jodidas las pobres” (entrevista Quito, febrero de 2018). Manuela también está de acuerdo en que el mercado se está aprovechando de un vacío que contribuyó a crear y dice que el desafío ahora es politizar de nuevo el tema del cuerpo, no solo relacionado con la sexualidad, sino en armonía con un sistema de vida, con los límites, con la necesidad de poner a las personas en el centro del sistema. Se trata de redescubrir el cuidado a través del cuerpo.

María sigue el discurso de las otras dos entrevistadas, pero también subraya el brote de un nuevo tipo de feminismo en que se articulan varios aspectos: una nueva interpelación al Estado y a las prácticas institucionalizadas; la entrada del discurso trans en el feminismo, en los años 2000, que lleva también a repensar el cuerpo; la decepción por la política institucional y la búsqueda de otras respuestas; el nivel de agresión que se está dando sobre los discursos y prácticas feministas (por ejemplo, por los grupos antiderechos) y que suponen una mayor concientización; y, por último, la búsqueda de una nueva espiritualidad y una salud integral.

Indudablemente en Quito, los nuevos movimientos feministas autónomos juegan un rol fundamental en la organización de los talleres corporales. Tales talleres no son necesariamente enfocados en el cuerpo, como el taller de ginecología natural, sino que se insertan momentos dedicados al cuerpo en espacios que tratan de los más variados temas como violencia sexual, discriminación, ciberactivismo, organizaciones de marchas o eventos puntuales, etc. La práctica de insertar momentos dedicados al cuerpo y autocuidado en

cualquier tipo de taller, se centra en un intento de superación de la dicotomía cuerpo-mente-emociones y deriva de una nueva vuelta a la política y lo político como experiencia encarnada. Esto, como ya he enunciado arriba, se debe sobre todo a la influencia de los feminismos comunitarios latinoamericanos que reevalúan el lugar del cuerpo, del territorio, de la subjetividad en una visión descolonial, comunitarista y plural: se quiere abandonar la lógica dicotómica propia de la Ilustración eurocéntrica en favor de un sentipensar que no jerarquiza entre logos y sentir, sino que teoriza y acciona a partir de los dos; por otro lado, se propone un sujeto colectivo que se desarrolla necesariamente con la comunidad y prospera en ella, posicionamiento que deriva de una cosmovisión andina (Paredes 2010), pero también se acerca y retoma parte del planteamiento de otros feminismos críticos que insisten en las diferencias no jerárquicas y en la necesidad de comunidad, como el feminismo negro estadounidense (Lorde 2003).

El feminismo comunitario deriva de las resignificaciones en clave feminista de algunas de las cosmovisiones originarias de Abya Yala (Paredes 2010), cómo se llama América Latina al interno de muchos movimientos sociales, sobre todo indígenas, ambientales y feministas. El nombre deriva del pueblo Kuna, población originaria del sur de Panamá y norte de Colombia, y “hoy día esta palabra se ha convertido en un concepto universal para los Pueblos Indígenas del subcontinente llamado Latinoamérica y otorga sentido de unidad y de pertenencia”, como se puede leer en el sitio de la Fundación Abya Yala (2020, párr. 1).

El feminismo comunitario se fundamenta en la experiencia, en el pensamiento-acción y en el principio de autonomía entendido como autogestión y autonomía de las instituciones y gobiernos y no como autosuficiencia individual. De hecho, este feminismo se centra en la necesidad de construir comunidades, en el sentido de dimensiones espaciales que sean “principio incluyente que cuida la vida” (Paredes 2010, 78). Y en este sentido amplía la visión del feminismo autónomo.

Tanto para el feminismo autónomo como para el comunitario, la lucha no es solo en contra de una opresión basada en el género, sino que se enfrenta al sistema económico y político imperante y a otros tipos de desigualdades y discriminaciones, en una visión intersectorial ampliada a la inclusión del territorio. También las formas de cuidado cambian, ya no se limitan a conciencia y atención del propio cuerpo y su placer, más bien se expande al ambiente circunstante, tanto en el sentido relacional como en el sentido de defensa de la naturaleza. Hay una ampliación del cuerpo territorio (Cabnal 2010). Sin embargo, la

construcción política sigue siendo entendida como corporal, “los sueños se construyen con el cuerpo y con sus manos, porque somos feministas y hacemos la política desde el cuerpo” (Maceda 2013, párr. 5).

Estos movimientos no son los únicos actores que identifican al cuerpo como punto central de la vida ni que proponen prácticas corporales para el autoconocimiento y la sanación. Al mismo tiempo en que se difunden en Quito los talleres corporales de los nuevos feminismos autónomos, hay una explosión de talleres que utilizan palabras claves y prácticas similares y que se insertan perfectamente en el mercado capitalista, confirmando cuanto han dicho Nausica y Manuela sobre cómo el mercado se está aprovechando de un vacío (explosión de estrés y enfermedades psicosomáticas, de la desconexión cuerpo y naturaleza) que contribuyó a crear.

Estos talleres se desarrollan en una fase de capitalismo tardío, dotado de una esquizofrenia social donde, por un lado, se ha asistido a una feroz individualización social y a la implementación de ritmos frenéticos de trabajo y vida; por el otro, se han incrementado fórmulas de autoayuda y ayuda psicológicas que prometen salvación individual y equilibrio cósmico. Hay que considerar, además, la difusión de prácticas New Age y de técnicas de sanación alternativas a las de la medicina alopática occidental que tienen su mayor referente en las mujeres de clase media (Blázquez y Cornejo 2013) y buscan causas y soluciones holísticas, que unen cuerpo, mente y emociones.

La cultura New Age resulta fundamental para la mercantilización capitalista de los talleres corporales. Con este término se hace referencia a un movimiento espiritual sincretista, donde se unen varias doctrinas filosóficas, ocultistas, psicológicas, esotéricas y de medicina natural, con prácticas a veces contradictorias entre ellas. El leitmotiv es caracterizado por la creencia de un pasaje de era relacionado con el cambio de constelación en la que pasa el Sol. Según estas creencias nos estamos trasladando de la era de Piscis, caracterizada por 2000 mil años de agresividad y guerras, a la de Acuario, donde se abrirá otra conciencia y otra manera de relacionarse y será una era de armonía y paz.⁴⁸ Pueden reconocerse como New Age grupos cristianos y católicos alternativos, chamanistas, wiccas, curanderos, de astrología, de medicina homeopática y muchos más. El movimiento nace en los años 70 en Estados Unidos, difundiéndose rápidamente a nivel transnacional y translocal.

⁴⁸ https://es.wikipedia.org/wiki/Nueva_era
<http://200.16.86.50/Digital/33/revistas/blse/carozzi1-1.pdf>

La espiritualidad New Age, por su peculiaridad, se presta a una continua y personal resignificación. De hecho, se caracteriza por “una búsqueda personal de lo divino” (Carozzi 1995, 21), donde pueden coexistir varias creencias y religiones que llevan a la misma conclusión: existe una energía universal, bien se puede llamar Dios, Diosa, Pachamama.

La espiritualidad New Age funciona como un marco que aporta una gramática generativa de contenidos que activan interpretaciones basadas en el principio holístico, entendido como la totalidad (de energía cósmica) contenida en la unidad y ésta a su vez contenida en la totalidad (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2016, 58).

La divinidad se expresa en cada ser humano y en la naturaleza y, al ser el yo sagrado en sí, cada persona es expresión de esta divinidad o energía universal, lo que Paul Heelas (1996) define autoespiritualidad. Esto se traduce en una búsqueda individual de lo divino, donde “se le dice al individuo que cualquier camino que funcione para él es correcto” (Carozzi 1995, 21). En esta búsqueda místico-espiritual una parte fundamental es representada por la unión con la naturaleza, que también se convierte muchas veces en una exaltación esencialista de los ciclos naturales del cuerpo y de las vidas de las comunidades ancestrales: “a menudo creen que las sociedades tradicionales vivían en armonía tanto con la tierra que con las demás sociedades y que prácticamente todas las tensiones y la ‘insalubridad’ de la vida contemporánea se origina en la pérdida de dicha armonía” (Carozzi 1995, 21).

Si las corrientes New Age han ayudado a canalizar la búsqueda espiritual de muchas personas en una era caracterizada por la caída de las grandes narraciones, ha sido aún más importante para las mujeres que han encontrado un espacio de escucha y comprensión a sus dolencias y un estímulo al autocuidado y al descubrimiento de sí (Blázquez y Cornejo 2013). Sin embargo, la gran explotación de talleres corporales y espirituales, dirigidos sobre todo a las mujeres como consumidoras, no solo surgen en una mercantilización capitalista de la cultura terapéutica (Illouz 2007), sino que significan de maneras muy diferentes las prácticas que comparten con los nuevos feminismos autónomos, aumentando el individualismo, la reproposición de roles de género binarios y la responsabilización personal por condiciones sistémicas estructurales,⁴⁹ como ilustraré en el siguiente capítulo.

⁴⁹ Es la nueva versión de “el pobre es pobre porque quiere”. Reporto solo algunas de las frases que me han dicho a mí personalmente: si no tienes éxito en tu trabajo es porque no logras vibrar alto. El dinero responde a una sensación de merecimiento de abundancia, que evidentemente te falta desarrollar. Si te enfermas a cada rato no es porque naciste con un defecto genético, sino porque no diste el salto cuántico para superar tus bloqueos, etc.

2.6. Conclusiones

A lo largo del capítulo he expuesto cómo cambia la concepción feminista cuando pasa de una mirada “hacia afuera” a una “hacia adentro”. Es decir, cuando el foco se traslada desde una visión de derechos a una visión de politización interna, que parte de la materialidad y de la vida cotidiana de una misma. Aunque a nivel internacional estas visiones son bastante lejanas y caracterizan dos momentos distintos del feminismo euro-estadunidense (Primera y Segunda Ola), en los movimientos latinoamericanos no se presentan como muy en contraste, llegando a dialogar. Además, los movimientos feministas latinoamericanos de los años 80 se caracterizan por seguir siendo movimientos sociales antiimperialistas, aun cuando se organizan como movimientos feministas autónomos y separatistas.

Sin embargo, la politización de lo íntimo y de lo privado es bien acentuada y representa un cambio epistémico también en los movimientos latinoamericanos y ecuatorianos, en particular. Esta lleva a un primer plano en torno al cuerpo, tanto por su dimensión material primaria (genitales, caracteres sexuales secundarios, estéticas, funcionamiento, posibilidades de placer, maternidad) como por su dimensión simbólica heterodesignada y resignificada a la luz de las reflexiones feministas, poniendo en discusión sexualidad, prácticas sexuales, relaciones, presencia en el espacio público, etc.

La declinación de los significados corporales se entrelaza analíticamente con las categorías de sexo y género, pero también nos materializa otros tipos de categorías como la construcción racial y de clase. Todos estos aspectos salen a la luz en los varios talleres de la década de los 80 estimulando reflexiones políticas, teóricas y analíticas.

De lo expuesto a lo largo del capítulo, se infiere también que no se pueden estudiar y analizar estos cambios y reflexiones en un contexto específico sin tener en cuenta la amplia construcción de redes transnacionales, ya sea de personas, ideas, financiamientos o reconocimientos de derechos a nivel internacional. Todos estos aspectos resultan importantes e influyen de manera determinante en la construcción feminista teórica y empírica, confiriendo un carácter dinámico a la politización de las subjetividades.

En los años 90 se asiste a una fuerte institucionalización y burocratización del feminismo, debido también a la influencia de las agendas y financiamientos de la cooperación internacional (Lind 2001). En Ecuador, esta institucionalización continua también en la

primera década de los 2000, debido al proyecto político modernizador del ex presidente de la Republica Rafael Correa y de la fuerte centralización y burocratización estatal parte de este proyecto (Conaghan 2011; Zaragocín et al 2018). Sin embargo, este mismo esfuerzo institucionalizante crea las condiciones para el surgimiento de malestar social sobre todo en colectivos feministas y el renacimiento de un nuevo feminismo autónomo (Santillán y Aguinaga, 2012), a la luz de tres elementos importantes:

- 1) La traición del derecho: a una ampliación de derechos formales, no ha correspondido una ampliación en términos de reconocimiento social ni de tutela legal.
- 2) El surgimiento de una política más restrictiva y conservadora: hay una fuerte ola reaccionaria que se mueve hacia un renovado obscurantismo donde se demonizan y aniquilan las diferencias. Estos movimientos tienen una cierta influencia política y están poniendo en peligro los pocos avances jurídicos obtenidos.
- 3) La pérdida de libertades de facto: en Ecuador, las mujeres parecen haber perdido un terreno sustancial, prueba de ello es el enjuiciamiento masivo de mujeres acusadas de abortar.

El nuevo feminismo autónomo nace en un contexto de oposición y difidencia hacia el Estado, sus instituciones, el derecho y la justicia penal. Y, por otro lado, en un momento de difusión entusiasta de feminismos comunitarios y geografías feministas latinoamericanas (Cabnal 2010), adoptando muchas características de estos.

Al mismo tiempo, se difunde una “cultura terapéutica” (Illouz 2007) y se refuerzan prácticas holísticas New Age (Blázquez y Cornejo 2013) que se enfocan particularmente en las mujeres, prometiendo sanación física y espiritual y abriendo paso a una nueva mercantilización de las emociones y de la espiritualidad y a una resignificación en clave capitalista de la consciencia corporal y los roles de género. Parece que actualmente la consciencia corporal está en el centro de una pugna entre un nuevo paradigma social y político con sentido comunitario y una depredación mercantilista del capitalismo tardío.

Capítulo 3. El cuerpo femenino como territorio en disputa

Cuidarme a mí misma no es autoindulgencia,
es autopreservación
y esto es un acto político.
—Audre Lorde

3.1. Introducción: ¿Por qué el cuerpo? La conciencia corporal en la dimensión del cuerpo-territorio

“Comencé a escribir este libro tratando de considerar la materialidad del cuerpo, pero pronto comprobé que pensar en la materialidad me arrastraba invariablemente a otros terrenos” (Butler 2002, 11). Yo podría decir exactamente lo contrario: comencé ocupándome de otros temas y todos, invariablemente, me arrastraban al tema del cuerpo, cómo se construye, lee, significa.

En toda mi vida adulta, me he ocupado de violencia, tanto en la academia como en el activismo y en la vida laboral. Violencia hacia las mujeres, violencia de género, violencia hacia las personas migrantes; violencia de un sistema edificado sobre pilares de desigualdad de género, raza, clase. Esta violencia que tanto luché tiene un mínimo común denominador donde se interseccionan todos sus matices: el cuerpo.

Recordar algo del propio proceso corporal, ayuda a entender los lazos existentes entre la percepción –tanto propia como de los demás– sobre el cuerpo y la violencia (Esteban 2019). En mi caso, el cuerpo ha sido un tema central en mi desarrollo personal, estudios, trabajos y activismo político, aunque cuando no me daba completamente cuenta de esto. Por tal razón quiero exponer unos puntos centrales en la toma de conciencia de mi propio cuerpo que me llevaron a la conciencia social del cuerpo (Blázquez 2010; Esteban 2019).

Me desarrollé como mujer cuando aún era solo una niña, y una niña de campo, libre y salvaje, que pasaba su tiempo ensuciándose y jugando en el lodo con los niños de su barrio, en una periferia del sur de Italia. Hasta entonces había sido un galopín más del barrio, más bien era la única chica y en este caso la diferencia sexual, y ser un año mayor que los demás niños, jugaron en mi favor: era una especie de comandante pandillera. Solía cortarme el pelo estilo militar para no perder tiempo en lavarlo y arreglarlo –aunque mi madre trataba de

convencerme a dejármelo crecer– y compartía las vestimentas con mi hermano, menor de exactamente un año, con el cual nos criamos como gemelos.

Las cosas cambiaron a partir del día en que me desperté encontrándome un seno enorme⁵⁰ y pronto descubrí que tener un cuerpo de chica significaba conformarse a una reglas específicas de comportamiento –muchas de las cuales tenía que saberla por poder divino – y que ya no podía ser la comandante pandillera, ni pasar el tiempo jugando en el lodo con los demás niños.

Pasé mi infancia con un entorno que me repetía que era demasiado salvaje y tenía que aprender a portarme como corresponde a una chica. No acababa de entender lo que me decían: ¿qué significaba “portarme como una chica”? Para mí era muy evidente que era una chica y, siendo que ya lo era, no hace faltaba que me “portara” como tal.

Descubrí también la belleza y el color en su forma social y, entonces, política. No recuerdo exactamente cuando empecé a tener la percepción de “feo” o “bello”, pero sí recuerdo que eran cosas que en principio no me pertenecían y de repente sí. De repente empecé a mirar mi cuerpo, los de mis hermanos, mis compañeros de escuela y en general de todo mi entorno, de manera diferente, analítica, casi cruel, catalogando todos en bello y feo, adecuado o no. Mi mirada se construía sobre los juicios y las actuaciones de los adultos de mi entorno.

Me convencí de ser fea.

Me auto catalogué en los cuerpos no adecuados. Y, por supuesto, trataba de adecuarlo.

Trataba de ser como *tenía que ser*, una mujer heterosexual muy femenina y atractiva. Pasé varios años preguntando a primas mayores y compañas de escuela cómo una *femmina*⁵¹ (una mujer) se podía volver *femenina*. Muy pronto me di cuenta de la trampa: no se trataba solo de estética, dietas, ropas y maquillaje; para ser femenina, tenía que ser dispuesta a ceder el control y el poder. Tenía que ser una buena chica, discreta, un poco tímida, que se sonrojara frente a los cumplidos del macho de turno, aceptándolos con gracia. Que se avergonzara un poco, que tuviese un poco de miedo a irse por las calles solita, que no buscara independencia con tanto ardor y escondiera sus curiosidades sexuales mientras esperara los avances de un macho y solo entonces se desvelara por fin como una mujer híper-sensual.

⁵⁰ Obviamente no tiene que haber sido así, pero así lo advertí con 10 años

⁵¹ En el sur de Italia se llaman así a las mujeres. Sin embargo, *femmina* literalmente significa “hembra”. Es la hembra de la especie

Esta conducta poco se acordaba con mi naturaleza, así que mis procesos cognitivos y formas de actuar se quedaban de “hombre”. Durante años, las frases que más me repitieron fueron: “eres como un hombre”, entre lo sorprendido y lo disgustado, y “me das miedo” con la variante de “asustas a los hombres, ¿cómo vas a encontrar uno?”.

Odié tanto ser mujer que durante unos años me planteé la posibilidad de cambiar de sexo. Después me di cuenta de que no quería ser hombre, simplemente no quería ser catalogada como mujer, por cómo me describían el *deber ser* de la mujer.

Tuve que aprender también que no conformarse tenía un coste. Un verano declaré, en un campamento de jóvenes católicos, que no entendía el porqué de tantos rumores y tabús sobre sexo y por qué todos y, en particular, todAs juraban que hubieran tenido relaciones sexuales solo con *el amor verdadero*. Dije que creía que el sexo era un lenguaje y que el único cuidado importante era hacia una misma y la otra persona involucrada, en el respecto de los tiempos de cuerpo y mente de cada quien. Añadí que lo único que hubiera esperado yo, era de *estar lista*. Tenía doce o trece años, era muy ingenua y no entendía el peso político de mis palabras.

Hasta entonces había sido una chica *rara*, después de esta declaración me volví *una puta*. Las miradas de la juventud cercana se hicieron más insistentes, más molestas, como si estuvieran sopesando mi potencial erótico y si valía la pena. Sentí que definitivamente había pasado a ser “accesible”. Ni un mes después, el chico que me violó me preguntó irónicamente si “estaba lista”. Se había sentido autorizado por mis creencias a acceder a mi cuerpo sin previo consentimiento.

En un primer momento me culpabilicé mucho, pensaba de haber hecho algo malo y de haber provocado yo que se me viera como accesible, de haberlo permitido. Pero en poco tiempo me di cuenta que mi cuerpo, en cuanto cuerpo de mujer, era ya pensado y significado como accesible. Creencias divergentes del pensamiento hegemónico y conductas como andar sola en las calles a cualquier hora servían solo como ulteriores justificaciones y daban al poder de la violación el sabor de castigo.

Durante mi adolescencia, además, descubrí de ser blanca y que eso me volvía una privilegiada. Cuando iba a la escuela media, una escuela entre la primaria y el colegio (de 11 a 13 años), alguien había difundido la voz de que Michael Jackson estaba sometándose a unas operaciones de “blanqueamiento”, para no ser negro. Pregunté por qué y dos compañeros de escuela me contestaron en seguida que ser blanco era mejor por muchas razones (que sin

embargo no supieron enumerar), aunque Michael Jackson podía evitarlo porqué era un cantante famoso americano. Cantante famoso= éxito y dinero, americano (que en mi entorno significaba estadounidense) = poder y éxito.

No tenía nada claro de lo que estábamos hablando y sus implicaciones a nivel político, pero sí me chocó mucho y empecé a fijarme en el color de la piel de la gente que me rodeaba, que además por la mayoría no era propiamente blanco, aunque sí eran *blancos*, descubriendo así que blanco y negro no tenían que ver estrictamente con los matices de color de cada cual y que había cosas que se podían obviar en base a la clase social de pertenencia.

Gracias a un buen colegio y al encuentro con grupos feministas empecé a politizar mis inquietudes y en la universidad traté de aprender a analizarlas y complejizarlas. Así pude descubrir racismo, pobreza, desigualdad en base sexual en su naturaleza de fenómenos sociales estructurales y no meras conductas individuales. Mi vivencia no era simplemente mía, sino una versión personal de formas de poderes ejercitadas en la sociedad a través de muchos mecanismos que pasaban por creencias, estereotipos y juicios sociales, para finalizar en leyes y normas que iban a permitir varias discriminaciones y violencias, de manera explícita o por omisión.

Al centro de esta violencia sistémica estamos nosotres,⁵² nuestras vidas, nuestros cuerpos. En particular, el primer mediador de esta violencia es el cuerpo. Primero y último campo de batalla. Significante inmediato de las construcciones culturales que nos cruzan y que a al mismo tiempo empujan la construcción de nuestras identidades.

Nuestra real carta de identidad social.

Los efectos de discursos, prejuicios, normalizaciones y leyes son muy marcados en nuestros cuerpos y despliegan la construcción de nuestras vidas, nuestras opciones, peligros, posibilidades, aceptación.

A través de los preceptos sociales y del imaginario colectivo descubrimos nuestro cuerpo. Pero también a través de la conciencia de nuestro cuerpo podemos reflexionar sobre el “cuerpo social” e, incluso, empezar a cambiarlo.

⁵² Utilizo el sufijo “es” para obviar al universalismo del uso del masculino como universal y, al mismo tiempo, huir de la representación binaria de los procesos identitarios

Como se evidencia de la narración autobiográfica, el cuerpo no es solo carne o medio, sino que responde a una construcción social de un espacio y un tiempo específico.

Se puede afirmar que el cuerpo es un significante político en el que se libra una incesante batalla entre disciplinamiento y resistencia, a partir de su estética y de las prácticas corporales. Estas últimas responden a conflictos, despojos y resistencias sociales. Analizar las prácticas permite entender la formación de la corporeidad, obviar la dicotomía cuerpo-mente y entender plenamente que también el cuerpo es YO. Cómo influye y es influido por nuestros procesos identitarios y nuestro devenir sujetas entre la presión de un “deber ser” social y los intentos de resistencias y de construcción de caminos alternativos.

Aparece evidente que, aunque hay cosas que se pueden generalizar sobre el cuerpo, en la vida real no existe “un cuerpo”, sino que existen cuerpos, diferentes entre ellos, en contextos diversos, con diversas normas culturales y simbólicas, con diversas posibilidades, cuerpos sexuados y racializados.

Por esto en mi investigación no observo los cuerpos, sino algunas prácticas corporales de cuerpos femeninos, que parten de talleres de autocuidado y autoconciencia. Estas prácticas corporales se insertan en una nueva espiritualidad que anhela a un lazo cuerpo-naturaleza-energía universal, pero con distintas referencias de significación. Observar y analizar dichas prácticas me va a permitir ver cómo se está disputando la pugna para una nueva subjetividad femenina.

Las prácticas de los grupos feministas de autoconciencia de los años 80 han puesto en evidencia como el cuerpo es un territorio (Lonzi 2010; De Miguel 2002; Gamba 2008; Percovich 2005) –nuestro primer territorio– en donde se libran batallas de despojo y resistencia. El sistema patriarcal-capitalista va a incidir directamente en el cuerpo, en las prácticas corporales, la estética, la vigilancia. Descubrir y hacerse consciente de estas imposiciones, buscar otras maneras de ser y estar con el cuerpo de una, de sentir, de darse placer, es ya por sí mismo subversivo del sistema.

En los últimos años, los conceptos de género, sexo y cuerpo han sido enriquecidos por las críticas al feminismo blanco occidental desde los feminismos negros y lesbianos (Angela Davis 2004; Audre Lorde 2003), los feminismos poscoloniales (Spivack 2003), y los feminismos latinoamericanos (Lugones 2008; Segato 2010), y las teorizaciones que vienen de los movimientos transgéneros, *fluidgender* y *gender queer* (Preciado 2009, 2016; Butler 2002, 2007). Todos estos movimientos han lanzado una áspera crítica hacia los conceptos del

feminismo blanco occidental, que se presenta como binario y universalizador, y han evidenciado el lugar del cuerpo como como espacio importante de análisis donde poder ver cómo las interacciones producen diferencias sociales que “emergen como propiedades que no son reducibles a ningunas esencias biológicas o expectativas de roles... [El] énfasis está en cómo las identidades ocurren en las interacciones, y no sobre un entendimiento de la diferencia social dada y estable” (Valentine 2007, 13).

Desde el feminismo decolonial latinoamericano se han ampliado los análisis a partir de la especificidad y de las intersecciones del sur y se han trazado nuevas epistemologías a partir de *las otras* de este mismo sur latinoamericano (Cruz 2016; Zaragocín 2017). El feminismo decolonial recupera la perspectiva interseccional de los feminismos negros y tercermundistas de los Estados Unidos y la articula con las teorizaciones y experiencias de las mujeres afrodescendientes e indígenas que intentan proponer una epistemología propia y plantean el problema de su invisibilidad en el feminismo hegemónico. (Espinosa 2014, 32).

En particular desde los feminismos comunitarios (Cabnal 2010; Paredes 2008) se ha teorizado otra forma relacional del cuerpo-territorio. Ya no un cuerpo pensado como individual y espacio de individualización, sino un cuerpo colectivo que se relaciona de manera intrínsecamente indisoluble con el territorio. Cómo ya escrito en el capítulo teórico: el cuerpo deja de ser instrumento de individualización, para volverse una pieza de conexión.

La conexión entre cuerpo y territorio se había dado ya en las geografías anglosajonas. Por ejemplo, McDowell (2000) y Massey hacen esta correlación no ya evidenciando el cuerpo como territorio en sí (o no solo), sino evidenciando el cuerpo como escala que engloba también las desigualdades y luchas de poder presentes en el territorio. Sin embargo, cuerpo y territorio quedaban categorías separadas, mientras en la propuesta de las geografías latinoamericanas de cuerpo-territorio es una única categoría que expresa un continuum entre cuerpo y territorio, o, como dice Tania Cruz (2020, 43) “una relación interdependiente entre los cuerpos y los territorios” que se transforma en un territorio encarnado.

Encarnar el territorio significa encarnar las luchas de poder que constituyen el cuerpo-territorio: el territorio como cuerpo social y el cuerpo como territorio colectivo (Cruz 2020). Por lo tanto, afirmo que cuerpo-territorio es una categoría metodológica para estudiar la constitución de la subjetividad colectiva de un grupo; en este caso del grupo mujeres (en todas

sus diferencias) en el espacio urbano quiteño a partir de la observación de prácticas corporales.

Hay que precisar que cuerpo-territorio como categoría metodológica se suele analizar a través de la técnica del mapeo corporal, conocida también como cartografía corporal (Miradas Críticas del Territorio 2017). La técnica consiste en dibujar una silueta corporal e identificar emociones, traumas, agresiones, conexiones, armonías que sentimos en nuestros cuerpos-territorio, así de visibilizar la relación de interdependencia entre cuerpo individual y territorio social. Por lo general, cómo muestran también las militantes de Miradas Críticas del Territorio (2017) es una técnica que se usa en grupos de mujeres defensoras de la tierra, cuyos territorios son objeto de feroz despojo y cuya lucha es centrada en el antiextractivismo.

Sin embargo, el mapeo corporal es una técnica muy útil también en el espacio urbano, propio para reflexionar sobre esta conexión que no es tan visible como en espacios rurales de luchas antiextractivistas. Las mismas investigadoras militantes de Miradas Críticas del Territorio aplicaron el mapeo corporal en un taller feminista en el contexto urbano quiteño:

Terminamos con un taller de activistas feministas y ecologistas de Quito en marzo de 2017. Los talleres con mujeres urbanas activistas muestran territorios más difusos pero una relación entre la configuración del cuerpo y las experiencias urbanas, las migraciones, las violencias en el espacio público y privado; y se muestra de una manera más nítida al cuerpo como primer territorio de lucha. Metodológicamente la herramienta del mapeo corporal se está incursionando en el territorio urbano, como vehículo para reflexionar sobre cómo las ciudades podrían ser espacios feministas, pero también para mirar cómo desde el feminismo se trabaja por los territorios urbanos a partir de las luchas por la soberanía de los cuerpos y contra la violencia hacia las mujeres (Miradas Críticas del Territorio 2017, 37).

Yo incursiono en el espacio urbano, utilizando la categoría cuerpo-territorio como lente metodológica. Sin embargo, el mapeo corporal viene usado solo en dos de los talleres propuestos: uno de los talleres del Reencuentro feminista y un taller de posaborto; además, lo aplican dos facilitadoras en talleres en los cuales yo estaba presente como militante y en donde participé activamente al ejercicio del mapeo. Más bien, mi técnica principal es la observación participante feminista dentro una conformación metodológica cualitativa de investigación-acción participativa feminista y autoetnografía, así como explicitado en el capítulo introductorio de la tesis, pero, utilizando como lentes analíticos la categoría de

cuerpo-territorio para leer las prácticas corporales que observo tanto en mí misma como en otras personas.

Dichas prácticas han sido observadas y experimentadas en 30 talleres corporales de autocuidado y autoconciencia. Diez de ellos se realizaron en una dimensión militante del feminismo autónomo; los demás, en centros terapéuticos y están insertos en una lógica de mercado.

La metodología llevada a cabo en estos talleres es de tipo participativo: en todos los talleres que analizo no hay una estructura jerárquica y no soy una observadora externa, sino que participo en las actividades y me pongo en juego con mi misma corporeidad y emociones, siguiendo la escuela de los conocimientos situados-encarnados (Haraway 1995; Blazquez 2010; Esteban 2019; Zaragocín y Caretta 2020). A nivel metodológico, la decisión de participar en los talleres tiene que ver con la posibilidad de una observación participante de los efectos de las prácticas corporales, de la experiencia directa de todos los efectos corporales-sensoriales de tales prácticas, y no solo de las racionalizaciones individuales a posteriori. Lo que se analiza a través de estos talleres es la vivencia y la observación sensorial, cosa difícilmente observable en entrevistas. En algunas ocasiones he sido una participante de los talleres, en otras he ayudado en la facilitación y en tres ocasiones he dirigido.

A continuación, me centro en los talleres realizados dentro de la esfera del feminismo autónomo, durante el año 2017 en Quito. En todos los talleres se debate una subjetividad entre una nueva espiritualidad, un deber ser de género que, a menudo, se contrapone a un nuevo deber ser feminista, y la reconexión con el propio cuerpo como cuerpo-territorio histórico y político.

3.2. Talleres feministas y deberes ser

Entre los 10 talleres de matriz feminista, he elegido relatar la experiencia de tres situaciones: un taller de autocuidado, facilitado por mí misma al final de las Jornadas de Ciberfeminismo en Quito (2017); un taller de posaborto organizado por una red de acompañamiento de aborto; 3 de los 5 talleres que han caracterizado el proceso del Re-Encuentro Feminista del 2017, organizado por un colectivo de feministas autónomas en búsqueda de un dialogo y una unión con otros colectivos feministas de Quito. La elección de estos talleres depende de las distintas angulaciones que ofrecen sobre el mismo tema: el sentir la necesidad de repartir del cuerpo y

a través de esto repartir de lo cotidiano, de una misma, de una diferente visión del cuidado y del autocuidado, de las relaciones interpersonales. Comenzar de nuevo desde el cuerpo significa también sentirlo y visibilizar la encarnación de las luchas de poder y de los conflictos.

Paradójicamente es en los talleres feministas, en contraposición con los talleres terapéuticos que analizaré en la siguiente sección, donde se revela el mayor conflicto individual con el cuerpo, y con una rigidez de deber ser que parece resultado de un modelo identitario de militante. Muchos de los conflictos subrayados se explican a la luz de una mayor conciencia de la violencia o de las imposiciones ajenas sobre el propio cuerpo (como se nota en los talleres posaborto), mientras otras parecen derivar de la falta de simetría coherente entre el ser feminista y las prácticas corporales, sexuales, de autocuidado que las siguen, como se evidencia sobre todo en los talleres del Reencuentro Feminista y en los de cyber feminismo, que describiré más adelante. El *deber ser* feminista se demuestra así casi tan opresivo que el *deber ser* de género impuesto por la sociedad. Este es un punto importante de observación para analizar la subjetividad, porque a mayor rigidez de deber ser, menor abertura a sentir lo que es, más dificultad en construir una subjetividad feminista consciente.

Un colectivo de feministas autónomas de Murcia publicó en *Vulva Estelar*⁵³ –su propio fanzine– un feministrómetro para visibilizar desde la risa estas autoimposiciones que nos planteamos para hacer frente a un sistema masculinista-patriarcal.

⁵³ Femzine ma(u)rciana. Vulva Estelar. Número 0. Murcia. 9 de abril 2017.

Foto 3.1. Feministometro de la revista *Vulva Estelar*

TABLA DE PUNTOS DEL CARNET FEMINISTA	
Cosas que te quitan puntos	→ Cosas que te los devuelven
Ser hetero: Monógama -3 pts Relación abierta -2 pts	Hacerte poliamorosa +2 pts
Quedarte con cara de tonta cuando te sueltan un piropo: -4 pts	Ganarte un "feminazi" por algún comentario que has publicado en internet: +6 pts
Que te mole el perreo reggaetonero (si no eres June Fernandez): -3 pts	Saber quién es June Fernández: +2 pts
Estar casada: Por el juzgado -5 pts Por la iglesia -todos	Hacerte lesbiana: Política +4 pts Completa +10 pts
Maquillarte: Colorete y labios -2 pts Pote -8 pts	Pintarte la raya negra del ojo y restregártela después: +2 pts
Hacer dieta: -5 pts	No comer carne: Vegetariana +2 pts Vegana +5 pts
Tener un trabajo estable, no relacionado con el ámbito social-educativo ni la cooperación y desarrollo, que encima, te guste: Tener una empresa propia -5 pts Trabajar en finanzas: -todos	Tener un trabajo precario que odies y te permita maldecir al capitalismo heteropatriarcal cuando te entren las ganas: +3 pts
Estar cagada de miedo: -4 puntos	Estar empoderada: +10 pts
Ir a la moda: -4 pts	Calcular tu huella ecológica: +5 pts
Que te mole una peli romántica: Del rollo de <i>500 días juntos</i> : -4 pts Del rollo de <i>El Diario de Noa</i> : -10 pts	No ver ninguna película que no pase el test de Betchel: +5 pts
Comprarte ropa de cualquier tienda del grupo INDITEX: -3 pts	Hacerte un bolso DIY con trapos, cuerda y hojas secas: +4 pts
Usar crema contorno de ojos: -2 pts	Usar aceites esenciales no testados en animales: +3 pts
Pasar una tarde de sábado en un centro comercial y disfrutarlo: -3 pts	Tener 4 reuniones mínimo por semana +5 pts
Llevar las uñas pintadas: -1 pts	Fumar tabaco de liar con las uñas pintadas +2 pts
No saltar ante cualquier comentario machista estés donde estés, con quien estés y como estés: -4 pts	Hablar en público: Asamblea no mixta, + de 10 personas +4 pts Asamblea mixta, + de 7 personas +7 pts
Depilarte: Ingles -2 pts Piernas -3 pts Axilas -5 pts	Llevar botas de montaña a diario: +2 pts
No marcar límites, ni tener tus espacios propios: -4 pts	Conocer tu ciclo menstrual y no tenerlo en cuenta para nada: Usar toallitas biodegradables +2 pts Copa de la luna +3 pts

Fuente: Femzine ma(u)rciana. *Vulva Estelar*. Número 0. Murcia. 9 de abril 2017

Aunque la imagen resulta una parodia particularmente exitosa y que se puede aplicar al contexto quiteño,⁵⁴ no es muy lejana de la realidad: el sentido del deber ser, de las *obligaciones del género*, se traslada del ámbito doméstico y relacional al ámbito feminista-activista. Ya no lucho para relucir como ama de casa, madre perfecta o mejor cocinera, pero sí para relucir como la más independiente, la más feminista, la más agresiva en el trabajo. Todo esto no solo se traslada a nuestro cuerpo y nos empuja a desconectarnos para no sentir que ya es demasiado tiempo que no dormimos lo suficiente o que no comemos una comida de verdad, sino que muchas veces se transforma en una doble presión de perfección: la que nos deriva de la introyección de patrones patriarcales íntimamente arraigados, y la que nos construimos para ser perfectas militantes. Este doble deber ser representa un punto de particular importancia en la construcción de la subjetividad.

Lo evidenciado en los talleres feministas es un cuerpo en disputa entre alienación, despojo y resistencia, y reencuentro con la conciencia corporal. Los tres niveles coexisten al mismo tiempo, incrementando el conflicto interno de las activistas y la necesidad de prácticas de autocuidado. Sin embargo, he elegido exponer 3 ejemplos de talleres que ponen en evidencia cada uno de estos niveles.

A continuación, describiré un taller de autocuidado, facilitado por mí misma en la jornada conclusiva del I Encuentro Internacional De Ciberfeminismo. En este taller se evidencia de manera particular la dimensión de la alienación con el propio cuerpo y el seguir construyéndose como sujeto militante según los parámetros de un discurso moderno-masculinista que se centra en la acción individual y en el Logos y deja de lado sentires, corporalidades y emociones (Irigaray 1974).

3.2.1. Alienación

—No me había dado cuenta de lo tensa que estaba hasta que empezaste a hacernos relajar. Es que ya no acostumbro a fijarme en mi cuerpo— me dijo Marcia,⁵⁵ una joven mujer mexicana, en un taller de autocuidado que dirigí en la última de las tres jornadas del I Encuentro Internacional de Ciberfeminismo,⁵⁶ realizado en Quito del 21 al 23 de septiembre del 2017

⁵⁴ A excepción del punto sobre menstruaciones: en el contexto feminista de Quito, las jóvenes feministas están enfocadas en una reapropiación de saberes y prácticas corporales que incluyen el conocimiento del propio ciclo menstrual y la vivencia cotidiana en respecto de este

⁵⁵ Todos los nombres utilizados para los testimonios son ficticios

⁵⁶ <http://ciberfeminismo.elchuro.org/>

respectivamente en la Universidad Andina Simón Bolívar, en la Universidad Central del Ecuador y en la Casa Catapulta, espacio autogestionado, donde se empujan proyectos sociales a partir de arte y cultura y que suele hospedar muchos de los talleres y encuentros relacionados con feminismos, cuerpos y cuidados.

El taller, que estuve facilitando el 23 de septiembre de 2017, estaba dirigido a sentir el cuerpo y dejar fluir las emociones que se quedaron atrapadas en él, los traumas, las imposiciones externas. Trataba de ayudar a una reconexión corporal con el objetivo principal de descargar la energía acumulada en dos días de intensas actividades mentales y prepararse para los talleres de la última jornada, más enfocados en la producción creativa-artística.

Unos días antes, el 19 de septiembre, hubo un terremoto en México que provocó varios daños a cosas e infraestructuras y causó la muerte de 370 personas. Las compañeras de los colectivos mexicanos que participaron en las jornadas de ciberfeminismo llegaron a Quito entre el 18 y el 19 de septiembre para participar en entrevistas y actividades complementarias. La noticia del terremoto las alcanzó aquí.

A pesar de la fuerza del fenómeno telúrico y de sus consecuencias, Marcia no se había dado cuenta de lo tensa que estaba. Y no fue una excepción: la mayoría de las chicas mexicanas somatizaron en el cuerpo su estrés y preocupación sin tener consciencia de ello. El fenómeno de la negación es extremadamente común –lo que se puede preguntar a cualquier terapeuta – empero, aunque es fácil quejarse de un fuerte dolor de espalda y no conectarlo con la tensión acumulada, es más difícil no darse cuenta de tener un dolor.

La gran mayoría de las compañeras mexicanas no advirtió este dolor hasta cuando alguien, en este caso yo misma, no las hizo reflexionar sobre su propio cuerpo y trabajar de manera de aliviar la tensión. Se dieron cuenta del dolor solo en el momento en que esto empezaba a aliviarse. Lo cual representa un alto grado de escisión entre cuerpo y mente, escisión difundida en el imaginario colectivo a partir de la Ilustración y del *cogito ergo sum* de cartesiana memoria (Federici 2010).

El taller fue planeado como taller único de las 9 de la mañana y fue muy participado – entre 50 y 60 mujeres, la mayoría con edad de entre 25 y 40 años, aunque había una decena de mujeres de entre 40 y 50– por lo cual tuve que limitar las actividades desarrolladas. Comenzamos haciendo un pequeño altar con flores y sahumerios para crear una atmósfera

relajada y acogedora. Una vez listas para empezar, cerramos las puertas, y empecé a guiar las mujeres en ejercicios de respiración y estiramientos, con el objetivo de sentir músculos que estamos acostumbradas a no sentir o que utilizamos de manera inconsciente (cómo por ejemplos los ojos y los músculos pélvicos). Después invité las mujeres a descargar tensiones con movimientos rápidos de brazos, piernas, cabeza y a moverse libremente por el espacio, mirándose a los ojos con las otras mujeres. Esta primera parte era una parte introductoria a la actividad central del taller y estaba focalizada en conectarse con el cuerpo y en relajarse frente a las otras participantes. Ya en estos primeros ejercicios, algunas de las mujeres parecían un poco titubeantes, no sabían cómo coordinarse con su cuerpo, se sentían torpes y me miraban perdidas. Iba al lado de cada una asegurándome de que no se hicieran daño y a incitarles a llegar hasta donde sentían que podían hacerlo. Sus cuerpos se asemejaban a instrumentos nuevos y delicados que tenían miedo a dañar. Objetos ajenos a ellas mismas.

La actividad central del taller consistió en el *túnel del autocuidado*: todas las participantes se ponen en dos filas, una frente la otra, formando un túnel, al final del cual está una mujer al centro, en espera, que llamaré la *acogedora*. Del otro lado del túnel está la facilitadora (yo) que llama una a la vez las mujeres a su lado, alternando los dos lados. A cada mujer le pasa antes el sahumerio, la toca –abrazándola, masajeándola, acariciándola o lo que le salga, en empatía con la comunicación corporal de cada una– le susurra algunas frases de cuidado, valoración, amor y la posiciona para que atraviese el túnel humano con ojos cerrados. Mientras la mujer anda por el túnel, las demás la tocan, abrazan, acarician, musitándole (las que quieran) palabras amorosas. Al final del túnel, la mujer *acogedora* abraza la que acaba de cruzar y le deja su puesto para que esta última acoja a la siguiente mujer, mientras la *exacogedora* toma puesto en la fila de la mujer que acaba de cruzar el túnel. Cuando todas finalizan el proceso, la facilitadora deja el sahumerio y acaba la actividad, pasando ella misma por el túnel del autocuidado.

El ejercicio no es de mi invención, aunque cada facilitadora suele aportar modificaciones en base a su personalidad y a las participantes del taller. Es una actividad que parece muy sencilla, pero tiene un alto impacto emotivo y corporal, por ser totalmente sensorial e introspectiva y, al mismo tiempo, con una dimensión altamente interactiva con los cuerpos y las energías de las demás participantes. Es una actividad que requiere mucha apertura emotiva y corporal, tanto para recibir como para dar. Cuando expliqué en qué consistía el túnel del autocuidado, invité a que las mujeres en el túnel usaran caricias, abrazos y palabras que le hubiera gustado recibir

a cada una en sus momentos más oscuros, para sostener la compañera que cruzaba. Esta es una operación que comporta revivir momentos oscuros para desarrollar una empatía hacia sí misma de aquel momento y proyectarla en otra mujer y, además, comporta apelar a aquella parte de nosotras mismas que no se construye desde el logocentrismo, sino que incluye emociones, percepciones, sentires, vulnerabilidades, ampliando el espectro de la construcción subjetiva (Correal 2019).

En el curso del desarrollo de la actividad es muy frecuente que algunas de las participantes lloren, sollocen. Este día en particular, con la energía tan densa por el terremoto, las jornadas de ciberactivismo, las tensiones por los casos de abusos sexuales en las escuelas, por las discusiones sobre la ley en contra de la violencia de género, la despenalización del aborto y, por el contrario, los grupos antiderechos que apelaban a la “ideología de género”, el *túnel* representó un momento de catarsis para muchas. La mayoría de las mujeres empezó a llorar muy fuerte y las que no lloraban se veían de repente muy cansadas, vulnerables. Las guerreras habían cedido el puesto a las niñas.

Después de finalizar el ejercicio, mientras las compañeras se recuperaban y tomaban un agua aromática restauradora, empezamos un diálogo sobre la actividad y sobre lo que habían sentido. Muchas de las mujeres dieron las gracias por haber podido participar en esta actividad y subrayaron como en sus prácticas políticas y cotidianas no hay espacio para pararse a sentir el propio cuerpo y para reflexionar sobre una misma. Una mujer activista de Esmeraldas, de por lo menos 50 años, dijo que eran semanas que se sentía muy mal, frustrada, no comprendida por su entorno y que “Diosito me condujo aquí este día”.⁵⁷ Las compañeras mexicanas subrayaron como a partir del activismo se habían enfocado tanto en la lucha, que tenían dificultades a escuchar sus propios cuerpos, casi como si no formaran parte de ellas. Otras compañeras, en la mayoría quiteñas, subrayaron como tanto en la vida relaciona “privada” como en la lucha feminista se construyen “hacia fuera” y que no están acostumbrada a tomarse un tiempo para ellas mismas y para mimarse o reconocerse o tocarse más allá de las prácticas masturbatorias.

⁵⁷ La señora, evidentemente religiosa, no se había registrado antes, pero había decidido participar a última hora

Surgió también el tema de la familia y de la marca que deja en la autoestima una relación conflictual y de no aceptación por parte de la familia, sobre todo de los padres.⁵⁸

“Es difícil quererse cuando toda la vida te han repetido que no eres lo suficientemente buena como para merecerlo”– Lía, 30 años.

Casi todos los comentarios concuerdan en la falta de autocuidado y en el exceso de presencia *hacia fuera*, sea este afuera el trabajo, el activismo o la familia.

Como última parte del taller, ya que habíamos tomado casi toda la mañana, hicimos una breve clausura con pequeños ejercicios de autocuidado y de automasajes corporales y concluí con unos pequeños *tips* para regalarnos un tiempo para nosotras mismas, mimarnos, perdonarnos si no hemos sido perfectas como queríamos, si no hemos contestado a tiempo o no nos hemos puesto a batallar frente un chiste machista, y conectarnos con nuestros cuerpos: sentir qué nos dice, sentir si estamos tensas y dónde estamos tensas y porqué, cómo esto se relaciona con nuestro entorno y nuestras actividades. El último consejo, tal vez banal pero efectivo, fue el de abrazarse antes de ir a dormir. El abrazo es reconocimiento, aceptación, acogida. Todas cosas que estamos acostumbradas a desarrollar hacia lo externo y no hacia nosotras mismas. La mujer es construida como cuidadora, pero cuidadora de los demás y muchas veces incapaz de cuidarse a sí misma.

Como evidenció Emilce Dio Bleichmar en un conversatorio sobre violencia y cuerpos de las mujeres que hubo lugar en Pamplona en junio 2008,⁵⁹ nuestro cuerpo no es pensado socialmente como nuestro cuerpo, sino como objeto de la mirada ajena; aún nos movemos en la construcción moral dual de santa/puta y tenemos muchas dificultades a la hora de liberarnos y deconstruir las falsas creencias que hemos naturalizado y que se basan en tres categorías: culpa, concepción distorsionada del cuidado, mito del amor romántico. La culpa y el mito del amor romántico finalmente se pueden incluir en la distorsionada concepción del cuidado. Más una mujer se dedica a los demás, más se siente bien. No importa lo que le hacemos a nuestro cuerpo: si dormimos poco, si no comemos bien o lo suficiente, si nos duele la cabeza o hemos perdido la libido. Nuestro bienestar es directamente proporcional al cuidado que damos afuera. Es un estar bien con los demás. “La carrera de la cuidadora, no incluye el cuidado

⁵⁸ Casi todas las mujeres presentes, sin importar edad o *background*, tuvieron que lidiar con fuertes imposiciones morales y de comportamiento por parte de la familia y con el rechazo hacia ellas cuando se alejaron o rebelaron a tales imposiciones

⁵⁹ Tercera sesión de cinco del Programa de Reflexión en torno a la Violencia sobre las Mujeres, organizado por el Instituto Navarro para la Igualdad y dirigido a “profesionales de diferentes disciplinas con implicación tanto en la prevención y atención a víctimas de la violencia de género como en la planificación de medidas y políticas en este ámbito”

hacia una misma” (Dio Bleichmar 2008). Según la estudiosa, la vida privada de las mujeres es el lugar estrella de “los deberes de género”, gestionados siempre a partir del omnipresente sentido de culpa. Esta conformación como sujeta heterodesignada es uno de los motivos de lucha desde la Segunda Ola del feminismo: cómo descrito en el capítulo 2, el descubrimiento del cuerpo y los talleres de autoconciencia son funcionales a la construcción de una subjetividad autónoma, de un ejercicio para autonombrarse (Lonzi 2010).

Parecería que tal discurso no incluya las activistas feministas, centradas en la deconstrucción del sistema patriarcal. A pesar de esto, los talleres de autocuidado muestran que las activistas sufren un doble conflicto: si por un lado luchan/luchamos en la deconstrucción de una concepción distorsionada del cuidado y en contra del arquetipo de la cuidadora, por el otro estamos completamente proyectadas en otro tipo de *deber ser*: el deber ser feminista militante.

La lucha feminista muchas veces –que sea enfocada en la petición de derechos, en suplir servicios estatales ausentes o en construir redes autónomas – se basa en un deber ser que poco espacio deja al sentir de cada una y, otra vez, al autocuidado, lo que implica un distanciamiento de nuestros cuerpos. Aunque se milita para luchar en contra de violencias y desigualdades y en contra de un deber ser de género, esta lucha se libra dentro del mismo sistema que se quiere tumbar y el peligro es estancarse en posiciones defensivas que se vuelven un ulterior deber ser (pero, esta vez, militante) y, además, se vuelva a caer en un paradigma masculinista logocéntrico en la tentativa de usar las herramientas del amo para desmontar a su casa, citando a Audre Lorde (2003, 115).

Los dos deber ser, el de género y el militante, acaban aliándose para crear una dimensión de alienación de nuestros cuerpos. Nuestro cuerpo acaba siendo un territorio doblemente despojado: despojado de su autodeterminación, de sentires y saberes, de su capacidad y derecho de sentir-pensar tanto por el sistema masculinista- patriarcal que por un afán militante del feminismo. Las prácticas enfocadas hacia afuera, incluso si en contra del sistema masculinista-patriarcal, han reproducido la escisión y oposición cuerpo-mente, racionalidad- emotividad.

Finalmente, estamos alienadas de nuestros propios cuerpos, cómo evidenciado por la impactante frase de Marcia. Tal vez por eso resultó fácil a las compañeras mexicanas escindir su cuerpo de su conciencia y su ser “racional”, y poderse enfocar en las actividades del

encuentro como si no hubiese tambaleado su propia tierra.

Un cuerpo que es parte integrante del yo y no un objeto externo o solo un instrumento de lucha. Justo esta conciencia es la que se trabaja desde el feminismo en estos tipos de talleres. Conciencia muy presente en algunos movimientos feministas quiteños, que vuelven a poner cuerpos y relaciones al centro de las prácticas políticas.

3.2.2. Despojo y resistencia. ¡Mi cuerpo, mi decisión!

Los talleres feministas de autoconciencia, tanto los que nos han relatado las feministas de los años 80 como lo que estamos haciendo algunas de las feministas de ahora,⁶⁰ nos evidencian como el cuerpo como territorio en despojo de prácticas, saberes y decisiones, es un dolor punzante que nos sigue perennemente en todas las prácticas cotidianas. Sin embargo, hay momentos particularmente sentidos y vividos, que quedan en la experiencia con particular violencia. Es el caso de la violencia sexual, por ejemplo. Y es el caso del aborto, cuya criminalización legítima a nivel institucional el mensaje “tu cuerpo no te pertenece. No tienes jurisdicción ni poder sobre él” pero también “tu sexualidad es válida solo como medio reproductivo. Ejercerla de otra manera es motivo de castigo”.

Los datos ilustrados en el capítulo introductorio de la tesis evidencian como la criminalización del aborto favorece las prácticas ilegales con poca seguridad para la salud de las mujeres que abortan y aumenta las desigualdades entre mujeres porque penaliza las mujeres de escasos recursos y racializadas, pero no acaba en absoluto con las prácticas abortivas.

En Ecuador existen números telefónicos para la divulgación y asistencia sobre aborto seguro y redes de acompañamiento en abortos. Como evidenciado por algunos trabajos de investigación (Varea 2015; Zaragocín et al 2018), entre las cuales la investigación sobre mapeo de aborto en Ecuador en la cual participé, estas redes no alcanzan a llegar a todo el territorio nacional, dejando en descubierto sobre todo los territorios ya periféricos –como los espacios rurales, amazónicos y de frontera– y las clases muy bajas, en tanto funcionan sobre todo a través de redes sociales virtuales que difícilmente llegan a ciertos sectores de la población. Sin embargo, en Quito las redes funcionan bastante bien tanto como organizaciones de resistencia y negociación frente al Estado, que en calidad de servicios autogestionados de asistencia y acompañamiento en casos de aborto.

⁶⁰ Por lo menos en Quito.

De hace un par de años, dentro de una de las organizaciones de acompañamiento al aborto se están planteando procesos de contención en el posaborto: ¿cómo se vive la temporada sucesiva a la realización de un aborto en un contexto de criminalización jurídica y social? ¿Cómo y con cuáles recursos nos enfrentamos a la carga que comporta dicha decisión en este tipo de contexto? Con este fin, en 2017 algunas de las chicas de la red de acompañamiento al aborto han promovido unos talleres con mujeres que habían abortado, para identificar puntos de fuerza y de debilidad del acompañamiento y para planificar momentos de contención posaborto.

Yo no aborté en Ecuador, sino en Italia cuando tenía veinticinco años, pero en un par de ocasiones acompañé unas amigas en el proceso abortivo con esta red y, después de haber pedido varias veces de poder participar y haber explicitado mi interés tanto como activista que como investigadora, las organizadoras me invitaron a un par de los talleres.

Los talleres están pensados con una estructura similar que puede variar algo en relación a las dinámicas que se presentan con las participantes. En general, hablamos de nuestra experiencia, de cómo nos hemos sentido, de cómo lo hemos llevado y lo estamos llevando. La mayoría de las que deciden participar ha sido acompañada por las chicas de esta red en sus procesos abortivos.

Es el primer encuentro en el que participo. Llueve y hay esta humedad molesta que te hace sentir constantemente desarreglada. Llegamos todas algo mojadas y algo molestas. En la casa donde se nos espera, han preparado cafecito y aperitivos. Viendo el temporal, unas chicas buscan y enchufan unos calefactores. Nos presentamos y nos miramos en los ojos, intentando imaginar la historia de las demás.

Algunas de las chicas están notablemente tensas, otras con ganas de empezar, sin saber qué, pero de empezar a hablar.

Llegamos todas. Una de las chicas que han organizado el encuentro comienza a facilitar el taller. Antes que todo nos hace apagar los móviles y nos invita a no grabar o escribir nada, así mismo nos hace quitar los zapatos y ponernos cómodas en círculo. Nos miramos esperando la ronda de presentación, pero la facilitadora dice que ha notado bastante tensión, así que nos invita a quedarnos en silencio y a hacer hablar solo el cuerpo: hacemos unos ejercicios de relajación para soltar tensiones, ejercicios de coordinación espacial y otros de desarrollo empático con las demás, por ejemplo, imitando la manera de andar de otra mujer de la sala

para luego volver a la propia. En fin, volvemos al círculo, nos presentamos y empezamos a hablar de nuestras experiencias.

Los ejercicios han roto algo de aquella tensión inicial, pero a la hora de hablar se nota una cierta reticencia. El ambiente se calienta un poco cuando empezamos a escribir nuestra experiencia en papel a través de un mapeo corporal individual. El mapeo se da sobre algunos puntos fundamentales de la experiencia, designados por la facilitadora: los momentos de más angustias, los momentos de más seguridad, las personas íntimas alrededor (acompañamiento, reacciones, apoyo o rechazos, etc.), la toma de decisión, el proceso en acto, los sentimientos post. Deberíamos expresarnos a través de dibujos o de símbolos, pero muchas preferimos escribir en palabras. Después de acabar el mapeo, se ponen las hojas al azar en la habitación y luego cada quien elige el mapeo de otra mujer para presentarlo a las demás. La metodología del mapeo individual y del exponer una cartografía corporal que no es la propia, se demuestra extremadamente válida por varios aspectos:

- 1) La presentación de la historia de otra mujer requiere un esfuerzo de empatía con la otra, creando un clima de cercanía y confianza y predisponiendo a una mayor apertura emocional.
- 2) Al mismo tiempo, ponerse en el lugar de la otra ofrece la posibilidad de reconocerse en la historia de otra mujer, de hacer de la propia historia una historia colectiva. De significar una cierta experiencia ya no como episódica, sino como política, en el sentido de ver un patrón que no depende (solo) de la psique o de las condiciones materiales de cada una, sino de una disposición hacia la constricción del cuerpo de las mujeres, acompañado de un imaginario de culpabilidad y vergüenza, muchas veces interiorizado.
- 3) En fin, y no por importancia, el mapeo corporal hace emerger aspectos que a veces no reflexionamos sobre las implicaciones con nuestro cuerpo, de cómo lo vivido, lo experiencial, crea espacios y de cómo estos espacios se materializan en el cuerpo. Nos obliga a recordar y reflexionar a través del cuerpo, a hacer fluir la memoria corporal y a concientizar la categoría de cuerpo-territorio, así como explicado en el primer apartado (Miradas Críticas desde el Territorio 2017; Cruz 2020).

La discusión sobre nuestros procesos de aborto, el relato desde la experiencia de cada una y el mapeo corporal que busca directamente en la memoria corporal, permiten ver como el aborto es una decisión sufrida sobre todo por el clima de criminalización social e institucional. Los traumas relacionados con esta decisión tienen algo que ver, obviamente, con las posturas preexistentes de cada una –su coyuntura, su relación, sus creencias– y mucho con el clima de rechazo a la decisión, la clandestinidad, el miedo a que pase algo, o a ser descubierta y tener consecuencias legales.

Pero, sobre todo, se ha subrayado la enorme angustia de sufrir de repente un cambio en el propio cuerpo, cambio que a veces no se nota mucho, mientras otras sí; a veces es llevadero mientras, otras, es vivido como la encarnación de las siete plagas de Egipto con continuas náuseas, vómitos y malestares varios. Y en este cambio, a veces tan repentino, casi nunca buscado, la enorme angustia de sentir que no podemos decidir sobre nuestro cuerpo; la conciencia de que otros, desde la pareja, la vecindad, la iglesia y el Estado, quieren imponernos su decisión y que no somos reconocidas como sujetos autodeterminados. Que no podemos siquiera pararnos un momento a pensar, sentir nuestro cuerpo, entender qué está pasando, porque incluso en este momento, el punto focal es hacia afuera y no en nosotras. El despojo de la decisión no tiene que ver solo con abortar o no, sino también con el entendimiento –racional y emotivo– y la elaboración de la situación.

En el caso de un embarazo no deseado –sea por el fallo de un condón, por una noche loca en que no se han utilizado protecciones, por ignorancia en tema de prevención o porque se ha sufrido una violación– lo primero que se realiza es que este nuestro territorio cuerpo es un territorio en despojo, continuamente invadido y humillado, así como el territorio-tierra. Y, además, que no nos pertenece. Encontrar la propia voz y ejercer nuestra capacidad de decisión, incluso cuando va en contra del imaginario social dominante y de la norma jurídica, se vuelve acto de rebeldía y de reivindicación de soberanía, sin necesidad de tener ya reflexiones feministas o así declararse. Es un momento en que el cuerpo dicta la acción. Somos cuerpos que resisten. En que el instinto de vida y de muerte se juntan con un mismo fin: permitir elegir qué proceso y qué vida se quiere construir, como delatan las palabras de una de las participantes:

Cuando quedé embarazada, sentí que mi vida se iba a acabar. No sabía cómo hacer, a quién preguntar. Luego me hablaron de [...] ⁶¹ justo antes de que cumpliera mi plan: había decidido tirarme a un carro. Existía la posibilidad de morir, pero si sobrevivía seguro iba a acabar con el embarazo [...] Yo no quería morir, pero prefería esta posibilidad a quedarme con este embarazo y con este cuerpo que cada día sentía más ajeno (Fiona, testimonio en Quito, julio de 2017).

El relato de Fiona evidencia la batalla invisible para la autodeterminación, al lado de la visible hecha de números, estadísticas, y referencias a derechos humanos universales. La criminalización y penalización del aborto son ejemplos claros del despojo y alienación en acto contra el cuerpo-territorio y de las prácticas de resistencia que actuamos cada día, agenciando desde la experiencia y no necesariamente desde la ideología.

Al mismo tiempo, estas prácticas pueden sufrir consecuencias pesantes de castigo y autocastigo que se van a implementar en el cuerpo a partir de somatizaciones, angustias, falta de placer. ⁶² Los talleres corporales, el hacer visible la memoria corporal, el reconocerse en las propias emociones y compartirlas con otras mujeres permiten utilizar la experiencia para sanar eventuales conflictos internos y para teorizar. Mi cuerpo sabe, mi cuerpo teoriza, pero no de manera presocial, sino como punto de intersección, de visibilidad y de intervención de un sistema de dominación y de las prácticas (más o menos conscientes, espontáneas o construidas políticamente) puestas en actos frente a este.

3.2.3. Prácticas de reapropiación: la conciencia parte del cuerpo

La necesidad de partir del cuerpo, de una nueva relación con sí misma y con las demás es el tema central del Reencuentro Feminista y decido ponerlo como ejemplo porque ha sido una ocasión de reunión de varios colectivos feministas autónomos de Quito y ha brindado la oportunidad para volver a reflexionar colectivamente, más allá del propio pequeño núcleo de pertenencia, sobre la reapropiación del cuerpo para construir una subjetividad otra. Mientras en el anterior ejemplo vimos como el cuerpo-territorio es al mismo tiempo un locus de

⁶¹ Iría aquí el nombre de la red de acompañamiento, que decido no escribir por precauciones relativas a la seguridad de las compañeras que pertenecen a la misma.

⁶² No soy tan ingenua como para celebrar la acción individual espontánea como mecanismo de rebelión por sí. A veces este autocastigo es tan fuerte que lleva a participar de las mismas prácticas censorias y de penalización que se han sufrido: ya Soledad Varea (2012) en su investigación muestra como muchas mujeres que han abortado son cooptadas al interno de movimientos provida. Aquí quiero solo subrayar un mecanismo espontáneo de revuelta, que puede o no ser seguido por una teorización coherente con el mecanismo primario de sobrevivencia a un embarazo no deseado.

despojo y resistencia, aun cuando no lo estamos necesariamente reivindicando políticamente, en estos talleres se hace visible, presente y se politiza de manera consciente esta construcción cuerpo-territorio como sujeto histórico y de lucha.

Foto 3.2. Mi cuerpo es mi territorio



Fuente: Blog “Soy Una Chica Mala”⁶³

A principio de 2016 en la ciudad de Quito hubo el intento de un reencuentro feminista. El evento estaba planificado como una serie de talleres y debates sobre temas específicos para llegar a un acuerdo sobre una agenda política. Hubo varios encuentros, pero no se logró el objetivo prefijado debido a falta de tiempo y estancamiento de algunas situaciones del ambiente militante. En 2017 se propuso otra vez el Reencuentro Feminista, cuyo lanzamiento se dio el 3 de febrero. El Reencuentro, propuesto por el colectivo Mujeres de Frente, se planteó como un proceso de 7 meses alrededor de temas relacionados con violencia, aborto, maternidad, trabajo, cuerpos.⁶⁴ Se convocaron los colectivos feministas de Quito y las mujeres que se definen como tal, pero no se abrió el espacio a otros tipos de movimientos por la manifiesta necesidad de escucharse entre feministas, sanar viejas heridas entre realidades distintas y recuperar prácticas y sentidos más allá de la reacción a la agenda política institucional. Se creó, por decisión unánime, como espacio separatista cuyo principal propósito era “luchar contra la individualización automática, hacer redes, superar conflictos internos y poner en común las cosas que consideramos importantes, pero sobre todo construir

⁶³ <https://soyunachicamala.wordpress.com/2014/02/12/mi-cuerpo-mi-territorio/>

⁶⁴ Finalmente, no se alcanzó el objetivo prefijado y se realizaron solo 5 encuentros en las fechas: 3 de febrero, 5 de febrero, 22 de febrero, 11 de marzo, 8 de abril

nuevos modelos relacionales”.⁶⁵ Una especie de Habitación Propia, donde poder reflexionar, escucharse, volver a orientarse y lanzar nuevas prácticas de socialización, fundadas en tiempos y modalidades femeninas y feministas.

El Reencuentro se agendó con talleres a cadencia mensual: cada mes un taller sobre un tema específico, desde febrero hasta agosto. Los talleres no se centran en reivindicaciones o agendas políticas institucionales, sino en discutir las problemáticas desde la vivencia de cada una, hacer catarsis y ver la posibilidad de empujar un cambio a partir de cuerpos y de los vínculos y relaciones entre activistas y con el territorio. Las emociones, la escucha activa, la obligatoriedad de estar bien, la violencia, el sexo como placer, la relación con el propio cuerpo y las marcas que lleva son los hilos conductores del proceso. Resulta claro desde el principio que los momentos sensoriales y espirituales son parte fundamental del proceso. Ya en el primer encuentro, que tuvo lugar en la Casa Catapulta, se demostró la voluntad de seguir una agenda política desde una nueva consciencia desarrollada a partir del cuerpo, del cuidado de una misma y de las demás. Poner otra vez el cuerpo de las mujeres, nuestros cuerpos, al centro de la política y hacerlo cambiando nuestras prácticas cotidianas. Retomar en las prácticas los principios de “partir de una misma” y “lo privado es político”.

La disposición espacial, las actividades corporales, la importancia de momentos espirituales – representados por altares, sahumerios u otros símbolos– no ha sido cuestionada nunca y han acompañado la necesidad ya expresada en el primer encuentro del 3 de febrero. Las prácticas corporales-espaciales han sido instrumentos de conciliación: con las heridas personales, con las otras mujeres, con la propia vulnerabilidad. Se ha dado una conciliación con otra parte de ser activista-feminista, una parte que muchas veces es silenciada, no admitida.

Cómo se discutía al final de un taller particularmente fuerte con un grupo de jóvenes activistas,⁶⁶ somos guerreras que luchan cada día, que sienten cada día la violencia en sus propios cuerpos: imposiciones estéticas, juicios, falta de autodeterminación, castigos por querer ser libres, sensación de ser carne accesible a miradas, deseos, manos y querer ajenos. Muchas andamos solas en las calles con fuerza, con rabia. Reivindicamos nuestro derecho a caminar solas, incluso si ya de noche, pero sabiendo los peligros que nos acechan por ser las rebeldes del género al que declaramos guerra, quien en sus prácticas, quien en su estética, quien en su sexualidad, o en todos estos aspectos. Somos las guerreras, somos las herejes, las

⁶⁵ Discurso de lanzamiento pronunciado el 3 de febrero de 2017.

⁶⁶ Siete mujeres entre 23 y 30 años.

locas y tenemos que ir preparadas por las calles, frente a una sociedad que nos tilda de histéricas, exageradas, locas, innaturales.

Pero, no somos solo guerreras y tener siempre que aparentarlo nos desgasta, no nos hace vivir en paz con nuestras vulnerabilidades, contradicciones –que el feminismo es un proceso y no un punto de llegada – no nos permite reapropiarnos de nuestros traumas, dolores, cuerpos a partir de la vulnerabilidad y no de la rabia, aunque utilicemos la rabia en nuestras luchas políticas. Tenemos consciencia de la necesidad de reapropiarnos de nuestro cuerpo, de nuestras emociones, de nuestro territorio.

No fue casualidad que el Reencuentro comenzó con una pequeña versión del *túnel del autocuidado*⁶⁷ y que después nos sentamos todas en círculo en un ambiente semioscuro, donde casi no nos veíamos, pero sí nos sentíamos.

El segundo encuentro, el 5 de febrero, fue un taller totalmente centrado en cuerpo y emociones. Todo el taller, que se realizó en el espacio autónomo Chawpi y duró más de 4 horas, fue enteramente dedicado a actividades corporales-emocionales. Se evidenció la necesidad de reivindicar nuestro cuerpo como lugar de resistencia, partiendo de la complejidad, de la aceptación de todas las gamas emocionales, sin jerarquizar las emociones, sin juzgar lo que sentimos. Se habló de la obligación a sentir emociones específicas, de la obligatoriedad de estar bien, de la falta de espacios cotidianos para el mundo emocional que no se resuelve en el mundo de la razón. Nos sentimos y nos esforzamos de sentir la otra. Hicimos ejercicios de reconocimientos corporales de las demás a través de tocarnos sin vernos, o de olernos. Hicimos un túnel de miradas: sentadas en fila, una frente la otra, nos miramos fijo en los ojos con la de enfrente durante un minuto, luego corríamos de un puesto y nos mirábamos en los ojos con la nueva mujer que teníamos en frente. Fue un ejercicio bien complejo: dejar hablar las miradas sin hablar con palabras; valorar percepciones y emociones en la conformación de nosotras mismas (Ramos 2016; Correal 2019).

Fue en el taller del 11 de marzo donde se tocó en lo específico la temática del cuerpo como territorio. La facilitadora de este taller nos invitó a dividirnos en grupos de 3 y dibujar una silueta corporal a grandeza real. Una vez trazada la silueta, empezamos a mapear nuestros cuerpos, señalando con dibujos o símbolos las cicatrices, marcas, formas que tenían más significado para nosotras, en bien o en mal. Después de esta no fácil tarea, pegamos todas las

⁶⁷ Con otra facilitadora.

siluetas en las paredes y empezamos a explicar porque habíamos elegido subrayar algunas partes de nosotras. Fue muy intenso, varias mujeres empezaron a llorar. Yo fui entre las lloronas: el mapeo y el esfuerzo que significó vencer algunas barreras emocionales y reflexionar sobre las marcas de mi cuerpo, me hizo ver heridas que ni sabía de tener. Tuve una conexión entre la memoria del cuerpo y la memoria consciente mientras estaba explicando una cicatriz y no pude seguir hablando porque lagrimas –creo atávicas –empezaron a inundar mis ojos y mi garganta.

Aunque el proyecto del Reencuentro no se finalizó, debido a que sobrevinieron complicaciones en algunos de los colectivos participantes, los 5 encuentros que tuvimos fueron muy importantes para plantearse prácticas cotidianas y de lucha a partir de una nueva conciencia. El proyecto político de volver a hablarnos y comunicar entre varias organizaciones feministas que en la actualidad resultan lejanas entre ellas o simplemente no comunican mucho por diversidad de agendas, no funcionó. Sin embargo, al interno del Reencuentro se manifestaron las ganas y la necesidad de volver a partir de sí, de volver a centrarnos en nuestros cuerpos, en nuestros tiempos de vida y de cuidado y en las relaciones que estrechamos con las demás personas, tanto como activistas que como mujeres que se enamoran, que sienten miedo, vulnerabilidad, alegría, que tal vez quieren una familia, aunque rechazan el modelo patriarcal-capitalista de familia. Una lucha que se centre en una, que parta de la autonomía y no de la competencia para llegar a verse reconocidos derechos formales por instituciones masculinistas.

3.3. Sanación individual y conformación de subjetividades femeninas

En el anterior apartado he analizado unas determinadas prácticas corporales en la dimensión de un ambiente feminista militante para indagar el lazo entre estas prácticas y la construcción de una subjetividad feminista que se vuelve a repensar a partir de nuevas significaciones corporales que toman en cuenta emociones, percepciones y la relación de interdependencia con el territorio. En este, voy a analizar las prácticas corporales de sanación y autosanación, dirigidas especialmente a mujeres, observadas en 20 talleres de distinta naturaleza, pero todos insertos en una nueva espiritualidad que podemos identificar como New Age, según la definición de Carozzi (1995), de La Torre (2014) y Papalini (2017): un movimiento espiritual sincretista, donde se unen varias doctrinas filosóficas, ocultistas, psicológicas, esotéricas y de medicina natural, con prácticas a veces contradictorias entre ellas. El leitmotiv es caracterizado por la creencia de un pasaje de era relacionado con el cambio de constelación en

la que pasa el Sol. Según estas creencias estamos trasladando de la era de Piscis, caracterizada por 2000 mil años de agresividad y guerras, a la de Acuario, donde se abrirá otra conciencia y otra manera de relacionarse y será una era de armonía y paz.⁶⁸ Pueden reconocerse como New Age grupos cristianos y católicos alternativos, chamanistas, wiccas, curanderos, de astrología, de medicina homeopática y muchos más. El movimiento nace en los años 70 en Estados Unidos, difundiéndose rápidamente a nivel transnacional y translocal.

Los talleres de sanación a los cuales he participado incluyen prácticas como círculos de mujeres, danza primal, talleres de autocuidado, ginecología natural, sexualidad. La mayoría de las mujeres participantes es de clase medio-alta y edad variable entre 30 y 50 años. Hay unas minorías de mujeres de la década 20-30 y, en un taller de ginecología natural me encontré con una adolescente de 12 años.

La edad y la clase de las mujeres que participan (y de los hombres, porque también hay algunos talleres mixtos) son hallazgos de la investigación, en tanto que yo no he buscado sujetos específicos sino he seguido prácticas que se han encarnados en sujetos específicos que resultan en su mayoría mujeres de jóvenes adultas a adultas, de clase media y medio-alta y que se pueden posicionar en una espacialidad concreta de la ciudad: el sector centro-norte de Quito.

Los hallazgos de clase y edad están en línea con cuanto ya afirmado por varios trabajos de investigación sobre prácticas New Age que han evidenciado que estas prácticas espirituales y de sanación presentan un fuerte sesgo de clase, es decir son unas características de la que se define como clase media y medio-alta (Heelas 1996; de la Torre 2014; de la Torre y Gutiérrez 2016; Papalini 2017), así como resulta también por algunas encuestas que recogen datos sobre cuidados alternativos a nivel nacional en otros países, como por ejemplo España (MSPSI, 2011). Además, otros trabajos han evidenciado cómo hay otro grande sesgo que caracteriza las prácticas New Age: el sesgo de género, en tanto que estas prácticas encuentran particular acogida entre –y, en su mayoría, están dirigidas a–la población femenina de clase media y medio-alta, en particular en edad reproductiva (Woodhead e Heelas 2000; Blázquez y Cornejo 2013).

⁶⁸ https://es.wikipedia.org/wiki/Nueva_era
<http://200.16.86.50/Digital/33/revistas/blse/carozzi1-1.pdf>

Aunque hay un debate interesante entorno a la categoría “clase”, aquí me limitaré a exponer mi uso de la palabra para definir los sujetos de mi investigación. En términos teóricos me refiero a clase media como un proceso histórico relacional (Thompson 1980), y por tanto dinámico, tanto económico como simbólico, que define la realidad de un grupo heterogéneo de personas que se encuentran por sus relaciones y estilos de vida entre las clases más altas, como la nobleza o los grandes propietarios terreros y comerciantes, y las clases más bajas, como campesinos y proletarios. Este grupo no se identifica solo por las entradas económicas, sino también por sus patrones de consumo, su capital simbólico y cultural, lo que Bourdieu (2002) hace confluír en el *habitus*, “un principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (2002,19).

En lo concreto, siguiendo la definición de Durán (2000) propuesta para identificar la clase media ecuatoriana que se creó a partir de la Revolución Juliana y se afirma con el boom petrolero de los años 70 (Donoso 2009), se incluyen a este heterogéneo grupo: burócratas, funcionarios públicos, empresarios de empresas medianas, profesores, pequeños propietarios y comerciantes. Ya Donoso (2009) en su trabajo analiza la conexión existente entre algunas prácticas particulares que derivan de una espiritualidad *New Age* –en su caso se trata de yoga y meditación zen– con la clase media quiteña. Mi investigación confirma este sesgo de clase y género ya que en los últimos años en Quito han proliferado varios tipos de talleres corporales de derivación *New Age* y muchos se han ido enfocando hacia las mujeres. Algunos de estos talleres, como los círculos de mujeres, tienen un costo bastante asequible (alrededor de 10\$), otros tienen un costo más notable que puede variar entre 40 y 60\$ y, en algunos casos, superar los 100\$. Una característica común de estos talleres es que proponen un proceso temporal que implica seguir por lo menos un taller al mes, en algunos casos, encuentros de sanaciones semanales, lo cual implica una cierta disponibilidad adquisitiva.

3.3.1. Inquietudes cotidianas y reapropiación de espacios

La conciencia del cuerpo, de la necesidad de reapropiación del cuerpo y de saberes corporales no es exclusiva de mujeres declaradamente feministas y activistas y esto se confirma con la proliferación de talleres corporales de sanación organizados por centros holísticos y de soporte psicológico.

Los tipos de talleres se pueden dividir comúnmente entre talleres con una fuerte vocación espiritual-energética y talleres dirigidos explícitamente a dinámicas de sanación sin necesariamente subrayar una dimensión mucho más espiritual o ritualista (que sin embargo hace de substrato a las prácticas propuestas). Además, entre las mismas categorías hay diferencias muy fuertes en el enfoque que se utiliza en la aproximación a la espiritualidad y a la sanación.

Aquí voy a analizar las prácticas de tres centros distintos, los cuales proponen talleres muy similares pero significados de manera muy diferentes. He elegido estos tres centros por el tipo de visibilidad que tienen, las prácticas que comparten y porque plantean ciclos de talleres como procesos de sanación, y no talleres puntuales y aislados. Los tres son centros holísticos-psicológicos ubicados en el centro-norte y en el norte de la ciudad de Quito. Uno de estos centros empecé a frecuentarlo por mi propia sanación y tengo permitido presentarlo por su nombre, mientras los demás los conocí siguiendo la investigación y voy a dejarlos en anonimato.

Las mujeres que participan en estos talleres, por lo general, son mujeres blancas y mestizas que buscan espacios de sanación, reevaluación de su ser “mujer” y de su propia sexualidad, pero también una colectividad en la cual poder encontrar comprensión y construir relaciones. A través de las actividades corporales se manifiestan emociones que dan cuentas de conflictos entre deseos de autorrealización y deseos de integración, de “encajar”.

3.3.2. Círculos de mujeres

El 17 de noviembre de 2016 llegué a un centro terapéutico llamado Casa Baubo. Un amigo me lo había aconsejado por sus actividades: círculos de mujeres a cadencia mensual y talleres sobre sexualidad, ginecología y otros temas. “Las cosas hippies que te gustan a ti” – me dijo mi amigo, aludiendo a la búsqueda de un sentipensar y una nueva epistemología que obviara la contraposición mente-cuerpo.

Se trata de un centro de psicología y sexualidad, en el que operan dos psicólogas ofreciendo terapias individuales. Sin embargo, el enfoque terapéutico no es de tipo patologizante y es más bien orientado a descubrir el lenguaje emocional. Las dos terapeutas no están encerradas en un discurso identitario que no tiene en cuenta los lazos y las influencias sociales o determinantes como la clase de pertenencia; además, vienen del mundo del activismo

feminista y lesbofeminista, aunque los talleres no se connotan como feministas. La fundadora de Casa Baubo, Claudia Abad, declara como motivación última del centro la de querer “sanar la herida femenina”. Esta expresión hace referencia a la estructura de dominación y discriminación en base sexual y en particular al despojo de saberes y prácticas ancestrales.

En enero de 2017 empecé a frecuentar de maneras habitual el centro y a participar en los círculos de mujeres y en varios talleres sobre sexualidad. Hasta la fecha participé en 3 talleres y 10 círculos de mujeres, además de muchos otros encuentros “no oficiales” en el centro mismo que me han permitido conversar más en profundidad con algunas de las mujeres que lo frecuentan.

Si bien las actividades de Casa Baubo se insertan también en la cultura terapéutica, así como descrita por Eva Illouz (2007), no pierden nunca la contextualización sociopolítica y las posibilidades materiales de las mujeres que quieren acceder a los talleres. Esto implica precios diferenciados para estudiantes y mujeres sin trabajo y pagos facilitados, pero también una visión muy concreta y material dentro de la misma espiritualidad. Las que participan en estos encuentros son mujeres pragmáticas, independientes, que trabajan y tienen sus recursos económicos y muchas se alejan de los estándares del *deber ser* de la mujer, sobre todo en ámbito afectivo-sexual. No obstante, la mayoría de mujeres que participan en los círculos y talleres no se reconocen como feministas y no han militado nunca en movimientos feministas.

Los talleres de sexualidad van hacia la reapropiación del placer sexual y del uso de los músculos pélvicos, el conocimiento de los mecanismos que llevan al placer o lo pueden inhibir y tienen en cuenta prácticas tanto heterosexuales como lesbianas. Las prácticas son centradas en el autoconocimiento y, a través de esto, en la gestión del propio placer sexual, en cómo llegar a este. Los contenidos de los talleres varían desde conocimientos de tipo anatómico-ginecológico, autoexploración, ejercicios físicos sobre los músculos pélvicos y ejercicios sensoriales para despertar una sensualidad que no se quede atada al solo momento sexual ni a la sola genitalidad. Los ejercicios sensoriales son de mucha utilidad tanto para explorar nuevas formas de placer como para sentir el propio cuerpo de manera diferente y poder construir otro tipo de relación corporal. Por ejemplo, grande éxito tuvo un ejercicio de sensorialidad con la fruta: jugar con tipos de frutas, tocarlas, sentirlas, olerlas, transformarla (cómo por ejemplo una compañera hizo con una frutilla que transformó en chupa-pezones); buscar sensaciones táctiles, de gusto, y de olor para estimular otro tipo de sensualidad.

A diferencia de los talleres de sexualidad, los círculos de mujeres se convocan una vez al mes, en general de sábado, y están más enfocados hacia una espiritualidad relacionada con los ciclos naturales y la energía lunar. Cada círculo se hace en una fase lunar distinta, para trabajar todas las energías que estas mueven y que de manera muy general corresponden a: energía de comienzos en luna nueva; de valor en luna creciente; de completitud y fertilidad en luna llena; de soltar en luna menguante. En estos círculos la espiritualidad es mirada a superar la dicotomía mente-cuerpo y a compartir con las demás mujeres en libertad, como espacio de catarsis y sanación. También estos encuentros buscan una conexión con el propio cuerpo, se trata de sentir el cuerpo, poder trabajar con él para solucionar eventuales traumas o tensiones y reapropiarse de algunos saberes relacionados al funcionamiento corporal, al ciclo menstrual, a una menstruación consciente, a pequeños métodos de sanación o relajación a través de hierbas, ejercicios de respiración y rituales para aprender a hablar a las emociones y poder sanar la herida entre emoción y razón, sentir y pensar. Una práctica muy interesante, por ejemplo, es la de la respiración ovárica: se trata de una meditación en movimiento con ejercicios de respiración muy extremos, hechos mientras se toman posturas particulares que interesan todo el cuerpo, por ejemplo, se requiere una respiración muy rápida pero profunda, en posición de sentadilla: piernas dobladas y brazos extendidos hacia adelante. Mientras tanto, la facilitadora guía en visualizaciones enfocadas a limpiar, dejar atrás todo lo que se sabe sobre masculino y femenino y poder reconstruir estos arquetipos a partir de nosotras mismas. Se trata de una práctica que llega a ser hasta dolorosa, pero que obliga a sentir todas las partes del cuerpo y en particular los órganos sexuales, mientras los ejercicios tan extremos de respiración inducen un estado casi de trance que hace posible conectarse con la voz de la facilitadora y vivir las visualizaciones desde un *sentipensar*, abandonando los esquemas analíticos.

3.3.3. Bendición de útero entre lo local y lo global

El segundo centro es un centro terapéutico, psicológico holístico, en el norte de Quito. Está dirigido por una psicóloga que trabaja también con reiki, limpiezas de chakras y sesiones particulares de bendición de útero. Las sesiones grupales se centran en meditación para bendición de útero – una meditación que apunta a limpiar nuestros órganos sexuales de eventuales traumas y a conectarnos con nuestros úteros –menstruación consciente y ginecología natural. El centro se inserta en un movimiento transnacional de “despertar de lo sagrado femenino” que se dio con la inglesa Miranda Gray, autora de *Luna Roja: los dones*

del ciclo menstrual (1995). A través de este libro, Miranda Gray explora el tiempo circular de las menstruaciones, propone cuentos y ejercicios para descubrir sus poderes y reivindica el lugar activo y dinámico de las menstruaciones al mismo tiempo que una vivencia femenina en un mundo masculino. Además, incita a “despertar los aspectos de lo femenino que no están presentes en la sociedad moderna” (Gray 1995,167). Luna Roja se volvió un libro de culto y también empujó la difusión de movimientos sobre lo sagrado femenino y de bendiciones transnacionales de útero, a través de las Moon Mothers, mujeres formadas por la propia Miranda Gray para poder transmitir la energía de sanación y despertar lo femenino.

De esta forma puede transmitirla personalmente a otras mujeres para facilitar el despertar y la sanación profunda. Lo hace ofreciendo Bendiciones de Útero individuales y mediante el envío de energía durante la Bendición Mundial del Útero. Recorre un hermoso camino ofreciendo el despertar y la sanación *individual* de la feminidad, así como el despertar y la sanación de *grupos de almas* para las mujeres de la Tierra. Cada Bendición es un paso más para incorporar la pureza y la gracia, el amor y la luz, la serenidad y la sabiduría de la Divinidad Femenina, y para vivir la mejor versión posible de nuestra feminidad y nuestra vida.⁶⁹

La psicóloga que dirige este segundo centro es una Moon Mother y participa en las bendiciones mundiales de útero y las organiza a nivel local. Aunque la Bendición de Útero se propone como “una hermosa bendición y restauración de la luz para las almas de las mujeres en un mundo duro y masculino”⁷⁰ e incide sobre un órgano exclusivamente femenino, las sesiones están abiertas también a la participación masculina.

La espiritualidad de estos encuentros se basa en una esencialización de los roles de género binarios, con una reproposición de masculino y femenino así como planteados por el sistema patriarcal-capitalista: masculino como principio de expansión hacia afuera, con todo lo que esto implica (espacio público, fuerza, agresividad, vigor, etc.); femenino como principio de recogimiento (espacio privado, acogida, cuidado, amor, delicadeza, etc.). Los hombres son bienvenidos y además buscados y el feminismo es visto como un riesgo en el proceso de equilibrio entre principio femenino y masculino. Hay una fuerte y casi sagrada celebración de la feminidad, del poder del útero y de la creación de vida. La Mujer como creadora de vida se transforma en una exaltación de la maternidad y del rol de la mujer como madre. Por lo que

⁶⁹ <https://wombblessing.wordpress.com/2015/11/24/que-es-una-moon-mother/>

Última revisión en fecha 10/08/2018

⁷⁰ <http://www.wombblessing.com/spanish-invitation.html>

Última revisión en fecha 10/08/2018

he podido observar hay un colapso entre la figura de la Pachamama, la Grande diosa de la religión Wicca y la Virgen María, cuya única variante es que en esta dramatización ya no es virgen y puede disfrutar de su sexualidad siempre teniendo en cuenta que la energía sexual es sagrada.

Las prácticas corporales no solo responden a una búsqueda de equilibrio entre femenino y masculino sino a una concepción exclusivamente heterosexual de la sexualidad.

Las prácticas más presentes en estos tipos de talleres son las meditaciones guiadas, ya sea para recibir la bendición o para cortar con los traumas del propio linaje femenino; los rituales como el de llevar un cuenco como simbol del propio útero, llenarlo de agua a comienzo de la sesión y tomar esta agua al finalizar la sesión; las actividades corporales en movimiento, finalizadas sobretodo sobre la toma de conciencia de nuestra comunicación corporal y el desarrollo de la empatía hacia las demás. Por ejemplo, hay ejercicios en que nos repartimos en parejas y a turno tenemos que tomar los ritmos y la gestualidad de nuestra pareja. Las sesiones duran en media 2 o 3 horas, al finalizar las cuales hay un pequeño refresco con comida llevada por cada participante.

Las mujeres que participan en estos talleres son en media mayores de 35-40 años, aunque hay algunas excepciones. En el grupo que seguí había 14 mujeres medianamente, y en una bendición mundial de útero vino también una niña de 12 años que estaba con su primera menstruación. Muchas veces participan también parturientes. Algunas de las mujeres trabajan, pero muchas son amas de casa (de clase medio-alta) o están jubiladas. No parecen tener grandes conflictos con su cuerpo, o no lo demuestran.

En los encuentros en los cuales asistí había cuatro hombres: uno es el compañero sentimental de la organizadora; dos estaban acompañando las esposas embarazadas y uno era el padre de la niña de 12 años, cuya actual pareja sentimental le sugirió de aprovechar la coyuntura del encuentro para acompañar la niña en su primera menstruación y ofrecerle así la posibilidad de otra aproximación a su cuerpo y al significado mismo de las menstruaciones.

3.3.4. Danza primal

El tercer centro es un centro de sanación holística donde se hacen terapias individuales, sesiones de reiki, limpiezas energéticas con cristales, masajes y otras prácticas similares. Un jueves cada dos semanas hay sesiones de danza primal. La danza primal es un tipo de terapia

grupales, que deriva de la escuela de psicología transpersonal, y apunta a desbloquear emociones a través de movimientos y sonidos y así ser consciente del propio cuerpo y reconectarse con él. Su objetivo es de “liberar nuestra energía primordial”. El desarrollo del taller sigue los 7 puntos vitales de la filosofía oriental, los chacras, a los cuales superpone las 7 capacidades básicas del ser humano por como descritas por las ciencias psicológicas: la confianza, el disfrute de la vida, el poder personal, la afectividad, la inteligencia creativa, la intuición y el sentido de la trascendencia.

Esta técnica nos permite activar esas memorias para que volvamos a conectar y a desplegar toda esa sabiduría y todas estas potencialidades naturales que tenemos, que en tantos casos hemos olvidado y en otros, producto de la educación y de distintas influencias, han sido igual de estimuladas que reprimidas [...] a través del cuerpo, recuperando posturas, gestos, movimientos, sonidos, respiraciones y pautas de interacción ancestrales, primigenias y universales.⁷¹

También en este caso hay una mezcla de varias doctrinas que se unen como si todas tuvieran el mismo enfoque y camino. Los talleres son mixtos y las personas que participan son de las más variadas, mezclándose estudiantes, jubilad*s, amas de casa y personas trabajadoras de mediana edad. El grupo que seguí era de 12 personas, de las cuales 7 mujeres y 5 hombres. Hay que especificar que cuando fui al primer taller, tenía entendido que iba a ser un grupo de mujeres y no mixto. Luego decidí quedarme igualmente porque, por su naturaleza, los talleres de danza primal ofrecen muchas informaciones entre cuerpos y roles de género.

Las actividades se reparten en 7 zonas que corresponden a los 7 chacras principales: el chacra base corresponde a la confianza en una misma y a la conexión con la tierra; el chacra sexual es actividad sexual y fuerza creativa, el tercer chacra trabaja la fuerza, el sentido de control, la agresividad y la ira (se conoce como plexo solar o chacra del fuego); el cuarto chacra es el chacra del corazón y corresponde a compasión, capacidad de sanar, de sentir y expresar sentimientos, es el chacra de las relaciones y de la apertura a la vida; el quinto chacra corresponde a la voz, la capacidad de comunicar, de expresarse y de llevar a cabo ideas creativas, es el chacra de la materialización; el sexto chacra corresponde a la intuición, al pensamiento y al equilibrio, está relacionado con la consciencia individual y material; en fin

⁷¹ <http://www.transpersonals.com/danza-primal/>
Última revisión en fecha 08/08/2018

el séptimo chacra es el chacra más espiritual y se asocia a la consciencia universal: representa el nuestro sistema de creencias.

La descripción de los chacras no es gratuita: cada ejercicio de danza primal está diseñado para trabajar con cada una de las calidades atribuidas a los chacras, con actividades que incluyen cantar, bailar, hacer ruido, mover partes específicas del cuerpo, expresar rabia, gritar, respirar fuerte, marchar. Los ejercicios se hacen en obscura y con los ojos cerrados, acompañados con músicas elegidas cuidadosamente para estimular lo que se quiere trabajar (por ejemplo, en el primer chacra se trabaja con la confianza y la música suele ser de percusiones). Se trabaja cuerpo y espacio a partir de otros sentidos que no incluyen la vista en cuanto sentido sobreexplotado y relacionado con formas inmediatas de juicios. Lo que se quiere alcanzar en estos talleres, al contrario, es una forma de expresión no mediada por juicios de valor, vergüenzas o rígido control mental sobre los movimientos. La mayoría de las personas que participan tienen dificultades a expresarse físicamente, a coordinarse y a manifestar sus emociones. Para fines de la investigación, tuve momentos de observación en cada ejercicio mientras las demás personas estaban expresándose.

El material de observación fue extremadamente rico y representó de manera casi asombrosa los roles de género socialmente impuestos: los hombres, por ejemplo, tenían todos problemas con la creatividad, los movimientos fluidos y los ejercicios de fantasía, pero no tenían ningún problema ni con los ejercicios de confianza ni con lo de expresión de la voz; las mujeres – salvo dos excepciones – eran exactamente especulares: eran titubeante a la hora de ejercicios más físicos relacionados con la confianza y la fuerza y también en la expresión vocal, mientras eran mucho más fluidas en los ejercicios de movimientos creativos y de bailes. Mención aparte tiene uno de los ejercicios del tercer chakra: cuando trabajamos con este, dividimos el trabajo en tres formas de expresividad. Una estaba relacionada directamente con la expresión de la ira, en este caso en general las mujeres fueron más decididas y se expresaron con más fuerza que los hombres. No puedo relacionar este hecho solo con una diferencia de roles de género, pero sí creo que tenga un componente muy fuerte relacionado con estos.

Aparte tornar un interesante material de la correlación cuerpo –identidad individual – identidad social y mostrar cómo se encarnan las diferencias de género, este tipo de talleres representa un gran laboratorio de reeducación corporal, sentir y expresar a nivel del cuerpo. Al final del segundo encuentro, una chica más o menos de mi edad (entre 30 y 35) me dijo

que ella seguía los talleres porque “no puedo centrarme en el cuerpo, estoy siempre pensando, nunca dejo de pensar. Pero el cuerpo no puedo sentirlo”.

3.3.5. Espiritualidades New Age

Las prácticas propuestas en los talleres dan cuenta de una cultura terapéutica (Illouz 2007) propia del neoliberalismo. Como ya expuesto en el capítulo teórico, la cultura terapéutica reestructura corporalidades, espiritualidades, enfermedades y subjetividades en sentido neoliberal. El *diktat* es estar bien, vibrar alto, lograr desarrollar el potencial máximo personal, tanto físicamente como mentalmente, emocionalmente y espiritualmente (Papalini 2014). Como escribe César Rendueles (2017, 82): “el capitalismo ha desarrollado una cultura emocional crecientemente compleja y conflictiva que ha culminado en el individualismo expresivo característico de la globalización neoliberal”. En el momento neoliberal, tale cultura emocional es funcional al individualismo feroz y la desestructuración del tejido social, por un lado; por el otro, vuelve imprescindible un continuo y exasperado autoexamen y la búsqueda de fuentes de sanación y de ayuda para alcanzar el propio potencial máximo. Lo cual confirma la afirmación de Nausica (entrevista Quito, febrero de 2018) ya citada en el capítulo 2: el sistema capitalista aleja a las personas de su propio cuerpo y luego le ofrece otros servicios y productos para apaciguarse con él o sanar del estrés; lo que era parte de la vida cotidiana en la visión andina, ahora es considerado exótico y se privatiza para volcarlo a un mercado elitista.

Al interno de la cultura terapéutica y de la mercantilización del bienestar y de la espiritualidad, un rol muy importante tiene el New Age cuya espiritualidad envuelve las prácticas observadas. La espiritualidad New Age, por su peculiaridad, se presta a una continua y personal re-significación. De hecho, es caracterizada por “una búsqueda personal de lo divino” (Carozzi 1995, 21), donde pueden coexistir varias creencias y religiones que llevan a la misma conclusión: que existe una energía universal, bien se puede llamar Dios, Diosa, Pachamama.

La espiritualidad New Age funciona como un marco que aporta una gramática generativa de contenidos que activan interpretaciones basadas en el principio holístico, entendido como la totalidad (de energía cósmica) contenida en la unidad y ésta a su vez contenida en la totalidad (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2016, 58).

La divinidad se expresa en cada ser humano y en la naturaleza y, siendo que el yo es sagrado en sí, cada persona es expresión de esta divinidad o energía universal, lo que Paul Heelas (1996) define auto-espiritualidad. Esto se traduce en una búsqueda individual de lo divino, donde “se le dice al individuo que cualquier camino que funcione para él es correcto” (Carozzi 1995,21). En esta búsqueda místico – espiritual una parte fundamental es representada por la unión con la naturaleza, que se convierte muchas veces también en una exaltación esencialista de los ciclos naturales del cuerpo y de las vidas de las comunidades ancestrales: “a menudo creen que las sociedades tradicionales vivían en armonía tanto con la tierra que con las demás sociedades y que prácticamente todas las tensiones y la “insalubridad” de la vida contemporánea se origina en la pérdida de dicha armonía” (Carozzi 1995, 21).

Papalini (2017) re-construye los orígenes del New Age, identificando sus antecedentes en los movimientos de contracultura desarrollados en EE.UU. a mediados de los años 50 y que mucha influencia tuvo en los 60: movimientos hippies, ambientalistas, feministas, estudiantiles que se oponían al sistema preestablecido y buscaban alternativas a la modernización occidental. Esto ocurría en un mundo cuyo espacio era geográfica, política y económicamente delineado por la Guerra Fría, mientras la industria capitalista vivía un momento de gran desarrollo bajo el fordismo. El fordismo significó una rutinización del trabajo y de las vidas, al mismo tiempo que la producción en masa, unida a la implementación del estado de Bienestar, permitió un aumento del consumo y del nivel de prosperidad de un hogar medio. Los movimientos juveniles contraculturales se oponían al capitalismo de consumo y a encasillarse en trabajos alienantes, reivindicando una vida más genuina, espiritual y libre de hipocresías sociales.

El estilo de vida propugnado revalorizaba el placer, cultivaba el desapego, el ecologismo, la ampliación del campo de experiencia, la autorrealización, la autonomía y la abolición de rutinas, estructuras y autoridades verticales. Este conjunto de principios se volvió compatible con diferentes idearios. Como un cemento capaz de ligar distintos componentes, la *New Age* se ocupará de mezclar en el crisol de su amplia perspectiva estos elementos tan diversos (Papalini 2017, 50).

De acuerdo con Carozzi (1995) es al principio de los años 80 cuando el término New Age se difunde y viene asociado a una “subcultura espiritual descentralizada” (1995, 23) que incluye diversos sistemas de creencias y una amplia gama de prácticas de sanación. En principio estas

prácticas se pueden considerar orientalistas, en el sentido que toman mucho de las religiones y disciplinas orientales y buscan todo lo que no está íntimamente conectado con la ciencia moderna occidental (Papalini 2017; de la Torre 2014, 2016), pero también en el sentido de construcción occidental de un otro (Oriente) a través de la exotización y esencialización de algunas culturas orientales que se quieren particularmente presentes en India, Cina y Japón (Said 2013). Pero, cómo dice Renée de la Torre (2016, 58) el New Age “funciona como un marco que aporta una gramática generativa de contenidos” y tales contenidos se basan en el sincretismo con las doctrinas y prácticas pre-existentes en un lugar. Así que, en América Latina, el New Age presupuso una neo-indianización, con una re-evaluación de las prácticas y de los saberes ancestrales de las comunidades indígenas y “una visión exotizada del indio místico” (de la Torre 2014, 40).

El New Age neo indio funciona en dos sentidos: por un lado, hay “una resignificación de bienes simbólicos de las culturas tradicionales a partir de la matriz New Age”; por el otro se asiste a una “resimbolización de nuevos contenidos provenientes de la matriz New Age que se tradicionalizan de acuerdo con los sistemas simbólicos tradicionales de comunidades indígenas” (de la Torre 2014, 37). De este modo, según Renée de la Torre, se verifica una hibridación de las culturas y también una translocalización a través los buscadores de tales prácticas y de fenómenos como el “turismo espiritual”, en que si bien se desterritorializan algunas tradiciones, se visibilizan comunidades antes aisladas, se crean puentes entre culturas distintas y se ponen a dialogar con otras tradiciones, relocalizando constantemente y transmitiendo “el conocimiento local en escalas globales” (de la Torre 2014, 54).

El New Age se funda en el holismo, la búsqueda espiritual y el encuentro con la naturaleza, y busca el despertar de la conciencia. Tale conciencia es buscada a través de diferentes prácticas, que pueden derivar de muchas doctrinas distintas, en tanto que la espiritualidad New Age enmarca las distintas disciplinas y religiones bajo el sincretismo holístico. Las prácticas que siguen los newagers no están relegadas en espacios y momentos específicos (como, por ejemplo, podría ser una misa en la iglesia) sino que incluye lo cotidiano y el espacio íntimo (Papalini 2017). La relación con la divinidad no es mediada, en cuanto la divinidad es inmanente y se materializan en el sí (*self*). Por todas estas características es visto por algunos autores como una corriente potencialmente revolucionaria y contrahegemónica, aunque no propone una militancia activa contra sistema porque el cambio derivará del despertar de las conciencias individuales (Heelas 1996; Papalini 2017).

De contra, algunos autores consideran que las prácticas desarrolladas bajo la espiritualidad New Age son mercantilistas y en plena conformidad con el capitalismo (Strauss 2000; Gutiérrez 2006; Zizek 2001). Estos porque proponen soluciones individualistas y autocentradas y se desarrollan a través de un vasto mercado de talleres y rituales, que vuelven la mayoría de las prácticas bienes de consumo (Strauss 2005), comercializados a través de “lógicas mercantiles y mercadotécnicas” (Gutiérrez 2006, 111). Zizek (2001), además, insiste sobre el rol fundamental de tales prácticas para el mantenimiento de la hegemonía del capitalismo global que, aunque se presentan como en contra de la modernidad y del capitalismo, “en realidad funciona como su perfecto complemento ideológico” [porque] “es la más eficiente manera para nosotros de participar en la dinámica capitalista mientras mantenemos la apariencia de sanidad mental” (2001, 1). También Papalini nos advierte sobre el lazo entre New Age- capitalismo y “la comercialización de la espiritualidad”:

La relación directa con lo divino, así como la vivencia de los preceptos vitales adoptados, pueden ser entendidas como derivaciones del protestantismo, lo cual comunica la religiosidad *New Age* con la vida corriente del capitalismo contemporáneo. El trato con la divinidad interior impulsa una reflexividad constante; produce una intensificación de la auto-observación, el cuidado y la atención de sí mismo y la necesidad de mantenerse en armonía con el entorno. Se produce así una convergencia entre las creencias místicas y el proyecto de la modernidad reflexiva (Papalini 2017, 51).

Dejando todo en mano del individuo, de la responsabilidad personal, el sujeto es inducido a mirar solo su perspectiva, a cerrarse en sí mismo, “en su burbuja de felicidad”, como dijo una facilitadora de un taller que seguí en septiembre de 2017. Esta característica junto con la difusión mercantil de varios talleres espirituales-corporales-de sanación que prometen el despertar de la conciencia y una vida en armonía, representa un serio riesgo de despolitización de la vida y de ocultamiento del peso de las estructuras sociales, económicas y políticas. “La meditación pasiva y el capitalismo agresivo y salvaje son compañeros de cama perfectos. La pasividad de la meditación es el antídoto perfecto, la máxima respuesta estadounidense al capitalismo agresivamente cruel” (Umair Haque 2016).⁷² Aunque Haque se enfoca en la meditación y no en todo el conjunto de prácticas New Age, y se refiere a los Estados Unidos, el discurso es fácilmente generalizable en todas las sociedades en donde se han difundido tales prácticas. Sin embargo, las mismas prácticas pueden estar insertas en un discurso

⁷² <https://dokushovillalba.com/el-mito-del-mindfulness/>
Visualizado por última vez en fecha 08/08/2018

claramente político, con un esfuerzo activo de cambio del *estatus quo*. Esto es más evidente en algunas formas de nuevos feminismos, sobretodo en Latinoamérica, con el surgimiento de los feminismos comunitarios.

Los talleres analizados demuestran que en Quito se da una clara pugna entre un sentipensar político y contrahegemónico y una búsqueda de equilibrio y armonía individual despolitizada y que más bien apunta a restaurar un *estatus quo* -por lo menos en términos de género- y a aislarse de los problemas comunitarios para centrarse en alcanzar la propia burbuja de felicidad.

3.4. Comparando prácticas

Las prácticas corporales experimentadas en los talleres realizados en una dimensión de militancia feministas y en los que pertenecen a una dimensión individual de sanación son muy similares y, en algunos casos, llegan a proponerse los mismos ejercicios corporales. Sin embargo, el trasfondo ideológico es muy distinto, así como lo es la subjetividad por la cual se aboga. En todos los talleres analizados se evidencia un fuerte llamado a la espiritualidad.

En los talleres feministas la espiritualidad se da sobre todo a través de la dimensión del cuidado y autocuidado; de la importancia de partir de una misma y de las relaciones con las demás. Esto se traduce en prácticas de auto-escucha y auto-sentir que parten del propio cuerpo y en rituales que tengan en cuenta el lazo cuerpo-energía universal-territorio. La matriz espiritual está claramente relacionada con los feminismos comunitarios y las prácticas feministas de autoconciencia. La relación con el cuerpo es altamente politizada e identificada como eslabón de cambio del sistema sexo-genérico capitalista y patriarcal. Se está construyendo un camino que incluye la perspectiva planteada por la categoría de cuerpo-territorio: no puedo pensarme sin pensar también en el territorio porque nuestra relación es interdependiente; no puedo pensarme sin pensarme de manera relacional y colectiva.

Sin embargo, los talleres muestran la presencia de un alto nivel de conflictividad corporal o dolencias en las activistas debido a un deber ser de género contra el cual se lucha y que, de todas formas, sigue presente. La lucha en contra del deber ser de género produce por reacción un deber ser militante, igualmente rígido y dogmático que responde, además, a una construcción logocéntrica de la subjetividad. El proceso hacia a una elaboración íntima del cuerpo-territorio como cambio político paradigmático no es inmediato ni lineal propio porqué,

aunque se quiere abogar por una subjetividad distinta que supere las divisiones entre yo y nosotros, naturaleza y cultura, cuerpo y territorio, mente y emociones, las militantes blancas y mestizas urbanas nos hemos socializados en un sistema de pensamiento dual y logocéntrico.⁷³ Empero, hay una apuesta para la construcción de una nueva subjetividad feminista que incluya las propuestas de los feminismos comunitarios y del cuerpo-territorio para un cambio político radical.

En los talleres de sanación individual, la matriz mística-espiritual es más explícita. Incluso en aquellas situaciones donde la espiritualidad no es un fulcro central del taller, como en la danza primal, hay un trasfondo espiritual bien identificable que hace referencia a las disciplinas orientales. En los tres centros se utilizan palabras claves y discursos espirituales muy similares, cuando no idénticas. Por ejemplo, tanto en Casa Baubo como en el segundo centro se hacen prácticas de respiración ovárica y ginecología natural. Sin embargo, pese a esta aparente semejanza y aunque en los tres casos se trata de centros terapéuticos, las modalidades y objetivos de los talleres son muy diferentes: mientras en Casa Baubo los talleres son direccionados hacia mujeres, con el objetivo declarado de sanar heridas, adquirir conocimientos y re-evaluar tanto el ser mujer como la relación con el entorno, en los otros dos casos se busca e incentiva la participación masculina, incluso en actividades que tienen que ver con peculiaridades femeninas como las menstruaciones o la bendición de útero, y se refuerzan roles de género binarios. Las diferencias principales entre los varios talleres no residen tanto en las actividades prácticas, cuanto en cómo se justifican estas actividades.

Como demuestran las actividades tan variadas enunciadas previamente, hay una inquietud muy difusa entre las mujeres hacia la búsqueda de una nueva epistemología del Yo. Con esta expresión hago referencia a una nueva manera de entenderse como entidad, de identificarse en tanto carne, mente y emociones, y en tanto entidad relacional. Cómo escribe Papalini (2017), esta búsqueda nace y es propiciada por los movimientos feministas y ambientalistas de los años 60-80; por los cambios económicos que se dan a partir de los años 70 en las sociedades occidentales (fordismo-postfordismo) y que difunden una individualización y una ruptura de los lazos comunitarios; por lo que se conoce como New Age, movimiento místico-espiritual nacido en Occidente y pronto difuso en otros lugares con prácticas de alto nivel de sincretismo y apropiación translocal y por la reevaluación de conceptos ancestrales como el de Sumak Kawsay. A esto se le suma la difusión de feminismos comunitarios

⁷³ Aunque con distintos niveles, dependiendo del lugar de socialización y de escolarización

latinoamericanos que proponen otra episteme y otra manera de estar al mundo a partir de la misma concepción del cuerpo: ya no elemento puramente individual sino conectado al entorno, a la comunidad, a la tierra.

Esta búsqueda de una epistemología que una cuerpo y mente, racionalidad y emociones es difusa tanto entre feministas como entre mujeres que no se declaran como tales o incluso se alejan bastante de los principios feministas. Los talleres que se frecuentan entran en las que se conocen como medicinas alternativas de derivación New Age, terapias holísticas que buscan la expresión de la energía universal en el yo y el yo en la energía universal. Además, incluso en los grupos mixtos, aunque hay la presencia de hombres, parece tendencia difusa que estos tipos de terapias las emprenden mayoritariamente las mujeres, según varias encuestas en distintos lugares (Blázquez y Cornejo 2013), ya sea por la voluntad de un proceso espiritual o por una búsqueda concreta de sanación. Según las autoras Maribel Blázquez Rodríguez y Mónica Cornejo Valle (2013, s/p) estas terapias suponen un empoderamiento de las mujeres, ya que

las terapias de ambiente holístico, y especialmente las de influencia New Age invitan a que las mujeres exploren sus vidas de una forma relacional, consigo mismo y con el mundo, integrando todas sus facetas, de manera que contribuyen a legitimar el saber personal de las mujeres, su expresión personal y así la afirmación de la individualidad de las mujeres. [...] estas medicinas colocan en un lugar central el cuerpo, la búsqueda del bienestar y el autocuidado, contribuyendo al aprendizaje de técnicas que mejoran el control de la salud y el bienestar por parte de las mujeres, lo que conectaría con algunas de las reivindicaciones feministas clásicas.

Sin embargo, querer re-descubrir el propio cuerpo como territorio y como parte integrante del Yo, no representa necesariamente en si un cambio paradigmático sobre la construcción binaria de lo femenino y masculino o sobre sexualidad. A veces los talleres han simplemente mostrado la encarnación de roles de género y ejercicio de la sexualidad, otras veces, como en el caso del segundo centro, no solo se muestra un binarismo desconcertante, sino que se repropone y se refuerza. La mayor diferencia no se encuentra en las prácticas, que muchas veces son similares, sino en la significación de tales prácticas. Aunque haya una clara componente New Age, en algunos casos esta componente es significada a la luz de un cuestionamiento y una politización del cuerpo, del conflicto, del ser mujer, y de las relaciones con el entorno, mientras en otros, falta totalmente la componente política y de

cuestionamiento en favor de una búsqueda de armonía individual, ajena al conflicto, muchas veces hecha a partir del mantenimiento fundamental del estatus quo, entendido como sistema capitalista-patriarcal.

Eva Illouz (2007) afirma que la cultura terapéutica ha creado un código emotivo andrógino, ya no muy diferenciado por género. En cambio, yo propongo que la nueva cultura terapéutica, que viene del New Age y mezcla saberes y enfoques de varias disciplinas y religiones, en Quito se está encarnando en una subjetividad altamente *generizada*, que repropone una restauración fuerte de los roles binarios de género, aunque desde un discurso de androginia emocional.

También es importante notar que, en el caso de la aceptación apolítica o a-reflexiva del sistema binario, las mujeres mostraban muy pocos conflictos consigo mismas, mientras en el caso de los talleres feministas y de los de Casa Baubo –donde la gran mayoría de mujeres no se declara feministas, pero sí reflexiona políticamente sobre roles, expectativas, normas sexuales– hay un alto taso de conflictos que se materializan en el cuerpo. En todos estos casos, muchas se sienten oprimidas, encerradas, continuamente juzgadas por intentar ser independientes, trabajar, llevar una sexualidad libre o no heterosexual. La mayoría tiene problemas con la vivencia sexual y con su cuerpo y muchas dolencias relacionadas a estos: de amenorrea y dismenorrea a angustia, crisis de ansiedad, depresión. Incluso las mujeres que no manifiestan problemas anímicos y/o físicos, centran sus discursos en las limitaciones que advierten a nivel social y en las presiones de su entorno sobre la necesidad de casarse y tener hijos, de sacrificarse por el buen desarrollo de su matrimonio o no arriesgarse en una carrera que les gusta, no arriesgarse por sus propios deseos, para poder dedicarse a sus “deberes femeninos”. El hilo conductor de las historias y vidas de cada una es la violencia que se manifiesta en este deber ser tan opresivo, aunque no siempre bajo forma de violencia física.

Parece que a más conciencia política corresponde más desorden y/o sufrimiento corporal, además que hay un ejercicio constante de confrontarse con el doble trabajo de deconstrucción interna y enfrentamiento externo. Hay que considerar también que el nivel de conciencia implica empezar a luchar para cambiar un sistema desde el propio cuerpo, mientras en el caso de la reproposición del sistema binario y heteronormato aunque se da un conocimiento y un acercamiento *técnico* al cuerpo, no se da la conciencia del lazo entre cuerpo individual e identidad social, o no se da el salto de la identidad social como construida culturalmente y no *natural*. Parece que el New Age, que se ha apropiado de muchas palabras claves de

movimientos hippies, ecofeministas y feministas, ha resignificado estas palabras y prácticas en favor de la conservación de un *estatus quo* y, a veces, en contra de los mismos movimientos que habían comenzado estas prácticas. Algo similar a lo que está pasando con el género, categoría feminista de análisis social e histórica, que antes ha sido apropiada por la política institucional y utilizada como una *doxa*, un cambio puramente formal pero vaciado de contenido y ahora es utilizada por grupos antiderechos en contra del mismo movimiento feminista, a través de la invención de la “ideología del género” que supuestamente quiere arrasar con la civilización.

En ambo casos, la subjetividad se juega en una dimensión corporeizadas y encarnada. El cuerpo no es solo una forma, sino que refleja los valores sociales y los esfuerzos de resignificación de estos.

Capítulo 4. Cuerpo como territorio, cuerpo en los territorios

Para sobrevivir en la Frontera
debes vivir sin fronteras
ser un cruce de caminos.
—Gloria Anzaldúa

En el anterior capítulo analicé cómo se está dando el proceso de construcción de subjetividades entre prácticas corporales experimentadas desde una dimensión feminista para la construcción consciente de otro tipo de subjetividad y de vivencia política y prácticas similares experimentadas desde una dimensión de sanación individual que, a menudo, se vuelve funcional a la individualización, característica del neoliberalismo, y a una reproposición reaccionaria en clave espiritual de la división binaria de los roles de género. La división en la construcción de subjetividad no es determinista, sino que visualiza dos dimensiones en las cuales actúan dos nudos centrales: estas dos distintas significaciones de la subjetividad. Sin embargo, luego hay que considerar la resignificación personal de estas influencias, a la luz del posicionamiento sociopolítico, creencias, bagajes cognoscitivo y cultural previos.

En este capítulo, voy a analizar el proceso de construcción de la subjetividad de tres militantes del nuevo feminismo autónomo quiteño, a la luz de la categoría de translocalidad (Álvarez 2009; 2014; Zaragoza 2018) para ver cómo se gestiona la traducción personal y social que encarna estas militantes y cómo significan la relación entre cuerpo y subjetividad. ¿Se puede aplicar la categoría de cuerpo-territorio? O, tal vez, ¿esta relación se hace consciente de otra manera? Voy a investigar este tema a través de tres entrevistas a profundidad.

Las entrevistas a profundidad sobre el proceso de construcción subjetiva se centran solo en militantes feministas, porque son las que están comprometidas con un proceso consciente y autorreflexivo de construcción subjetiva como proyecto político colectivo. No buscan talleres para sanar heridas, o no solo, sino que a través de los talleres están empujando un proyecto político y una visión bien específica que, según mi análisis, tiene que ver con la construcción de cuerpo-territorio. Las mujeres entrevistadas han sido elegidas por su importancia estratégica dentro de diferentes núcleos del feminismo autónomo urbano y su capacidad de dar voz a varios puntos de vista : Marika es una icono del movimiento feminista quiteño y

representa un puente social entre varias posturas y colectivos; Lola es una joven feminista lesbiana colombiana que se ha insertado en los movimientos feministas autónomos; Rosa es una joven ambientalista que ha empezado a acercarse a los talleres corporales por una búsqueda espiritual.

En la segunda parte del capítulo, a través de las respuestas a una pequeña entrevista estructurada, voy a analizar la significación de la consciencia corporal de 45 mujeres que participaron en al menos uno de los talleres corporales y cómo esta se relaciona con su entorno o con determinados lugares que transitan. ¿Qué entienden con consciencia corporal? ¿Cómo significan el cuerpo? ¿Qué lugar tiene la consciencia corporal en la construcción de sí? Quiero ir a analizar la agencia corporal, en parte ya podida observar en los talleres corporales.

Nuestros cuerpos son lugares en sí, pero también están en lugares externos, creando espacios relacionales, emocionales, imaginativos a través de sus dislocaciones (Nightingale 2011). El cómo se significan es un punto fundamental en la construcción de subjetividad.

El objetivo principal del capítulo es analizar la escala del cuerpo como territorio y de la agencia corporal, a la luz de entradas translocales.

4.1 Trayectorias corporales: la politización del cuerpo

La politización del cuerpo implica cruzar fronteras, viajar por múltiples mundos y dimensiones, tanto dentro como fuera de nosotras. Conocer no es un proceso neutro, sino que depende de cómo conocemos y a través de qué lentes. Ya evidencié en el anterior capítulo como muchas de las prácticas de los talleres corporales se han difundido a nivel transfronterizo, sobre todo regional dada la especificidad de la neo-indianización (de La Torre 2016) que se ha vuelto una lente de traducción de determinados procesos. Así mismo, en el capítulo dos, subrayé como las mismas prácticas e ideas de los talleres de los años 70 y 80 fueron altamente influenciadas por mujeres latinoamericanas que se habían movilizado y habían favorecido la difusión de bibliografía, noticias e ideas de otros lugares, haciendo al mismo tiempo un esfuerzo de traducción teórico y político.

La traducción feminista (y diría, la traducción en general) es muy importante en la creación de prácticas y horizontes compartidos a nivel latinoamericano, y no solo. En mi investigación, he notado la presencia de figuras que hacen de puentes sociales entre teorías, prácticas y lugares. Al fin de restituir parte de la complejidad que se aborda en la politización del cuerpo, no

puedo obviar este aspecto. Por esto, en mi trabajo de campo, he identificado tres figuras claves de los actuales movimientos en torno al cuerpo, los talleres de cuidado y de ginecología natural, que representan agentes de traducción, al mismo tiempo que se reconfiguran a sí mismas a través del continuo proceso de traducción: Rosa de 26 años, Lola de 28 y Marika de 35.

Rosa, aunque ahora se defina feminista, la he conocido en los talleres de ginecología natural y no en los talleres feministas. Ha viajado mucho en toda América Latina en búsqueda de experiencias, prácticas e ideas en torno a la espiritualidad New Age. Su trayectoria, de hecho, parte de la New Age y en particular está relacionada con movimientos ambientales. El amor por la naturaleza la lleva al amor para su cuerpo y para sí misma. Los procesos corporales, y su experiencia biográfica, la llevan en fin a una politización en sentido feminista.

Lola es una mujer colombiana que ha vivido en distintos lugares a lo largo de su vida y ahora vive en Quito desde mediados del 2016. Se define a sí misma como anarco-lesbo-feminista. Su trayectoria es muy pronto politizada y guiada por conceptualizaciones feministas. Sin embargo, el acercamiento a sentir el propio cuerpo, y a significar los procesos de reapropiaciones íntimas como terrenos fundamentales de la politización feminista, es muy reciente y coincide con su permanencia en Quito. Es un elemento importante del activismo autónomo.

Marika es una mujer mestiza que vive en Quito. Es activista, performer, cantante, y trabaja en procesos de incidencia formal, es decir, petición de derechos y negociaciones con las instituciones. Es un espíritu inquieto que se mueve entre distintas dimensiones del feminismo y de las alianzas feministas. Ha viajado mucho y ha tenido varias permanencias temporales en otros lugares ya sea por experiencias de vida coyunturales, por su trabajo formal, por su rol de activista o por su trabajo como cantante. Es un elemento importante del panorama feminista quiteño y a menudo es llamada para “dar la cara”.

Las tres mujeres entrevistadas son elementos importantes no solo porque sus historias nos muestran los procesos individuales de politización del cuerpo, los procesos de significación ajena y auto significación corporal, sino porque son “mediadoras culturales” en el sentido que ellas mismas se han transformados en vectores de encuentro de prácticas y teorías y en sujetos de traducción feminista.

Esto vuelve necesario el marco teórico escogido para analizar la información: a través de translocalidad y de cuerpo-territorio se pueden ver los lazos entre múltiples dimensiones de manera simultánea. No se trata de analizar solo la significación del cuerpo y su lazo en la construcción de subjetividad, sino los intercambios de saberes; el grado de conexión, y de consciencia de tal conexión, con el territorio, el entorno; la construcción de relaciones de interdependencias; la influencia de la movilidad humana; los procesos identificativos e interpretativos; la conexión con categorías que, aunque no estudiadas en sí mismas, se evidencian para mostrar un sujeto situado, cruzado por la diferencia sexual; la orientación sexual; la edad, el color de la piel y el cómo su entorno significa dicho color de piel; la nacionalidad; la posición social; características estéticas como gordura o flacura, etc.

Los lentes de cuerpo-territorio y translocalidad permiten sacar una foto de todos estos aspectos y poder analizarlos en un conjunto y no por separado.

4.1.1. Rosa

Rosa me acoge en su cocina, mientras comienza a picar verduras para el almuerzo. Esta joven mujer de 26 años, se dedica mucho a los platos que cocina, preparándolos con amor. Es vegetariana, Rosa, y atenta a dejar mínimas huellas ecológicas, “para no destruir el planeta” (entrevista Quito, febrero de 2018). En la presentación general de sí misma, especifica “soy una mujer en búsqueda de sí misma. Tengo el objetivo de no vivir atada a ninguna opresión y de no oprimir”.

Sus padres “han sido un poco hippies” y han educado ella y sus dos hermanos mayores en una escuelita privada, de pedagogía waldorf. Creada por Rudolf Steiner, esta pedagogía se propone seguir los ritmos naturales de la niñez, enseñando en base a las necesidades evolutivas y no a índices de productividades o a objetivos de calidad estándares. Las necesidades evolutivas se calculan en base a “observaciones antropológicas” que derivan de la antroposofía, doctrina esotérica, fundada por el mismo Steiner, que considera la persona humana como un sistema tripartido entre: cuerpo que se manifiesta en la voluntad; alma que se manifiesta en el sentimiento; espíritu que se manifiesta en el pensamiento. Esto en general se traduce con un mayor enfoque sobre manualidades y juegos imaginativos en la primera

infancia, en arte y capacidades sociales en la escuela primaria, y en razonamiento crítico en la secundaria.⁷⁴

Rosa entré a la escolita a los 2 años y la frecuenté hasta los 11. Su madre era profesora en la misma escuela y esto la hacía sentir muy segura y cómoda pero también sentía que no tenía diferencias de espacio, ni de autoridad. Para ella era normal vivir en búsqueda de una armonía con el cuerpo y con el ambiente, en bastante libertad porque además en la escuela “se mezclaban cosas andinas con ondas medio espiritual”, no tenían separación de las materias ni calificaciones (las calificaciones son de tipo cualitativos sobre el proceso de aprendizaje y no sobre resultados concretos). Y “no había nadie disciplinándote” mientras ella sentía que le hacía falta algo de disciplina y más que nada conocer otro mundo. Sin embargo, dice que también gracias a esta escuela, tuvo una infancia feliz y se sentía muy protegida.

A los 11 años se fue para un colegio muy tradicional, gestionado por curas, donde había 4 paralelos de 30 estudiantes cada uno y la mayoría eran hombres, y además tenía que llevar uniforme. Sin embargo, cómo era un mundo nuevo, muy lejos de casa y cómo los curas no eran tan estrictos, se encontró bastante bien. Al año tuvo que trasladarse a otra escuela, por razones económicas y de cercanía. La nueva escuela era una escuela de monjas, donde la colectividad estudiantil era casi toda femenina, y le obligaban a llevar uniforme con falda, y la mochila del mismo color que la uniforme. Había un nivel de disciplina bien estricto, donde se ponían incluso a revisar, a medir los centímetros de las faldas y no había libertad por hablar. Ella lo pasó mal y quiso retirarse de esta escuela, pero su mamá la obligó a seguir por “inseguridad de ella”, porque tenía miedo de no poder brindarle la justa disciplina sin el tipo de control de esta escuela. Esto coincidió con unos problemas dentro la familia y malestares de sus padres, en que “no podíamos ser transparentes con lo que sentíamos, no podíamos expresarnos, no teníamos espacio para las emociones” (entrevista Quito, febrero de 2018).

El mismo año tuvo un trauma que marcó durante años la relación con su cuerpo y su sexualidad. Aún no había ni menstruado cuando sufrió un acoso por una persona mayor, de confianza de la familia.

Quando esto ocurrió yo tenía realmente 12 años, creo, y no pude hablar de esto hasta hace como un año. No le había contado a nadie, ni a mis papás...porqué yo siento que era como

⁷⁴ <http://www.colegiorudolfsteiner.cl/por-que-elegirnos/pedagogia-waldorf/> visualizado por última vez en fecha 8/08/2018
https://es.wikipedia.org/wiki/Pedagog%C3%ADa_Waldorf visualizado por última vez en fecha 8/08/2018

justo en esta época donde dejas de ser niña, pero aún no lo sabes [...] Yo lo que sentía era que las personas ya me miraban de otra manera, y esta misma situación de abuso, pues, fortaleció esto, ¿me entiendes? Que las personas ya no me veían como una niña y ya... Y era también la edad en que empezaba a ocultarles cosas a mis papás, porque también empezaban a pasar cosas como, no sé, me di un beso con este chico, o algo así. Entonces es que ya había secretos con mi madre, secretos que eran como solo de mi vida, no sé, y cuando ocurrió esto yo me sentí culpable. Y me sentía culpable por mi cuerpo, por ejemplo, porque eso, porque mi cuerpo era de cierta forma que tal vez provocaba en la gente como que me vieran de cierta forma, ¿me entiendes? Y eso fue feo porque, aparte del momento mismo de este abuso, después toda mi adolescencia fue así, de sentirme culpable de mi cuerpo, de qué ropa usar, de cómo hablar, de cómo sentarme, de taparme...yo era como medio encorvada, de intentar de ocultar mis pechos, cosas así, ¿cachas? (Rosa, entrevista Quito, febrero de 2018).

Este suceso marcó mucho Rosa en su sexualidad, su relación corporal y su nivel de vigilancia corporal. A los 18 años se involucró sentimentalmente con un chico con el cual mantuvo durante un año y medio una relación violenta, hecha de controles extremos de sus movimientos y conexiones, violencia psicológica y obligaciones a tener relaciones sexuales. “Fue horrible, el man era un loco y me hacía sentir así como que la loca era yo, entiendes? Era muy manipulador”. Rosa afirma que fue un bien que esto pasara que aún era más o menos pequeña, porque después que ya lo dejó, tuvo la elasticidad para poderse reconstruir y también se puso a analizar mucho las dinámicas de la relación y desde ahí empezó a trabajar en el desarrollo de herramientas de autocuidado y de deconstrucción. “Aprendí a poner límites”.

Desde aquel entonces Rosa busca reconectarse con su ser y con la Naturaleza, vista como principio sagrado de toda la vida. Su entorno no es feminista y ella dice no haber tenido conciencia feminista cuando empezó estos procesos de autocuidado, más bien entró en grupo político muy institucional, un grupo socialista donde había muchos hombres y donde empezó a notar “sutilezas que a una les cuesta ver inicialmente” (entrevista Quito, marzo de 2018). Las sutilezas que comienza a ver Rosa son las que dividen la militancia activa de los hombres con la receptiva-de cuidadoras de las mujeres. Además, cuenta de haber tenido varios momentos incómodos, en que sintió su cuerpo expuesto y vulnerable frente a las miradas morbosas de los compañeros. A partir de esta experiencia, decidió abandonar el grupo y dedicarse totalmente solo a su militancia ambientalista y a reflexionar sobre sus propias rutinas para vivir contaminando lo menos posibles.

El amor de Rosa hacia el medio ambiente es lo que le hace redescubrir su cuerpo: en su búsqueda de cuidado hacia la naturaleza, poco a poco se acerca a métodos ecológicos de sanación o de gestión ecológica de procesos fisiológicos. Por ejemplo, comienza a utilizar la copa menstrual en vez de las toallas higiénicas. No tenía conceptualizaciones feministas, pero entre la vocación ambientalista y frente a las experiencias tenidas en sus propias carnes, simplemente lo sentía como una exigencia. “Me interesó mucho la apropiación de mi primer territorio [...] antes más para el ambiente que para mí, pero luego también para mí [...] Ahora somos uno, no tengo que distinguir” (entrevista Quito, marzo de 2018). Su dedicación y compromiso en estos procesos, la llevaron a viajar mucho en toda la región en búsqueda de otras prácticas y otra manera de hacer las cosas y al mismo tiempo se volvió un punto de referencia para otras mujeres.

En 2017 comienza a interesarse conceptualmente por los feminismos. Un hecho importante da el comienzo a este proceso: la creación del grupo virtual “Primer Acoso. No llamamos más” como espacio secreto y de solas mujeres, en donde compartir experiencias de acoso. El grupo representa una herramienta para compartir historias de violencia en base al género y así salir del aislamiento y del silencio en que muchas viven sus traumas, darse cuenta que son historias comunes que se repiten con los mismos patrones y no es culpa de la mujer haberlas provocado. Además, es un espacio en donde se puede pedir ayuda para casos específicos.

Cuando se activó el grupo, en enero del 2017, durante semanas muchísimas mujeres empezaron a contar sus historias y a abrirse. Fue un proceso muy intenso y catártico para muchas, incluso para Rosa.

A mí me añadió una amiga que era muy cercana en este entonces, y yo leí un par de historias y estaban medio densas, pero luego seguí mi día, me la pasé trabajando o algo así. Y a la noche me llamó mi amiga y me contó que estaba muy conmovida con estas historias y que no podía parar de llorar y yo le pregunto “amiga, pero ¿qué te está pasando?” y ella me contó su historia y era la mía, ¿cachas? O sea, era la misma prácticamente, solo que ella era mucho más niña cuando le pasó todo, pero era la misma historia. Y entonces era bien fuerte y yo le dije “loca, hagamos algo, aunque sea solo para las dos. Escribámoslo, no sé”. Pero yo decía escribámoslo en un papel y luego hacemos algo, un ritual, algo. Y ella lo interpretó a su manera y lo publicó en este grupo, aunque yo no decía de escribirlo para publicarlo. Y luego vi esto que ya publicó en el grupo y me quedé en plan “Ah” y le dije “pues, si tú lo hiciste, yo también lo voy a hacer”, un poco por compartir y porque habíamos quedado que las dos íbamos a hacer algo. Y yo escribí y así fue por ejemplo que mi mamá se enteró, porque ella no

sabía, yo nunca le había dicho. [...] Y yo ya no vivía con ella en este tiempo, entonces como que la loca al principio interpretó como que yo escribía la historia de alguien más y luego recién se dio cuenta como dos días después y me llamó llorando y fue todo fuerte, todo un drama así... ¡un drama! Igual ha sido bueno poder hablarlo, aunque igual no lo hablamos por completo. A lo que me refiero es que yo no he dicho quién era la persona que abusó de mí, por ejemplo. Y hasta ahora no le he dicho. Es que siento que era demasiado fuerte también para mi madre, y en el estado en que se encontraba⁷⁵ [...] y yo siento que si ella llega a saber quién es no va a poder...o sea, va a ser demasiado para ella (Rosa, marzo de 2018).

Después de este suceso, Rosa comienza a enunciarse feminista y a reflexionar conceptualmente desde el feminismo. Además, deja todo y decide partir por un año de gira como mochilera en otros países de América Latina: Bolivia, Argentina, Perú. Esta vez el viaje no está enfocado en actividades precisas de sanación o cuidados alternativos, sino es pensado como un viaje cognoscitivo de movimientos y prácticas feministas. En su viaje encontró mujeres fuertes, sabias; pasó por escuelas de mujeres, festivales feministas, comunidades, y por enfoques distintos, algunos muy institucionales, algunos anarquistas, lesbianos, separatistas.

Todas las experiencias y conocimientos acumulados en este viaje le hacen afianzar su conciencia corporal. “Todo pasa por el cuerpo” y Rosa esto lo comprendió desde muy temprana edad. Las prácticas corporales que derivan de la ecología, los círculos de mujeres y las disciplinas alternativas como el yoga, le han ayudado mucho a reconectarse con ella misma, sentir su cuerpo, redescubrirlo y también poder reflexionar sobre él y sobre las violencias sufridas. Según Rosa, reapropiarse de su cuerpo y de conocimientos naturales para gestionar procesos y enfermedades ha sido en sí mismo un proceso de empoderamiento y de romper esquemas. Sin embargo, añade que:

A partir del feminismo, siento que se me ha aligerado la carga, también en cómo lograr agenciarme [...] Por tener este cuerpo y salir a enfrentar el mundo con este cuerpo de mujer tenemos una propensión históricamente determinada a ser violada, agredida, subordinadas, despreciadas. Salir se vuelve un desafío [...] Yo siento que como mujer soy una sobreviviente. El feminismo para mí es quitarte el velo frente a cosas a las cuales te acostumbraron, ponerles nombre, ponerles en su lugar y saber que es algo que está construido en ventaja para un grupo y en opresión para otro. El feminismo es aprender a analizar tu cotidianidad con este filtro y así volverte de sobreviviente a fuerte, en un proceso colectivo (Rosa, marzo de 2018).

⁷⁵ La madre de Rosa tiene una enfermedad catastrófica en estado terminal.

También añade que los viajes han sido fundamentales en su formación y en las prácticas, en particular este último que le ha dado la oportunidad de aprender del activismo de otros lugares y también de cómo se manifiesta el machismo. Y que todos estos enfoques encontrados a lo largo de su camino la han enriquecido y van formando lo que es ella y sus prácticas. Aunque subraya su dificultad de traducción teórica “Teóricamente es mucho más complejo aglutinar todo porque las prácticas son incluso contradictorias; en las prácticas somos mucho más un remolino que un árbol de ideas. No hay la misma estructura” (Rosa, marzo de 2018).

Rosa encarna perfectamente tanto la categoría de cuerpo-territorio como de translocalidad. Aboga por una vivencia desde el entendimiento de cuerpo-territorio como categoría única y no ontológicamente separada. Al mismo tiempo, los procesos de continuas traducciones translocales son bien evidentes en ella, que presta su voz y su experiencia para empujar procesos de construcción de una reflexión coherente de todas estas traducciones, a pesar de la dificultad de traducir en teoría prácticas y experiencias tan variadas y hasta contradictorias.

4.1.2. Lola

Nos encontramos hacia las nueve con caras de sueño y ojos abiertos a media, como es común entre las personas con biorritmos más bien nocturnos. Hablamos de política, coyuntura, amistades en común, por un tiempo necesario a despabilar la mente y darnos cuenta que efectivamente estamos despiertas. Luego comenzamos nuestra entrevista frente a un cafecito, o tinto, como le llaman al café negro en Colombia. Pelo corto, jeans, camiseta y chaleco, Lola tiene apariencia andrógina y le gusta. Sus ojos dulces y su sonrisa esbozada revelan una timidez que no podría notarse de otra forma. Se define una feminista antiautoritaria que lucha en contra de todos los sistemas de opresión.

Nacida en una zona rural de Colombia, en un contexto muy religioso y conservador, hijas de padres separados, desde temprano –con 16 años– Lola encontró la manera de trasladarse lejos de su ciudad a través de becas para estudiar. “Estudiar siempre ha sido la excusa para moverme” (entrevista Quito, marzo de 2018). Gracias al éxito en los estudios ganó varias becas que le permitieron vivir en 3 ciudades distintas de Colombia y luego trasladarse a Quito.

Lola se define una privilegiada porque en su familia no hay víctimas directas del conflicto armado, aunque viene de una zona en donde este está muy presente y todo el mundo tiene familiares que han muerto debido al conflicto.

Dice no recordarse mucho de su infancia, aunque lo que siempre le cuenta todo el mundo es que ya desde pequeña fue una niña “muy machorra”, que se ensuciaba en seguida, que hacía problemas para peinarse y estar quieta y que era muy brusca. A sus seis años las sacudieron por rebelde, en el colegio mixto donde iba, que era un colegio religioso gestionado por monjas. Entonces los padres le cambiaron de colegio y la pusieron en otro colegio religioso, pero gestionado por curas y que era un poco más relajado. A sus 10 años el padre se fue de la casa y ella salió de casa de su madre a sus 16.

Lo que más recuerda de su infancia es que le gustaba nadar y lo hacía a menudo hasta cuando, entre los 11 y los 12 años, sus tías empezaron a decirle que hubiera desarrollado un cuerpo muy masculino y entonces dejó. Lola dice de haber crecido con una vivencia muy heterosexual del mundo y a partir de los 12 años, cuando tuvo la primera menstruación, en casa empezaron a demandarle de “obedecer al deber ser y a la estética de género” (Lola, marzo de 2018). En particular, fueron sus tías, figuras muy presentes en la vida de Lola, las que presionaban para una apariencia femenina. Estas demandas tuvieron el efecto de desarrollar infinitas inseguridades en Lola, que se sentía aplastada por las exigencias estéticas de los demás y por “los mandamientos de género” (Lola, marzo de 2018).

Durante su adolescencia, Lola nunca se preguntó si le gustaban las chicas. Para ella “era normal” que les tuvieran que gustar los hombres. “Me creía heterosexual” (Lola, marzo de 2018). Sin embargo, ya en su ambiente algunas personas pensaban que era lesbiana, como, por ejemplo, el padre de su mejor amiga, que pensaba que Lola era lesbiana y que quería “convertir” también a su hija; “pensaba que le quería caer a su hija” (Lola, marzo de 2018). En realidad, ya lejos de la casa, tuvo un par de relaciones con chicos, en donde no se sintió muy cómoda, aunque con uno de ellos convivieron.

En la universidad, mientras convivía con un chico, un día se fue a un curso de autodefensa feminista. Allí conoció una chica que luego se volvió su pareja y empezó a salirse del constreñido imaginario heterosexual en el cual estaba sumida. Dejó la casa donde estaba y se fue a vivir con dos amigas y su nueva pareja y desde ahí empezó a militar en movimientos autónomos feministas y lesbianos. Trabajó sobre todo en grupos de autodefensas feminista,

proyectos de autogestión anarquistas y en un proyecto en donde se abordaban los problemas de la población LGBT reclusa en la cárcel.

A partir de su encuentro con el feminismo, fue estudiando conceptos de género e historia de los feminismos en la universidad y reflexionando sobre su lugar de enunciación. Aunque en algunas ocasiones se pueda definir como mujer por cuestiones de comodidad, le parece que la palabra mujer es muy esencialista. Añade que el encuentro con unas chicas trans agregó otros matices a su pensamiento y se dio cuenta de mucha discriminación pasiva que ni asumía. “En este momento siento que sigo siendo algo transfóbica, pero por lo menos soy consciente de ello y puedo trabajarla” (Lola, marzo de 2018). Y trabajar en ello significa también asumir que se puede hablar solo desde la experiencia, “la experiencia para mí tiene un valor súper fuerte. Es muy importante reconocer de donde miramos las cosas” (Lola, marzo de 2018).

Desde cuándo empezó su proceso de politización feminista, reflexionó mucho también sobre sus relaciones sociales y sus referencias simbólicas.

Yo siempre tuve una relación muy conflictiva con las mujeres y siempre mis amigos eran manes, con la violencia que esto tiene. Nunca tuve amigas, solo una, la que era mi mejor amiga, y los demás eran todos manes: estábamos en grupo yo, ella y 9 chicos. Creo que tiene que ver con eso de disputarse los espacios también [...] y esto ahora me ha cambiado por completo [...] También durante mucho tiempo para mí las figuras dignas de admiración fueron las de los manes y cuando me di cuenta de esto me fijé en quién hacía las cosas que me gustaban, la música que yo escuchaba y me di cuenta que todo, todo estaba hecho por manes, tenía mi matriz de pensamiento, ahí, todo hecho por manes y de los típicos: manes blancos, heterosexuales, de clase media. Me costó darme cuenta de esto y de todas las dimensiones que te atraviesan aun cuando una no se da cuenta (Lola, entrevista Quito, marzo de 2018).

Con relación a los talleres afirma “los talleres me abrieron un mundo”. El comienzo del activismo feminista ya le había abierto un mundo antes, para decirlo con sus palabras, y luego estudió conceptualmente los sistemas de dominación y las varias teorías feministas, sin embargo, su compromiso político se daba aún mucho más hacia el exterior, aunque fuera de naturaleza autónoma y no institucional. Los talleres corporales les permitieron hurgar en sí misma y superar la relación mecánica con su propio cuerpo. Descubrir la dimensión del autocuidado cambió la visión de su cuerpo como máquina y también el sentir de algunos procesos que ocurrían en su cuerpo y a través de él, desde los procesos fisiológicos como las menstruaciones a procesos de somatización de los que antes no se daba cuenta. Además, pudo

reflexionar de una manera más íntima sobre algunos traumas estéticos que le inculcaron desde pequeña, como el mandamiento de la delgadez, por ejemplo. Aunque especifica que está aún en proceso y que “el trabajo de una nunca termina”. Lo que sí aprendió es a darse valor y a enfrentarse incluso a sí misma de una manera distinta, dejando de luchar en contra de sí misma, “pasar del odio al amor propio” (Lola 2018). Y, por último, otro grande aspecto que pudo trabajar y concretizar más gracias a los talleres, ha sido la relación con el entorno y con las demás personas. “Ahora estoy más pendiente de los límites de la gente”.

También ella, como Rosa, reconoce que muchas inquietudes se le han despertado y pudo explorarlas gracias a los viajes y al encuentro con otras miradas, herramientas diferentes que encuentras en otros lugares y redes que vas tejiendo. Aunque, añade,

Estoy consciente de que viajar sigue siendo un privilegio, y también estudiar sigue siendo un privilegio de clase, lamentosamente. Creo que la experiencia de desapego a los círculos de seguridad te expone a ver otras cosas, te da otras herramientas. Te deja ver distanciadamente tus mismos procesos [...] Y también ver experiencias de otros colectivos y de otros lugares como que te motiva, te da energía para hacer otras cosas. También puedes contrastar en qué están en cada lugar y cómo. Y esto te ayuda a crear redes y también a compartir luchas (Lola, entrevista Quito, marzo de 2018).

Por último, subraya que a veces puede ser dificultoso este proceso de traducción de luchas, enfoques y modalidades de hacer las cosas. Ella notó algo de dificultad sobre todo en las modalidades distintas de hacer una misma cosa, que dependen mucho de lo que se ha vivido en el lugar como experiencias a nivel de conflictos, de politización, etc. Pone como ejemplo su misma experiencia de haber nacido y haber vivido mucho tiempo en una zona donde el tema del conflicto armado está a flor de piel y te pone unas necesidades de una seguridad, tanto callejera como virtual, mucho más estricta que en otros lugares y luego puedes advertir como injerencia otras maneras de compartir.

La historia de Lola, como la de Rosa, es un testimonio de la encarnación de una dimensión translocal tanto en sentido de traducción continua de prácticas e ideas feministas (Álvarez 2009), como de ir conectando conocimientos basado en lugares específicos y no desde una mirada de Estado-nación, como analizaré más adelante.

4.1.3. Marika

Es una tarde sin lluvia y con una temperatura muy agradable, de estas tardes en que parece que todo fluye. Estamos en una esquinita de mi casa, las dos solas, mirando la tarde calma y perezosa por una grande ventana.

La observo. La cara dura de quien nunca deja de luchar, los ojos intensos pero traviosos, el pelo largo y lazo a recuerdo de su descendencia indígena. Es una dura, Marika, una que no se asusta fácilmente o, por lo menos, así se presenta al mundo. En un momento, frente a un cafecito y un pastel, se le cae la máscara: la cara se relaja, los ojos se iluminan, la boca se distiende en una sonrisa. Parece niña en feliz meditación, sin ningún peso, sin responsabilidades, disfrutando el pastel consciente de estar en un espacio seguro.

Un rayo de sol le pone en luz mitad de la cara, evidenciando la belleza peculiar del mestizaje indígena-europeo.

La magia del momento se interrumpe abruptamente cuando le pregunto de hablarme de sí misma, de su historia personal y, luego de unos encuentros, centrarnos en su historia política. Se pone seria, se sienta rígida, vuelve a ponerse la máscara, cruza los brazos, se esclarece la voz y comienza a ofrecerme una presentación de sí misma, evidentemente repetida las suficientes veces como para poderla declarar sin demasiada concentración en lo que se dice.

Es siempre así con Marika: en los 8 encuentros planeados para la reconstrucción de su historia, la primera media hora es una lucha con el discurso preestablecido que ya se conoce de memoria. Solo después, cuando el encuentro se alarga con un cafecito o un pancito o algo por el estilo, y comienza a reconocerme(se) como espacio seguro, se relaja y deja entrever algo más del personaje público acostumbrado a contar unas verdades de sí misma a alguna audiencia. Y a contar de sí misma es más que acostumbrada: artista-performancer-cantante; militante política en cuestiones de sexualidad, género y derechos Lgbt; operadora de una de las organizaciones más activas para los derechos de las mujeres y Lgbt. Marika está acostumbrada a contar de sí en público, a utilizar su vida y su cuerpo en la comunicación con pequeñas y grandes audiencias, a ser reconocida por la calle tanto por su trabajo artístico como por su compromiso político. De hecho, su figura y su historia la vuelven unos de los iconos del movimiento feminista, a caballo entre dos generaciones de feminismo: ya no expresión del feminismo más joven pero tampoco perteneciente del viejo feminismo.

Su identidad familiar es también el resultado de continuas transiciones: madre migrante, europea y blanca, padre ecuatoriano, militante social y de descendencia indígena, mezcla de proveniencia indígena brasiliana y ecuatoriana: la bisabuela de Marika fue punto de encuentro entre una mujer indígena de Brasil y un indígena del oeste andino. Se crió en una parroquia rural de la sierra andina con su madre, su padre, su hermano –mayor que ella solo de un año– y la familia de su padre. Allí vivían unos privilegios respecto a la mayoría de los otros niños: “no éramos ricos, pero tampoco pobres; teníamos privilegios sobre todo habitacionales: la mayoría de las familias ahí vivía en casas improvisadas, muchas no tenían un comedor donde sentarse, se sentaban a comer junto al fuego” (Marika, entrevista Quito, febrero-marzo de 2018).

En la escuela también tenían tratos privilegiados, porque por ser “hijos de la gringa” no eran maltratados como muchos niños que eran de las comunidades cercanas. “Yo sentía que había algo diferente. Cómo te miraban todo el tiempo... Yo vi mucho maltrato de profesoras a niñas indígenas, y a nosotros jamás”. En este punto, Marika se para, parece revivir algún recuerdo, y luego exclama: “obviamente yo no me daba cuenta de muchas cosas de aquel entonces. Recuerdo mi infancia con las vacas, que íbamos a jugar al campo... yo me vestía con cualquier cosa. Teníamos prohibiciones raras como no comer con la otra gente, no aceptar comida de la otra gente, lavarse las manos en cuanto llegábamos de la guardería, cepillar la ropa. Yo no entendía, pero después me percaté que eran medidas de protección, para que no nos pusieran cosas en la comida” (entrevista Quito, febrero-marzo de 2018).

De lo que sí se percató desde el principio de su niñez, cómo evidenciado también arriba, fue que en algo eran diversos, por ser “hijos de la gringa, forraños, blancos” y esto marcaba una cierta distancia con las demás personas, pero también con las situaciones de vivencia cotidiana. Además, esta descendencia de blanquitud justificó presiones en vestirse de cierto modo, comer de cierto modo, participar en concursos de belleza. “Yo habité una burbuja particular, porque éramos los blancos y esto marcaba una diferencia total, fue súper fuerte para mí y genera cosas súper raras. A mí como mujer, siento que para mi hermano ha sido diverso, se asoció lo blanco con la belleza, los concursos. Mi madre no estaba en esta lógica, lo que estaba en esta lógica era todo el entorno” (entrevista Quito, febrero-marzo de 2018). Estas presiones le generaron un conflicto con el cuerpo y con la imagen de sí misma: para el entorno tenía que vestirse y portarse como una señorita, mientras lo que quería era trepar

árboles y jugar en el campo. Se sentía inadecuada y también empezó a engordar, bastante como para no entrar ya en los estándares de la belleza femenina blanca.

A los 11 años su padre murió y esto cambió radicalmente muchas cosas. Hubo una transición hasta los 12 y a los 13 ella, su hermano y su madre se mudaron a Quito. El cambio a Quito fue muy difícil.

En la parroquia donde vivía me vestía como quería y no había muchas diferencias entre la socialización masculina y femenina. A Quito la diferenciación era brutal entre niños y niñas, y en relación al apellido, a la clase, a las apariencias, y además era un ambiente muy religioso. Hicimos las pruebas en varios colegios, pero creo que en realidad nadie nos quería aceptar. Sobre todo, los católicos... a estos hippies sucios [se refiere a ella y a su hermano].

[...] Yo era súper distinta a todas las niñas y me aburría con ellas porque las niñas no hacían nada. Yo hacía muchas cosas: jugaba al fútbol, trepaba árboles; volvía del receso con la cara roja. [...] Me sentía rechazada, juzgada todo el tiempo. Pero el real problema eran los adultos. Entre iguales te manejas, tú puedes ser alguien entre iguales, lo jodido es la institución (Marika, entrevista Quito, febrero-marzo de 2018).

La escuela y los colegios son traumáticos en la experiencia de Marika y en la experiencia de muchas mujeres, en particular lesbianas, con las que se comparó, y luego trabajó. A los 15 años Marika cambió de colegio por un problema que veía involucrado también a su hermano. Su hermano era muy delicado e introvertido mientras ella muy masculina, así que en la escuela le hacían chistes sobre su sexualidad y le decían que él había tenido que ser la niña y Marika el niño y cosas por el estilo. Marika decidió cambiarse por el bien del hermano que, pero, al final tuvo igual que cambiar de colegio.

Los dos se encontraron mejor en sus nuevos colegios e intentaron superar los acosos.

A los 17 años Marika, empujada también por una temporada de escasez de recursos en casa, comienza a trabajar con artesanía y a perfilar otra autonomía, tratando de vivir de manera independiente y con posibilidad de viajar, de conocer otras cosas, “como más transnacional”. Desde este momento, comienza la construcción consciente de un proceso identitario que la llevó a la presentación actual, en su tercera década de existencia:

Soy mujer, soy lesbiana, soy hija y nieta de gente de esta tierra. Toda mi vida ha sido una búsqueda feroz de algo: un referente simbólico, una salida del sistema masculinista y binario, un puesto en el mundo. Una búsqueda que ahora puede definirse feminista y antipatriarcal y

que pasa por las formas de vivir mi cuerpo, mi sexualidad, el arte. El arte tiene una alta incidencia en mi vida y es mi medio de expresión personal-político. Creo en la unidad arte-política. Muchas veces mis convicciones políticas y artísticas entran en contradicción con mis condiciones de vida, mi clase, mi estatus. Sobre todo, el de la blanquitud.

Creo que mucha parte de mi trabajo expresa una voz colectiva, las formas de resistir, las formas de vivir el no-masculino, la violencia, la sexualidad. También trabajo en temas de incidencia en derechos formales. Intento mantener una coherencia entre activismo y trabajo de incidencia formal, pero no siempre puedo y esto me conflictúa (Marika, entrevista Quito, febrero-marzo de 2018).

En esta breve presentación están sintetizados los principales puntos que vuelven el hablar con Marika de interés para mi tesis: su rol como activista, performancer y como figura política de incidencia formal. El rol de búsqueda activa a partir de su propia carne por no ser clasificable en ninguna etiqueta preestablecida porque híbrida en muchas cosas: ecuatoriana, pero a mitad entre la realidad indígena y la vivencia blanca europea; en tensión entre ser performancer/activista callejera y operadora en lo institucional, por así decirlo. Marika encarna en su cuerpo y en su vida la transición entre significaciones y dimensiones: de reflexiones feministas, de su relación con el cuerpo, de identidad sexo-genérica que de esta deriva. Y encarna también la dificultad de encajar en una lectura socialmente aceptada, ya que difícilmente se reconoce y puede encajar en viejas categorías identificativas. Su historia también muestra como esta lectura cambia según el lugar: por ejemplo, en el lugar de su infancia tenía una cierta configuración de clase-raza (era la gringa blanca que tenía privilegios) que le otorgaba un cierto estatuto social; en Quito esta configuración se leyó de manera distinta y le otorgó otro estatuto social, en parte porque la división de clase se daba con otros criterios, en parte porque su ascendencia indígena era fuente de discriminación, en parte por “hippie sucia”, y también por estética, comportamientos rebeldes a los roles de género, etc.

Marika ha sido leída de distintas formas a lo largo de su vida, su cuerpo ha sido significado bajo lentes distintos y, en su afán de búsqueda, ella misma ha transitado conscientemente por varias apariencias corporales, varias relaciones con su cuerpo y momentos identitarios: se declaró transgénero porque no entraba en los cánones de feminidad y no quería reducirse al binarismo masculino-femenino; tuvo una fase queer o cuir por lo mismo y por querer liberarse de las etiquetas; finalmente ahora se autodenomina lesbiana porque descubre que poner

“todes” en el mismo grupo invisibiliza las necesidades y las violencias específicas de cada grupo y porque redescubre otra manera de ser mujer.

En su proceso identitario y en los cambios en la relación con su cuerpo y su sexualidad, las vivencias en el exterior han tenido una gran influencia: entre su permanencia en Bélgica, una breve permanencia en Sicilia (Italia), y unos años entre México y Bolivia, con giras en muchos países de América Latina. Las permanencias en el exterior han significado un ejercicio de continua traducción entre teorías, maneras de pensar y de relacionarse, tanto consigo misma que con el entorno. También en su caso, mucho peso tuvo las teorías de lo que Blázquez y Cornejo (2013:10) definen como “feminismo de la salud” y que apunta a una reapropiación de saberes sobre el propio cuerpo, su funcionamiento, su placer, demostrando la portada de traducción translocal de muchas prácticas New Age fusionada con una perspectiva feminista que apunta a un cambio paradigmático (Blázquez y Cornejo 2013).

4.1.4. Trans-locar

En base a lo anterior expuesto, se evidencia porque Rosa, Lola e Marika se pueden interpretar como *translocas* (Alvarez 2009, Zaragocín 2018), en cuanto las tres mujeres encarnan puntos de enunciación diversos y con posiciones antagonistas, lo cual comporta un intenso esfuerzo de traducción tanto personal como político que dan vida a nuevos encuentros epistémicos. Las tres mujeres tienen puntos de enunciación con ciertos privilegios (Marika por ser en parte europea; Rosa por pertenencia a un cierto circuito cultural y de clase; Lola por su blancura y por haber podido estudiar y moverse) y al mismo tiempo puntos de enunciación “periféricos” (que vienen de la pertenencia indígena, lesbiana, de la rebeldía estética y de comportamiento); desde estos puntos de enunciación contrastantes comienzan a construirse políticamente, encarnando preceptos del feminismo blanco-institucional y al mismo tiempo preceptos del feminismo autónomo y comunitario; insertando en su cotidianidad algunas prácticas que vienen de posicionamientos identitarios y otras que, en cambio, quieren acabar con dichos posicionamientos.

Pero ¿qué es una transloca y por qué la uso en este contexto?

En la pesquisa entorno al cuerpo hay que considerar también la movilidad entre lugares. El cuerpo es un lugar en sí, relacionado con otros lugares y que se mueve en lugares. Este movimiento tiene que ver con los lugares que cruzamos en nuestra cotidianidad y en cómo nos afectan, pero también con movimientos de más amplio alcance: como en el caso de las

migraciones, de las vivencias –temporales o no– en territorios geopolíticamente diferentes, es decir, con otras fronteras político-administrativas, otras influencias económicas, otros procesos culturales. Mucha de la literatura sobre este tipo de vivencia se enfoca en el concepto de migraciones transnacionales como fenómeno específico de la globalización (Bauböck 1998; Sassen 2007). Este enfoque sigue utilizando aún un análisis de escala nacional, es decir considerando los Estados-naciones y los cruces entre naciones.

De contra, la propuesta de Sonia Álvarez (2009) y del proyecto colectivo “Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas” (Políticas feministas de traducción en América Latina), propone un enfoque no ya basado en el movimiento entre naciones, sino entre lugares:

Más que “migrar” y “asimilar”, muchas personas en América Latina cada vez más se mueven de un lado a otro entre localidades, entre lugares históricamente situados y culturalmente específicos, aunque porosos, atravesando múltiples fronteras, y no sólo entre naciones (como deja a entender el término "migración transnacional", por ejemplo). Empleamos la expresión translocal, entonces, en un segundo sentido, que llamamos translocalidades, precisamente para capturar esos cruces y movimientos multidireccionales (Álvarez 2009, 745).⁷⁶

El movimiento entre lugares tiene recaídas en las conformaciones de estos y en la construcción de subjetividades. Las fronteras que se cruzan son también emotivas, culturales, simbólicas y los movimientos translocales permiten la difusión de teorías y emotividades compartidas y traducidas en base al lugar. Este movimiento, como ya ilustrado por Massey (2005), no incide solo sobre los agentes de la movilidad (por ejemplo, las personas migrantes) sino que ya es parte de la conformación del lugar mismo y del imaginario de la gente que lo compone. Sin embargo, la influencia no es unidireccional, sino recíproca y porosa: hay influencias culturales, simbólicas, políticas entre los lugares y no de un lugar preestablecido hacia otro receptor pasivo. Por esto mismo Álvarez habla de translocalidades.

La perspectiva translocal propuesta por Álvarez (2009) tiene que ver en particular con la traducción feminista, “cómo discursos y prácticas feministas viajan por una variedad de lugares y direcciones y acaban convirtiéndose en paradigmas interpretativos para la lectura / escrita de cuestiones de clase, género, sexualidad, migración, salud, ciudadanía, política y

⁷⁶ Traducción propia

circulación de identidades y textos” (Álvarez 2009, 743). Y esto se da en dos sentidos: uno es lo que ya mencioné arriba, es decir analizar los cruces entre varios tipos de fronteras como movimientos translocales para englobar la complejidad relacional, procesual, y dinámica de los lugares y poder captar varias dimensiones que no están incluidas en los análisis de migraciones transnacionales. El otro – presentado como el primer sentido en el texto de Álvarez– tiene que ver con una postura exquisitamente feminista y decolonial, que quiere ir más allá de la “política de localización” propuesta por los feminismos tercermundistas occidentales. Y ahí reside lo interesante de describir Marika como transloca: concretizar otro entendimiento de los procesos de subjetivación, de las interacciones entre global y local y también otra perspectiva decolonial. Tale perspectiva se aplica en general al estudio de los márgenes, en una relación de oposición Norte hegemónico –Sur periférico, en un proceso epistémico unidireccional. La perspectiva translocal rompe con las rígidas categorizaciones geopolíticas, aunque no desconoce sus estructuras, y también con la política de localización, elaborada por el feminismo tercermundista (Portolés 2004).

El llamado feminismo tercermundista nace de las críticas de las feministas negras y lesbianas al universalismo del feminismo blanco occidental (Portolés 2004). Estas planteaban una crítica al feminismo blanco occidental, en particular al feminismo de la igualdad, que enfocaba el concepto de discriminación enteramente sobre género y sobre la condición de mujer como ser dominado por el hombre, debido a la imposición del patriarcado y al rol reproductivo y doméstico asignado por ese sistema, sin ocuparse de otros tipos de discriminaciones, asumiendo una presunta sororidad entre todas las mujeres por el solo hecho de ser mujeres (Davis 2004; Lorde 2003). Hablar de feminismo tercermundista, según Portolés (2004), permitía eludir una falsa homogeneidad en las mujeres participantes, y armonizar las diferencias en una unidad fluida.

La exigencia al reconocimiento de las diferencias y a no centrarse en la sola categoría de “género” como eje de opresión primario de todas las mujeres, conceptualizaron la “experiencia” como eje fundamental desde el cual poder hablar y teorizar (Vázquez 2012). En 1984 Adrienne Rich publica “Apuntes para una política de la localización” suportando el feminismo tercermundista y la importancia de la experiencia. En este ensayo la autora precisa que las categorías de discriminaciones se interseccionan creando opresiones específicas en lugares concretos. La importancia de la posicionalidad será defendida también por otras autoras como Donna Haraway (1995), Rosi Braidotti (2000) y Teresa de Lauretis (1989).

“Para la teoría feminista, la única manera coherente de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que uno está realmente localizado en algún lugar específico” (Vázquez 2012, s/p).

La perspectiva translocal va más allá de la “política de localización” en tanto que entiende que muchas de las latinas/os son construidas como sujetos en procesos translocales:

La noción de translocal da un paso adelante, vinculando "geografías de poder en varias escalas (local, nacional, regional, global) a posiciones de sujetos (género/sexual, étnico-racial, clase, etc.) que constituyen el self". Nosotras ampliamos ese concepto de translocal para englobar no sólo las latinas /os estadounidenses, sino de todas las Américas latinas (Álvarez 2009, 744).

Los procesos translocales suponen una continua transformación y reposicionamiento de las subjetividades de acuerdo con los movimientos y a los pasajes por localidades espaciotemporales (Álvarez 2014; Zaragocín 2018). “Nuestras subjetividades son, al mismo tiempo, basadas en el lugar y des-localadas o malcolocadas” (Álvarez 2009, 745). El feminismo translocal puede definirse como “práctica multilocalizada” (Millán 2009; Álvarez 2009), en donde las categorías como raza, género y clase están siempre sujetas a las prácticas y a los contextos porosos de los lugares cruzados. De hecho, la perspectiva translocal perturba las conceptualizaciones de raza, clase, género, sexualidades, y otras "políticas locacionales" ya que esas conceptualizaciones se re-significan continuamente, cambiando “cuando nos movemos por esas diversas localidades” (Álvarez 2009, 749). Sonia Álvarez hace un ejemplo a partir de su mismo cuerpo de cubana estadounidense del sur de Florida: considerada una latina “étnica” en Estados Unidos, se vuelve “blanca” en Latinoamérica.

A partir de esta premisa teórica, desde el colectivo de Translocaties/Translocalidades se propone la *transloca* como metáfora de un proceso que no se puede encerrar en las vejas categorías migratorias o identitarias, ni en la oposición entre un “nosotros” y un “ellos”, continuamente desafiada por la existencia misma de una transloca "pues somos, simultánea e intermitentemente, nosotros y el otro" (Grewal y Kaplan 1994,7). El nombre juega con el doble sentido de transitar entre localidades y transitar sentidos de locura por la necesidad de continua traducción y la imposibilidad de identificarse con las categorías existentes ni de sentirse en casa en ningún sitio. Las translocas son agentes de traducción política, teórica y de prácticas, “somos mediadoras culturales [...] agentes de transculturación” dice Álvarez (2009, 749). La traducción es un acto político estratégico que comporta la posibilidad de construir

"epistemologías conectadas" (Laó-Montes 2007, 132) que afiancen una alianza feminista latinoamericana no sobre la base de la existencia de un sujeto único ni sobre categorías fijas.

Pero ¿cómo dialoga la perspectiva decolonial con la "normalidad", la representación clasemediera blanca hegemónica? La perspectiva translocal propuesta por Alvarez (2009) y Zaragocin (2018) quiere justo romper algo de la dialéctica opositiva norte/sur y poner en evidencia, a partir de la experiencia en carne propia, el contagio y el continuo diálogo entre las diferentes teorías. Así que, siguiendo este hilo, podemos encontrar mucho de lo decolonial en la clase mediera quiteña que participa de los talleres corporales, incluso no de manera consciente. Un nuevo imaginario social se está abriendo camino, en continua re-significación con los puntos de partidas y las comodidades de cada quien, pero es indudable la influencia de las prácticas ancestrales y de los nuevos paradigmas decoloniales y comunitarios que vienen de feminismos como el que propone Lorena Cabnal (2010). Queda el riesgo de la despolitización de estos tipos de imaginarios en favor de esencialismos que reforzarían estereotipos de géneros y naturalizaciones sociales.

4.2. Corporalidad: lugar en lugares

Marika es una activista feminista y lesbiana de Quito, su figura es muy importante en tanto que encarna la transición en muchas dimensiones: entre dos generaciones de feminismo, dos maneras de entender la sexualidad y el deseo y de vivir las prácticas sexuales, y dos enfoques aparentemente inconciliables como son el de la autonomía y el de la petición de derechos. Su historia es una historia donde la conciencia corporal no se puede obviar y más bien es buscada y experimentada de manera activa.

Es el último sábado de julio de 2017, nos conocemos ya lo suficiente para que se sienta cómoda conmigo. Recién acabamos una de las entrevistas que le estoy haciendo y Marika se está relajando con un tabaco. La observo mientras se toca el pelo increíblemente negro contemplando las nubes de humo que le salen de la boca. Justo aquel día hablamos mucho de la importancia de la conciencia corporal. Re-pensando a lo que me dijo, le pregunto a qué se refiere con "conciencia corporal". Me contesta que es "estar bien con mí y con mi cuerpo y tener conciencia que mi cuerpo es expresión de mi persona".

A la hora de escribir esta parte de la tesis, la pregunta que hice a Marika aquel sábado me resonó mucho durante días. Me di cuenta que tenía que hacer un paso atrás y preguntar

explícitamente a otras mujeres, entre las que participaron de los talleres corporales, sus creencias con respecto a la conciencia corporal y lo que significa o ha significado en sus vidas y en sus procesos identitarios. Con la premisa que no hubiera utilizado ni nombres reales ni datos sensibles, he invitado las mujeres de las que participaron en algún momento conmigo en los talleres corporales a contestar a algunas preguntas (anexo dos) para ayudarme con las preguntas guías de la tesis:

¿Cómo se relaciona mi conciencia corporal (presentación estética, posturas, sentires, prácticas, estados de alerta, etc) con lugares y tiempos que tránsito? ¿Cómo esta conciencia corporal incidió e incide en mi proceso identitario?

Cuando hice estas entrevistas estructuradas, estaba en Italia, en mi ciudad de origen donde no volvía de hace más de tres años. Debido a la distancia, a la dificultad de quedar con todas por Skype y a la petición de muchas de las participantes de tener un tiempo para reflexionar, las entrevistadas contestaron a las preguntas por escrito o por notas audio, en un lapso de siete días.

Entre las mujeres invitadas a responder a la breve entrevista estructurada, 45 decidieron participar y cada una de ellas asistió por lo menos a un taller corporal, incluso si se rehusaron a participar en algunas prácticas. De estas, 28 vienen del ambiente feminista, mientras 17 las conocí en los talleres de sanación holística no pertenecientes a la esfera feminista militante. Son todas mujeres jóvenes –de 20 a 40 años– de clase media y medio alta, estudiantes universitarias y trabajadoras. No se registra la presencia de amas de casa en este grupo, aunque algunas tuvieron una temporada de desempleo en que se dedicaron a este rol y otras decidieron dedicarse a la casa y a la crianza durante un periodo, después de haber dado a luz. Por la mayoría son blancas-mestizas del sector centro-norte, solo tres mujeres son originarias del sur de Quito –de las cuales solo una actualmente ahí reside– en línea con la tendencia de los talleres. Más de la mitad – 30 sobre 45– son autóctonas de la Sierra que ahora viven en el centro-norte de la ciudad de Quito, aunque hay dos que vienen de la costa manabita, una de Guayaquil y una de la provincia de El Oro. Un pequeño porcentaje es representado por mujeres migrantes. Son siete mujeres provenientes de cinco países de Latinoamérica: Argentina, Colombia, Cuba, México, Venezuela.

Los datos relativos a clase y raza de las mujeres entrevistadas, y en general de las mujeres que han participado en los talleres, nos muestran el trasfondo de estas prácticas corporales. Como escribe García Selgas (1994), lejos de una oposición mente-cuerpo, nuestras prácticas

corporales representan la unión entre lo social y lo personal, unión en que “la cognición es acción corporizada”:

Aquí se hace patente la llamada al trasfondo, pues lo que se está afirmando es que la cognición y toda representación necesitan de un trasfondo de comprensión, que incluye habilidades motrices, conocimientos prácticos, creencias y disposiciones, que se arraigan en la estructuración sociobiológica de nuestra corporalidad y se experimentan en el ámbito de una (inter)acción histórico-culturalmente constituida (Selgas 1994:48).

Para entender, entonces, el sentido de una acción, hay que analizar todo el trasfondo “práctico, discursivo, ideológico, desiderativo, que da un fondo comprensivo a este sentido” (García Selgas 1994: 51). Ya he evidenciado en el anterior capítulo el estrecho lazo entre neoindianización de la New Age y de las medicinas alternativas con la clase media y, en lo concreto, como expresión característica de muchas mujeres de clase media y medio alta (Blázquez y Cornejo 2013; de la Torre 2014; Heelas 1996; Papalini 2017). Este lazo con una clase social específica se interpreta también a la luz del posicionamiento espacial de los talleres. No es gratuito que los talleres de sanación holísticas, e insertados en una lógica de mercado, están dislocados en el centro-norte y en el norte de la ciudad. La ciudad de Quito se desarrolla por circa 50 km de longitud (sur-norte) y 8 km de ancho (este-oeste).⁷⁷ Si esta planificación territorial responde a la geomorfología de la zona, también hoy en día representa una división de clase importante entre norte y sur. La diferenciación espacial no es solo diferenciación geográfica sino también social.

Ya Bourdieu (1982) evidenció la importancia del espacio para un análisis de clase, teorizando que la clase no existe en sí misma, sino que hay posiciones “que se definen por las prácticas y los bienes que posee” (Bourdieu 1982, 7) que dan vida a distintos espacios sociales en donde se ejerce el poder. Henri Lefebvre (1974) afirma que el espacio es una categoría socialmente construida y no un algo existente por sí mismo e inmutable. Geógrafas feministas anglófonas como Doreen Massey (2000) y Linda McDowell (1999) introducen también las categorías de género y raza en el análisis espacial. En particular, Massey (2000) especifica que los lugares son dinámicos y procesuales no espacios estáticos, donde las fronteras físicas no representan límites demarcatorios necesarios a su conceptualización. La comprensión de los lugares no se puede limitar a las relaciones locales porque, en cuanto dinámicos y procesuales, se componen en la intersección de relaciones multiescalares (Massey 2000).

⁷⁷ <https://es.wikipedia.org/wiki/Quito#Geograf%C3%ADa> Última revisión en fecha 22/08/2018

Por otro lado, la sociología urbana describe fenómenos más estructurales como lo de gentrificación, por ejemplo, a través de la categoría de territorio, entendido como “una especificidad concreta en donde la integración de las condiciones naturales y materiales de la existencia se unen a las condicionantes sociales” (López y Ramírez 2012: 41).

Para el análisis espacial urbanístico aquí propuesto, la diferencia entre la concepción de la geografía crítica y feminista del espacio y la categorización de la categoría territorio en la sociología urbana, sirve en distinguir entre los datos cuantitativos –los índices socioeconómicos, por ejemplo– y la percepción común de un dato lugar. Ya he evidenciado como el espacio es relacional y es producto social, mirar la división espacial de la ciudad de Quito bajo la conceptualización de las dos categorías produce una acción sinérgica en la comprensión de la división norte-sur de la ciudad: la conceptualización del territorio en la sociología urbana me permite una mirada estructural y el uso de datos estadísticos nacionales; mientras una perspectiva centrada en el lugar evidencia como esta diferenciación es también una percepción tanto individual como significada a nivel social.

Hoy en día el sector centro-norte queda el espacio comercial, cultural, imaginado y percibido de la clase media. Desde una visión urbanística esto se puede notar, entre otras cosas, por: la concentración de la mayoría de instituciones, Ministerios y Universidades en el centro norte de la ciudad; la pasada gentrificación del sector centro-norte que se manifiesta en la subida de los costos de vivienda y en la difusión de comercios relacionados con hostelería y diversión (Ospina 2010; Martí-Costa 2016); las categorías de vivienda y las distribuciones de los índices socioeconómicos (INEC 2011). Además, al 2010 se observaba una reducción en términos geo-distributivos de la clase media típica⁷⁸ y también

una disminución del área geográfica de clase alta y media y una concentración fundamentalmente en el centro norte de Quito en el año 2010, es decir los sectores predominantes de clase alta y media alta fueron: Kennedy, Conjunto Ciudad Alisos, Mastodontes, Uraba, Mirador, Bellavista de Carretas, La Victoria, Contraloría, Ponciano Alto, Monge Donoso, Anansayas, San Sebastián 2, El Carmen, California Bonanza, Sta. Carolina,

⁷⁸ En el artículo se utiliza una repartición de clase que tiene en cuenta 6 clases sociales: Indigente, Pobre, Clase Media Baja, Clase Media Típica, Clase Media Alta, Clase Alta. La diferenciación entre clases se hizo utilizando un índice difuso $I(x_i)$ –que va de 0 a 5, donde 0 y 0,5 incluye los Indigentes y 5 la Clase Alta– que se ha calculado a partir de los indicadores mensuales de ingresos en dólares de la Banca Mundial y su adaptación al poder adquisitivo en Ecuador –con datos 2006 y 2009– y los datos de gastos familiares per cápita a partir de los censos INEC de 2001 y 2010. Para profundizar, consulte el texto: Salvador Marcelo, Carlos Larrea, Philippe Belmont, Camilo Baroja. 2014. “Un índice difuso de niveles socioeconómicos en Quito”. Quito: *Revista EPN*. Vol. 34, n° 2. Pp. 123-134.

Colegio de América, Concepción, Mañozca, La Carolina, Guápulo, Bellavista, La Floresta, Miraflores, Rumipamba, una parte de Cumbayá, entre otros sectores. [...]en términos geoespaciales la zona centro norte (alrededor del Parque “La Carolina) se está consolidando como polo de atracción de los más ricos, lo que tiene correlación con el auge constructivo y la reducción del espacio geográfico que ocupan las clases media alta y alta. También está consolidándose el sector de Cumbayá. (Salvador, Larrea, Belmont, Baroja 2014,8-9).

Si, por un lado, encuestas y estudios pueden ofrecernos datos cuantitativos sobre indicadores de gentrificación, distribución de categorías de vivienda, comercios, Instituciones de Educación Superior (IES), etc., por el otro nos dicen también que hay un cambio en este (dis)equilibrio. Por ejemplo, se asiste a un ligero movimiento de gentrificación de algunos barrios del sur, en particular de Quitumbe, y otros de la frontera norte, como El Condado (Cevallos 2010; Martí-Costa 2016), mientras se está invirtiendo en infraestructuras para unificar norte y sur de la ciudad (Cevallos 2010), por ejemplo, a través de La Plataforma Gubernamental de Desarrollo Social en la Administración Zonal Quitumbe y la construcción del Metro.

Sin embargo, en el imaginario colectivo aún se asocia el centro-norte con la clase media y medio alta y el sector es caracterizado por relaciones sociales centradas en comercios de bienes y servicios, en particular centrados en actividades de exaltación de la persona (ya sea en sentido espiritual, estético o holístico) y actividades de diversión. Así mismo, un debate muy sentido en varios movimientos sociales, incluido las principales realidades feministas quiteñas, se centra en la desconexión norte-sur como guetización del sur y de una clase más popular que casi no viene pensada y visibilizada siquiera en los movimientos sociales. Además, desde los pocos movimientos organizados del sur, se pide constantemente de no encerrar todas las actividades y reuniones solo en el centro-norte, y de incluir y visibilizar también el sur de Quito y sus necesidades.

En resumen, lo que quiero afirmar es que el análisis territorial de Quito, con enfoque en la división norte-sur, evidencia una desconexión debida tanto a una configuración geomorfológica que a una estructura administrativo-política desigual. Esta desconexión encierra un sesgo de clase que solo en tiempos recientes parece haber empezado a ampliarse. Por otro lado, un enfoque en el lugar revela que las trayectorias relacionales, así como la imaginación y la percepción social aún atribuyen la vivencia de clase media y media alta al sector centro-norte. A esto se le añade también un sesgo de raza, como demuestra también el

análisis de autoidentificación étnica del 2010 (INEC): en Quito la mayoría de la población urbana, el 82%, se identifica como mestiza, el 6% como blanca, el 4.7% como afro ecuatoriana, el 4.1% como indígena, el 1.4% como montubia. Pero, si miramos los datos desagregados por administración zonal, se puede notar que en la administración Eugenio Espejo, relativa al sector centro-norte, la auto identificación con la raza blanca sube al 12%, la mestiza baja al 79%, la afro ecuatoriana al 1.7% y la indígena al 3.55%. Los datos registran la misma tendencia del censo del 2001. “Se trata del área urbana del Distrito Metropolitano, mejor atendida con servicios y en donde se concentran las actividades comerciales y financieras de la ciudad”⁷⁹ especifican en un artículo del periódico El Telégrafo, de alguna manera naturalizando el vínculo entre clase y raza. Los hallazgos de mi investigación parecen confirmar estos datos.

Interpretar la información de la investigación a la luz de la categoría cuerpo-territorio incluye tener presente también esta estructuración urbana y sus significaciones en términos de clase y de espacio percibido como legítimo por ciertos tipos de actividades. Cuerpo-territorio incluye este aspecto y lo encarna en sujetos específicos y sus trayectorias. Sin embargo, va más allá visibilizando como las variables estructurales son resignificadas, creando otros tipos de significaciones sociales.

Si hasta aquí he evidenciado lo que significa la diferenciación espacial urbana entre sur y norte, creo que es igualmente importante fijar la atención en los lugares en donde se dan los talleres corporales examinados. Por un lado, los talleres feministas se realizan en general en lugares políticos más amplios, localizados en espacios físicos que representan –o quisieran representar– un análisis crítico de lo social, del saber y de su circulación, como centros autogestionados o universidades públicas. De contra, las actividades de sanación están organizadas en centros terapéuticos, relacionados con psicología y sexualidad. Estos centros están íntimamente conectados con aspectos psicológicos y de sanación holística que pasan por lo emocional, lo íntimo y lo corporal, todas características socialmente atribuidas a lo femenino y a la dimensión privada, también considerada reino de lo femenino (Posada 2015).

Se podría objetar que incluso en los talleres organizados en eventos militantes, circulan prácticas similares y se busca muchas veces sanación. Sin embargo, por un lado, se pone un discurso de manera pública y se enfrentan incluso algunas prácticas de sanación holística, por

⁷⁹ <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/quito/1/quito-una-ciudad-que-se-autodefine-como-mestiza>

el otro las prácticas son parte de un ambiente privado, fuera del alcance del ojo público. Lo que está en juego es la significación de las prácticas, del cuerpo y de lo íntimo. En los talleres feministas hay el esfuerzo de politizar emociones, cuerpos, saberes como acto político de liberación, mientras que en los talleres de los centros terapéuticos lo que se busca es una sanación individual y sin el sustento de una conciencia política. Lo cual no significa que las mujeres que participan no pueden tener una conciencia política por sí mismas.

Otra objeción tiene que ver con si es posible analizar espacialmente un sesgo de género, ya que yo misma en principio he buscado prácticas corporales de mujeres, aunque como ya explicado, en dos de los centros resultó que las actividades eran mixtas, mientras en los talleres feministas se declaró el principio separatista, incluyendo solo mujeres, ya sean cis o trans. Es una cuestión que me ha interrogado mucho a la hora de escribir y creo que realmente las prácticas me mostraron el sesgo de género más que lo esperado en principio. Por lo que tiene que ver con los talleres en los centros holísticos, solo un centro no incluyó particulares conflictos alrededor de la participación en los talleres: Casa Baubo. Y es que allí se pone la participación exclusiva de mujeres como regla de participación al principio y se describe el espacio como una especie de lugar seguro para reconectarse con una misma a partir de la conexión alma-mente-cuerpo y la “sanación de la herida femenina” (Claudia Abad, julio 2017), entre otras mujeres, hermanas que posiblemente están viviendo o han vivido procesos similares, con las cuales poderse expresar en total libertad (que, por inciso, se parece mucho a la política feminista de acompañamiento en los centros contra la violencia hacia las mujeres de la red italiana D.I.Re.).

Raramente ha habido problemas, porque si alguna tenía dudas sobre la presencia de solas mujeres, simplemente no participaba. En los encuentros analizados, solo en dos momentos se ha pedido un encuentro mixto: en un círculo de mujeres en mayo de 2017 en que se trabajaban el desapego y la muerte, tanto metafórica como física, se incluyó un adolescente que estaba viviendo un momento traumático y no tenía una red de apoyo; y en un taller de sexualidad algunas mujeres pidieron hacer un taller mixto juntas con sus parejas, que se realizó a cabo en el mes sucesivo.

En los otros dos centros hubo comunicaciones ambiguas: en el caso de la danza primal la comunicación resultó ambigua porque no se comunicaba que era un taller mixto y, a mí personalmente, se me invitó a probar la danza primal describiéndola como un método capaz de trabajar los traumas físicos femeninos y los relacionados con las violaciones. Esto se limita

a demostrar la poca importancia que se atribuye en aquel centro a participaciones en base al género, aun cuando se habla de aspectos particulares declinados en base a la pertenencia a un género específico, como en el caso de la violencia hacia las mujeres. Sin embargo, es en el otro centro donde la ambigüedad es particularmente importante: talleres de ginecología natural, de bendición de útero y de respiración ovárica en que, una vez allí, se descubre participación masculina. Esto se justifica a la luz de los principios generales atribuibles a la New Age, de la que hemos hablado en el anterior capítulo, es decir que todo el mundo tiene una parte femenina y otra masculina, prescindiendo si sea físicamente hombre o mujer (Carozzi 1995).⁸⁰

Por lo dicho hasta ahora, argumento de que lo emocional, lo íntimo y lo corporal sigue siendo visto como parte de lo femenino y de lo privado. Que además es una redundancia conceptual, en cuanto la dimensión privada se ha construido socialmente como reino de lo femenino. Dicho esto, en el primer caso se asiste a una re-evaluación positiva de lo íntimo como femenino, de manera bastante similar a como presentado por el pensamiento de la diferencia sexual (Irigaray 2009). En el segundo caso la ausencia habla más que la presencia: la ausencia de ponerse el problema de explicitar el tipo de participación aceptada en los talleres, incluso cuando se invita una mujer a probar para temas relacionados con una corporalidad explícitamente femenina y una sensibilidad que puede querer huir la apertura a lo íntimo en un ambiente mixto. En el tercero, lo íntimo, lo biológico (menstruaciones, útero, gestación), lo emocional se siguen declarando abiertamente características de lo femenino. Este femenino, pero, incluye también los hombres, creando una incongruencia entre la atribución de lo privado, en sus aspectos emocionales, pero también en su materialidad corporal, como femenino y lo femenino como atributo no exclusivo de las mujeres. La paradoja es que, si por un lado se declara lo privado reino de lo femenino y de las mujeres, por el otro no se quiere que tengan las llaves del reino y puedan gestionarlo sin la supervisión del sabio juicio masculino.

Este breve análisis pone en relieve la importancia del espacio de las prácticas examinadas, tanto por lo que significa la localización de estas en el sector centro-norte de la ciudad y la relación con la configuración de una trayectoria de clase y raza, como por el ámbito en que se

⁸⁰ Por lo general, la New Age se basa en un enfoque binario: existen solo femenino y masculino y no admite otras realidades sexuales. A nivel de género –entendido como identidad separata del sexo biológico– se demuestra un poco más flexible por la misma argumentación de que toda persona tiene aspectos masculinos y femeninos que prescinden de la realidad del sexo físico.

dan estas prácticas, es decir lugares de sanación y psicología, temas atribuibles a lo privado, lo domestico, lo íntimo, características socialmente construidas para lo femenino.

4.3. Conciencia corporal

El cuerpo en sí mismo es un espacio, un espacio que se delimita conceptualmente tanto como lugar que como territorio: en él se intersectan enfoques, estímulos, relaciones, experiencias, dimensiones que nos constituyen de manera identitaria, pero siempre en una continua transformación, un continuo proceso y siempre de manera relacional con otros lugares (Massey 2000; McDowell 1999; Moss 2005; Silva 2009). Al mismo tiempo es territorio, porque tiene límites físicos bastante claros y sobre estos límites físicos se dan específicas soberanías administrativo-políticas que luchan para asegurarse el lugar jerárquicamente superior. Se piense, por ejemplo, a la lucha por el aborto en que hay varios sujetos que se están disputando la soberanía sobre cuerpos capacitados a la reproducción: mujeres sujetas de los cuerpos en cuestión, Estado, iglesias de varios tipos, ciencia médica, etc.

En estas luchas de soberanía el género tiene un lugar particular, muy importante no solo para configurar el cuerpo en sí sino para conformar relaciones de poder que configuran los espacios permitidos, los límites espaciales de estos cuerpos y para estos cuerpos (McDowell 1999). “El género entonces se erigirá como elemento relevante en la producción de imaginarios geográficos imbuidos de simbolismos, poder y significados que dividen esferas, dominios y ámbitos diferenciados donde es posible localizar a uno y otro género” (Soto 2003:88). Aunque no seamos conscientes de ello, los estereotipos de género influyen sobre nuestras actitudes, movimientos, vigilancia corporal y sobre la misma significación de nuestros cuerpos y sus procesos. De ahí que me resulta importante averiguar los conceptos que asignan a la conciencia corporal las mujeres que han participado de los talleres.

La conciencia corporal para las mujeres entrevistadas se relaciona con algunos temas recurrentes como: conciencia “íntima” de sí, relacionada a un discurso espiritual; estética; enfermedad; vigilancia corporal que depende del ser mujer que transita lugares públicos masculinos; fenómenos propios del cuerpo como menstruación y maternidad. Las respuestas muestran hallazgos interesantes tanto a nivel de género como a nivel de un esfuerzo para construir una nueva episteme corporal, muy en línea con algunos debates de la geografía feminista decolonial.

La corporalidad como proceso abierto y permeable (McDowell 1999) produce subjetividad, conocimiento, formas de ser y estar en el mundo y de vincularse con él. Las respuestas a la entrevista estructurada a 45 mujeres que participaron en los talleres corporales dan pistas sobre cómo se significa la conciencia corporal, y me permiten evidenciar 3 niveles de conexión o desconexión con el propio cuerpo:

- 1) Intelectual: Una parte de las mujeres contestan a partir de discusiones conceptuales, sin poner en juego directamente su experiencia sino mezclando su voz con pensamientos discursivos generales sobre conciencia corporal. En muchos casos se utiliza una voz impersonal (3ª singular) como para subrayar un aire de objetividad; en otros se utiliza el discurso general-conceptual o una voz en primera persona plural que habla de lo personal, pero de un personal compartido, desde un supuesto conocimiento e imaginario compartido, como expediente para luego “justificar” la propia voz;
- 2) Búsqueda de una dimensión holística: A través de las respuestas hay una exaltación de otras prácticas, de otras maneras de vivir y de entender la conexión cuerpo-mente en favor de concepciones en apariencia más ancestrales. Sin embargo, en algunos casos se presentan visiones holísticas, que van hacia un rechazo no solo de la jerarquización entre cuerpo y mente sino propio de la separación dual; en otros, por el contrario, se reproponen prácticas espirituales que ponen la conciencia por arriba del cuerpo y este último se vuelve casi mal necesario, aunque sagrado y reconocido como territorio que va respetado y protegido en tanto expresión material de nuestra conciencia y nuestra última esencia;
- 3) Significación a partir del cuerpo en sí y vigilancia corporal: Reflexiones a partir de estéticas o de enfermedades que vienen significadas por como las lee el exterior y que marcan incommensurablemente la manera de vivir de la mujer, o en los límites que representan o en las extenuantes luchas hacia una emancipación/alejamiento de estas significaciones hegemónicas. Es interesante notar como influye la significación de estos detalles específicos (ya sean sobrepeso, enfermedades, tatuaje u otra cosa) en la construcción de la relación corporal y de esta con el entorno.

En el primer caso, se puede suponer que el uso de narrativas conceptuales generales representa una manera *soft* de ponerse en juego: me pongo en juego, pero sin exponerme en primera persona y sin revelar mis propias cicatrices. Esta hipótesis encuentra sustento en la

correlación con las prácticas observadas dentro de los talleres. Tomo como ejemplo Nicole, chica de 23 años deseosa de ponerse en juego, pero aún no muy convencida a abrir su propia caja de pandora (cualquier cosa contenga). En los talleres ha sido siempre una participante “apartada”, incluso en un par de ocasiones se rehusó a participar en algunas prácticas –cosa no muy rara porque todas las participantes pueden decidir en todo momento de ponerse a un ladito si no se sienten cómodas con las prácticas– y cuando participó en el “túnel del autocuidado” – práctica descrita en el anterior capítulo– tuvo una reacción muy fuerte, con un llanto que le hacía temblar el cuerpo entero. Ella contestó así a mi pregunta:

Considero que la conciencia corporal es uno de los ejes principales del ser humano que ha sido invisible e invisibilizada. Pienso que se relaciona con los lugares transitados desde la memoria, desde el habitar un espacio y tiempo que generan sentimientos de apropiación, apego o desapego a esos lugares.

La conciencia corporal actúa en el proceso identitario como una red de relaciones intrapersonales e interpersonales, es decir, consigo mismo y con los otros. Consolida el "yo" en una relación directa con los espacios y las personas "otras".

Quiero decir que el proceso identitario es siempre un proceso de aprendizaje en conjunto.

Es indispensable e inevitable ser uno con el otro, un otro que puede ser una persona, animal o lugar (Nicole, julio de 2018).

Nicole, joven mujer muy sensible e inteligente, contestó a mi pregunta de manera casi impersonal, y muy “escolar”. Frente a otra pregunta mía en la que le solicitaba si tal vez quisiera añadir algo más a partir de su propia experiencia, no me contestó y cambió de discurso.

Alex, chica dinámica y muy deportiva, se para siempre a observar un poco antes de lanzarse de pleno a las prácticas. Lo mismo hace en su respuesta que, aunque luego ahonda en lo experiencial, comienza así:

Creo que la conciencia corporal es por un lado regresarse a ver en términos de nuestro ser total. Nuestras experiencias marcan nuestro cuerpo, nuestra relación con el entorno, nuestros sentimientos y la forma en la que somos y nos construimos como personas en la vida. Las influencias sociales definitivamente tienen una importante relación con nuestras opiniones sobre nosotros mismos, son parte de la construcción de identidad que es un proceso constante que cambia, nos cambia y nos atraviesa (Alex, julio de 2018).

Alex necesita un tiempito para calentar motores y necesita un momento para decidir de lanzarse en primera persona. Después de un comienzo general que parece no tocarla en lo profundo, su texto comienza a asumir notas mucho más íntimas, donde se pone en juego desde su experiencia:

Para mí la consciencia corporal me marca dentro de una matriz normada pero espero estar siempre alerta de cómo me construyo para identificar patrones fuera de todas estas ideas sociales. Antes pensaba que uno nace y se define de ciertas formas específicas y ya, eso es, al menos eso era lo que me planteaba mi familia o las referencias culturales. A partir de entender que mi proceso identitario es una construcción constante tuve más interés en revisarme, en escucharme, en acercarme a mis sentires y enfrentarme a mis comentarios sobre mí misma para mantener este proceso de construcción.

Para mí tomar consciencia de mi cuerpo es sentirme, verme, escucharme y regresar a ver cada parte del cuerpo. Siento que es algo complejo de hacer, que estamos llenos de referencias sociales estándar y que seamos distintos a estas nos hace a veces evitar la relación con nosotros mismo. Tomar consciencia para mí es también revisar qué como, qué tomo, qué ingiero, qué fumo, cómo me visto, cómo me relaciono con las demás personas en un espacio físico, quererme y aceptar las diversas transformaciones que sufra, los distintos sentimientos que tenga, etc. (Alex, julio de 2018).

Y que es difícil ponerse en juego en primera persona, lo revela en esta parte de texto. A veces evitamos la relación con nosotras mismas. Y, a veces, nos resulta más fácil así.

El segundo nivel de sistematización en que he dividido las respuestas tiene que ver con una aparente reivindicación de una vivencia y conciencia corporal “otra”, que pasa por el rechazo al dualismo occidental y recupera una dimensión holística, propia de muchas culturas ancestrales (Cítro 2011; Le Breton 2002). En estas posturas más espirituales y holísticas, que parecen tender a la superación del dualismo occidental, muchas veces también se encuentran repropósitos de estos dualismos, pero en favor de la parte espiritual sobre la mental. Cómo escribe Ana, 30 años:

Hace tiempo que estoy en la búsqueda de liberarme de mi cuerpo.⁸¹ Desde hace ya 3 años, conocí la meditación y el yoga. Un encuentro conmigo misma. La meditación me hizo experimentar mi propia mente, darme cuenta de que no soy este cuerpo solamente, que sólo

⁸¹ Subrayado mío.

soy una conciencia abierta, fluctuante, y que poseo este cuerpo, y que este cuerpo es frágil y fuerte a la vez (Ana, julio de 2018).

Entonces lo que quiere parece ser “liberarse” de su cuerpo y aceptar que solo es “una conciencia abierta y fluctuante”. De estas palabras se evidencia como el Yo es la conciencia que “posee” un cuerpo. En neto contraste con la visión holística del ser, donde no se separa entre conciencia, cuerpo y espíritu. Aunque en otro lado de la entrevista añade que “ambas cosas [cuerpo y conciencia] están totalmente y armónicamente integradas, son indivisibles. El cuerpo es la última expresión del ser”, a lo largo de todo el texto el cuerpo resulta subordinado al verdadero yo, que es la conciencia, e instrumento de este. Algo que se aproxima mucho más a la visión del primo cristianismo, por como descrita por Foucault en “Tecnologías del Yo”, que a las visiones ancestrales o a las propuestas de los feminismos comunitarios y decoloniales.

Nina, Sonia y Olga, tres amigas que cultivan la convicción de una unión cuerpo-espíritu y de la necesidad de armonizar estos dos aspectos para vivir bien, sanos y en armonía, así contestan:

Tomar conciencia del propio cuerpo significa estar despierto, es decir, poner atención al espacio que uno habita tanto dentro como fuera de sí. Hay que recorrer cada parte del cuerpo, pasar revisar a cada posición, ver si hay tensión o relajación. Y ¿cómo se hace eso? Hay que visualizar cada parte de uno y a partir de ello conferir a la imagen una cierta vida propia, como si visualizásemos el movimiento que produce la respiración de cada parte. Tener conciencia del cuerpo es dejar de pensar, dejar la razón atrás y empezar a sentir con todas las partes de uno mismo, desde la piel a las entrañas (Nina, 23 años. Entrevista virtual, julio de 2018).

Deberemos dar cuenta de cómo se siente nuestro cuerpo en sí mismo y en los contextos en qué se encuentra. El tomar conciencia de nosotros a través del contexto y de nosotros mismos nos lleva a vivir el momento presente (Olga, 22 años. Entrevista virtual, julio de 2018).

Si uno se conecta con su cuerpo, los pensamientos reducen y, por ende, el estrés también desciende. Tal vez de esta forma se regulan los químicos del cerebro entrando en equilibrio porque todo ello implica mirarnos en relación a todo y la acción de mirarnos trae consigo nuestra atención hacia nosotros mismos y desde nosotros mismos hacia el resto. El punto de partida será uno mismo (Sonia, 23 años. Entrevista virtual, julio de 2018).

Sus respuestas, que por muchos aspectos se podrían catalogar como “new age”, van efectivamente hacia la recuperación de la persona pensada como un todo armonioso con un territorio formado como cuerpo-espíritu-tierra-comunidad, en una visión muy cercana a muchas posturas feministas decoloniales, como la de Lorena Cabnal (2010), por ejemplo. La autora, en su aproximación hacia el cuerpo, hace un paralelismo entre el territorio-cuerpo y el territorio-tierra explicitando como no se puede entender el uno sin el otro y que para una liberación verdadera hay que luchar en los dos frentes ya que el patriarcado mismo significó tierra y cuerpo de las mujeres a través de una explotación similar.

Cabnal (2010,16) reconoce el patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres”. Asimismo, evidencia la existencia de un patriarcado original, que luego se fraternizó con el patriarcado colonial, que aún hoy en día se manifiesta en una cosmogonía esencialista basada en la complementariedad y en la dualidad masculino-femenino. Estos valores esencialistas, usados también para significar los astros y la tierra, promueven un sistema simbólico de heterosexualidad obligatoria, negando la posibilidad de otros cuerpos y otras sexualidades. La relación heterosexual con la naturaleza, en una visión de masculino activo y fecundador y un femenino pasivo y en espera de ser fecundado, es otro instrumento de perpetuación de la opresión de las mujeres.

La explotación del territorio cuerpo se une a la explotación del territorio-tierra y así como no se puede luchar por una liberación del cuerpo sin considerar el cuerpo-tierra que se habita, es incoherente luchar por la liberación de las tierras de los pueblos originarios del extractivismo y luego no preocuparse por el nivel de violencia sexual presente en la comunidad. El camino a seguir, según Lorena Cabnal, es un camino colectivo de reflexión y solidaridad que permita llegar a un equilibrio entre personas y con la naturaleza para la armonización de la vida. Yo soy yo y soy nosotros al mismo tiempo, habito un cuerpo y una tierra, y soy (también) cuerpo y tierra.

A la luz de esta corriente teórico-militante, se explica la mención al entorno y a los contextos. Tomar conciencia del propio cuerpo es también tomar conciencia del entorno, por esto que la atención se enfoca tanto “en el espacio que uno habita dentro de sí” como fuera de sí. El equilibrio parte de uno mismo para extenderse al entorno y a los demás. Nuestra persona es individual y colectiva a la vez, como subraya también Armónica, 33:

...Por qué cómo tomo conciencia de mi cuerpo es entender en primer momento que tú eres una persona individual y a la vez colectiva. Individual en el sentido de que tienes solo una vida y un solo momento de tu presencia en este mundo y colectiva en el sentido que somos seres humanos y de alguna manera una está creada y conectada, como suelen decir por ahí unos sabios, que todos somos polvo de estrella. Entonces yo creo que tomar conciencia de mi cuerpo ha significado entender estas dos partes de mi vida, de que soy una y somos todas a la vez. [...] Tomar conciencia de tu cuerpo es también el decidir qué consumes y para qué lo haces. Tomar conciencia de que si tu cuerpo es sagrado tienes que relacionarte de manera sagrada con todos los elementos de la tierra para estar bien y tomar de otros seres vivos algo, que puede ser su vida, y entender que a la vez eres todo. Entender que a la vez eres todo lo vivo. Esto significa también hacer conciencia del cuerpo (Armónica, julio de 2018).

Armónica relaciona también otro aspecto importante en la consciencia corporal: la estética.

Significa también [la consciencia corporal] esta consciencia de entenderme como persona en este momento, en este tiempo, en este espacio-tiempo, que tiene unas decisiones personales respecto a cómo una quiere presentarse ante al mundo, de lo que quiere simbolizar de alguna manera. Yo sí creo que las decisiones que una toma respecto a cómo se presenta ante la gente es una decisión que implica reflejar la idea de la vida de una y entonces yo creo que justamente tomar consciencia significa no simplemente asimilar los símbolos del capitalismo, como a través de la moda, sino en realidad construir un lenguaje simbólico del cuerpo entero que refleje de alguna manera también las formas de crítica de la sociedad. El cómo una se presenta es también de develar esta ética de rebeldía y también es tomar consciencia (Armónica, julio de 2018).

Para Armónica el tema estético resulta importante, unos de los temas centrales, de hecho, en una visión de construcción consciente, activa y rebelde frente a los estándares de la sociedad, es decir de agencia política. También Ana escribe acerca de la estética, visibilizando el peso de unas estructuras de blanqueamiento que le hacían pesar su ser “negra” y el momento en que tuvo su rebelión estética:

En mi etapa del colegio, siempre me sentí racializada. Mis padres me mandaron a un colegio muy elitista donde simplemente no fui feliz, no construí vínculos genuinos, y siempre me sentí discriminada por ser “negra”. El respeto que me gané, fue porque siempre fui la más inteligente de mi curso. Una vez, un compañero muy rubio me tiró un banco encima. Ese evento ha quedado marcado en mi memoria; es decir, no me afecta ahora, pero no lo olvido. Fue un momento de alta agresión a mi cuerpo. En medio de todo esto, sentía la necesidad de

“encajar” lo más posible. Recuerdo que me levantaba a las 5:30 de la mañana para plancharme el pelo. Eso sin dudas, era el resultado de autopercibirme diferente, pero buscar que me acepten. Cuando me rebelé de todo eso, justo antes de terminar el último año del colegio, me hice rastas. No le dije ni a mis padres y llegué a casa con una corona de rastas y macramé amarillo y engarces con semillas rojas en las puntas (jajajaja), ¡un cocoliche la cabeza! Pero ese día que cambié mi apariencia estética, volví a conectarme con mi conciencia corporal, con mi auto apreciación (Ana, julio de 2018).

Si bien en el caso de Armónica y Ana el tema estético, aunque cuando explícitamente relacionado a las estructuras de poder y disciplinamiento, representa también un lugar de rebeldía y de agencia, esto no es el caso de otras mujeres. Por ejemplo, Vanesa (37) –cuya respuesta nos pone definitivamente en la tercera macro-área, donde el tema corporal individual es que define gran parte de la actuación y (auto)percepción de las mujeres– siente que tomar conciencia es sobre todo tomar conciencia de los significados que los demás atribuyen a su cuerpo y, siendo mujer con sobrepeso, esto la limita en muchas actividades:

Lo que siempre me hace tomar conciencia de mi cuerpo es mi sobre peso, de acuerdo con eso me visto, trato de disimularlo, si no tuviera sobrepeso seguramente me vestiría distinto, pero siempre trato de ponerme cosas que no muestren mis piernas, mis brazos, mi panza, y eso limita mucho mi presentación estética. Las posturas también son muchas veces completamente conscientes, no cruzo las piernas, estoy más tranquila si hay una mesa de por medio entre yo y un público en una presentación, así no me ven la panza que es imposible de ocultar sentada, entonces cuando no puedo esconderme detrás de una mesa, me escondo detrás de mochilas, cojines, etc. Y si no puedo pues me siento muy incómoda, y toca tratar de olvidarse, tratar de que no afecte tanto saber que te están mirando [...] Claramente todo esto hace que no pueda disfrutar de muchas cosas normales como caminar, jamás hago ejercicio al aire libre, peor en piscinas, o playas, adoro el agua, pero he pasado experiencias tan desagradables con la gente mirándome por mi sobre peso que trato de evitar lo más posible estar en traje de baño en público. Justo hace poco me compré un traje de baño de cuerpo entero, que va hasta las pantorrillas, prefiero verme ridícula por eso que poner al descubierto mis piernas. [...] Pues eso, claro que afecta mi identidad, no hago las cosas que me gustaría hacer, no voy a los sitios que me gustaría ir por la conciencia de mi cuerpo gordo. No nado, a pesar que sería lo mejor para mi salud, por eso. [...] siempre estoy pensando en cómo me ven los demás y para evitarme momentos dolorosos evito hacer muchas cosas que posiblemente hubiera disfrutado mucho si no me importara cómo me ven los demás. Quien soy, lo que hago, cómo me visto, cómo interactúo con los demás, siempre se ha visto limitado, sea por los demás o por mí misma, por lo mal que me hace sentir mi sobrepeso (Vanesa, julio de 2018).

En el caso de Vanesa, la percepción de la estructura disciplinante estética parece ser tan sólida como para no dejarle fuerza para una resignificación rebelde. A pesar de esto, ni así la agencia está completamente ausente: al hablar de la calle, pone en evidencia como a más gordura corresponde también más tranquilidad en transitar lugares públicos y abiertos:

En la calle además de todo esto, está el estado de alerta por la delincuencia y por ser mujer. Cuando estoy más gorda me preocupo menos porque los hombres me digan algo, porque no lo hacen, cuando bajo un poco de peso también debo preocuparme por eso, lo cual me hace consciente todo el tiempo de mi cuerpo, sobre todo estando sola, porque me siento vulnerable, al ser mujer (Vanesa, julio de 2018).

Sea o no consciente, el estar más gorda se vuelve también instrumento de defensa frente al acoso callejero y a las posibilidades de violencia relacionadas con el ser mujer. La distinta percepción de la estética corporal no es la sola cosa relevante. En este caso, de hecho, se da poco énfasis al entorno y a una comunión cuerpo-tierra y el cuerpo vuelve a ser mecanismo de individuación (Le Bretón 2002). Al mismo tiempo esta percepción del cuerpo como algo que pertenece y define al Yo y lo separa de los demás y del entorno ambiental y social muestra más vulnerabilidad de la persona a la hora de reaccionar frente a los conflictos provocados por la no voluntad o no posibilidad de adhesión a las estructuras hegemónicas, ya sean estéticas, de raza o de género.

Bajo esta óptica la gordura se puede asimilar a la enfermedad, otro tema muy recurrente en la respuesta acerca de la conciencia corporal. La enfermedad representa un indicador importante para confirmar cuanto afirmado en la oración anterior: es algo que marca muchos cuerpos y vidas de las mujeres entrevistadas, pero si la mujer lo resignifica en acuerdo a un proceso político de cuerpo-territorio más cercano a la visión holística parece tener más resiliencia que la que aún sigue un imaginario más cercano a la visión occidental del cuerpo como instrumento de individuación.

Gloria, 30 años:

Desde muy pequeña tuve y, cada vez menos, muchísimas enfermedades, unas persistentes, otras no tanto. Las enfermedades han sido para mí un lenguaje único con el que me puedo observar, sentirme; nunca ha sido evidente ni placentero. Es lo que se conoce como “somatización”, pero en carne propia para mí la enfermedad es una experiencia única (y no la alabo, tampoco la aborrezco). [...] Tomar conciencia de mi ser-cuerpo no es un hito, no es un

logro, no es un éxito; lo veo como un modo de vivir (un ejercicio constante). Entonces esta “toma de conciencia”, como vos le llamas, me ha influido en cosas muy concretas: menos enfermedades, más alivio en ciertos malestares, la detección temprana de otros malestares y su temprana atención. Yo no puedo separar esta “toma de conciencia” al margen de un cambio radical en mi vida (esto que te decía en la primera pregunta de ver una serie de malestares – físicos, emocionales, mentales, etc. –). Por esto también me genera conflicto decir “mi cuerpo”, necesito verme siendo cuerpo, que yo soy cuerpo (Gloria, julio de 2018).

Lo que prima en los acercamientos de la conciencia corporal a través de la enfermedad es una conciencia que va hacia la definición del cuerpo como territorio político. A nivel teórico, el cuerpo reivindicado como territorio político a partir de la enfermedad es analizado ya por Dorotea Gómez Grijalva (2012). La autora, de descendencia maya guatemalteca, elabora sus reflexiones a partir de su propia experiencia corporal y de su biografía. En la historia de Dorotea, la enfermedad se ha transformado en una señal reveladora de un *continuum* de opresión y explotación no explicitadas y a veces no nombradas como tales. Lo que se calla, lo que no se elabora como trauma, lo que viene heredado sin filtro alguno de las generaciones anteriores –en especial de las madres– enferma. La enfermedad no es (solo) el resultado de un trauma individual no solucionado, como podría entenderse en el psicoanálisis, sino que recoge los traumas socioambientales, insistiendo en una conexión cuerpo-entorno.

Buscar las raíces de su enfermedad permite a Dorotea Gómez Grijalva (2012) descubrir, nombrar y empezar a trabajar sus traumas: a partir del grande shock del conflicto armado hasta llegar a la violencia, simbólica y no, de los roles de género impuestos y de una sexualidad uniformada e inmediatamente evidente, ya sea heterosexual o lesbiana. A través de este proceso, la autora llega a poder nombrar su cuerpo como territorio político porque lo reconoce como un territorio histórico y procesual, que alberga memoria individual y colectiva, que ha sido construido y nombrado desde afuera para justificar un sistema de múltiples opresiones. Pero al mismo tiempo, es territorio político porque hay como impulsar en él y a través de él un cambio político a través de una constante actividad de deconstrucción y reflexión que permitirá “construir una historia propia desde una postura reflexiva, crítica y constructiva” (2012, 6). A partir de esto puede recuperar una visión holística del cuerpo que tenga en cuenta las dimensiones mental, espiritual y emotiva sin jerarquizar entre ellas y ejercer la capacidad de decidir sobre el cuerpo, cómo explica bien al enunciarse lesbiana política:

Reivindico que soy lesbiana feminista por opción política y no por orientación sexual, porque para mí la expresión orientación sexual anula mi capacidad de decidir sobre mi propio cuerpo. [...] me asumo lesbiana política porque rechazo conscientemente el patriarcado, los roles tradicionales asignados a las mujeres y porque me rebelo ante las limitaciones que nos han impuesto a las mujeres sobre el control de nuestras propias vidas (Grijalva 2012, 23).

La autora no hace este proceso sola: su “viaje” es enriquecido del intercambio con otras mujeres, feministas y no, en un hilar de una historia colectiva, antes que individual. Así como resulta de muchos de los testimonios recogidos con estas entrevistas.

De las mismas entrevistas se evidencia por un lado una relación muy conflictual con la enfermedad mientras por el otro un desafío de reapropiación: como ya hemos visto en el anterior capítulo, las mujeres sufren mucho más de enfermedades psicosomáticas y al mismo tiempo sufren de fuertes procesos de medicalización de sus funciones fisiológicas (Blázquez y Cornejo 2013). Las mujeres que se acercan a los talleres corporales y a las medicinas alternativas lo hacen con ganas de descubrirse a sí misma y recuperar algo del conocimiento alienado de sus propios procesos.

Las ganas de sanar, de descubrirse a una misma, conectarse a nivel de cuerpo y mente, de sentipensar, empujan estas mujeres a hurgar en ellas mismas, a veces con temor, a veces viéndose a sí mismas como territorios cerrados, y muchas más veces entrando en una óptica de lugar en lugares: un yo multidimensional que se relaciona constantemente con el entorno y que no puede prescindir del cuidado de esto si quiere cuidar de sí misma. Al mismo tiempo es interesante ver que casi todas las entrevistadas hablan de su conciencia corporal como proceso, subrayando como no se trate de una categoría fija o un estadio a alcanzar para siempre, sino de un proceso cotidiano influido por relaciones, posibilidades y emociones.

La significación de este proceso depende de la significación del cuerpo mismo: por un lado verse a sí mismas como un lugar multidimensional ayuda a re-evaluar y a negociar de manera más activa enfermedades, pertenencia o no a cánones estéticos hegemónicos, roles de género que significarse como un territorio cerrado; por el otro, he podido analizar a través de las posturas de las entrevistadas que la significación de una misma como lugar multidimensional no garantiza, por sí sola, la conciencia o la voluntad de romper la dualidad cuerpo-mente, razón-sentimiento, natura-cultura. En algunos casos, esta dualidad es bien presente y se reivindica como proceso de vuelta a la naturaleza, a redescubrir la esencia natural de nuestros

cuerpos y de sus procesos fisiológicos, a retomar nuestro lugar natural. De este modo se crea una paradoja entre dos significaciones en apariencia muy similares donde por un lado se intenta construir un cambio epistemológico sobre el cuerpo, el yo y el entorno, que pasa por la visibilización de las múltiples dimensiones de poder que nos cruzan y de los conflictos y contradicciones que estas implican; por el otro, se refuerzan estereotipos y roles de género en donde la mujer es casi una guardiana de la naturaleza y del cuidado al mismo tiempo en que se refuerza una dualidad cuerpo-miente y una visión mecanicista del cuerpo: tengo que cuidar mi cuerpo porque a través de esto expreso mi verdadera esencia.

En resumen, reapropiarse del cuerpo pasa por la reapropiación de sus procesos fisiológicos, de saberes autónomos, de reflexiones sobre lo que expreso en determinados contextos con mi cuerpo y su estética, y de la capacidad de sentir y darse placer. Este proceso significa un proceso de subjetivación que, en algunos casos, va hacia la construcción de nuevos paradigmas, que no jerarquizan entre saber y sentir, sino que los integran y que quieren construir nuevas formas de ser y estar en el mundo, de significar el cuidado y la sexualidad, entre otras cosas. Sin embargo, no necesariamente se trata de una subjetivación “rompedora” de los viejos esquemas y divisiones de género ni se plantea una construcción de nuevos paradigmas. Muchas veces se queda en la que se considera una vuelta a “lo natural” del ser: conocer los procesos fisiológicos, aceptarlos como expresión de lo que somos, favorecerlos con apropiados comportamientos y rutinas.

4.4. Conclusiones

En este capítulo, aunque manteniendo el lente analítico cuerpo-territorio, me he centrado en ver la encarnación de la translocalidad en la primera parte del texto, y en las significaciones y agencia corporal en la segunda.

La translocalidad (Álvarez 2009; 2014; Zaragocín 2018) propone un relacionamiento entre lugares, pero escapando de una visión centrada en el Estado-nación colonial. Las conexiones entre lugares reconfiguran los mismos y también estimulan nuevas subjetividades. El flujo de conocimiento basado en lugar no tiene que ver (solo) con la movilidad espacial, sino con una permeabilidad de fronteras emotivas, culturales, simbólicas. Al mismo tiempo comporta una necesaria traducción de las ideas, reflexiones y prácticas que se encuentran e interactúan; una traducción de ideas y prácticas a veces hasta contrastantes en pos de nuevas teorizaciones que tengan coherencia interna. Este viaje interpretativo se encarna en las figuras de la translocas

como agentes de traducción multiescalar que promueven nuevas teorías, puntos de vista y subjetividades.

Rosa, Lola y Marika se pueden interpretar como translocas por sus mismos procesos de vida y por cómo los han politizados de manera consciente y usado en pos de un cambio político y social. Con toda la dificultad que esto comporta, porque, como dijo Rosa (entrevista Quito, marzo de 2018) “es complejo aglutinar todo [de manera teórica] porque las prácticas son incluso contradictorias; en las prácticas somos mucho más un remolino que un árbol de ideas. No hay la misma estructura”.

Cómo muestran también las respuestas sobre consciencia corporal, la translocalidad es un proceso que conforma la subjetividad de manera difusa, a través de un sincretismo de puntos de vistas e ideas. Sin embargo, hay unas figuras que se pueden identificar como translocas por el rol que tienen en la encarnación de la circulación de las ideas. Así caracterizada, es un lente que permite ver aquel nomadismo del sujeto, propuesto por Rosi Braidotti (2000), como localizaciones cambiantes corporeizadas. Un sujeto en continua construcción, múltiple, relacional, situado, corporeizado. Un sujeto que se hace a través de la experiencia y de la reflexión política sobre estas y, por lo tanto, cambiante y contradictorio al contrario de la construcción idealtípica del sujeto moderno como coherente, racional y fijo.

Las respuestas a la entrevista estructurada sobre las significaciones del cuerpo y de la consciencia corporal muestran como cuerpo y corporalidades son leídos de manera diferentes, así como diferente es el lugar que se le asigna a la consciencia corporal. Diferencia que no se reduce a la misma diferencia de significación de las prácticas corporales observadas ya en el tercer capítulo entre talleres militantes y talleres de sanación holística. Las entrevistas, más bien, muestran como una pequeña parte de las mujeres entrevistadas aún está construyendo una relación con su cuerpo, mientras otra parte tiene una conexión basada en la vigilancia corporal y en la lectura que se puede hacer de ellas a través de la significación externa de su propio cuerpo, pero no han desarrollado una vivencia del cuerpo como parte integrante del yo.

La mayoría de las mujeres afirma de entender la consciencia corporal en una dimensión holística que quiere superar el dualismo cartesiano cuerpo/mente. Sin embargo, solo algunas significan esta consciencia en una encarnación cercana a la categoría de cuerpo-territorio, como por ejemplo Armónica cuando dice que “tomar conciencia de mi cuerpo ha significado entender estas dos partes de mi vida, de que soy una y somos todas a la vez [...] y entender

que a la vez eres todo” (entrevista virtual, julio de 2018). Otras tienen una conceptualización que une cuerpo y mente en la conformación de un yo, como por ejemplo en el caso de Gloria que dice “yo soy cuerpo”, y lo conceptualizan como territorio procesual que incluye historia y memorias, pero en un sentido conceptual cercano al cuerpo como territorio histórico político (Gómez 2012) y no de cuerpo-territorio, manteniendo una división ontológica entre cuerpo y territorio y también entre sujeto individual y colectivo.

Finalmente, entre las mujeres que se reconocen en una dimensión holística, hay también algunas que, a pesar de declarar de querer alejarse del dualismo occidental, vuelven a proponer una conceptualización del cuerpo como algo absolutamente separado del yo: un instrumento para poder trascender desde el núcleo del yo “una conciencia fluctuante” como dice Ana (julio de 2018) que, añade, que está tratando de liberarse de su cuerpo. Significando el cuerpo como mal necesario que, incluso, puede transformarse en una cárcel, en un limitante de la expresión del yo.

A raíz de la información arrojada por las entrevistas estructuradas, puedo afirmar que cuerpo-territorio es una conceptualización anhelada, pero que aún muy pocas mujeres sienten y han internalizado. Por otro lado, la categoría de translocalidad resulta muy útil para leer todos los procesos de traducción de conocimientos basados en lugar, sobretodo en la práctica feminista, históricamente hija de encuentros entre ideas y realidades variadas: en mi reconstrucción de los feminismos de Segunda Ola, he puesto de releve como el intercambio de saberes, ideas y prácticas ha sido determinante para sus desarrollos. Ahora, nuevas ideas se difunden en toda Latinoamérica a partir de la reformulación en clave feminista de ideas y prácticas de la cosmogonía andina.

Conclusiones

Las dimensiones corporales en la subjetividad femeninas

Empecé a participar en los talleres de sanación y consciencia corporal para reencontrarme. No sabía bien qué buscaba, solo estaba desesperanzada, me parecía de no tener más perspectivas en la vida, que todo fuera inútil, cualquier esfuerzo vano. La desesperanza estaba acompañada por una forma intensa de anhedonia y una alienación casi completa de mi cuerpo que intentaba recordarme de su existencia a través de continuos dolores. Además, tenía un rechazo extremo a que me tocaran, lo cual afectó mi relación sentimental que ya por sí misma no era la más sana del mundo, más bien se caracterizaba por juegos psicológicos de poder, mecanismos de premio y castigo y codependencia. Lograr separarme fue el primer paso de mi búsqueda activa de sanación, aunque en aquel momento me destrozó aún más y la psicóloga que me estaba siguiendo estuvo a punto de internarme. Pero fue un primer grito de reafirmación de mi misma, de “yo no merezco esto y ya no lo voy a aceptar”.

Cualquiera mujer que haya sido violada sabe lo difícil que es aprender a tener relaciones sanas, así como sabe que la memoria corporal no decae: el trauma se elabora, se resignifica, pero nunca desaparece y, si no se tuvo la posibilidad de elaborarlo en su momento, después se vuelve mucho más difícil. En cualquier momento de la vida, ya sea caminando por la calle, escuchando la radio, teniendo relaciones sexuales, literalmente en cualquier momento puede haber un disparador, un estímulo que despierta la memoria corporal de aquella invasión y que de repente te envía a un infierno que habías removido de tu vida consciente. Cómo lo elaboras depende de qué entorno y herramientas tengas. No basta con racionalizar y teorizar sobre el hecho, hace falta desarrollar herramientas emocionales y prácticas capaces de reconectarte contigo misma.

Durante unos años fui operadora de acogida en un centro en contra de la violencia hacia las mujeres. Fue mi manera de resignificar el trauma: ayudar a que otras pudieran elaborarlo, ayudarles a encontrar un espacio seguro en dónde poder mostrar toda su vulnerabilidad sin tener que justificarse o explicarse, prestarles la voz al mismo tiempo que las acompañaba en la búsqueda de la suya propia. Es lo que me hubiera gustado recibir en su momento.

Sigo diciendo que tenía 13, pero, si calculo bien, aún tenía 12 años. No tenía herramienta para conceptualizar mi malestar, no tenía voz para expresar mi dolor, la única parte de mí que

sabía hablar o, al menos, lo intentaba, era mi cuerpo. Aquella carne que se retorció en el momento y esperaba quieta el momento oportuno para poder huir, aquella misma carne que lloraba su dolor mientras yo lo callaba frente a todo el mundo, empezando por mi familia porque intuitivamente sabía que hubiera sido más problemático y que habría acabado encerrada en casa e hiper vigilada. Aquel tejido le rechazaba profundamente al tipo y a sus amigos (ahí descubrí que míos no eran) mientras yo pensaba que estaba enamorada y que ya teníamos que estar juntos...y me sentía horrible cuando él me rechazaba porque ya no tenía interés, pensando “qué tan poca cosa soy que me probó y ya no quiere comerme”, convenciéndome de que lo sexual no era lo mío, que no era buena ni pa eso.

Y ahí mi cuerpo que me decía que no era así, y, más bien, se relajó de manera repentina cuando, casi un año después, él me gritó por la calle por haberle contado a una amiga más grande que luego le fue a reclamar (yo aún no conceptualizaba la violencia, ella sí). Fue como abrir una olla a presión, yo me sentía mal, pero mi cuerpo se alegró como no hacía de aquel entonces. Este cuerpo de carne y huesos con una sabiduría más inmediata que la propia producción de un logos centrado, además, en la razón masculina.

Mi cuerpo es la parte de mí que me ha salvado en muchas ocasiones cuando yo aún no entendía nada, no podía elaborar, no tenía herramientas conceptuales. Aquel mismo cuerpo sufrió muchísimo a causa mía y fue rechazado demasiadas veces, ya sea por gordo, por demasiado blanco, por no tener los requisitos del concepto hegemónico de belleza, por no responder al imperativo capacitista y lidiar con discapacidades que, si bien invisibles a ojos externos, a veces pesan demasiado. Aquel cuerpo al que negué demasiadas veces celebración y placer, a pesar de tener una sexualidad muy activa y ecléctica en los momentos “buenos”.

“No eres suficiente” me repite la voz que está en mi cabeza de manera perenne, “no sabes hacer nada” me dice cada vez que emprendo algo.

“Vive” es lo que me dice mi cuerpo; “siente” y “si no quieres sentir, te voy a obligar”.

“Respira, no vas a morir...probablemente”.

Con estos antecedentes y una crisis de depresión mayor, llegué a experimentar con los talleres corporales, en donde encontré otras yo, con historias y violencias diferentes, pero con un querer común. Fueran compañeras feministas o no; en un proceso de búsqueda consciente o con una inquietud no definida; con ideas sobre el cómo debe ser una mujer o con ganas de

romper cualquier imagen preconcebida; todas estábamos en búsqueda de nueva voz, estímulos, autonomía, placer, conexión. No puedo hablar por todas, sobre todo en el caso de los talleres de sanación New Age, pero sí de lo que pude experimentar en mi propia carne.

Al principio hubo momentos de grandes liberaciones, como si de repente quitaran la tapa de una olla a presión...otra vez. Mucha catarsis emocional y relajación corporal.

Luego, molestia. Mucha molestia como mecanismo de resistencia a querer ir más allá del primer alivio y ver y reconocer otros tipos de dimensiones, así como otras sombras de mí misma. Y ahí el proceso se volvió algo angustioso. No es fácil verse en el espejo, pero ahora lo hacía con amor y para reconstruirme, uniendo todas las piezas perdidas de aquel caleidoscopio de mi yo, en un camino compartido con otras mujeres.

Reflexionar, mover, hacer consciente y sentir el cuerpo, así como compartir el proceso con otras mujeres -acuerparse con ellas- llevó equilibrio a mi vida con respecto a un renovado cuidado físico, a ser consciente de cómo y qué estaba comiendo, de cómo me sentía en los lugares que transitaba o con las personas que encontraba y poder decidir qué hacer con esto.

Poco a poco empecé a sentir mi cuerpo, no como algo ajeno con que tenía necesariamente que reconciliarme porque instrumento de expresión de mi misma, sino como esta dimensión del yo que muchas veces me había salvado y que demasiadas veces había rechazado. Esta dimensión primordial que reaccionaba por instinto, teorizando desde otro lado que no fuera el logos, y que más bien me había permitido llegar a teorizar desde el logos y unir piezas. Empecé a sentir y dialogar con esta otra dimensión y, haciéndolo, reconstruí otra voz: mi nueva voz, mi nuevo yo. Gané en autoestima, en fuerza para posicionarme y decir las cosas - mis cosas- poner límites, reconocer y expresar lo que sentía, lo que me atravesaba. Además, pude superar el bloqueo a ser tocada y reconectar con la dimensión del placer corporal.

Otro punto para subrayar es que, a medida que avanzaba en este proceso, me volví mejor profesional porque pude alcanzar nuevas comprensiones y empatía desde un entendimiento encarnado, lo cual me permitió desarrollar mejor las herramientas que ya tenía previamente en el acompañamiento a otras mujeres. También hubo un empoderamiento en la dimensión lógico-racional ya que empecé a reevaluar y empoderarme de mis conocimientos, tener confianza en mis capacidades y poder conciliarme, al menos en parte, con aquella voz sabotadora que llevo adentro.

El sentirme acompañada hizo mucho: me dio más motivación, más fuerza, más constancia. Tener una tribu de referencia cambia la percepción de todo. Creo que hubiese sido muy diferente enfrentar un proceso similar sola, aunque sea con una terapeuta, por ejemplo, pero sin un grupo de mujeres. De hecho, incluso en los pocos grupos mixtos por los cuales transité, no me fue demasiado bien. Pero, en los grupos de mujeres, tanto en los feministas como en los círculos de Casa Baubo o de respiración ovárica, me sentí en un lugar seguro en el que podía ser yo misma con sombras y luces, torpezas y sabidurías. Me sentí sostenida en mi esfuerzo de re-conocerme y volver a conectar conmigo misma, al tiempo que sostenía otras compañeras que andaban en un proceso similar, aunque con diferentes formas y motivaciones. Es decir, había una relación horizontal de respeto, empatía y complicidad.

Con esto no quiero afirmar que este proceso fue la panacea de todos los males del mundo y que encontré la receta perfecta para el equilibrio y la felicidad, como a veces dan a entender las publicidades de algunos talleres de sanación holística. Lo que sí quiero recalcar es cómo este proceso corporal y colectivo, sostenido en el tiempo, ha sido un substrato de cultivo para la construcción de subjetividad: el hacer consciente una identidad y un posicionamiento como sujeto político y social. Y, en este sentido, representa una poderosa herramienta política y psicosocial.

De lo experiencial a la reflexión teórica

Cuando empecé a escribir estas tesis, no estaba segura de mi decisión sobre el hilo conductor: son muchas las entradas tanto de mis reflexiones y revisión de la literatura, como de los datos arrojados por el trabajo en campo y de las posibles interpretaciones de ellos. Empecé con la voluntad de querer hablar del cuerpo y Susana Wappenstein –mi primera directora de tesis, fallecida de manera prematura– me seguía preguntando: “¿qué mismo quieres ver del cuerpo?”.

Odiaba la insistente pregunta de mi directora –con la cual teníamos fuertes confrontaciones, así como idílicos momentos de diversión– porque no lograba ver, no lograba esclarecer, tal vez aún ni lo sabía, solo tenía una intuición dictada por la experiencia (y muchas veces por la frustración) de mi vivencia como mujer y como feminista. Vivencia que se conflictuó aún más con la llegada a Ecuador y el necesario proceso de crisis, traducción y reconstrucción tanto de una identidad de mujer, como de un enfoque y accionar político.

En un primer momento, debido a la frustración de no lograr esclarecer mi nudo ontológico, me centré en la práctica popperiana de la construcción de un marco teórico en que insertar datos empíricos. Hasta cuando sentí que más bien estaba perdiéndome más y dejé de un lado la teoría y empecé a enfocarme en las experiencias, en el sentir y en observar.

Experiencias que, cómo dije en la introducción, se entrelazó con una fuerte crisis personal y me condujo, mejor dicho: me obligó, a sentir y experimentar. Solo entonces, empecé a planificar un seguimiento metódico de los talleres. Y solo en un segundo momento, reflexionando sobre estos, empecé a planear las entrevistas. Siempre teniendo presente la admonición de Geertz cuando dice que, aunque “la teoría también debe contemplar – intelectualmente – realidades futuras [...] No se inicia el trabajo con las manos intelectualmente vacías” (Geertz 1992,37).

Pero ¿cómo elegir un hilo conductor que no traicionase la complejidad que yo veía, sentía y vivía en primera persona? ¿Cómo dar cuenta de una lucha de significaciones entre un nuevo paradigma y un proceso de cooptación del paradigma hegemónico? Y ¿cómo evidenciar, al mismo tiempo, la importancia de estos procesos para muchas mujeres, para conocerse y hacer las paces consigo mismas? Y sin olvidar de que todo se actúa desde una continua y, a veces, no tan visible, interacción multiescalar y unas continuas traducciones en un mundo cada vez más pequeño y, paradójicamente, cada vez más desconocido. Un mundo en el cual hemos normalizado la alienación de nuestros cuerpos, de nuestros espacios y lugares, de nuestras experiencias. Un mundo en dónde incluso en una militancia feminista autónoma se esconde dicha alienación. ¿Qué puede dar cuenta de esto?

La respuesta fue: la subjetividad, declinada de manera conceptual y experiencial.

El proceso de construcción de subjetividad es un proceso que implica la interacción de muchas categorías conceptuales y experienciales; politización y despolitización; encuentros y desencuentros; individualización y comunitarismo; de un dentro y un afuera que se mezclan de manera continua. Un proceso de construcción constante que, en la declinación ofrecida por Rosi Braidotti (2000), nunca encuentra un fin, nunca llega a un nivel definitivo. Y nunca alcanza, y siquiera aspira, a la homogeneidad, sino que se nutre de las diferencias y de las contradicciones, incluso de aquellas que nos conflictúan.

Como es adentro, es afuera. Y ni adentro, ni afuera podemos vivir huyendo de las diferencias, ya sean las que nos conflictúan íntimamente o las que tenemos en nuestras relaciones con compañeras, parejas, familia, etc. Cómo escribió Audre Lorde (2003, 117): “las diferencias no deben contemplarse con simple tolerancia; por el contrario, deben verse como la reserva de polaridades necesarias para que salte la chispa de nuestra creatividad mediante un proceso dialéctico”.

La subjetividad descrita por Braidotti (2000), así como por cierto feminismo comunitario (Cabnal 2010), y las reflexiones a partir del cuerpo-territorio y de las vivencias translocales, ofrecen la oportunidad de ver el cuadro complejo de las interacciones y de las diferencias. Y, para ver y, espero, transmitir, al menos una parte de esta compleja y dinámica interacción, parto de la escala corporal y su relación con la construcción de subjetividad femenina y feminista.

Desde la sociología del cuerpo, Le Breton (2002, 97) afirma que “el cuerpo es la interfaz entre lo social y lo individual, la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico”.

La construcción ilustrada moderna del pensamiento occidental, basada en el *cogito ergo sum* de memoria cartesiana, se ha desarrollado a partir de pares opositivos; naturaleza/cultura; cuerpo/mente; emociones/razón; inmanencia/transcendencia; mujeres/hombres (Ortner 2006). Los pares opositivos se transforman en relaciones jerárquicas en donde existe una dimensión legítima (cultura, mente, razón, trascendencia, hombre) a partir de la cual se construye y significa una dimensión inferior cuya dominación es legitimada en función de su inferioridad. La división dual y jerárquica del pensamiento sirve para ordenar el mundo, significar la vida y las experiencias, y para construir subjetividades. En esta construcción la mujer es todo lo que no es el hombre: “No se nace mujer, se llega a serlo [...] es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino” (De Beauvoir 1969, 112).

Desde la construcción moderna occidental del pensamiento, la mujer es pensada como cuerpo y relegada a la dimensión de la naturaleza y de la inmanencia. Sherry Ortner (2006) se pregunta si podemos decir que la mujer es al hombre lo que la naturaleza a la cultura y la respuesta es definitivamente sí. La construcción de la subjetividad femenina se ha dado a partir de la dimensión corporal, material e inmanente, pero también de lo doméstico, íntimo, privado, de la dimensión del cuidado y del trabajo de reproducción (Posada 2015). La subjetividad femenina se ha medido con la corporalidad: ya sea para negarlo o para

reivindicarlo, el cuerpo ha sido el lugar de partida para la construcción de subjetividad femenina y feminista.

El feminismo de la Segunda Ola, en particular el feminismo de la diferencia, reivindica el cuerpo femenino y la diferencia sexual como locus a partir del cual construir una subjetividad autónoma que evade el logocentrismo y el orden masculinista del mundo (Irigaray 1979; Cixous 2001). Este posicionamiento viene ampliamente criticado por los feminismos posestructuralistas (De Lauretis 1989, 1996; Butler 2001, 2002, 2006) que se desmarcan de la significación social de la biología y se enfocan en una construcción discursiva del cuerpo. Aunque no niegan la relación simultánea entre naturaleza y cultura, materialidad y discursividad, los feminismos posestructuralistas prestan mayor atención al aspecto simbólico y discursivo. Por otro lado, nuevas formas de feminismos materialistas (Haraway 1995; Braidotti 2000) buscan un *continuum* entre naturaleza y cultura, pero se quedan en una división ontológica entre las dos categorías. Desde las geografías feministas anglosajonas (Massey 2000; McDowell 2000; Moss 2005; Silva 2009) hay una primera conceptualización de una relación de interdependencia entre naturaleza y cultura, encarnada en las categorías de cuerpo y territorio. Además, la abertura al concepto de encarnación supone la inclusión de realidades situadas y del conjunto de emociones y percepciones que caracterizan la experiencia corporal (Thien 2005; Ramos 2016; Zaragocín y Caretta 2020).

A partir de los conceptos de encarnación y de la inclusión de la experiencia corporal como locus de conocimiento y poder, la subjetividad se comienza a configurar como una construcción que pasa por lo corporal de una manera indisoluble, aunque dicha corporalidad puede ser significada solo a partir de realidades situadas y teniendo en cuenta la pluralidad de diferencias que actúan y se cruzan de manera simultánea en la construcción de un sujeto situado (Lorde 2003; Molina 2000; Curiel 2011). Para Luisa Posada Kubissa (2015, 119), “no hay una realidad prediscursiva, como ya se decía más arriba, que conforme la sustancia corporal. Pero dicho esto, también cabe subrayar que la corporalidad, en tanto constructo cultural, preexiste al sujeto y lo determina, de un modo material y simbólico a la vez”.

En la construcción de la subjetividad femenina, entonces, se comienza a proponer un proyecto político situado, que tenga en cuenta las diferencias de manera no jerárquicas, que considere la experiencia corporal con su bagaje de percepciones y emociones, y que tenga en cuenta una sinergia entre naturaleza y cultura, materialidad y discursividad, desmarcándose de la construcción dicotómica ilustrada del pensamiento y del sujeto.

Sin embargo, cuerpo y territorio quedan aún como categorías ontológicamente separadas: aunque son pensadas como categorías que se relacionan, quedan como dos categorías separadas. Desde los feminismos comunitarios (Paredes 2010; Cabnal 2010) y las geografías feministas latinoamericanas (Silva 2009; Zaragocín 2018, 2020) se proponen dos categorías teórico-metodológicas que representan una propuesta para dejar de lado el dualismo cartesiano; las dos categorías suponen una unión entre las categorías de cuerpo y territorio y de naturaleza y cultura: cuerpo-territorio y translocalidad.

Como he escrito en el primer capítulo, cuerpo-territorio supera la división binaria opositiva del pensamiento ilustrado occidental, representa una unión entre naturaleza y cultura, sujeto individual y colectivo, cuerpo individual y territorio social. La translocalidad (Álvarez 2009; Zaragocín 2018), por otro lado, refleja la construcción de sujetos y espacios como procesos de continuas traducciones de conocimientos relacionares entre lugares y supera la visión transnacional, centrada en el Estado nación moderno colonial.

Estas categorías se originan y desarrollan en el contexto latinoamericano de los movimientos feministas, y no solo dentro de la academia, y tienen un cierto reconocimiento en proyectos conscientes de construcción de nuevas subjetividades, encarnándose en prácticas corporales y reflexiones a partir de dichas prácticas. La observación de las prácticas corporales otorga pistas sobre el nivel de interiorización de dichas categorías y de cómo se está gestionando la dimensión de la subjetividad y de la significación de las corporalidades tanto en una dimensión feminista militante como en una dimensión centrada en la sanación holística individual.

Queda claro que, más allá de las diferentes significaciones, la corporalidad como aquel proceso corporal abierto y permeable descrito por McDowell (2000) produce subjetividad, conocimiento, formas de ser y estar en el mundo y de vincularse con él. El cuerpo se revela como la conexión de análisis multiescalares y locus de batallas entre despojos y resistencias, construcción procesual vinculada indisolublemente con experiencias, percepciones, emociones, escalas de poder micros y macros, traducciones culturales y territoriales.

A continuación, voy a exponer unos nudos analíticos que representan los hallazgos de mi investigación.

En la introducción al texto, identifiqué 3 puntos cruciales para el análisis global:

- Vinculación entre las prácticas de cuidado del cuerpo femenino y otras escalas de territorio.
- Significación del cuerpo y de los territorios que las mujeres habitan.
- Construcción de sentidos diferentes de las prácticas de cuidado y apropiación del cuerpo.

Los hallazgos de la investigación muestran que:

- ✚ La construcción de la subjetividad no es necesariamente un proyecto consciente, sino que, a través de las memorias y prácticas de resiliencias de nuestros cuerpos, también desarrollamos subjetividad.
- ✚ En las prácticas de cuidado se da una pugna creciente entre politización y despolitización que influye en la construcción de la subjetividad femenina y feminista. Esta pugna se expresa, en particular, a través de la adopción de un enfoque individualista o comunitario de sanación y crecimiento espiritual en el marco de una cultura espiritual híbrida que se identifica como New Age.
- ✚ Además, se evidencia que las prácticas New Age observadas tienen una espacialidad concreta que se establece en el centro norte de la ciudad, simbólica y materialmente espacio de la construcción de una clase media mestiza del espacio urbano quiteño. Esto a pesar de la hibridez de clara influencia indígena, de varias herramientas de sanación corporo-espiritual presentes en la ciudad de Quito.
- ✚ La categoría cuerpo-territorio resulta aún en fase de definición en el análisis urbano. Sin embargo, es particularmente exitosa en revelar lo que aún no es y los conflictos corporales y territoriales ocultos dentro de cada una. A través de la aplicación de cuerpo-territorio como lente analítico, se pueden observar las diferentes significaciones del cuerpo y su vinculación territorial, así como la relación con el propio cuerpo a través de la vivencia y no solo de la reflexión teórica.
- ✚ A lo largo de todas las prácticas experimentadas y de las entrevistas realizadas, se evidencia de manera contundente un continuo flujo de encuentros, valores, costumbres, prácticas, traducciones que, partiendo de la definición de “lugar” de

Massey (2000) como proceso abierto y dinámico, llegan a la categoría de translocalidad (Alvares 2009, 2014; Zaragocín 2018). La translocalidad, y las figuras de las translocas, demuestran ser un constructo exitoso para salir del nacionalismo metodológico y, al mismo tiempo, identificar las complejas conexiones dialógicas multiescalares.

A continuación, analizaré los hallazgos principales, concluyendo con la discusión sobre subjetividad.

La disputa individualismo-comunitarismo

En la vuelta al cuerpo y a las emociones de esta última década, en Quito cada vez más mujeres sienten la necesidad de buscar una conexión más allá de su sola sanación individual, por esto se ha difundido de manera incisiva una espiritualidad híbrida que podemos identificar como New Age y que se inserta en una cultura terapéutica, típica de un capitalismo emocional y de una atmosfera neoliberal (Illouz 2007; Rendueles 2017). De esta atmosfera neoliberal participa un nuevo tipo de feminismo caracterizado como feminismo neoliberal (Fraser 2015; Schild 2016) porque se inserta en una lógica mercantilista, adopta un posicionamiento acrítico frente al neoliberalismo y, aunque reconoce el rol de privilegio de lo masculino en la sociedad, no indaga sobre las causas estructurales de esto sino que lo asume como un desafío individual y asume la responsabilidad de su cambio de estatus como mujer individual y que depende enteramente de su esfuerzo y creatividad (Rottenberg, 2014). Un feminismo

que se desarrolla bajo el ala del neoliberalismo y comparte gran parte de sus presupuestos teóricos, coloca en el centro del debate feminista reivindicaciones que se ubican dentro de la lógica mercantil y desde el individualismo extremo, y no pone en cuestión la dominación heteropatriarcal (Penchansky 2018, 205).

Este tipo de feminismo es parte de la atmosfera neoliberal y propone una difusión de la aceptación de las diferencias y de la necesidad y posibilidad de emancipación pero como proyecto individual, en contraste con los feminismos de la Segunda Ola que luchaban en pos de una subversión del sistema existente, con una revolución cultural, política, económica (Schild 2016) y se posicionaban como anticapitalista (Fraser 2015), pero también en claro contraste con el feminismo liberal, que se posicionaba como un antagonista crítico al liberalismo (Rottenberg 2014; Penchansky 2018).

En América Latina, y en Ecuador en particular, a partir de los años 90 se ha asistido a una institucionalización creciente de algunos de los preceptos del feminismo y del concepto de género y a una oneigización de la vida y del feminismo (Álvarez 1999; Lind 2001).

“‘Autonomía’ e ‘igualdad’ se redefinen ahora mediante un discurso liberal de derechos individuales que se centra en el empoderamiento a través del mercado y en el que las mujeres son impulsadas a implicarse más como productoras, prestatarias y consumidoras” (Schild 2016, 73).

Las prácticas corporales holísticas New Age se insertan en esta difusión de un feminismo *soft* y neoliberal que se centra en el éxito personal y la expansión de la cultura terapéutica y de la idea del *wellness* como obligación y carga personal a estar siempre bien, feliz, vibrar alto y alcanzar el máximo desarrollo personal en términos físicos, psicológicos, espirituales (Papalini 2014). Dichas prácticas, por un lado, han significado un refugio y un espacio de encuentro para personas en búsqueda de otro tipo de conexión y atención y en particular para mujeres que se han sentido escuchadas y reconocidas como sujetos (Blázquez y Cornejo 2013). Pero, por otro lado, han sido funcional al mantenimiento de un individualismo característico y basilar del sistema capitalista. La sanación, de hecho, es vista como un logro individual y más bien, hay una invitación a abrirse a la naturaleza y a las energías universales, llamadas de manera diversa según enfoque espiritual, pero desde un centrarse en la persona misma. Literalmente se invita a encerrarse en una “llama violeta” para que nada del entorno pueda afectar el logro del bienestar holístico personal. Además, se explican condiciones materiales, físicas y psicológicas a la luz del concepto de karma y del proceso de superación que cada persona tiene que hacer de manera individual. La frase “cada uno tiene que enfrentar su proceso”, en muchas ocasiones, se vuelve la justificación espiritual del precepto neoliberal “el pobre es pobre porque quiere”, porque no se esfuerza lo suficiente.

Desde un enfoque de género, las prácticas corporales de sanación holística en Quito plantean una visión distorsionada del concepto de complementariedad entre masculino y femenino, muy presente en la cultura andina (Paredes 2010), justificando con esto una necesidad de volver a asumir roles binarios de género. En particular, dolores, síndromes, inquietudes existenciales de las mujeres vienen significadas como una falta de aceptación de lo femenino, una lucha estéril en contra de la propia esencia, de lo que se es. Así que la sanación pasa por abrazar la propia esencia femenina y reconocerse como mujer acogedora y cuidadora, al

mismo tiempo que se invita a los hombres a reconocer lo femenino en ellos mismos y a tratarlo con la debida sacralidad en las mujeres de su entorno.

Por el contrario, en los nuevos feminismos autónomos quiteños se está intentando llevar a la práctica un proyecto político consciente de una nueva subjetividad que implica la vuelta al cuerpo como locus de poder y de producción de conocimiento, pero desde una conexión íntima con el territorio y para la construcción de un sujeto colectivo y de lazos comunitarios horizontales y de cuidado recíproco. Se está construyendo un camino que incluye la perspectiva planteada por la categoría de cuerpo-territorio: no puedo pensarme sin pensar también en el territorio porque nuestra relación es interdependiente; no puedo pensarme sin pensarme de manera relacional y colectiva porque soy con las demás personas. Soy una entidad relacional, no un ser abstracto y abstraído del mundo. Esta construcción toma mucho de los feminismos comunitarios latinoamericanos (Paredes 2010; Cabnal 2010) y de la propuesta cuerpo-territorio que viene formulada por Lorena Cabnal y luego ampliada por las geografías feministas latinoamericanas descoloniales (Miradas Críticas del Territorio 2017; Cruz 2020; Zaragocín y Caretta 2020).

Cuerpo territorio

Cuerpo-territorio ha sido un lente analítico presente a lo largo de toda la tesis. Si bien la categoría se suele usar en contextos rurales y de defensa del territorio en contra del antiextractivismo (Zaragocín 2020), he propuesto un uso como lente analítico para leer la relación cuerpo-subjetividad en los talleres corporales quiteños, tanto en su dimensión feminista militante como en la lógica de sanación holística insertada en el mercado. La categoría rehúsa el concepto de territorio como algo separado de la vivencia de una persona: hay una relación dialógica entre cómo moldeamos el territorio y cómo el territorio nos moldea. Esta relación es tan íntima que no se puede pensar de manera separada. No podemos separar las dos categorías cuando hablamos de nosotr*s, de nuestros cuerpos, de nuestras vivencias porque el territorio también es yo y el yo también es territorio. La categoría cuerpo-territorio se refiere a esta intrínseca unión que tenemos en nuestra vivencia cotidiana, seamos o no conscientes de ello.

Si en términos teóricos y ontológicos es bastante intuitivo explicar el significado de cuerpo-territorio, la dificultad reside en aplicar la categoría como lente analítico y metodológico.

Y hay que admitir que no logré otorgar una plena funcionalidad metodológica e interpretativa a la categoría cuerpo-territorio en el espacio urbano. A raíz de la presente experiencia investigativa, sugiero que podría ser beneficioso aplicar la categoría junto a un lente multiescalar del mismo espacio urbano.

Para la presente investigación, los datos arrojados por los talleres corporales de una dimensión militante muestran cómo, aunque en el discurso se ponga en juego explícitamente la voluntad de reformular una relación con el cuerpo y entre el cuerpo-territorio como unión indisoluble, en la práctica aún es una relación que se está construyendo, con muchas idas y vueltas. En particular, quedan dos nudos por solucionar:

- Una conformación muy rígida de un deber ser militante, que se construye en contraposición a un deber ser de género. Este se construye a partir de una modalidad logocéntrica, resultando en una rigidez de postura y de posicionamiento similar al deber ser de género del cual se quiere desmarcar. Además, enfocarse en cómo tengo que ser para ser buena militante produce un alejamiento de mi cuerpo, de mis sentires, de mi vulnerabilidad. La construcción de una subjetividad que tenga en cuenta el cuerpo como territorio histórico y político, y su conexión con la historia y la política del territorio que se habita, requiere reconocerse como sujetos fluidos, no homogéneos y contradictorios; requiere abrazar la vulnerabilidad y lo que se es para poder trabajar hacia lo que se quiere ser. Si me encierro en una posición de deber ser y me paso defendiéndola, resto tiempo, energía y posibilidad a la construcción que efectivamente quiero emprender. Sin embargo, este es un proceso que tiene sentido colectivo de transformación epistémica y este momento está solo empezando. Resulta importante la presencia de mujeres que ya están algo más avanzadas en la comprensión y vivencia de cuerpo-territorio, y que representan unas figuras claves para impulsar el proceso de cambio de significaciones.
- Las significaciones del cuerpo: aunque parezca que se comparte una misma significación del cuerpo, y entonces a través de esta se puede construir una subjetividad como proyecto colectivo, en la realidad, cuerpo y corporalidades son leídos de manera diferentes, así como diferente es el lugar que se le asigna a la consciencia corporal. La diferencia no reside solo entre las dos dimensiones de los

talleres observados (militantes y holísticos), sino que están presente dentro de cada dimensión. A través de las respuestas a la entrevista estructurada sobre consciencia corporal,⁸² puedo afirmar que cuerpo-territorio es una conceptualización anhelada, pero que aún muy pocas mujeres sienten, así se evidencia tanto en la información arrojada por la observación participante como en las respuestas a las entrevistas estructuradas sobre consciencia corporal. Las entrevistas, más bien, revelan que una pequeña parte de las mujeres que han contestado aún mantiene una cierta lejanía de relación con su cuerpo o están en proceso de reflexión sobre esto. Por otro lado, hay otra parte de mujeres que se pone en una posición de vigilancia corporal para controlar la lectura externa sobre ellas más que para construirse desde otros parámetros.

En fin, aunque la mayoría de las mujeres se reconoce en la búsqueda de una dimensión holística y quiere alejarse de la construcción moderna occidental del cuerpo, no lo hace necesariamente en un sentido de unión cuerpo y territorio, ni unión cuerpo y mente en la conformación del yo y para sentir que el cuerpo también es yo y que también sabe y piensa. Algunas parecen que sí están en un sentir y en la construcción del yo cercana a la conceptualización cuerpo-territorio, por ejemplo, Armónica (entrevista virtual, julio de 2018): “yo creo que tomar conciencia de mi cuerpo ha significado entender estas dos partes de mi vida, de que soy una y somos todas a la vez [...] y entender que a la vez eres todo”.

Otras reformulan su cuerpo como territorio histórico político (Gómez 2012), entendiéndolo sí como individual y separado ontológicamente del territorio, pero como proceso histórico en sí, que recoge traumas y memorias del bagaje familiar, ancestral pero también de los conflictos sociales que han traumatado un territorio. Los traumas son colectivos, familiares y relacionados con el territorio, pero vienen reformulados de manera específica en un cuerpo que sigue siendo un elemento de individuación y no de conexión colectiva. Empero, este cuerpo es parte integrante del yo y no se puede separar de una supuesta mente autónoma.

En tal sentido, aparece otra posición contraria: la significación de algunas hacia un cuerpo visto como un instrumento y, más bien, un obstáculo a la trascendencia.

Aunque desde una visión espiritual y en supuesta lejanía con el dualismo occidental, se vuelve a proponer una separación neta entre cuerpo y mente, y formular el cuerpo

⁸² Capítulo IV

como algo inferior, un mal necesario que no tiene que ver con mi yo como “conciencia abierta, fluctuante” (Ana, entrevista virtual, julio de 2018) que posee un cuerpo del cual estoy tratando de liberarme.⁸³

Translocalidad

La translocalidad, mi otro lente analítico, ha servido para ver la intersección multiescalar encarnadas en lugares y sujetas.

Ya Massey (2000) propuso una definición de lugar como proceso dinámico y relacional. La definición de lugar propuesta por la autora se inserta en el debate entre las tendencias que niegan especificidades a los lugares bajo la argumentación que la acelerada comprensión tiempo-espacio de la globalización tiende a homogeneizar todos los lugares, y las tendencias a pensar el sentido del lugar como localización reaccionaria, típica por ejemplo de los nacionalismos. La autora desarrolla su explicación del “lugar” a partir de la necesidad de mantener la noción de diferencia y de enraizamiento de lugares específicos, sin volverse reaccionaria. Por esto, propone una noción de lugar como proceso. Los lugares son dinámicos y procesuales, no espacios estáticos, donde las fronteras físicas no representan límites demarcatorios necesarios a su conceptualización.

Más bien, en las mismas fronteras físicas pueden encontrarse varios lugares o, mejor dicho, varias trayectorias que se intersecan en un lugar dándole múltiples identidades, debido a

una constelación particular de relaciones sociales que se encuentran y se entretajan en un “locus” particular [...]. En vez de pensar los lugares como aéreas con fronteras alrededor, se los puede imaginar como momentos articulados en redes de relaciones y entendimientos sociales, pero donde una gran proporción de estas relaciones, experiencias y entendimientos se construyen en una escala mucho más grande de la que acostumbramos a utilizar para definir lo que es el lugar (Massey 2000, 184).⁸⁴

Entonces el lugar es un punto de encuentro entre diversas trayectorias y, por ende, en constante construcción y transformación. El encuentro de las trayectorias específicas de un lugar lo vuelve único –es decir, no existen dos lugares iguales– y al mismo tiempo no se puede pensar en un lugar aislándolo de las relaciones que tiene con otros lugares. Lo anterior

⁸³ De la entrevista de Ana (2018): “Hace tiempo que estoy en la búsqueda de liberarme de mi cuerpo”

⁸⁴ Traducción propia

Massey (2000, 185) define como “un sentido global de lo local, una conciencia global del lugar”.

La translocalidad (Álvarez 2009, 2014; Zaragocín 2018) propone un relacionamiento entre lugares, pero escapando de una visión centrada en el Estado nación colonial. El movimiento entre lugares tiene recaídas en las conformaciones de estos y en la construcción de subjetividades. Las fronteras que se cruzan son también emotivas, culturales, simbólicas y los movimientos translocales permiten la difusión de teorías y emotividades compartidas y traducidas con base en el lugar. Este movimiento, como ya ilustrado por Massey (2005), no incide solo sobre los agentes de la movilidad –por ejemplo, las personas migrantes–, sino que ya es parte de la conformación del lugar mismo y del imaginario de la gente que lo compone.

Si no podemos pensar la subjetividad en abstracto, separándola de una corporeización, tampoco podemos pensar el cuerpo sin estar situado. El cuerpo se sitúa y vive en un territorio conformado por la intersección multiescalar que son sí intercambios entre lugares, pero que también representan un constante movimiento de traducciones de ideas, ideologías, formas de ser y estar en los territorios y en el mundo. La complejidad relacional y procesual de los lugares se encarna en las figuras de las translocas que desafían la política de localización entendida como una rígida división geopolítica que ve un norte que produce conocimientos hegemónicos y un sur que produce resistencia decolonial (Zaragocín 2020); la influencia entre lugares es recíproca y porosa. Translocas son también las encarnaciones del viaje interpretativo feminista (Álvarez 2009) llevando consigo ideas y prácticas diversas que se enriquecen de lugar en lugar y que ayudan a traducir esto en una teoría coherente.

A lo largo de la investigación ha resultado claro que la translocalidad es una categoría muy útil para leer estos procesos de traducción, incluso cuando no son completamente conscientes. El intercambio de saberes, ideas y prácticas ha sido determinante en los feminismos de la Segunda Ola y, en particular, para mi reconstrucción, para los feminismos latinoamericanos en la transición desde la dictadura a la democracia.

En la actualidad, las prácticas corporales, experimentadas en los talleres observados, se construyen en una traducción sincrética entre prácticas de todo el mundo. Así mismo, la neoindianización del New Age, descrita por De la Torre (2014, 2016), activa flujos de conocimientos y de turismo desde los nortes hacia los sures, pero también desde los sures hacia los nortes. La práctica feminista, históricamente hija de encuentros entre ideas y

realidades variadas, ahora recorre toda Abya Yala en la reformulación de ideas y prácticas originadas en la revisión en clave feminista de la cosmogonía andina.

Como muestran las respuestas sobre consciencia corporal, la translocalidad es un proceso que conforma la subjetividad de manera difusa, a través de un sincretismo de puntos de vistas e ideas. Sin embargo, hay unas figuras que se pueden identificar como translocas por el rol que tienen en la encarnación de la circulación de las ideas.

Por último, la translocalidad es un lente que permite ver aquel nomadismo del sujeto, propuesto por Rosi Braidotti (2000), como localizaciones cambiantes corporeizadas. Un sujeto en continua construcción, múltiple, relacional, situado, corporeizado. Un sujeto que se hace a través de la experiencia y de la reflexión política sobre esta y, por tanto, cambiante y contradictorio, contrario a la construcción idealtípica del sujeto moderno como coherente, racional y fijo. En palabras de Rosa⁸⁵(entrevista Quito, marzo de 2018): “Teóricamente es mucho más complejo aglutinar todo [lo vivido] porque las prácticas son incluso contradictorias; en las prácticas somos mucho más un remolino que un árbol de ideas. No hay la misma estructura”.

¿Subjetividad o identidad femenina?

Rosi Braidotti (2000) diferencia entre subjetividad feminista e identidad femenina. Según la autora, el feminismo abarca la identidad en cuanto conciencia, deseo y política de lo personal, y la subjetividad como acción histórica y del derecho político y social. Es decir, la subjetividad es un proyecto político consciente y deliberativo. La identidad es múltiple y fracturada, relacional, y se compone de identificaciones: “imágenes inconscientes internalizadas que escapan al control racional” (Braidotti 2000, 195). En cuanto construida a través de procesos inconscientes, se vuelve subjetividad solo a raíz de una racionalización sobre ella, de una voluntad racional.

Los hallazgos de mi investigación demuestran que esta diferencia no es tan lineal y directa como la describe Braidotti (2000): si es cierto que solo una reflexión politizada sobre las prácticas puede crear un proyecto político, también es cierto que el cuerpo en sí mismo puede producir conocimiento y prácticas de resistencia. Por ejemplo, el testimonio de Fiona en el

⁸⁵ Ver entrevistas a Rosa en capítulo IV

taller de posaborto⁸⁶ muestra cómo desde el cuerpo ya se toman decisiones en resistencia a una matriz de dominación opresiva, antes de teorizarlas o pensarlas de manera reflexiva. El cuerpo constituye un punto de intersección, de visibilidad y de intervención de un sistema de dominación y de las prácticas de resistencia (más o menos conscientes, espontáneas o construidas políticamente).

Más allá de las influencias externas, por ejemplo, en las dos dimensiones de los talleres observados, en que se da una pugna entre politización y mercantilización del devenir mujer, cada mujer tiene capacidad de agencia y de devenir sujeto, incluso sin una reflexión política previa. Existe una agencia corporal que no se relaciona necesariamente con una voluntad política deliberada. Las observaciones de los talleres, los relatos de muchas de las mujeres que han participado en este proceso investigativo lo dejan claro: la agencia corporal es política en sí misma. Claramente, luego hay que reflexionar sobre ella y, dependiendo de cómo se significa, puede reconectarse a una construcción consciente de un proyecto político.

Sin embargo, me parece que diferenciar estos dos niveles sin reconocer el estatus de subjetividad a la agencia corporal quita riqueza y matices en la politización de la vida cotidiana a partir de lo empírico, de las percepciones y del cuerpo mismo. Por esto a lo largo del texto me refiero a subjetividad femenina y subjetividad feminista, entendiendo con la primera la subjetividad que se va conformando en cambios culturales a partir de lo empírico y de la socialización, pero sin necesariamente tener un cuadro político de referencia. Mientras, la subjetividad feminista, en concordancia con lo expresado por Braidotti (2000), hace referencia a poner en marcha un proyecto político consciente y deliberado.

Así mismo, aunque no tengamos conciencia de ello, vivimos en una dimensión de cuerpo-territorio y translocalidad. Las mujeres entrevistadas han significado la conciencia corporal desde posicionamientos muy diferentes y, sin embargo, la conexión cuerpo-territorio hace de substrato a su conciencia corporal y al modo en que la gestionan. En cuanto a la translocalidad, es evidente la presencia y el valor de las conexiones dialógicas entre lugares, corporeizadas en ideas, valores y prácticas subjetivas. Este intercambio entre lugares no se puede encerrar en una reflexión transnacional, debido a la especificidad de cada lugar que, en ocasiones, poco tiene que ver con la configuración político-burocrática del Estado nación moderno colonial.

⁸⁶Capítulo III

Ahora, el desafío de los feminismos autónomos es politizar la subjetividad en un proyecto conjunto para enfrentar la despolitización empujada por una lógica de mercado neoliberal, que está canibalizando prácticas y palabras claves de las reivindicaciones feministas. La construcción política de subjetividad feminista es un nudo fundamental en la resistencia al neoliberalismo y en la propuesta de un cambio epistémico y político.

A la fecha de revisión de la presente tesis, ya hemos vivido dos años de pandemia. Dos años en que el tejido social ecuatoriano en general, y del movimiento feminista en particular, se ha ido desestructurando de manera drástica, mientras se ha avanzado con privatizaciones y reducción de servicios públicos inclusivos, precarización laboral, crisis económica, angustia social generalizada, creando un clima de violencia institucional al que siguió un incremento de la violencia social con niveles mayores en frecuencia y ferocidad de los actos delictivos. Este proceso, así como la individualización forzada de la vida y la digitalización improvisada, ha pesado particularmente en la construcción identitaria y subjetiva de las mujeres, en su salud física, mental y emocional, así como en su posicionamiento como sujeto social, político, de deseos y de derechos.

En este momento de transición entre vivencia del trauma y estrés postraumático social, cabe preguntarse cómo se puede incentivar y encontrar maneras para reconectarse con una misma y acuerparse con otras compañeras, con otras subjetividades frente a una orfandad institucional que no responde a exigencias sociales básicas, menos a las exigencias especiales derivadas por el agotamiento general pandémico y pospandémico.

¿Cómo hablar de empoderamiento, subjetividad autónoma y sanación en este contexto?
¿Cómo no caer en la transformación de un malestar colectivo en un problema individual al que se ofrecen solo opciones psicológicas que, además, están a la portada de una minoría de la población?

Y también me pregunto, a la luz de mi propia experiencia de Long Covid, vivido en la precariedad más absoluta y con la suerte de poder contar con unas buenas amistades que me ofrecieron contención en los meses en que no podía ser autosuficiente, ¿Cómo recuperar un proyecto de construcción comunitaria feminista e interseccional?

Y, considerando que en este momento de crisis se han marginalizado más las vidas y los cuerpos que no entran en el imaginario hegemónico, como los cuerpos con discapacidad, los cuerpos racializados, etc. ¿Cómo incluir las diferencias en una nueva construcción?

Estas las preguntas a futuro para nuevas reflexiones teóricas y políticas, siempre con el intento que teoría y practicas vayan juntas y que la academia sea parte integrante del cambio social.

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2006. *Che cos'è un dispositivo?* Roma. Nottetempo.
- Aguilar, Miguel Ángel, y Paula Soto Villagrán, coords. 2013. *Cuerpos, Espacios y Emociones. Aproximación desde las ciencias sociales*. México D.F: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Aguirre, Andrea y Lisset Coba. 2013. “Correa gobierna en lo moral, en lo ético, con la mano derecha”. Entrevista. Revista Exarchia
- Álvarez, Sonia. 1999. “Advocating Feminism: The Latin American ngo boom”. *International Feminist Journal of Politics* 1 (2). <https://doi.org/10.1080/146167499359880>
- 2009. “Construindo uma política feminista translocal da tradução”. *Revista Estudos Feministas*, 17(3): 743-753.
- 2014. “Introduction to the project and the Volume/Enacting a Translocal Feminist Politics of Translation”. En *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas*, editado por Sonia Alvarez, Claudia De Lima Costa, Verónica Feliu, Rebecca J. Hester, Norma Klahn y Millie Thayer, 1-18. Londres: Duke University Press.
- Amorós, Celia, y Ana De Miguel. 2018. *Teoría feminista I. De la Ilustración al Segundo Sexo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Amorós, Celia (ed). 2000. *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Amorós, Celia. 2014. *Salomón no era sabio*. Madrid: Fundamentos.
- Anderson, Ben. 2009. “Affective atmospheres”. *Emotion, Space and Society*, 2(2): 77-81. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005>
- Araujo Kathya (Editora), 2007. *Cruce de Lenguas*. Santiago de Chile. LOM Ediciones.
- Araujo Kathya, 1996. “La femineidad en el psicoanálisis: de Freud a Lacan”. En *Debates de Sociología*, n. 20 – 21. Pp. 139 -144.
- Araujo Kathya, Mercedes Prieto (compiladoras), 2008. *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Ecuador. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Arendt, Hannah. 1997 (1951). *Le origini del totalitarismo*. Milán: Edizioni di comunità.
- Arguello Pazmiño, Sofía. 2014. “¿Tiene sexo el Estado? Imbricaciones entre las luchas políticas transgénero y el Estado en Ecuador, 2002 – 2013”. En *Formas reales de la dominación del Estado. Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política*, editado por Marco Estrada y Alejandro Agudo, 111-149. Ciudad de México: El Colegio de México.

- Asamblea de la Casa Feminista de Rosa. 2009. “Memorias feministas del neo-populismo. De pasada por la asamblea nacional constituyente”. *Flor del Guanto*, 1: 83-85.
- AA.VV. 2019. *Otras Formas de (Des)Aprender. Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad*. Bilbao: HEGOA
- Ayús Reyes, Ramfis, y Enrique Eroza Solana. 2007. “El cuerpo y las ciencias sociales”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 2(4): 1-56.
<https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4>
- Bakker Isabella y Stephen Gill, 2003. “Global Political Economy and Social Reproduction”, en *Power, Production and Social Reproduction*. New York: Palgrave Macmillan. Cap. 2. Pp. 17-46.
- Bakker, Isabella, y Stephen Gill. 2003. “Global Political Economy and Social Reproduction”. En *Power, Production and Social Reproduction*, editado por Isabella Bakker, 17-46. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Balbo, Laura, y Luigi Manconi. 1992. *I razzismi reali*. Milán: Feltrinelli
- Barcellona, Paolo. 2018. “Percorsi leghisti. Dall’antimeridionalismo alla xenofobia”. *Meridiana*, 91: 95-119. <http://www.jstor.org/stable/90022019>
- Bartra, Eli. 2010. “¿Qué encuentro se busca? Breves cavilaciones sobre el XI Encuentro Feminista Latinoamericano y de El Caribe”. *Debates Feministas*, 41: 197-201.
- Bartra, Eli. 2010. “Acerca de la investigación y la metodología feminista”. En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, 67-78. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bauman Zygmunt, 1996. “Modernidad y ambivalencia”. En Beriain Josetxc (comp.). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona. Anthropos. Pp. 73 – 119.
- Beauvoir, Simone de. 1969. *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Berthelot, Jean-Michel. 1983. “Corps et sociétés”. *Paris: Cahiers internationaux de sociologie*, 74: 119-131.
- Blazquez Graf, Norma. 2010. “Epistemología feminista: temas centrales”. En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, 21-38. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blázquez Rodríguez, Maribel y Mónica Cornejo Valle. 2013. “Empoderamiento de género en las medicinas alternativas y complementarias (MAC) de influencia new age ¿Es el

- holismo feminista?” En *Actas del XI Congreso Español de Sociología*, coordinado por Heriberto Cairo Carou y Lucila Finkel Morgenstern, 1377-1385. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Bocca, Giorgio. 1988. *Gli italiani sono razzisti?* Milán: Garzanti.
- Bonefeld, Werner, 2013. “Clase y constitución”. En Holloway J (editor), *Clase Lucha: Antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires/Puebla. Ediciones Herramienta. Pp. 61-84.
- Bordo, Susan. 2003. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Los Angeles: California University.
- Borghi Liana, 2001. “Postgender”. En Zanini Adelino y Ubaldo Fadini (editores), *Lessico postfordista: scenari della mutazione*. Milano. Feltrinelli. Pp. 140-146.
- Bourdieu Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI Editores.
- Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Brown, Wendy. 2015. *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books.
- Bryson, Valerie. 2000. “Feminismo marxista”. En *Enciclopedia Internacional de las Mujeres. Edición especial para el ámbito hispanohablante Vol. 5*, editado por Cheris Kramarae y Dale Spender. Madrid: Síntesis.
- Burgos, Elvira. 2006. “Cuerpos que hablan”. En *Significados corporales*, editado por Jorge Arregui y Juan García González, 93-109. Málaga: Contrastes.
- Burneo Salazar, Cristina, Anaís Córdova Páez, María José Gutiérrez, y Angélica Ordóñez. 2015. *Embarazo adolescente en el marco de la Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar (Enipla) 2014 y el Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia*. Quito: Salud y Derechos.
- Butler, Judith. 1990. *Gender trouble, Feminism and the subversion of identity*, Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith. 2001. “Sujetos de sexo/género/deseo”. En *El género en disputa*. México D. F: Paidós.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

- Cabnal, Lorena. 2010. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- Cammarano, Fulvio, Giulia Guazzaloca, Serena Piretti. 2015. *Storia contemporanea. Dal XIX al XXI secolo*. Milano: Mondadori.
- Cano Abadía, Moníca. 2015. “Nuevos Materialismos: Hacia Feminismos No Dualistas” *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, 7: 34-47.
- Cano Abadía, Mónica. 2017. “Políticas feministas no identitarias. La agencia desde la deconstrucción y la imperceptibilidad”. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 19: 45-55.
- Carozzi, María Julia. 1995. “Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales”. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas. Buenos Aires: UCA. FCSE*, 5: 19-24.
- CEPAM. 2013. “Despenalización del aborto por violación: un asunto de todas y todos”. Acceso el 21 de agosto de 2015. (Enlace fuera de línea). <https://cepamgye.wordpress.com/2013/12/02/despenalizacionaborto/>
- Cevallos, Jaramillo Leonardo. 2010. “Quito, su territorio y crecimiento”. *GEOPUCE Revista de la Escuela de Ciencias Geográficas*, 1: 53-66.
- Chakrabarty, Dipesh. (2000) 2004. “Adda: una storia di socialità”. En *Provincializzare l'Europa*, 237-278. Roma: Meltemi.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. 2003. “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, 39: 287-364.
- Citro, Silvia, coord. 2011. *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Cixous, Hélène. 2001. *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Traducción del francés de Ana María Moix y revisada por Myriam Díaz-Diocaretz. Barcelona: Anthropos Editorial.
- COIP (Código Orgánico Integral Penal). 2014. Registro Oficial N.º 180 de 10 de febrero. <https://bit.ly/3d41Lcr>
- Cole, Guido. (1996). “Bases conceptuales en sexología: Género y sexo; perspectiva constructivista”. *Archivos Hispanoamericanos de Sexología*. 2(1): 53-66.
- Conaghan, Catherine. 2011. “Ecuador: “Rafael Correa and the Citizens’ Revolution””. En *The Resurgence of the Latin American Left*, editado por Steven Levitsky y Kenneth Roberts, 260-282. Maryland: Johns Hopkins Press.
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. Registro Oficial n.º 449 de 20 de octubre. <https://www.cec-epn.edu.ec/wp-content/uploads/2016/03/Constitucion.pdf>

- Constitución Política de la República de Ecuador. 1998. Registro Oficial n.º 1. Disponible en: https://www.oas.org/juridico/spanish/mesicic2_ecu_anexo15.pdf
- Correal, Diana Marcela. 2019. “Emociones, epistemología y acción colectiva en contextos de violencia socio-política. Reflexiones breves de una experiencia de investigación feminista”. En *Otras Formas de (Des)Aprender. Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad*, editado por AA. VV, 77-90. Bilbao: HEGOA.
- Cott Nancy F, 1987. *The Grounding of Modern Feminism*. New Haven: Yale University Press.
- Cruz Hernández, Delmy Tania. 2016. “Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos”. *Solar* 12 (1): 45-46.
- Cruz Hernández, Delmy Tania. 2020. Nosotras como mujeres que somos. “Entre la desposesión, la insubordinación y las defensas de los cuerpos-territorios”. Tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Cruz, M.A., Reyes, M.J. y Cornejo, M. 2012. “Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a”. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*. N.º 45. Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales. Pág. 253-274.
- Csordas, Tomas. 1990. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”. *Ethos*, núm. 18, pp. 475-515
- Cueva, Agustín. 1988. “La cuestión democrática en América Latina: algunos temas y problemas”. *Estudios Avanzados* 2 (1): 41-77.
<https://doi.org/10.1590/S0103-40141988000100004>
- Curiel, Ochy. 2011. “Los límites del género en la teoría y práctica política feminista”. En *El género: una categoría útil para las ciencias sociales*, editado por Luz Gabriela Arango y Mara Viveros, 203-228. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Dalla Costa, Mariarosa, y Selma James. 1972. *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dávalos Pablo, 2008. “Neoliberalismo político y Estado social de derecho”. *ALAI, Agencia Latinoamericana de Información*. Disponible al link: <http://www.alainet.org/es/active/24785>
- Davis, Angela. 2004. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- De Francesco, Antonino. 2012. *La palla al piede. Una storia del pregiudizio antimeridionale*. Milán: Feltrinelli

- De Giorgi, Ana Laura. 2016. "A la calle con la cacerola. El encuentro entre la izquierda y el feminismo en los ochenta". En *Movimiento de Mujeres y Lucha Feminista en América Latina y el Caribe*, de Magdalena Valdivieso, Aline Godois de Castro Tavares, Jéssica Báez, Martín Jaime, Lázaro Chávez, Ana Laura De Giorgi, Roxana Viruez, Anaís López, Mireya Sánchez y Teresa Díaz Canals, 239-274. Buenos Aires: CLACSO.
- De Lauretis, Teresa. 1989. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Macmillan Press.
- De Lauretis, Teresa. 1996. *Sui generis*. Milano: Feltrinelli.
- De Miguel, Ana. 1995. "Feminismos". En *10 palabras clave sobre mujer*, dirigido por Celia Amorós, 217-256. Pamplona: Editorial Verbo Divino.
- De Miguel, Ana. 2011. "Los feminismos a través de la historia". *Mujeres en Red. El Periódico Feminista*.
- De Miguel, Miguel Álvarez. 1993. *Marxismo y feminismo en Alejandra Kollontai*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas (Universidad Complutense de Madrid).
- De Rivera, Joseph. (1992). Emotional climate: Social structure and emotional dynamics. *International Review of Studies on Emotion*, 2: 197-218.
- Delphy, Christine. 1982. *Por un feminismo materialista*. Traducción de Mireira Bofill, Ángela Cadenas y Euláia Petit. Barcelona: Lasal Edicions.
- Díaz, Greta. 2016. Mi primer acoso, un análisis sobre violencia sexual. <https://criterionoticias.wordpress.com/2016/11/25/miprimeraacoso-un-analisis-sobre-violencia-sexual/>.
- Dio Bleichmar, Emilce. 2008. "Violencia de género y el cuerpo de las mujeres: desafiando estereotipos". Jornada de reflexión sobre la violencia de género. Pamplona: Instituto Navarro para la Igualdad.
- Donoso Gómez, Lucila. 2009. Las prácticas del zen y el yoga en la clase media de Quito. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Douglas, Mary. 1973. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Cresset Press.
- Durán, Cecilia. 2000. *Irrupción del sector burócrata en el estado ecuatoriano: 1925-1944, perspectiva a partir del análisis de la vida cotidiana de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Ehrenreich, Barbara y Deirdre English. 1977. *Le streghe siamo noi. Il ruolo della medicina nella repressione della donna*. Milán: La Salamandra.
- Ehrenreich, Barbara. 2012. *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Madrid: Turner.
- Elejabeitia, Carmen. 1987. *Liberalismo, marxismo y feminismo*. Barcelona: ANTHROPOS.

- Engels, Friedrich. (1884) 2008. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Escalera de la, Ana María. 2007. “Contando las maneras de decir cuerpo”. *Debate Feminista*, 36: 3-8.
- Espinosa, Yuderkis. 2014. “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. *El Cotidiano*, 184: 7-12.
- Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Esteban, Mari Luz. 2006. “El estudio de la salud y el género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista”. *Salud Colectiva*, vol. 2, núm. 1, pp. 9-20. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús.
- Esteban, Mari Luz. 2011. *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Esteban, Mari Luz. 2019. “Prólogo. Vidas que cuentan. La dimensión autoetnográfica de la investigación”. En *Autoetnografías, Cuerpos y Emociones (II). Perspectivas feministas en la investigación en salud*, editado por Sam Fernández Garrido y Elisa Alegre Agís, 7-20. Tarragona: Publicacions URV.
- Falanga Guglielmina, 2014. “Violenza, protezione, diritti: una visione generale sulla violenza contro le donne”. Tesis de maestría, Universidad de la Calabria.
- Falcón, Lidia. 1981. *La razón feminista, tomo 1. La mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico*. Barcelona: Fontanella.
- Fals Borda, Orlando y Carlos Rodrigues Brandão. 1987. *Investigación Participativa*. Montevideo: La Banda Oriental.
- Fausto-Sterling, Anne. 2006. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Tenerife: Melusina.
- Federici Silvia, 2010. *Calibán y la Bruja. Mujeres. Cuerpo y Acumulación Originaria*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Book
- Fisher, Mark. 2016. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, Michel, 1984. *Historia de la Sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. 1996. *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. 1992 [1977]. *Microfísica del poder*. Madrid, De La Piqueta.
- Foucault, Michel. 1996 [1982]. *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, Altamira

- Fraser, Nancy. 2015. *Fortunas del feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Freud, Sigmund. (1920) 1999. "The psychogenesis of a case of female homosexuality". En *That obscure subject of desire: Freud's female homosexual revisited*, editado por Ronnie Lesser, Erica Schoenberg, 1-13. Routledge: Taylor & Frances.
- Friedan, Betty. 1965. *La mística de la feminidad*. Barcelona: Sagitario.
- Gahete Muñoz, Soraya. 2018. "Por un feminismo radical y marxista. El Colectivo Feminista de Madrid en el contexto de la Transición española (1976-1980)". Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Gamba, Susana, coord. 2008. "Feminismos: historia y corrientes". En *Diccionario de estudios de Género y Feminismos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- García Selgas, Fernando. 1994. "El cuerpo como base del sentido de la acción". Madrid: *REIS*, 68: 41-83.
- Geertz, Clifford, 1992. *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Giddens, A., 1992. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid. Cátedra.
- Goetschel, Ana María, comp. 2006. *Orígenes del feminismo en el Ecuador*. Quito: Consejo Nacional de Mujeres (CONAMU): FLACSO-Sede Ecuador: Comisión de género y equidad social del MDMQ: UNIFEM
- Goetschel, Ana María, Andrea Pequeño, Mercedes Prieto y Gioconda Herrera. 2007. *De memorias: Imágenes públicas de las mujeres ecuatorianas de comienzos y fines del siglo veinte*. Quito: Flacso Ecuador y FONSAL.
- Goetschel, Ana María. 2015. "Historia, género y acción punitiva: un marco para pensar las violencias contra las mujeres". En *Violencia contra las mujeres. Desafíos y aprendizajes en la Cooperación Sur-Sur en América Latina y el Caribe*, editado por Gabriel Guajardo Soto y Christian Rivera Viedma, 81-97. Santiago de Chile: FLACSO Chile.
- Goffman, Erving. 1963. *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: The Free Press.
- Goffman, Erving. 1979. *Gender advertisements*. New York: Harper & Row,
- Goldmann, Annie. 1998. *Le donne entrano in scena. Dalle suffragette alle femministe*. Firenze: Giunti.
- Gomez Grijalva, Dorotea. 2012. *Mi cuerpo es un territorio político*. Bogotá: Brecha Lésbica
- Granda Vega, María Paula. 2017. *El Macho Sabio*. Quito: Ediciones La Tierra.
- Gray, Miranda. 1995. *Luna Roja: los dones del ciclo menstrual*. Madrid: Gaia.

- Grewal, Inderpal y Caren Kaplan, eds. 1994. *Scattered hegemonies: postmodernity and transnational feminist practices*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Guarderas, M. 2016. "Silencios y acentos en la construcción de la violencia de género como un problema social en Quito". *Iconos Revista de Ciencias Sociales* 55: 191- 213.
- Hall, Stuart. 1995. "Formations of Modernity". En *Modernity. An Introduction to Modern Societies*, editado por Stuart Hall, David Held, Don Hubert y Kenneth Thompson, 8-13. Cambridge: Polity Press.
- Haraway Donna, 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1988), pp. 575-599
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Harding, Sandra. 2010. "¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista". En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, 39-66. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Heelas, Paul. 1996. *New Age Movement*. Reino Unido: Blackwell Publishing.
- Herrera, Gioconda. s/f. *Sujetos y prácticas feministas en el Ecuador. 1980-2005*. FLACSO Ecuador
- Hill Collins, Patricia.1990. "Black Feminist Thought in the Matrix of Domination". En *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 221-238. Boston: Unwin Hyman.
- Hochschild Arlie. 2008. *La mercantilización de la vida íntima*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Illouz, Eva. 2007. *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Irigaray, Luce. 1974. *Speculum. De l'autre femme*. París: Éditions de Minuit.
- Irigaray, Luce. 2009. *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Lacan, Jacques. (1958) 1993. *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Lacan, Jacques. 1972. "Seminario 20. Aún". En *Los seminarios de Jacques Lacan*, 1-143. Asunción: Ágape Psicoanalítico Paraguayo.

- Lamas, Marta (comp.). 2013. *El Género. La Construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM.
- Lagarde, Marcela. 2006. “Del femicidio al feminicidio”. *Desde el jardín de Freud*, 6: 216-225.
- Lagarde, Marcela. 2010. “El derecho humano de las mujeres a una vida libre de violencia”. En *Mujeres Globalización, Derechos humanos*, coordinado por Virginia Maquieira D’Angelo, 477-534. Madrid: Cátedra.
- Lao-Montes, Agustin. 2007. “Decolonial Moves. Trans-locating African diaspora spaces”. *Cultural Studies*, 21: 309-338.
- Laqueur, Thomas, 1990. *La construcción del sexo: cuerpo y género de los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Le Breton, David. 2002. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leader Dariana, Judy Groves. 1995. *Introducing Lacan*. Cambridge: Icon Books Ltd.
- Leader, Darian. 2015. *Estrictamente bipolar*. México: Sexto Piso.
- Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Librería delle Donne di Milano. (1987) 1991. *No creas tener derechos*. Madrid: Horas y Horas.
- Lind, Amy. 2001. “Organizaciones de mujeres reforma neoliberal y políticas de consumo en el Ecuador”. En Herrera, Gioconda (editora). *Antología de Género*. Quito: Flacso Ecuador.
- Longhurst Robyn. 1995. VIEWPOINT The Body and Geography, Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography, 2:1, 97-106
- Lonzi, Carla. 2010. *Sputiamo su Hegel e altri scritti. Postfazione Maria Luisa Boccia*. Milán: Etal edizioni.
- López Levi, Liliana y Blanca Rebeca Ramírez Velázquez, 2012. “Pensar el espacio: Región, paisaje, territorio y lugar en las ciencias sociales”. En *Explorando territorios. Una visión desde las ciencias sociales*, coordinado por María Eugenia Reyes Ramos y Álvaro López Lara, 21-48. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lorde, Audre. 2003. *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas.
- Lugones, Maria, 2008. *Colonialidad y Género*. Bogotá: Tabula Rasa.
- Lund, R. 2012. Researching crisis: Recognizing the unsettling experience of emotions. *Emotion, Space and Society* 5 (2):94–102. doi: 10.1016/j.emospa.2010.09.003.

- Maceda, América. 2013. “Hay que decirle a Europa: dejen sus privilegios, construyamos comunidad”. Entrevista en *FEMINICIDIO.NET* . Disponible al link: <https://feminicidio.net/hay-que-decirle-a-europa-dejen-sus-privilegios-construyamos-comunidad/>
- Marcuse, Herbert, 1981. *Eros y Civilización*. Barcelona. Ariel.
- Martí-Costa, Marc, Gustavo Duran, y Alejandra Marulanda. 2016. “Entre la movilidad social y el desplazamiento. Una aproximación cuantitativa a la gentrificación en Quito”. *Revista INVI* 31(88): 131-160.
- Martínez Rodríguez, Soledad A., 2013. “Doreen Massey y la creación de conceptos como lugares: un punto de encuentro entre trayectorias diversas”. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Vol. 18. Disponible en: <http://www.ub.es/geocrit/b3w-1023.htm>
- Massey, Doreen. 2000. “Um sentido global do lugar”. En *O espaço da diferença*, organizado por Antonio Arantes, 177-185. Campinas: Papirus.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. London: Sage.
- Mate, Rupérez, Manuel Reyes, 2010. “Hannah Arendt y los derechos humanos”. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 186(742): 241-243.
<https://doi.org/10.3989/arbor.2010.i742>
- McDowell, Linda. 2000. *Género, identidad y lugar*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Melucci, Alberto. 2000. “Costruzione di sé, narrazione, riconoscimento”. En *Identità, riconoscimento, scambio*, coordinado por Arpad Szokolczai, 30-44. Roma: Editori Laterza.
- Méndez, Georgina, Juan López Intzín, Sylvia Marcos, Carmen Osorio Hernández (coord.). 2013. *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara: Red-IINPIM y Red de Feminismos Descoloniales.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1975. *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes. Barcelona: Ediciones Península.
- Mieli Mario, 1977. *Elementi di critica omosessuale*. Torino. Einaudi.
- Millán, Mágara. 2009. “Revistas y políticas de traducción del feminismo mexicano contemporáneo”. *Revista Estudos Feministas*, 17: 819-846.
- Millet, Kate. 1969 [1995] *Política Sexual*. Madrid: Ediciones Cátedras.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Senplades, UNFPA y SENDAS. 2017. “Estudio Costos de Omisión en Salud Sexual y Salud Reproductiva en Ecuador”. Quito.

- Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. 2017. *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- Molina Petit, Cristina. 2000. “Debates sobre el género”. En *Feminismo y Filosofía*, editado por Celia Amorós, 255-286. Madrid: Editorial Síntesis.
- Moss, P. 2005. A bodily notion of research: Power, difference, and specificity in feminist methodology. In *A companion to feminist geography*, ed. L. Nelson and J. Seager, 41–59. Oxford, UK: Blackwell. doi: 10.1002/9780470996898.
- Muraro, Luisa. (1987) 2003. *Diotima Il pensiero della differenza sessuale*. Milán: La Tartaruga.
- Navarro, Marysa. 1982. “El primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe”. En *Sociedad, subordinación y feminismo. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: Discusión acerca de la Unidad Producción-Reproducción. Vol. III*, editado por Magdalena León, 261-266. Bogotá: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población. <https://ideasfem.wordpress.com/textos/i/i21/>
- Nightingale, Andrea, J. 2011. “Bounding difference: interseccionalidad and the material products of gender, caste, class and environment in Nepal. En, *Geoforum* (42)2. Pp. 153-162
- Ortiz, Santiago. 2015. “La Revolución Ciudadana y los límites de la hegemonía: 2006-2015”. Ponencia presentada en el Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales. FLACSO Ecuador, Quito del 26 al 28 de agosto.
- Ortner Sherry, 2006. “Entonces ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?” AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. Ed. Electrónica. Volumen 1, Número 1. Pp. 12-21.
- Osborne, R., 1995. “Sexo, género, sexualidad. La pertinencia de un enfoque constructivista”. In *Papers: revista de sociología*. Pp. 25-31.
- Osborne, Raquel, y Cristina Molina Petit. 2008. “Evolución del concepto de género1 (Selección de textos de Beauvoir, Millet, Rubin y Butler)”. *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales* 15:147-182.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=297124045007>
- Ospina, Oscar Raúl. 2010. *Dolarización y desarrollo urbano. Mercado de vivienda nueva en Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Páez, Darío. (2004). *Violencia colectiva, clima emocional y procesos socioculturales*. San Sebastián: Universidad del País Vasco.

- Pajares Sánchez, Lorena. 2020. "Fundamentación feminista de la investigación participativa: Conocimiento, género y participación, o del diálogo necesario para la transformación". *Revista de Investigaciones Feministas* 11(2): 297-306.
<https://doi.org/10.5209/infe.65844>
- Palacios Jaramillo, Patricia. 2008. "Los derechos de las mujeres en la nueva Constitución". En *La Asamblea Constituyente: contexto, funcionamiento y estrategia de actores*, de Eliana Duarte, Julio Echeverría, Franklin Ramírez G., Fernando Rosero Garcés, Juan José Paz Miño Cepeda, Santiago Ortiz, Solveig Hueber y Patricia Palacios Jaramillo. París: IRG. <http://www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-449.html>
- Papalini, Vanina. 2014. "Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad". *methaodos. revista de ciencias sociales* 2(2): 212-226. <https://doi.org/10.17502/m.rcs.v2i2.53>
- Papalini, Vanina. 2017. "El Buen Vivir, entre las tácticas del consumo y las cosmogonías ancestrales". *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, 134: 43-60.
<https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i134>
- Paredes, Julieta. 2008. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Pateman, Carole. 1995. *El Contrato Sexual*. México: ANTHROPOS-UAM.
- Paz y Miño Cepeda, Juan José. 2008. "Visión histórica de las constituciones de 1998 y 2008". En *La Asamblea Constituyente: contexto, funcionamiento y estrategia de actores*, de Eliana Duarte, Julio Echeverría, Franklin Ramírez G., Fernando Rosero Garcés, Juan José Paz Miño Cepeda, Santiago Ortiz, Solveig Hueber y Patricia Palacios Jaramillo. París: IRG. <http://www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-449.html>
- Penchansky, María Celina. 2018. "Aproximaciones teóricas al feminismo neoliberal". *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 22: 204-215.
- Percovich, Luciana. 2005. *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*. Roma: Franco Angeli.
- Pérez Saínz Juan Pablo, 2014. *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*. San José. FLACSO.
- Portolés, Asunción Oliva. 2004. "Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental". *Cuaderno de Trabajo*, 6: 1-27.
- Posada, Luisa. 2015. "Las mujeres son cuerpos: reflexiones feministas". *Investigaciones Feministas*, 6:108-121.
- Preciado, Paul, y Guy Hocquengham. 2009. *El deseo homosexual con Terror Anal*. Madrid: Melusina.

- Preciado, Paul. 2016. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Presidencia de la República. 2015. “Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia”. Quito.
- Puar, Jasbir. 2006. “Mapping US Homonormativities”. *Gender, Place and Culture* 13(1): 67-88.
- Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: CLACSO.
- Quisbert Vaca, María del Carmen. 2018. “La acción colectiva transnacional feminista de la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe: Politización de los Derechos Sexuales y Reproductivos”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Radcliffe, Sarah. 2008. “Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género”. En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editor por Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya, 105-136. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rainer, Bauböck. 2002. “Farewell to multiculturalism? Sharing values and identities in societies of immigration”. *Migration & Integration*, 3: 1-16.
<https://doi.org/10.1007/s12134-002-1000-0>
- Rajlin Beatriz, 2008. *La función fálica en la sexuación*. XXXIX Jornada De Cartel y Grupos De Lectura e Investigación. Escuela de Psicoanálisis “Discursos Freudiano”. Buenos Aires.
- Rendueles, César. 2017. “La gobernanza emocional en el capitalismo avanzado. Entre el nihilismo emotivista y el neocomunitarismo adaptativo”. *Revista de Estudios Sociales*, 62: 82-88.
- Rich, Adrienne. 1984. “Apuntes para una Política de la Posición”. En *Sangre, Pan y Poesía*. Barcelona: Icaria.
- Rich, Adrienne. 2001 (1980). “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”. En *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985*, 41-86. Barcelona: Icaria.
- Robles Bernardo, 2011. “La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico”. *Cuicuilco*, 18: 39-49.
- Roth, Julia. 2013. “Entangled Inequalities as Intersectionalities Towards an Epistemic Sensibilization”. *Working Paper Series No. 43*.
- Rotternberg, Catherine. 2014. “The Rise of Neoliberal Feminism”. *Cultural Studies* 28 (3): 418-437.

- Rubin, Gayle. 1986. "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo". *Nueva Antropología* 8(30): 95-145.
- Sabido Ramos, Olga (2016) *Cuerpo y Sentidos: el análisis sociológico de la percepción*. Debates Feminista. Vol. 51 pp. 63-80
- Sáez De La Fuente, Izaskun. 2009. "El magisterio de la Iglesia y el modelo neopatriarcal de género". *Iglesia Viva. Iglesia e ideologías de género* 239 (julio-septiembre): 5-8.
- Saéz Javier, 2008. *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid. Editorial Síntesis.
- Said, Edward. 2013. *Orientalismo*. Milán: Feltrinelli.
- Salvador, Marcelo, Carlos Larrea, Philippe Belmont, y Camilo Baroja. 2014. "Un índice difuso de niveles socioeconómicos en Quito". *Revista EPN* 34 (2): 123-130.
- Santillana, Alejandra, y Margarita Aguinaga. 2012. *El movimiento de mujeres y feministas del Ecuador*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Sassen, Saskia, 2007. "Elementos para una sociología de la globalización". En *Sociología de la globalización*, 21-60. Buenos Aires: Katz Editores.
- Schild, Verónica. 2016. "Feminismo y Neoliberalismo en América Latina". *New Left Review*, 96: 63-79.
- Scott, Joan W. 1996. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Compilado por Marta Lamas, 265-302. México: PUEG.
- Segato, Rita Laura, 2010. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *La Cuestión Descolonial*, editado por Aníbal Quijano y Julio Mejía Navarrete. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Segato, Rita Laura. 2008. "La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Cd Juárez". *Debate Feminista*, 37: 78-102.
- Sennett, Richard. 2000. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- Serrano, Josep F. María (s/f). *El "consenso de Washington" ¿paradigma económico del capitalismo triunfante?* Barcelona. Papeles/CiJ.
- Shihab, Laila Abu. 2016. Todas las mujeres hemos sido acosadas alguna vez. Estereotipas, 18 de octubre. <https://estereotipas.com/2016/10/18/todas-las-mujeres-hemos-sido-acosadas-sexualmente-alguna-vez/>.
- Silva Joseli, Maria, ed. 2009. *Geografías subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades*. Ponta Grossa: TODAPALAVRA.

- Soto, Paula. 2003. "Repensar las prácticas espaciales. Rupturas y continuidades en la experiencia cotidiana de mujeres urbanas de la Ciudad de México". *Revista Latino-Americana de Geografía e Género* 4 (2), 2-12.
- Spinelli, Barbara. 2010. *Femminicidio. Dalla denuncia sociale al riconoscimento giuridico internazionale*. Milán: Franco Angeli.
- Sweet, Elizabeth, y Sara Ortiz Escalante. 2017. "Enganching territorio cuerpo-tierra through body and community mapping: a methodology for making communities safer". *Gender, place & Culture* 24(4): 594-606.
- Tavera, Susana. 1996. "La declaración de Séneca Falls, género e individualismo en los orígenes del feminismo americano". *Arenal: Revista de historia de mujeres* 3(1): 135-144.
- Techio, Elza María, Elena Mercedes Zubieta, Darío Páez Rovira, Joseph de Rivera, Bernard Rimé y Patrick Kanyangara. 2011. "Clima emocional y violencia colectiva: el estado de la cuestión e instrumentos de medición". En *Superando la violencia colectiva y construyendo una cultura de paz*, editado por Darío Páez Rovira, Carlos Martín Beristain, José Luis González Castro, Nekane Basabe Barañano y Joseph de Rivera, 105-150. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Teti, Vito. 1993. *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*. Roma: ManifestoLibri.
- Thien, D. (2005). After or beyond feeling? A consideration of affect and emotion in geography. *Area*, 37(4), 450-454.
- Thompson, Edward Palmer. 1980. *The Making of the English Working Class*. Londres: Penguin Group.
- Torre de la, Renée, y Cristina Gutiérrez Zúñiga. 2016. "Genealogías de la Nueva Era en México". *REVER* 16 (2): 55-91.
- Torre de la, Renée. 2014. "Los Newagers: el efecto Colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas". *Religião e Sociedade* 34 (2): 36-64.
<https://doi.org/10.1590/S1984-04382014000200003>
- Trindade, Victoria. 2016. "Entrevistando en investigación cualitativa y los imprevistos en el trabajo de campo: de la entrevista semiestructurada a la entrevista no estructurada". En *Técnicas y estrategias en la investigación cualitativa*, compilado por Schettini Patricia e Inés Cortazzo, 18-34. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

- Troya Fernández, María del Pilar. 2007. “Discursos sobre ciudadanía del movimiento de mujeres del Ecuador a fines de los 90”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Valentine, Gill. 2007. “Theorizing and researching intersectionality: A challenge for feminist geography”. *The Professional Geographer* 59 (1): 10-21.
- Vance Carole (comp.), 1989. *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid. Revolución.
- Varea Viteri, Soledad. 2015. “Actores del aborto: Estado, Iglesia católica y Movimiento feminista.” Tesis doctoral. FLACSO Ecuador.
- Varea, Soledad, y Sofía Zaragocín, comps. 2017. *Feminismo y Buen Vivir: Utopías Decoloniales*. Cuenca: Pydlos Ediciones.
- Varela, Nuria. 2008. *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.
- Vargas, Virginia. 2008. *Feminismos en América Latina: Su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vargas, Virginia. 2011. “Democracia con tiempos de beligerancia: los retos en la construcción de la ciudadanía de las mujeres en el siglo XXI”. Ponencia presentada en el Foro Hemisférico. Liderazgo de las mujeres para la democracia de ciudadanía. Washington, del 4 al 6 de abril.
- Vargas Melgarejo, Luz María. 1994. “Sobre el concepto de percepción”. *Alteridades*. vol. 4, núm. 8, pp. 47-53. México: UAM.
- Vartabedian, Julieta. 2007. El cuerpo como espejo de las construcciones de género. Una aproximación a la transexualidad femenina. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*.
- Vázquez Laba, Vanesa. 2012. “Las contribuciones del feminismo poscolonial a los estudios de género: interseccionalidad, racismo y mujeres subalternas”. *Perfiles de la Cultura Cubana*, 8. <http://www.perfiles.cult.cu/index.php?r=site/articulo&id=267>
- Viveros Vigoya, Mara. 2010. *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Viveros Vigoya, Mara. 2016 “La interseccionalidad una aproximación situada a la dominación.” En *Debate Feminista*, No. 52.
- Von Krafft-Ebing, Richard. 1886. *Psychopathia sexuales*. Traducción del francés de E. Laurent E. y S. Csapo S. Paris: Georges Carré Editeur.
- Weeks, Jeffrey. 1998. *Sexualidad*. Barcelona: Paidós.
- Weffort, Francisco. 1986. *¿Por qué democracia?* Sao Paulo: Ediciones Brasiliense.

- Wharton, S Amy. 2012. Introduction. *The Sociology of Gender: An Introduction to Theory and Research* Wiley-Blackwell. 2nd edition: West Sussex.
- Witting, Monique. (1980) 2005. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Woodhead, Linda y Paul Heelas. 2000. *Religion in modern times: an interpretative anthology*. Oxford: Blackwell.
- Žižek, Slavoj. 2001. *El espinoso sujeto*, Barcelona: Paidós.
- Zaragocin, S. 2021. “Challenging Anglophone Feminist Geography from Latin American Debates on Territory”. En Gokariskel, B; Hawkins, M; Neubert, C & Smith, S. West Editors. *Feminist Geography Unbound: Intimacy, Territory and Embodied Power*. Virginia: Virginia University Press.
- Zaragocín, Sofía y Martina Angela Caretta. 2020. “Cuerpo-Territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment”. *Annals of the American Association of Geographers*, 1-16. doi:10.1080 / 24694452.2020.1812370
- Zaragocín, Sofía, María Rosa Cevallos, Guglielmina Falanga, Iñigo Arrazola, Gabriela Ruales, Verónica Vera y Amanda Yépez. 2018. “Mapeando la criminalización del aborto en Ecuador”. *Revista de Bioética y derecho. Perspectivas bioéticas*, 43: 109-125.
- Zaragocín, Sofía. 2020. “Geografía feminista descolonial”. *GEOPAUTA* 4 (4): 18-30.
<https://doi.org/10.22481/rg.v4i4.7590>

Anexos

Anexo 1

Guía entrevistas estructuradas a 20 jóvenes militantes del nuevo feminismo autónomo, de entre 25 y 40 años, pertenecientes a diversos colectivos feministas.

Preguntas:

- 1) ¿Cómo describirías el feminismo autónomo?
- 2) ¿Te consideras feminista autónoma?
- 3) ¿Crees que el feminismo autónomo se ha expandido en la última década?
- 4) ¿Por qué?

Anexo 2

Guía entrevistas estructuradas a 45 mujeres que participaron en al menos uno de los talleres corporales.

1. ¿Qué significa para mí tomar conciencia del cuerpo?
2. ¿Cómo tomo conciencia de mi cuerpo?
3. ¿En qué momentos y en qué lugares?
4. ¿La toma de conciencia influye en la visión de mí misma y de mi entorno?
5. ¿Cómo?