

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2020-2022

Tesis para obtener el título de Maestría en Antropología Visual

¿Si sana una, sanan todas?

Reflexividad encarnada sobre propuestas que exploran la sexualidad femenina a través de la corporalidad en la ciudad de Quito

Sandy Carolina Aspiazu Puebla

Asesora: María Fernanda Troya

Lectoras: Carolina Páez, Ana Lucía Ferraz

Quito, diciembre de 2023

Dedicatoria

A la mujer, que a través de la ventana de sus ojos me mostró el mundo y me guió para habitarlo.

A quien me acompaña en cada partícula de mi existencia y me revive con su incondicionalidad.

A mi mamá, porque es admirable su amor y cariño que habita en su ser para entregarse en este rol tan vigilado e interceptado en nuestra sociedad.

Te amo infinitamente.

Índice de contenidos

Resumen	7
Agradecimientos	8
Introducción	9
Capítulo 1. Antecedentes: Mujeres y Sexualidad en Ecuador	13
1.1. Introducción	13
1.2. Mujer: vida cotidiana, cuestionamientos y movimientos	13
1.2.1. La Mujer en Ecuador y la región	14
1.2.2. El Movimiento de Mujeres en América Latina y el Ecuador	17
1.2.3. Mujer y sexualidad	21
1.3. Sanación, cuerpo y sexualidad	24
1.3.1 Estado del arte	24
1.3.2. ¿Qué es la sanación?	26
1.3.3. Danza, sanación y sexualidad en Quito	28
1.4. Problematización	30
Capítulo 2. Embodiment y Ecofeminismo	32
2.1. Apuntes sobre feminismo, comunidad, ecología y sanación	32
2.1.1 Feminismo comunitario	32
2.1.2. Ecofeminismo	33
2.2. Las Comunidades EcoSociales de Mujeres	36
2.3. Mercantilización o lucha por la sanación	39
2.4. Cuerpo y genealogía	43
2.4.1. Cuerpo y corporización	45
2.4.2. Cuerpo y sensorialidad	48
2.5. Reflexiones teórico-metodológicas	51
2.5.1 Reflexiones sobre el trabajo de campo	51
2.5.2 El cuerpo vivido y memoria vivida	51
2.5.3. La mediación en los procesos artísticos y de sanación	53
Capítulo 3. Espacios, mujeres, relatos de sanación	56

3.1. Algunas precisiones sobre el trabajo de campo _____	56
3.2. Descripción de las propuestas y talleres _____	57
3.2.1 Artemisadanza con Anna Jácome _____	57
3.2.2. Círculos de mujeres desde la danza del vientre _____	65
3.2.3. Tienda Roja - Centro de psicología para Mujeres _____	74
3.2.4. Anfibiamenguante: Cuidados de la Útera _____	85
Capítulo 4. Corporalidad, sanación y esencialismo _____	95
4.1. Introducción _____	95
4.2. “Sanar las heridas que tenemos nosotras como mujeres”: El cuerpo femenino como experiencia vivida en las comunidades ecosociales de mujeres _____	97
4.3. La sanación femenina desde el movimiento hacia la memoria, la vivencia y la sexualidad _____	104
4.4. Dualidad sujeto/cuerpo y la instrumentalización del cuerpo en iniciativas de sanación	107
4.5. Proceso de mediación a través del arte para los procesos de sanación _____	112
4.6. “Si sana una sanamos todas”: ¿lucha por el salario o crisis por los comunes? _____	114
4.7. Ensayo Visual: _____	121
4.8. Mi cuerpo, mi medio de estudio, reflexión y contestación _____	137
Conclusiones _____	141
Referencias _____	144

Índice de ilustraciones

Figuras

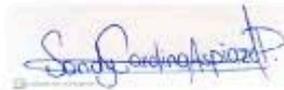
Figura 3.1 Publicidad Eureka	59
Figura 3.2 Publicidad Pulsión/cuerpo/percusión	63
Figura 3.3 Productividad y creatividad	67
Figura 3.4 Otras realidades	69
Figura 3.5 Revolución menstrual	71
Figura 3.6 El cuerpo que necesito	77
Figura 3.7 Publicidad para Tienda Roja	80
Figura 3.8 Masterclass: Los senos como nutrición espiritual	82
Figura 3.9 Naturaleza fuente de inspiración	86
Figura 3.10 Publicidad “Cuidador para la útera”	91

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Sandy Carolina Aspiazu Puebla, autora de la tesis titulada “¿Si sana una, sanan todas? Reflexividad encarnada sobre propuestas que exploran la sexualidad femenina a través de la corporalidad en la ciudad de Quito”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría, 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 de 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, diciembre de 2023



Firma

Sandy Carolina Aspiazu Puebla

Resumen

El lema de los feminismo de los 70' "lo personal es político" se ha visto poseído por iniciativas que exploran la sexualidad femenina desde procesos de sanación. Desde una reflexividad encarnada se presenta un proceso investigativo desarrollado en la ciudad de Quito, entre el año 2021-2022. Las características de las iniciativas estudiadas se basan en una sanación desde una esencialidad femenina para reflexionar desde el ecofeminismo si se trata de reivindicar o perpetuar los roles tradicionales de las mujeres. También se reflexiona si estos procesos de sanación responden a una economía de mercado, ya que la presencia del valor de uso revelan una lógica de mujer individual, autónoma e independiente, sujeta de sociedades capitalistas. Ante esto se habla de una "crisis de los comunes" planteado por Federici (2020) para sostener que la sanación es individualizada y no colectiva. El presente trabajo sugiere una metodología participativa y sensorial, intercambiando y aprendiendo sentidos, experiencias y vivencias de la sexualidad con mujeres de clase media del sector urbano.

Agradecimientos

Agradezco la historia de mi vida, porque fue en ella que me deposité para reflexionar sobre este tema. Fue posible identificar que para sanar debemos hacer una radiografía personal, pero también social y política para que se vaya entretejiendo los diferentes devenires de la historia.

Mi clan, mi Mami, mi Ñaña, Tomás y Edu han sido los seres que me han abrazado infinitamente para descubrir y acompañar mis andares. Sin ellos el relato hubiese sido otro, y las palabras construidas en este escrito tendrían otra traducción. Gracias por su existencia y compañía.

Las mujeres de mi vida, mis amigas, mi familia, conocidas y desconocidas me han inspirado para cuestionar qué papel representamos en nuestras propias historias y en las ajenas. Cómo es tan indispensable apropiarnos de esos relatos para reconocer y desvanecer violencias y transgresiones. Cómo en esos malestares encontramos fuerza y coraje para existir y luchar.

Por ello, agradezco habitar este cuerpo y esta sexualidad, porque me permito habitar mi propia historia, contarla para sanar con este relato. Pero sobre todo, para entretejer la historia de todas, porque en estos tiempos de incertidumbre y miedo, pensarse y sentirse en comunidad es la respuesta para encontrar alivio y calma en nuestra existencia y accionar.

Introducción

Esta investigación se canaliza con el lema de los feminismos de los años 70: “Lo personal es político”. Mi experiencia personal en la búsqueda de “conciencia corporal” me llevó durante varios años a explorar por espacios de danza, meditación, yoga, movimiento corporal donde fui aprendiendo formas de llevar mi cuerpo. Con la llegada de la pandemia, al igual que yo, muchas personas se enfocaron en esta búsqueda, y en mi caso, a escuelas de espiritualidad o sabiduría ancestral, aquí circulaba mucho la idea de sanar, de reencontrarte, de tener conciencia. En esta temporada las redes sociales, especialmente Instagram, fueron mi refugio y donde encontraba mucha información sobre mis intereses, y estando presente el algoritmo, la información que me llegaba estaba dedicada a la sanación en las mujeres, la conciencia del cuerpo y la sexualidad, siendo estas categorías fundamentales para ir definiendo un campo de estudio. Me fui interesando en las propuestas que planteaban estos espacios, pero al mismo tiempo cuestionando los mismos. En este camino, fui planteando que trabajar desde estas instancias permite pensar una reivindicación femenina, y el lema “lo personal es político” iba teniendo forma.

Mi crisis de ansiedad y depresión desarrolladas por las circunstancias de la pandemia fueron asentándose cuando no era posible cumplir con las recomendaciones que plantean estas propuestas, por ejemplo, asistir a talleres o encuentros, tener conciencia de mis prácticas alimenticias, etc. Así fui generando un malestar a estas prácticas, y a esta investigación, porque mis primeros acercamientos no estaban sintonizados. Ante esto, los objetivos se fueron replanteándose para ubicarme en mi verdadero latir investigativo, y fue posible leer entre líneas qué significa la sanación, y por lo tanto, reflexionar cuánto intercede lo político en estas prácticas.

Dadas las circunstancias y características de este acercamiento personal, se desarrolló una investigación de corte cualitativo y participativo, con una población urbana de mujeres de clase media, y con las siguientes estrategias metodológicas. Primero, una etnografía virtual, fue a partir de allí que se identificaron diversas propuestas de talleres dedicados al cuerpo y sexualidad femenina. La observación en redes sociales permitió indagar por los discursos que circulan en torno a la sanación, autoconocimiento, bienestar, conciencia. Este fue el medio en el que pude acceder y conocer propuestas, para luego encontrar publicaciones sobre diversos talleres.

Segundo, una etnografía multisituada, ubicando cuatro propuestas que tienen como similitud abordar la sexualidad, cuerpo, mujeres, sanación. Con ello se planteó una etnografía sensorial en seis talleres, en algunos espacios se realizó una observación participante y en otros una participación multisensorial, para conocer los sentidos que experimentan las mujeres en estas propuestas. Además con este método pude explorar desde mi propio cuerpo estas experiencias, participando en las mismas prácticas, y así, establecer un diálogo mutuo, crítico y horizontal. Esta estrategia me permitió construir posteriormente un ensayo visual, como un medio para comunicar las experiencias sensoriales experimentadas con mi cuerpo.

Una investigación abordada desde la actuación, sentir y ser del cuerpo aporta a la ruptura de los paradigmas de la construcción del conocimiento. Es decir, un estudio desde y con el cuerpo permite plantear una mirada descolonizadora del conocimiento, porque analiza el fenómeno social desde una misma, para partir al entendimiento de los/as otros/as, sobre todo si estamos envueltos en la misma trama (Esteban 2004, 3). En este sentido planteo el corte político que este estudio puede representar para construir conocimientos y reflexiones.

Por otro lado, se realizaron seis entrevistas, cuatro entrevistas fueron con las talleristas, y con una de las interlocutoras se pudo dar una segunda entrevista, además se realizó una entrevista a una participante de los talleres asistidos. Esto con el objetivo de construir un proceso de conocimiento y análisis de los espacios, para propagar una interpretación y explicación desde las propias interlocutoras. Es así que, sustentamos que este proceso de investigación se generó desde una co-generación (Berraquero-Díaz, Maya-Rodríguez, y Escalera Reyes 2016). Se han utilizado los verdaderos nombres de las entrevistadas con autorización de ellas mismas, su consentimiento informado fue grabado en audio y aprobado para participar en la investigación.

La información recabada fue sistematizada. En primer lugar, lo obtenido por redes sociales, como imágenes y descripciones, se sistematizó para construir categorías que permitieron situar los discursos que prevalecen en estas propuestas. En la asistencia a los talleres se registraron las experiencias propias y de las interlocutoras en un diario de campo. Así también, las entrevistas fueron grabadas y posteriormente transcritas. Con las sensaciones generadas en el trabajo de campo, se realizó una exploración sensorial mediante la fotografía para evocar las experiencias. Los datos obtenidos del trabajo de campo fueron sistematizados en categorías para ser analizados con argumentación teórica.

Este proceso investigativo se desarrolló con un cronograma de trabajo, el cual, de acuerdo a los tiempos y espacios en que se desarrolló el campo no pudo cumplirse a cabalidad, por cuestiones que salen de la planificación de quien investiga. En primer lugar, esta investigación quiso desarrollarse con una metodología participativa con una de las interlocutoras, sin embargo, en el proceso de construcción se presentaron algunos inconvenientes. Por ejemplo, no hubo apertura para asistir y observar su espacio, ya que planteó que los temas que se abordan en el mismo son íntimos y sensibles, y que no sería ético abordarlos para una investigación académica. Asimismo, el factor económico, fue un limitante ya que los talleres tenían un valor considerable para mi economía personal, lo que no me permitió participar en otros.

Este relato se construye con un lenguaje preciso que es importante aclararlo. El escrito está redactado desde la primera persona del singular (yo) para ser consecuente a mi experiencia sensorial que atraviesa este estudio. En relación a los términos de campo, hago referencia a *espacios* a la entidad física o virtual donde acontecieron los talleres, encuentros, masterclass; y a *propuestas* en relación a la intención específica que estos espacios pueden ofrecer en determinados momentos. Las interlocutoras de esta investigación se dividen en dos: *talleristas*, hace referencia a las mujeres quienes han creado las diferentes propuestas sobre sanación y sexualidad femenina; y, *usuarias o participantes*, mujeres que acuden a los talleres de las propuestas sobre sanación y sexualidad femenina.

La estructura de esta investigación fue desarrollada de la siguiente manera. En el primer capítulo: Mujeres y sexualidad, está dedicado a los antecedentes. Realizo una genealogía de la situación de la mujer en América Latina y Ecuador, donde se describen los aparatos culturales e ideológicos de esta región para comprender la situación de la mujer y su rol en estas sociedades desde el siglo XX. Este acercamiento permite comprender los diferentes relatos sobre la sexualidad femenina que se han generado en estos procesos históricos y sociales, para introducir en propuestas actuales en que abordan el cuerpo y la sexualidad femenina. Esto permite abordar la problematización y los objetivos que guiarán el camino de esta investigación.

El segundo capítulo, *Embodiment* y Ecofeminismo, se concentra en desarrollar el marco teórico de este estudio. Parto en exponer los enfoques del ecofeminismo que sitúan a las propuestas estudiadas, para registrarlas en la categoría de Comunidades Ecosociales de Mujeres (CESM), e indagar sobre la mercantilización que pueden surgir estos espacios. Para

obedecer a un estudio sensorial realizo una revisión y reflexión sobre el cuerpo, la corporalidad y la sensorialidad para desarrollar un enfoque fenomenológico en antropología. Además considero los procesos de mediación desde la sociología del arte, en que el cuerpo es el lugar para relatar memorias y experiencias de la sexualidad.

Espacios, mujeres, relatos de sanación, es el tercer capítulo, donde sitúo la experiencia del trabajo de campo, para describir, narrar y demostrar las vivencias, sentidos y voces de las interlocutoras. Describo cada una de las propuestas, como los talleres asistidos, siendo impresiones transitadas desde y con el cuerpo. Corporalidad, mediación y esencialismo, permite desarrollar el capítulo analítico, para reflexionar sobre las propuestas. Planteo la esencialidad femenina que se experimentan en estas propuestas para conocer los sentidos que interceden en las mujeres que asisten, así como, se convierte en objeto de mediación para propuestas artísticas. Lo acompaño con una discusión sobre la mercantilización que acontece en estos espacios, los cuales se ponen en tensión por una lucha por el salario y una crisis de los comunes. Cierro este capítulo con un ensayo visual desde una experiencia multi sensorial como reflexiones corporizadas finales para exponer los hallazgos de esta investigación.

Finalmente, presento el capítulo de las Conclusiones generales, en el cual expone los hallazgos de este estudio, que se concentran en una reflexividad metodológica y teórica en relación a mi intervención corporal como una experiencia vivida para comprender la experiencia de las interlocutoras. Además, manifiesto que la sanación puede jugar dos aristas, a) como fuente de reivindicación femenina, y, b) como producto de la economía de mercado.

Capítulo 1. Antecedentes: Mujeres y Sexualidad en Ecuador

1.1. Introducción

Esta sección se enfoca en explorar los relatos que han constituido al cuerpo y sexualidad de la mujer en América Latina. Esta exposición abarca la descripción de los aparatos culturales e ideológicos de la región para comprender la situación de la mujer y su rol en estas sociedades. Por tanto, es a partir de esta exploración que se ahonda en el sistema patriarcal que caracteriza los procesos sociales de estos territorios, y que configuran cuerpos, vivencias, experiencias y estados.

Este capítulo se construirá con el objetivo de presentar una genealogía de la situación de la mujer en América Latina y Ecuador para hablar sobre los espacios que abordan el cuerpo y la sexualidad femenina. En primer lugar, se desarrollará una descripción de la vida cotidiana de la mujer durante el siglo XX, para comprender su rol y configuración en las sociedades.

En esta medida, será posible abordar sobre los movimientos de mujeres, feminismos y discursos de liberación femenina que van surgiendo al exponer la subyugación de la mujer. Así, se comprenderá los diferentes relatos sobre la sexualidad femenina que se han generado en estos procesos históricos y sociales, y se han concretado en prácticas actuales las cuales pretendo indagar.

Para finalizar menciono los distintos espacios de movimiento corporal que se han creado para abordar el cuerpo y la sexualidad femenina, y los cuales se han multiplicado a grandes pasos en los últimos años. Con esto será posible plantear la problemática y los objetivos para esta investigación.

1.2. Mujer: vida cotidiana, cuestionamientos y movimientos

En las sociedades occidentales la sexualidad de la mujer comienza a ser el objeto de interés para ser alineada y controlada desde diferentes sistemas de creencias. Por ejemplo, con el advenimiento del cristianismo se afirma una tradición hebrea patriarcal, y en ella se registran prácticas y expresiones del dominio de la mujer: “El hombre no ha sido sacado de la mujer, sino la mujer del hombre; y el hombre no ha sido creado para la mujer, sino la mujer para el hombre” (Moscoso y Solis de King 1987, 29).

Este hecho marca el rol de la mujer en la historia de occidente, siendo sujeto de interés para el cuidado del núcleo de la sociedad, la familia. Tanto la familia como el matrimonio, son fuente

de sustento afectivo, social y económico, y serán los escenarios que construyen la identidad femenina anclada a un estado conyugal. Alrededor de estos escenarios se erigieron otras instituciones que contribuyeron a fortalecer y cuidar el rol de la mujer: la iglesia, la escuela, el Estado (Barrig 1979; M. Moscoso 2013).

La identidad de la mujer será construida desde el mundo del hogar, de lo privado, y éste será dominado para mantener el orden social desde la unidad básica. El hombre, quien cumple el rol de proveedor, pertenece al mundo de lo público, y es aquí donde se establece una red de dinámicas sociales que dividirán el mundo privado del público. Es este sistema estructural que construirá los procesos de socialización e internalización en hombres y mujeres, en los que aparece un proceso de aprendizaje de la dominación masculina para la construcción de la identidad femenina (Herrera 2001).

Lo doméstico y privado se da como un espacio de resignación y pasividad, en que todo lo que acontece al interior de éste no tiene importancia en la vida pública. La mujer al ser sujeto protagónico de este espacio se anclará a una situación de subordinación, en que toda su experiencia y existencia se darán bajo una relación de género (Herrera 2001). La sexualidad y su cuerpo serán ejes de este dominio y negación, y es así como la maternidad, el matrimonio y el cuidado del hogar se convertirán en las únicas prácticas y vivencias del género femenino:

El conjunto de prácticas cotidianas, producidas al interior de la familia, la escuela, la religión (siglos XIX y XX) construyeron un “modo de ser femenino”. La “mortificación social e individual, el sentido de culpa como elemento de construcción de la individualidad, el relegamiento de sí mismas, la sujeción a un rol prefijado, la sumisión y la resignación” son elementos que fueron construyendo una identidad femenina (M. Moscoso 2013, 28).

1.2.1. La Mujer en Ecuador y la región

En el Ecuador, es posible ubicar procesos sociales y políticos que posibilitan ampliar los roles tradicionales de la mujer, lo que le permite involucrarse en la vida pública. En nuestro país, estos se presentan como factores que influyen para el surgimiento de cuestionamientos y movimientos de mujeres.

Es en el contexto del liberalismo, donde la mujer comienza a jugar roles distintos de los tradicionales. Sus posibilidades en la vida pública se abrieron y fue posible el acceso a la educación, a la vida laboral y a la dinámica económica del país, lo que le permitió incorporarse a la manufactura y a la industria (Goetschel 2001). Sin embargo, su rol como

madre y esposa no se había desvanecido, sino más bien, significaron nuevas responsabilidades y doble jornada de trabajo para los roles que cumplirían en estos contextos.

Para el liberalismo las tecnologías desarrolladas por el cristianismo significaban dispositivos idóneos para llevar a cabo su proyecto social (Goetschel 2001). Por ejemplo, en relación a la formación de la mujer, se puso énfasis en una instrucción del cuidado, arte, religión, etc., tal cual se dio en el garcianismo:

Las materias dadas a las internas del Sagrado Corazón eran: instrucción moral y religiosa, lectura, escritura y gramática castellano, aritmética, francés, pintura al pastel y dibujo lineal, geografía, historia sagrada y eclesiástica, costura y bordado. La enseñanza se basaba en tres grandes campos de interés: materias relacionadas con la instrucción pública religiosa, otras “propias de su sexo” y las terceras de adorno femenino “propias de su condición social”. Para las autoridades, los logros en la instrucción eran notables. Sin embargo, el principal mérito “y la gran importancia de este instituto consistía en que se les enseñaba a las niñas a practicar la virtud y las acostumbraban a cumplir los deberes domésticos con alegría y sin enfado, como les ha sido impuesto por la Divina Providencia. Esto sería suficiente -dicen- para regenerar la nación, si fuese posible fundar en todas sus provincias colegios semejantes” (Goetschel 2001, 344).

Con respecto al acceso de la mujer a la educación, el liberalismo mantuvo los principios tradicionales de la sociedad patriarcal. Este se concentró en la creación de escuelas e institutos que continuaron reproduciendo la diferencia de los géneros por su sexo. La creación de colegios normales como el “Manuela Cañizares” para mujeres y el “Juan Montalvo” para hombres, reproduce los distintos roles que los sexos deben cumplir, en el caso de las mujeres, su formación estaba enfocada a la docencia, enfermería, bellas artes, literatura (Goetschel 2001, 350).

Goetschel (2001) en uno de sus argumentos hace una breve radiografía de la nueva situación de la mujer y una aparente “liberación femenina” por el acceso a espacios que antes no podía acceder:

La participación de la mujer en el aparato estatal y en el sistema productivo comenzó a ser mayor, sentándose las bases para nuevas relaciones de género, pero, ¿esto significó un paso sustancial hacia una verdadera liberación femenina? Más que una visión apologética sobre los “logros femeninos” en la época liberal, nos parece que las medidas deben verse en un contexto de racionalización de la vida social y de desarrollo del aparato del Estado. Si bien se le

presentaron a la mujer nuevas posibilidades ocupacionales y humanas, también se vio presa -y muy pronto- de nuevas y más sutiles formas de sujeción y control (Goetschel 2001, 352).

Gracias a la reflexión que Barrig (1979) realiza en su análisis, es posible apegarse a la misma para cuestionar hasta qué punto la liberación femenina pudo registrarse frente al contexto económico, social, cultural y político que se atravesaba. La “liberación femenina” en este escenario significó un privilegio de clase, pues la posibilidad a la educación femenina se concentró en las familias de clase alta que podían ingresar a sus hijas a institutos o universidades para concluir su educación secundaria. Y esto, representaba un capital social para las mujeres, porque se consideraba un valor agregado de la mujer en el mercado laboral “si la educación fue, en general, un canal de emergencia social, la educación en las hijas mujeres fue un adorno que suplió la carencia de una hipotética dote” (Barrig 1979, 65).

Ya en lo posterior, Prieto (1986) menciona que desde la década de 1960 es posible pensar en un acercamiento a una problemática femenina (Prieto 1986, 188, 189). Esto se caracteriza por un proceso de individualización de la mujer, en la ruptura de la unidad familiar. Este fue el caso de las reformas agrarias, donde fue desvaneciéndose la familia huasipunguera ampliada para pensar a la mujer como “sujeto de deberes y derechos, lo que le permite encontrar una identidad como ser diferenciado respecto al núcleo familiar” (Prieto 1986, 189).

De este modo, las reivindicaciones de mujeres no se fueron constituyendo como un movimiento de mujeres, sino más bien desde la participación del movimiento obrero y campesino. Así mismo, estas circunstancias nos hablan de la expansión del sistema capitalista y la integración de la mujer al desarrollo, en la década de los 1970, desde el acceso al mercado laboral y a la educación formal (Prieto 1986; Sinche Morocho 2016).

Con ello, la problemática femenina ocupa un espacio público por las necesidades económicas en que el país se encontraba. Por tal razón, en Ecuador son dos momentos contextuales que desbloquean y propician la problemática femenina para que los movimientos de mujeres vayan tomando protagonismo político pautado desde la década de 1960: el proceso de redemocratización formal del sistema político y la crisis económica. A partir de este momento, la mujer fue partícipe de los problemas de la lucha política general, en la demanda por su igualdad y una integrante más de los problemas de la clase obrera (Prieto 1986, 188, 190).

En la década del 70’ la organización de mujeres es un fenómeno social de gran importancia, porque se evidencia un crecimiento significativo en las organizaciones sindicales, en las

huelgas obreras. La mujer se adscribe a las luchas de las clases subordinadas, a pesar que una llamada a su identidad femenina no toma fuerza, su participación comienza a propiciar encuentros entre mujeres para motivar un movimiento. Aquí aparece una de las vías de individualización de la mujer para sus luchas concretas en sectores de las clases dominadas (Prieto 1986; Castro Ruiz 1992).

A pesar de que las desigualdades femeninas pueden variar por condiciones de clase, la lucha femenina fue un punto a la problemática femenina. Se plantea que la dominación patriarcal está adscrita a la dominación capitalista, a pesar que cada proceso tiene cierta autonomía, pero que, sin embargo, inciden en los sectores medios y populares para establecer relaciones de subordinación con las mujeres. Desde esta perspectiva, la lucha se construye en modificar las relaciones interpersonales que vive la mujer y ha condicionado su existencia en las sociedades (Prieto 1986, 194).

Los problemas femeninos de la vida cotidiana son catalogados como formas de subordinación en microesferas, que no necesariamente remiten a un sistema político formal, pero que van restringiendo lo personal, lo intersubjetivo, las prácticas diarias de las mujeres. La lucha de las mujeres se fundamenta en la búsqueda de un nuevo espacio para la mujer, en que se canalice la autovaloración femenina, y a partir de ello construir un quehacer político. El reconocimiento del “nosotras” es el reto que la organización femenina pretende configurar con la existencia de privilegios y diferencias sociales, económicas y culturales, pero que representa la necesidad de romper con caminos individualistas de luchas (Prieto 1986, 199, 215).

1.2.2. El Movimiento de Mujeres en América Latina y el Ecuador

Durante la primera mitad del siglo XX en el contexto de Estado liberal los movimientos de mujeres y feministas generan distintas estrategias y posicionamientos políticos para colocar sus demandas en la esfera pública (Sinche Morocho 2016, 27). Esta es catalogada la primera ola feminista en América Latina, la cual estuvo caracterizada por la ampliación de los derechos de las mujeres, mayor participación en el trabajo y en la política, derecho al voto y a la educación, mayor participación en el espacio público. Existe un detalle de los múltiples y concretos feminismos de esta primera ola:

Entre estos feminismos menciona al feminismo “maternal” (reivindicación del derecho a la educación, a la protección social, al trabajo, etc., y derechos jurídicos, con el reconocimiento

de la maternidad y el rol de las mujeres en el hogar como lo fundamental); el feminismo basado en la virtud, en la formación moral y en la unidad de las mujeres; el feminismo basado en la protección de las mujeres por parte del Estado y en la igualdad de derechos ante las leyes; el feminismo como participación de las mujeres en el trabajo y en la política; el feminismo como capacidad de organización y de desarrollo de acciones en beneficio de las mujeres; el feminismo “cívico” como reivindicación del sentido de la patria y el patriotismo como un conjunto de valores cívicos (M. Moscoso 2013, 27).

La segunda ola de los movimientos de mujeres y feministas en Latinoamérica, empezaron en la década de los sesenta, enfocado a plantear demandas frente a la opresión y a la discriminación de género, por la existencia de estados patriarcales que disminuían el rol de la mujer a ciertas actividades. De igual forma tomó protagonismo las luchas sociales con otros movimientos en contra del proyecto neoliberal hegemónico (Coba y Herrera en Sinche Morocho 2016, 27).

La visibilización del rol femenino vinculado a un modo de dominación y apropiación de las mujeres, manifestado en relaciones de poder, subordinación y dominación comienzan a provocar cambios en la estructura familiar para acortar las distancias entre el mundo público y privado (Prieto 1986, 185). Este fue el caso de Perú en 1968, donde a partir de un cuadro político y social se generó un quiebre “de los valores familiares, una orientación de la iglesia hacia el compromiso social, las posibilidades de trabajo y educación, la difusión de las píldoras anticonceptivas” (Barrig 1979, 73), para que estimulen cuestionamientos y rechazos en las jóvenes de los sectores medios en relación a la castidad prematrimonial, la virginidad, las normas sociales y las imposiciones religiosas (Barrig 1979, 73).

La maternidad, el matrimonio y los distintos espacios de dominación en que se encontraba la mujer fueron cuestionados y experimentaron enfrentamientos con las normas establecidas. El cuerpo y la sexualidad al ser dispositivos de la vida privada sometidos a procesos de manipulación y control social, se empezaron a resignificar frente a las normas establecidas, en busca de demandas por la autonomía, autorrealización y resignificación identitaria de los movimientos feministas (Sinche Morocho 2016, 30, 31).

Estos cuestionamientos con una serie de factores posibilitaron el surgimiento del movimiento de mujeres, sin embargo, esto fue dado bajo una “privación relativa” entre las mujeres de clase media. Es decir:

[...] el despliegue de valores igualitarios y de legitimidad de la rebelión, junto a los procesos de industrialización, la incorporación de la mujer en el mercado laboral, las desventajas ocupacionales, la no socialización del trabajo doméstico se articulan para generar una situación de “privación relativa” y frustración, especialmente entre mujeres de los sectores medios con índices de educación alta (Prieto 1986, 185).

Desde este sentido, Prieto (1986) menciona que en América Latina no podría surgir un movimiento de mujeres, ya que las luchas de mujeres difieren por las condiciones de clase. Por ejemplo, las mujeres de sectores medios tienen mayores posibilidades y libertades de acceder a la vida pública gracias a la existencia de empleadas domésticas. Por este motivo, se plantea una inviabilidad de movimientos de mujeres feministas en la región (Prieto 1986, 186).

Por ejemplo, Barrig (1979) reflexiona sobre la individualización de la lucha femenina en el Perú. En la década del setenta existieron restricciones al trabajo femenino, ya que la integración de la mano de obra femenina significó una condición de clase. En los sectores populares, la mujer fue delegada a trabajos inferiores en el mercado laboral, mientras que para los sectores medios hubo una discriminación salarial para las mujeres. Por otro lado también, la ausencia de guarderías y centros infantiles provocan que las mujeres de los sectores populares no tuvieran los recursos para poder integrarse al aparato productivo, al contrario de la clase media, quienes sí podían acceder a recursos o mano de obra para el cuidado de sus hijos/as.

Con esto, permite cuestionar hasta qué punto la liberación femenina pudo registrarse en la región frente al contexto económico, social, cultural y político que se abordaba. La “liberación femenina” en este escenario significó un privilegio de clase. Esta autora plantea que la ruptura de los moldes conservadores sobre el rol de la mujer en la década de los setenta solamente significó un cambio de estilos. El matrimonio, el cuidado del hogar, siguió siendo considerada la alternativa de realización personal para la mujer, apareciendo alguna que otra vacilación y contradicción en sus roles en la sociedad (Barrig 1979, 76).

Sin embargo, a pesar de estos factores, ha sido posible visibilizar algunas luchas y movimientos que han ido surgiendo desde el siglo pasado. De acuerdo a Moser (1995 en Benitez 2012) las demandas de las mujeres sobre las necesidades de género fueron tornándose desde estrategias conceptuales y prácticas, en las cuales participaban distintas clases que se agrupaban en respectivas demandas. Es decir:

Las estratégicas fueron los reclamos conceptuales que levantaron los movimientos feministas, integrados por mujeres de clase media y media alta, que tenían sus necesidades básicas cubiertas. Las prácticas fueron demandadas por las mujeres pertenecientes a los estratos socioeconómicos bajos (Benitez 2012, 69).

La estructuración del movimiento de mujeres en Ecuador se dio en la década de los 80' con la modernización del país. El proceso de transición a la democracia movilizó el rechazo a medidas neoliberales, y a su vez la necesidad de buscar espacios personales, en el Estado y la sociedad, para que con ello se construya su accionar político (Benitez 2012; Sinche Morocho 2016). La consolidación de esta estructuración se llevó a cabo en 1982, con el primer encuentro de mujeres suburbanas realizado en Ballenita, el cual tenía como objetivo: “1 fortalecer la organización de la mujer trabajadora y de esta manera apoyar la consolidación de la organización popular; 2 tomar conciencia del papel de la mujer en el interior de la organización popular y del valor de su trabajo en la producción nacional” (Castro Ruiz 1992, 247).

El producto generado en este encuentro contribuyó para introducir una ideología feminista en el país, y que las mujeres accedan al espacio público desde la toma conciencia de su rol en la sociedad (Benitez 2012). La participación heterogénea que se vivió a partir de este encuentro incentivó la creación de condiciones para el reconocimiento del feminismo, el cual se sostenía por la concordancia y similitud de las formas de opresión vividas, lo que provocaba un quehacer político emergente (Castro Ruiz 1992, 249). Desde esta década en adelante se gestaron varias organizaciones de mujeres en busca de una identidad:

Si bien, la década del 90 estuvo marcada por cambios trascendentales, ocurridos en un contexto de inestabilidad económica y descomposición del sistema político, para las mujeres representó una época de resistencias que motivó el surgimiento de organizaciones nacionales como: El Foro Permanente de la Mujer Ecuatoriana (1994), la Coordinadora Política de Mujeres Ecuatorianas (1996), la Confederación de Mujeres para el Cambio, el Movimiento Nacional de Mujeres de Sectores Populares, el Colectivo de Feministas por la Autonomía, el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas, la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras, la Coordinadora Política Juvenil y la consolidación de varios espacios organizativos regionales y locales, articulados o no a las instancias nacionales. Más recientemente, se han constituido la Federación de Trabajadoras sexuales y la Organización de Mujeres Lesbianas (Vega, 2004:74). (Sinche Morocho 2016, 55).

Como he descrito, y a pesar de los privilegios o vacilaciones que los cuestionamientos a los roles que la mujer cumplía en la sociedad, éstos ya se ponían sobre tela de juicio y comenzaba a hacer ruido en el orden social que imperaba en este contexto. Los espacios cotidianos de la mujer estaban siendo visibilizados y criticados, para ser marcados por una presencia femenina política, desde prácticas y comportamientos transgresores. La familia, las calles, la normatividad religiosa, los conflictos conyugales, la violencia, el trabajo doméstico, la ausencia femenina en el mundo político y laboral, la participación en la educación, y demás, fueron los escenarios en que las mujeres estaban tomando presencia (M. Moscoso 2013, 19).

1.2.3. Mujer y sexualidad

En Perú, uno de los ámbitos fundamentales para pensar en transgredir los roles tradicionales de la mujer, su liberación y la constitución de movimientos y luchas fue la sexualidad. El escenario del reformismo militar en 1968, provocó el resquebrajamiento del orden tradicional y el quiebre de los valores familiares, lo que permitió la consolidación de las metas feministas desde la igualdad laboral hasta el reconocimiento de la sexualidad. Un ejemplo de esto fue la mujer joven de clase media en el Perú, quien reconoció la existencia del placer, la elección de la maternidad, el cuestionamiento a la castidad prematrimonial (Barrig 1979, 73).

La difusión de la píldora anticonceptiva alrededor de la década de los 60' en América Latina significó la reivindicación de la sexualidad femenina porque representaba nuevos posicionamientos en la mujer. Según algunas autoras, el desbloqueo de las formas de dominación en que el cuerpo y la sexualidad femenina se encuentran permite recuperar la subjetividad transgredida de las mujeres, siendo así que, visibilizar y reconocer la experiencia sexual permitió reconstruirlas como sujetas autónomas y despojarse del espacio doméstico que les había sido asignado por "naturaleza". Así, en Perú, la necesidad de difundir la educación sexual, abordar conceptos de paternidad responsable y los métodos anticonceptivos, significaron algunos postulados para la liberación de la mujer (Herrera 2001; Barrig 1979).

Como lo he mencionado, según Barrig (1979), los discursos de la liberación femenina se redujeron solamente al estilo, ya que, el poder mediante los medios de comunicación se concentró en seguir controlando los comportamientos de las mujeres. La creación de distintas formas para reconocer la sexualidad femenina ha sido sucumbida por otros discursos que

alteran y cuestionan los nuevos roles de las mujeres fuera de la esfera privada, lo que provoca un ir y venir de los esquemas de comportamiento ideales de las mujeres:

A ellas se les ha permitido planificar su familia con medios anticonceptivos, pero se publicita que los efectos secundarios de las píldoras son responsables de infartos, hemiplejias y caries dentales. Las mujeres ingresan a la universidad, pero se les recuerda que su misión es el matrimonio. Pueden trabajar cuando tienen hijos, pero se les advierte que la presencia de la madre es imprescindible para el niño que, de otro modo, resulta una víctima con trastornos psicológicos y faltas complejas. Y, cuando el marido condescendiente acepta que su mujer trabaje fuera de casa, se convertirá en el primer vigilante y celador del estricto cumplimiento de su esposa como ama de casa (Barrig 1979, 81).

Esto evidencia cómo el cuerpo y la sexualidad de las mujeres fue el centro de debate de los movimientos feministas para cuestionar las relaciones de poder en las sociedades patriarcales. Los cuerpos de las mujeres no eran habitados por sus portadoras, perteneciendo al Estado, la iglesia, a los hombres de la familia, por lo que analizar la subordinación femenina desde el sistema sexo/género como la sede de la opresión, significó transformaciones en su totalidad de la sociedad (Benitez 2012).

La sexualidad femenina pensada solo para la reproducción y el matrimonio, migró también a pensarla desde otros aspectos como: el goce, el placer, la capacidad de elegir tener hijos o no, casarse o no, esperar iniciar relaciones sexuales antes del matrimonio o no. Fueron estas necesidades que gestaron los movimientos de mujeres sobre los derechos sexuales y reproductivos, lo que implicaba una autonomía sobre la sexualidad y el cuerpo. Los estudios de género que fueron ocupando lugar en la academia junto a las luchas feministas, cuestionaron el orden natural de la sexualidad y la entendieron como una construcción social, la cual ha configurado las desigualdades sociales por las prácticas heteronormadas existentes en la vida social (Sinche Morocho 2016, 31).

Por este sentido, la soberanía y autonomía de los cuerpos ocupan un lugar preponderante en el movimiento de mujeres. Aquí comienzan a generarse desde el feminismo radical grupos de autoayuda, como uno de los espacios necesarios para trasladar a la esfera de lo público y político la problemática de la sexualidad de la mujer. La necesidad de exponer y cuestionar las distintas prácticas de transgresión, subordinaciones y opresión de los cuerpos y sexualidades de las mujeres fue uno de los puntos fundamentales para la práctica organizativa

de estos movimientos. Así se va constituyendo espacios dedicados a tocar temas sobre la sexualidad femenina y que sea un espacio seguro para ellas:

[¿Hablaban en el movimiento de mujeres sobre los temas sexuales?] Si hablábamos en los 90 pero fue como parte del proceso primero la ley de violencia.[¿Hablaban entre ustedes del placer?] Ver[á]s había muchas ONG de mujeres y había ¿cómo se llamaba? El Ciam trajo a una colombiana ¿qué sería? no era yoga para hablar del tema de la mujer, daba talleres vivenciales y enseñaba ejercicios para el útero para tener más placer. En esos grupos de mujeres se abre el destape al tema de que no hay una sola opción y que la penetración no era garantía de placer. [¿Hablaban de eso?] S[í] y de la ignorancia de los hombre[s] en eso. Y hablábamos como se podía encontrar desde tu cuerpo la coincidencia del placer y que no fuera solo del hombre hablábamos de esto entre todas y había acuerdos. Te van formando porque uno decía ah chuta así ha sido. Tomar tus propias decisiones y dedicarte a la sexualidad. Eso lo logramos. Me encuentro ahora con una situación que nada que ver pero ¿cómo incide el encuentro con una persona diferente en el medio ecuatoriano! Jamás me hubiera ido a vivir con un hombre (L.B, 2011, entrevista) (Benitez 2012, 86).

Las reivindicaciones de las mujeres al derecho a tener placer y decidir sobre sus cuerpos permite garantizar la autodeterminación a la vida reproductiva y disolver la subordinación de las mujeres. Esto se asienta con las luchas por el derecho al aborto que permite concretar la emancipación de la mujer, porque permite garantizar y disponer de sus propios cuerpos fuera de mandatos y roles tradicionales. Los movimientos feministas de la década de los 70' se caracterizan porque identificaron que la vida privada sostiene un campo de subordinación y violencia contra las mujeres, por lo que proponer luchas para la liberación sexual y la opción a la maternidad es una de las demandas básicas del feminismo, asociadas al derecho al aborto (Sinche Morocho 2016).

Por tal motivo, la interrupción de un embarazo no deseado se ha planteado “como un asunto de salud pública, como un problema de justicia social y como una aspiración democrática” (Sinche Morocho 2016, 49). Las luchas por el derecho al aborto representan la ruptura a la idealización de la maternidad y el autodescubrimiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, lo que permitiría ejercer una sexualidad libre y consciente para la autodeterminación como sujeto social:

Las luchas por el derecho al aborto son parte de las demandas —básicas y más antiguas del movimiento feminista (Lamas: 2008); las cuales se han manifestado de dos maneras: a través de reivindicaciones sociales orientadas a exigir a los Estados la despenalización de esta

práctica porque contraviene el derecho a decidir sobre el cuerpo, vulnerando derechos humanos universales como: la vida, libertad y la autodeterminación. Y, por otro lado, a partir de formas simbólicas de protesta y disputas por el sentido común, donde las reivindicaciones son construcciones interpeladoras que pretenden subvertir los códigos culturales dominantes que promueven la idealización de la maternidad. La criminalización del aborto es entendida no solo como la prohibición impuesta a las mujeres de decidir sobre sus cuerpos, sino también como la negación de su condición de ciudadanas, ya que les están siendo expropiados sus derechos sexuales y reproductivos (Sinche Morocho 2016, 32).

Desde aquí se comprende la centralidad que el cuerpo y la sexualidad ha significado para gestionar formas de liberarse de las coerciones y represiones sociales. Por ejemplo, el aborto ha significado una lucha larga para su despenalización en el país, la cual aun continúa, por el hecho de imperar las creencias tradicionales del rol de la mujer como esposa-madre. La búsqueda del reconocimiento de los cuerpos como territorios autónomos ha generado la consolidación de espacios particulares para que una sexualidad libre y consciente pueda ser vivida por las mujeres, y que represente una dimensión política de los derechos sexuales y reproductivos.

1.3. Sanación, cuerpo y sexualidad

1.3.1. Estado del arte

El cuerpo y la sexualidad han sido tratados ampliamente desde diferentes disciplinas para reflexionar sobre los sentidos y significados que se generan en determinados espacios. En Ecuador, en los últimos años varias tesis de maestría han trabajado el cuerpo a partir del Artes, los Estudios de Género y la Antropología Visual, para concebirlo como una herramienta de acción política y estética de corte feminista (Zambrano Rojas 2015), que desde su imagen crea sentido y conciencia en su accionar (Zamorano Enríquez 2018). Por ejemplo, en el estudio de caso de María José Naranjo (2016), se usa la fotografía como recurso de reflexión para comprender el valor de la imagen y la pose dentro del proceso espectacularizado de convertirse en mujeres bailarinas de burlesque. En el estudio “Reflexiones sobre el videodanza en Quito-Ecuador” (Idrovo Torres 2018) es posible pensar desde la visualidad performativa del cuerpo la generación de sentidos situados en determinados contextos y espacios, siendo el videodanza un producto audiovisual artístico que permite ver la transformación del cuerpo en imagen para captar su proceso inter-simbótico, entre las artes escénicas y el lenguaje cinematográfico.

Estudios etnográficos realizados en Venezuela, Colombia y Argentina desde las ciencias sociales y las artes han permitido observar las técnicas y movimientos corporales en que el cuerpo crea para enunciarse y accionar en prácticas de danza como de expresión corporal (Carrasquero, Finol, y García 2009; Fuenmayor y Hernández 2011; Mora 2015). Gloria Briceño (2006; 2011) explora la danza como un espacio para abordar la identidad y subjetividad en el proceso de construcción del cuerpo femenino en mujeres argentinas y mexicanas. También el cuerpo es trabajado como un espacio de cuidado y el sentido de sí mismo a través de la percepción, en el estudio de Sastre Cifuentes (2007) desde Colombia, y Alarcón Dávila (2015) desde México lo abordan como un espacio de prácticas corporales donde se desarrolla la conciencia para hacer emerger su subjetividad. En esto último, el estudio “Aproximaciones al cuerpo performático: hacia una corpo-política de la presencia” (Cano Díaz 2018) muestra al arte como un medio subversivo que posibilita una política de la presencia, así como también, desde la propuesta de Klein Jara (2021) se reflexiona sobre la resignificación del cuerpo, en la restauración de la sexualidad femenina y su deconstrucción.

Una revisión de literatura enfocada hacia la idea de sanación corporal nos lleva a concebir al cuerpo alejado de una performatividad y representación, para reconocer diversos procesos que se llevan a cabo para hacer surgir diferentes experiencias sociales e individuales. Por ejemplo, Jiménez (2020) en su estudio “Disputa por los cuerpos territorios en Abya Yala. De zonas de sacrificio a espacios de sanación”, nos permite explorar una propuesta de sanación en cuerpos-territorios de Abya Yala, los cuales han sido configurados por el patrón hegemónico de poder. En este trabajo es posible apreciar los procesos de sentido y de emociones para defender y alimentar formas de subjetividad distintas de hombres y mujeres que encarnan procesos de sanación como aportes de las luchas de Abya Yala.

En la propuesta metodológica del proyecto “Sanar nuestros cuerpos, reconstruir nuestra memoria. Memorias de un proceso para sanar heridas de mujeres colombianas sobrevivientes de violencia sexual y otras violencias, refugiadas en Ecuador 2009-2011”, Aguilar (2012) reflexiona sobre las pautas de acción que es posible de-construir desde la propia materia de existencia, el cuerpo. El proceso de sanación surge desde el sentir, nombrar y resignificar lo vivido a partir de la experiencia de la corporalidad, para lograr que las palabras se constituyan en herramientas de descubrimientos corporales y que no nombren únicamente la racionalidad acostumbrada, sino las negaciones incorporadas al cuerpo (Aguilar 2012).

En la investigación “Hacia la recuperación y sanación corporal: elaboración de violencias basada en artes de acción/artes creativas” (Cabrera Gutiérrez 2012), se indaga en apuestas centradas en las artes de acción como una manifestación que facilita la expresión estética y catártica, y a su vez, constituyen una acción política en relación con las vivencias de mujeres que han experimentado violencias. Esto nos habla de la capacidad de la praxis artística para la transformación personal, entendido como terapia.

Bajo esta concepción se recogen estudios que se han concentrado en registrar las experiencias vividas desde el arte dentro de procesos de sanación. Banderas (2008), Uría (2017) y Zamorano (2018) elaboran reflexiones acerca del arte-terapia para describir la recepción de los medios artísticos en la propia corporalidad para procesos de recuperación y de sanación. El performance, video, pintura o la musicología permiten establecer un vínculo con la propia corporalidad para enfatizar los aspectos ontológicos.

1.3.2. ¿Qué es la sanación?

Al haber realizado una genealogía de los cuestionamientos y movimientos de mujeres para reflexionar sobre su vida cotidiana, y realizado un estado del arte sobre prácticas y estudios de sanación, es importante definir qué se entiende por sanación para centrar el objeto de este estudio.

Según Hernández (2005), entiende por sanación a:

El concepto de sanación en su aplicación moderna proviene de la palabra anglosajona *healing*, que concibe el cuerpo y el elemento espiritual del ser humano como un todo. Puede abarcar el alivio temporal o permanente de los síntomas o equilibrar un estado de bienestar. Cualquiera que sea el caso, lo importante es el cambio de actitud hacia la enfermedad que coloca al sujeto como responsable de su situación, tanto en el plano de las causas de sus malestares como en el aprendizaje que pueda realizar de ellas para mejorar (Dethlefsen y Dahlke,). (Hernández 2005, 22).

Este autor en su estudio analiza propuestas de sanación *New Age*, las cuales se refieren a una nueva espiritualidad que combina elementos discursivos de culturas milenarias como el esoterismo de origen oriental y amerindio. Se consolidan durante el siglo XX y son adaptadas a la vida cotidiana urbana de sociedades contemporáneas (Gelerstein 2019, 20). Las iniciativas aquí presentadas están enmarcadas dentro de estas cualidades, las cuales se verán en las siguientes páginas.

Lo que tomo de esta definición es el estado de bienestar que se busca desde la responsabilidad del propio sujeto para aliviar temporal o permanentemente un malestar. Esto lo complemento con el aporte de Gelerstein (2019), quien manifiesta a la sanción como una decisión política, porque el sujeto toma “protagonismo sobre los propios procesos sociales y corporales” (Gelerstein 2019, 15). Por lo tanto, es la persona quien quiere sanar, la que construye un proceso de autosanación, donde va a adquirir saberes y prácticas para construir su visión personal del cuerpo, su salud, y sus hábitos (Gelerstein 2019, 20). Según Hernandez (2005), este proceso es acompañado por un “sistema experto”, que se traduce en propuestas precisas donde combinan discursos sobre cuerpo, mente, espiritualidad.

Para este estudio, la sanación sería ese proceso auto convocado por las mujeres que acuden a estos espacios, para aliviar malestares, referentes a la violencia patriarcal que han atravesado directa o indirectamente, y que se concentra sobre todo en la necesidad de construir una visión personal del cuerpo y la sexualidad, para hacerlas propias. Este proceso se lleva a cabo con un “sistema experto” cuando asisten a talleres, cursos o encuentros dedicados a mujeres, que les brindan herramientas, recursos, saberes y prácticas para construir una concepción de sí mismas. Estos espacios son transitorios, a pesar que pueden encontrarse con otras mujeres y compartir en colectividad, el proceso se convierte personal e individual, porque la finalidad es que cada una construya una propia visión y concepción, por este motivo se convierte en una autosanación. Por lo tanto, las mujeres asisten a estas iniciativas para buscar un bienestar, el cual puede ser temporal o permanente, dependiendo de las condiciones materiales para permanecer en este estado.

El término sanación es una categoría nativa que las propuestas indagadas y estudiadas utilizan para referirse a un proceso que debe ser trabajado para tomar conciencia y desvanecer algún tipo de malestar que se generó en el transcurso de la vida. En este sentido, las sensaciones compartidas de las mujeres sobre la necesidad de sanar, nos hablan también de un hecho social que refleja la problemática existente en las memorias de los cuerpos femeninos. Por lo tanto, a más de las características particulares de estas propuestas, las cuales se verán más adelante, es importante reconocer que la idea de sanación se define por una herida colectiva y compartida por mujeres de acuerdo a las violencias que un sistema patriarcal y misógino ha instalado en sus cuerpos, siendo solamente un pequeño segmento que puede llevar a cabo un proceso de sanación.

1.3.3. Danza, sanación y sexualidad en Quito

En este acápite presento las estrategias particulares que se han ido desarrollando en estos últimos años para reivindicar el cuerpo, la sexualidad femenina y su presencia en la vida pública. Es el arte, la danza, la fotografía, la espiritualidad, etc., espacios en que se ha consolidado, en su mayoría, la búsqueda de una liberación femenina, traducida en sanación, por la presencia de violencias y situaciones que el sistema misógino y patriarcal ha generado en la historia de las mujeres.

En los últimos años, en Ecuador, y en particular en Quito, se ha apreciado el apareamiento de espacios dedicados para mujeres, en que se promueve hablar de lo que acontece en su cotidianidad, desde su cuerpo y sexualidad. Lo mencionado ha sido registrado a partir de una observación en redes sociales, en las cuales, por un lado, se observa una cantidad significativa de cuentas personales con un ímpetu en manifestar una necesidad de liberación de sus cuerpos. Los/as usuarios/as de estas redes tratan de evocar en sus perfiles discursos de sanación, conciencia y salud, mediante la publicación de imágenes de sus cuerpos, en algunos casos semi desnudos, acompañados con descripciones que aluden a su liberación sexual y corporal.

Por otro lado, se ha encontrado cuentas sobre espacios de danza en que se trabaja la sexualidad desde una práctica del movimiento corporal, fuera de una técnica o estética del cuerpo. En estos espacios se observa que existe la exploración de una práctica artística centrada en tratar la sexualidad, desde cuestiones “terapéuticas” y de sanación. La cantidad de personas que siguen estas cuentas y son partícipes de estos encuentros dan cuenta de la necesidad de explorar y reconocer el cuerpo y la sexualidad, y la gran apertura que han existido a estas prácticas. Otra cualidad en común también es la construcción colectiva que estos espacios provocan, ya que, en estas prácticas se genera el encuentro con otros cuerpos, lo que permite crear diálogos e intercambios orales entre las/os asistentes sobre las experiencias vividas en la práctica del movimiento.

“Cuerpo y Energía” dirigido por Anna Jácome -bailarina, coreógrafa y profesora de danza contemporánea-, incita a una danza libre, donde cualquier persona puede integrarse sin tener conocimientos técnicos en danza. Su propuesta se ha centrado en la movilización del mundo interior de cada cuerpo a través del movimiento, en el que invita a contactar con las pulsiones que éste genera para crear encuentros con un/a mismo/a. Otro de los espacios que esta

bailarina ha creado es “Acunando el útero” en el que invita a mujeres a sanar y reconectar con su matriz, el útero (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021). A este asisten mujeres que desean ser madres, quienes han tenido abortos, o hayan sufrido de violencia sexual, para que a través de un proceso de registro de recuerdos, emociones o sensaciones evoquen su experiencia sexual y permitan que su cuerpo libere distintas tensiones o represiones.

Katherine Jadán, quien se define como bailarina y profesora de danza del vientre, activista y comunicadora feminista, ha creado un espacio que “busca un bien-estar mediante el trabajo corporal consciente y amoroso desde prácticas de danza del vientre, yoga, círculos de mujeres, arte menstrual” con el objetivo de conectar con la ciclicidad y autonomía.¹ Carolina Cruz dedicada al yoga, propone la enseñanza para el entendimiento de la fisiología con el objetivo de habitar mejor el cuerpo. Desde su práctica de yoga trabaja prácticas transformadoras para emerger una sexualidad consciente.²

Cristina Hidalgo ha creado “KamaWise”, un espacio de sexología, las artes amatorias y curativas del Tao y Tantra. Desde la danza del vientre y la danza tribal invita a las mujeres a unirse en movimiento para evocar las vivencias con su sexualidad. Las intenciones de este espacio está dirigido al encuentro consciente de la sexualidad, como un acto de rebeldía y empoderamiento: “Vamos por una sexualidad libre y CONSCIENTE, por orgasmos sanadores, por el PLACER que conecta, ilumina y nos abre las puertas de todo eso que deseamos” .³

“Kali-Mujeres en movimiento”, es un espacio dirigido por Rebeca González, quien se auto define como facilitadora terapéutica. Aquí se dedica a la exploración de la sensualidad y la sexualidad de las mujeres para despejar condicionamientos de estos cuerpos, mediante herramientas de auto-descubrimiento para conectar con las emociones y expandir el amor propio: “En KALÍ promovemos la transformación personal a través de la conexión contigo misma” .⁴

La divulgación de estos espacios ha provocado la insistencia en *sanar* el cuerpo y la sexualidad femenina, en reconocer y aceptarlos tal como son, y no de promover cambios por los diversos estereotipos de la feminidad. El movimiento o la exploración corporal se

¹ https://www.instagram.com/tv/CSwjOjulQdv/?utm_source=ig_web_copy_link

² <https://www.instagram.com/caro.lina.cruz/?hl=es-la>

³ https://www.instagram.com/p/CJkKgOZF7tC/?utm_source=ig_web_copy_link

⁴ https://www.instagram.com/p/CAanhK5gb5s/?utm_source=ig_web_copy_link

convierten en recursos para evocar esta sanación y autoconocimiento, con el objetivo de buscar una liberación y apropiación femenina, desvaneciendo los malestares de las experiencias femeninas.

1.4. Problematización

En este proyecto reflexiono sobre el cuerpo, como el espacio en sí mismo que busca formas de expresión y de ser, hacia una acción política y consciente. Para este estudio pienso en los espacios de movimiento corporal que permiten que el cuerpo y la sexualidad sean explorados ampliamente en busca de sentido y significado. En los últimos tiempos se aprecia una amplitud de espacios que buscan trabajar y resignificar el cuerpo a través del movimiento y exploración, para reflexionar sobre el cuerpo y la sexualidad.

Ante esto, las preguntas que guían esta investigación son: ¿Por qué se han construido estas iniciativas? ¿Por qué son las mujeres quienes acceden a estos espacios? ¿todas las mujeres pueden acceder a estos espacios? ¿Estos espacios pueden seguir reproduciendo el control sobre el cuerpo femenino para crear un ideal de cuerpo sano?

El interés en esta investigación ha surgido por comprender los motivos detrás de la existencia de estos espacios y prácticas concentradas en indagar, evocar y relatar experiencias de la sexualidad. Al encontrar prácticas que se interesan por abordar una sanación con respecto a las vivencias de la sexualidad me interesa conocer los sentidos que existen para que las personas asistan a estos espacios. ¿Cuáles pueden ser las causas para que exista una insistencia en sanar nuestros cuerpos y nuestra sexualidad?

En este sentido, la problemática social encontrada implica una búsqueda por la resolución de las experiencias y vivencias de la sexualidad que han sido trastocadas o transgredidas, y que pueden responder a una estructura patriarcal. En este caso particular, es a través de prácticas de movimiento y exploración corporal, que se provoca sanar cuestiones relativas a la sexualidad. Y al mismo tiempo, reflexionar quienes tienen las condiciones materiales para la resolución de vivencias y experiencias transgredidas.

Para indagar por esta problemática, he planteado objetivos que me permitirán explorar por las aristas que surgen en estas iniciativas que se quieren analizar. Como objetivo general pretendo conocer los sentidos que las personas otorgan a las prácticas de movimiento corporal para explorar su cuerpo y su sexualidad en la ciudad de Quito. Para conocer los sentidos de estas prácticas, he formulado objetivos/caminos específicos, estos son: experimentar desde mi

propia corporalidad la práctica de sanación del cuerpo y la sexualidad a través del movimiento corporal en propuestas que realicen estas prácticas; describir cómo en estas prácticas exploran la sanación mediante una experiencia vivida; y finalmente, comprender en qué medida estas prácticas pueden representar una politización en la sexualidad femenina o una mercantilización de la sanación.

Capítulo 2. Embodiment y Ecofeminismo

2.1. Apuntes sobre feminismo, comunidad, ecología y sanación

Este relato se centra en revisar los planteamientos que las propuestas estudiadas han sostenido, consciente o inconscientemente, para construir sus espacios de sanación. Desde el feminismo se han generado diversas posturas, movimientos, corrientes y teorías⁵, como: feminismo radical, feminismo liberal, feminismo socialista, feminismo de la diferencia, feminismo de la igualdad, feminismo comunitario y ecofeminismo. En estos dos últimos es importante situarse porque en estos cabe algunas categorías e ideas sobre la *sanación femenina*.

2.1.1. Feminismo comunitario

Relato las experiencias del feminismo comunitario, primero desde la propuesta de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, *Tzk'at* en lengua maya quiché. Nació en Guatemala en 2015, y tiene como fin participar en los procesos de recuperación emocional y espiritual de las mujeres indígenas. Su propuesta se centra en una lucha desde el *acuerpamiento*, en contra de la violencia estructural institucionalizada, siendo el cuerpo el territorio de su accionar político (Cabnal 2018).

Su trabajo político se articula con la sanación y defensa del *cuerpo territorio*, porque éste es concebido como un espacio vital para la recuperación de la vida. La sanación representa un acto de reivindicación personal y político para desmontar las opresiones, la victimización, para liberar y emancipar el cuerpo, desde una apuesta colectiva que permita enfrentar las expresiones del patriarcado (Cabnal 2018, 102).

En Ecuador, Andrea Pequeño (2007) habla de un feminismo indígena, donde desde el cuerpo de las mujeres se resignifican los roles tradicionales y se deconstruyen las identidades étnico-racial y de género. Esta propuesta se sostiene desde un “esencialismo estratégico”, que lo han planteado lideresas e intelectuales indígenas, por causas internas y externas al mundo indígena. La participación activa en las organizaciones y movilizaciones no ha sido visibilizada internamente, ya que a las mujeres históricamente se les ha relegado el rol de cuidadoras y reproductoras, lo que ha provocado que su incidencia y valoración en la decisión política quede

⁵ No me detendré a explicar cada uno de ellos, ya que en el capítulo primero he hecho un breve acercamiento sobre la presencia de feminismos en América Latina, que nos acerca al entendimiento de ellos. Además porque atraviesa los límites de estas páginas que no permitirían profundizar en cada uno de estos.

en segundo plano. Desde el movimiento indígena, las acciones de las mujeres han caído en una instrumentalización como guardianas y reproductoras culturales de las comunidades (Pequeño 2007, 8).

Esto sugiere que las mujeres indígenas entran en una triple subalternidad: cultural, racial y de género, con menos oportunidades de educación, empleo y acceso a recursos en comparación con los hombres indígenas. Ante estos atropellos históricos, las mujeres se han organizado, y han transformado sus cuerpos en un territorio cultural y político: “su corporeidad se transforma en el recurso de arremetida para afirmar una identidad de grupo, dialogar con la comunidad nacional en la que se insertan, pero también para afirmarse en un papel político-público activo al interior de sus propios colectivos” (Pequeño 2007, 16).

Este esencialismo estratégico se basa en vestir tradicionalmente sus cuerpos, “que subvierte, resignifica y resemantiza positivamente un rasgo identificador de identidad” (Pequeño 2007, 10). Sus cuerpos se convierten en una experiencia vivida de resistencia decolonial y agentes activos frente a un contexto social y político de dominación, para valorizar su “orgullo indio” (Pequeño 2007, 10).

2.1.2. Ecofeminismo

Navarro nos dice que así como el feminismo es diverso, el ecofeminismo también lo es, pues bajo este nombre se incluyen diferentes posturas, incluso contrapuestas unas con otras, que abordan de manera diferenciada la relación entre mujer y la naturaleza, manteniendo en común la preocupación compartida por la ecología y el medio ambiente (Navarro Casillas 2016, 64).

El término ecofeminismo fue usado por primera vez, según Puleo, por la académica Françoise d'Eaubonne a principios de los años setenta para designar:

[...] la convicción de algunos grupos feministas franceses de que existe una estrecha relación entre superpoblación, devastación de la naturaleza y dominación masculina [...]. El poder del control de la reproducción ha sido arrebatado a las mujeres y debe volver a ellas. Por otro lado, señala, el modelo falocéntrico de civilización tanto capitalista como socialista es ecológicamente insostenible y habrá de ser reemplazado en aras de la supervivencia de la humanidad (Puleo 2000, 38).

Desde esta perspectiva la sociedad y la naturaleza parecen condenadas a ser parte de un sistema de producción destructiva y superflua que sería resultado del mismo modelo de dominación masculina que pesa sobre las mujeres.

Siguiendo la clasificación de Puleo, el Ecofeminismo puede dividirse en las siguientes corrientes: clásico, espiritualista, constructivista y crítico (Puleo 2000; Navarro Casillas 2016). Esta clasificación permite ver el recorrido teórico que tiene el ecofeminismo, así como sus relaciones y tensiones con el feminismo como propuesta política, principalmente en las formas en las que el feminismo y ecofeminismo entienden las dualidades naturaleza/cultura, lo femenino/masculino, lo innato y lo socialmente adquirido.

2.1.2.1. Ecofeminismo clásico

El Ecofeminismo clásico se refiere, en los términos de Puleo (2010), a la corriente que hace resonancia del feminismo de la diferencia debido a que: “sus bases están en la propuesta de desarrollar una conciencia “ginocéntrica” en vez de la existente “falocéntrica”, “biofílica” a diferencia de la “necrofílica” dominante” (en Navarro Casillas 2016, 65). Se trata también de un ecofeminismo esencialista afirma Puleo, porque en él “hombres y mujeres expresan identidades psicosociales opuestas” (en Navarro Casillas 2016, 65). Esta identidad psicosocial femenina debe ser entendida como una esencia, como una característica innata que permite una conexión entre mujeres, más cercanas a la naturaleza leída también como femenina.

Algunas de estas vertientes ecofeministas han derivado en prácticas religiosas femeninas propias asociadas con lo que se denomina “el culto a la Diosa” así como a la percepción de la naturaleza misma como elemento sagrado (Navarro Casillas 2016, 66). El culto de la Diosa es descrito por Simonis (2012) como la práctica espiritual, de culto o de conformación de figuras arquetípicas ligadas a deidades femeninas (en Navarro Casillas 2016, 67). Este culto va ligado a la idea del empoderamiento porque a través de la adoración de una figura femenina se redefine lo divino, legítimo, es decir, lo femenino es cargado de autoridad y cobra legitimidad espiritual para ser creador del cambio en el mundo; además *la Diosa* también es en sí misma un concepto empoderador porque integra la divinidad, la naturaleza y lo femenino (Navarro Casillas 2016, 70-72).

2.1.2.2. Ecofeminismo Espiritualista

Siguiendo con la clasificación de Puleo (2010) el Ecofeminismo Espiritualista es

[...] una perspectiva que combina la defensa de los pobres, sobre todo de las mujeres, ante la lógica de dominación patriarcal que concibe al medio ambiente como un recurso a explotar y que ha causado graves daños a las poblaciones más pobres, con una teología ecofeminista que se nutre de las cosmovisiones de los pueblos que defiende (Navarro Casillas 2016, 72).

Su vocera más conocida es Vandana Shiva, que desde una base ambientalista toma preceptos espirituales de la India para criticar el devastador proyecto desarrollista. En su propuesta Shiva plantea que el responsable de la devastación medioambiental no es el hombre como sujeto representante del patriarcado, sino más bien que el patriarcado es un sistema que se refleja en la crisis socio ambiental de nuestra época y responde a la lógica del desarrollo y la modernidad occidental, iniciado como proyecto “entre los siglos XV y XVII y que ha colonizado el resto del mundo” (Puleo 2000, 4).

Para afrontar esta crisis social, ambiental y humana Shiva posiciona a la mujer en un papel trascendente y fundamental, esto quiere decir que sería la mujer como sujeto histórico quién podría aportar al equilibrio de la naturaleza - partiendo de la cosmovisión de la India - porque para que el universo esté integrado debe estar en equilibrio el principio femenino con el principio masculino (Navarro Casillas 2016, 72) hoy desbalanceados. Al tener una sociedad predominantemente patriarcal, el rol de la mujer para volver a encontrar el punto de equilibrio se convierte entonces en fundamental.

Shiva pone en valor el rol tradicional de las mujeres como responsables del cuidado y la reproducción cuando nos dice que “los mundos de las mujeres, son mundos basados en la protección de nuestra dignidad y auto-respeto, del bienestar de nuestros hijos, de la tierra, de sus seres diversos, de aquellos que tienen hambre y aquellos que están enfermos” (Shiva 2004, 6). Las mujeres y el cuidado tanto de la reproducción doméstica como de la reproducción de la tierra estarían ligados de manera espontánea y natural, en otras palabras serían parte de una serie de características femeninas, que coinciden con los roles tradicionales asociados a las mujeres, asumidos desde esta lectura como propios de la naturaleza femenina: protectoras, cuidadoras, responsables de la reproducción, etc.

Según Hernández (2012) el planteamiento de Shiva puede ser resumido en tres tesis: 1) la crisis ecológica actual es responsabilidad de la ciencia y del proyecto de desarrollo capitalista moderno, ambos caracterizados por ser coloniales y patriarcales cuestionando las bases mismas del proyecto desarrollista; 2) las ideas y conceptos que han provocado la crisis no son útiles para poder solucionar la misma crisis; 3) las mujeres del planeta, en especial las

mujeres del tercer mundo, tienen formas alternativas de pensar la vida y de actuar, sus formas cotidianas de subsistencia actual pueden darnos claves para la solución de la crisis (en Navarro Casillas 2016, 75).

Lo que Shiva plantea desde el Ecofeminismo Espiritualista es mirar el proyecto desarrollista como el origen de las crisis actuales, pues nos dice que estas “proviene de la errónea identificación de la pobreza percibida culturalmente con la verdadera pobreza material, y la errónea identificación del crecimiento de la producción de mercancías con la mejor satisfacción de las necesidades básicas” (Shiva 2004, 3). Al relacionar el crecimiento de la producción con la mejora de la vida, el desarrollo presenta una filosofía errónea desde sus cimientos, pues a mayor producción mayor explotación de la naturaleza, y por ende, mayor pobreza material.

Pese a los debates que ha conllevado la asociación mujer/naturaleza dentro del feminismo, los aportes de Shiva han contribuido a la organización de mujeres frente a las luchas extractivas sobre todo en el sur global.

2.1.2.3. Ecofeminismo constructivista

Para Puleo (2010) este tipo de ecofeminismo se refiere, como su nombre ya lo indica, a una visión de la identidad femenina y masculina que sería resultado de una construcción histórica, social y cultural. Se diferencia de los ecofeminismo clásico y espiritualista en la crítica al esencialismo y a la espiritualidad esencializadora de lo femenino/masculino como innato y pre social. Busca alcanzar una teoría ecofeminista que supere entonces el esencialismo biológico y que se aleje también de la espiritualidad de los ecofeminismos hoy vigentes sobre todo en el tercer mundo, sin perder el horizonte político de la justicia social hacia las poblaciones más empobrecidas, la crítica al patriarcado y la crítica a la dominación y explotación de la naturaleza (Navarro Casillas 2016, 76). Es todavía un ecofeminismo incipiente y en desarrollo, que busca alimentar los aportes ya planteados por sus antecesoras corrientes ecofeministas, con una mirada crítica.

2.2. Las Comunidades EcoSociales de Mujeres

Las Comunidades Ecosociales de mujeres (CESM) tienen su génesis en la corriente ecofeminista clásica. Navarro propone este término partiendo de la etiqueta que las propias mujeres se han puesto a sí mismas: “comunidad” (Navarro Casillas 2016, 158); mientras que

la categoría de “ecosociales” es retomada por Navarro del estudio de Valdés, que entiende a los círculos de mujeres como “agentes de cambio ecosocial” (en Navarro Casillas 2016, 161).

Las CESM promueven principios y valores en torno al medio ambiente y a lo social que incluyen de manera transversal el componente ecológico, por eso la palabra ecosocial busca reflejar la preocupación de estas comunidades por el tema ambiental, incluyendo el uso de productos naturales sobre su propio cuerpo, sus ciclos menstruales, métodos anticonceptivos amigables con el cuerpo femenino y con la naturaleza (en Navarro Casillas 2016, 161).

El término refiere sobre todo a círculos de mujeres que promueven espacios, talleres, encuentros, foros, grupos, con miras a la sanación física y espiritual desde los preceptos del ecofeminismo clásico. En otras palabras, dentro de estas comunidades se ponen en acción los ideales del ecofeminismo clásico que hace referencia, como vimos, a una esencia femenina compartida, ligada a la práctica espiritual y culto a la Diosa, ubicando a la mujer en el centro del cambio y la transformación planetaria.

Navarro afirma que estas comunidades son femeninas no feministas, pues si bien “pueden ser catalogadas como ecofeministas por sus características y específicamente ecofeministas clásicas [s]in embargo cuando se les preguntó a las coordinadoras su relación con el feminismo, la respuesta general obtenida fue una postura desde la que niegan ser feministas” (Navarro Casillas 2016, 206). Esta tensión es causada por la forma en la que las CESM leen el activismo feminista ya que lo asocian con manifestaciones violentas, además consideran que esta violencia y enojo femenino de quienes lo practican es contrario a su objetivo espiritual y vocación de sanación (Navarro Casillas 2016, 207).

Pese a esta distancia que marcan con respecto al feminismo, ellas plantean en su discurso permanentes acercamientos a la comprensión y crítica del patriarcado, responsable de la lógica dominante masculina que ha causado la opresión histórica de las mujeres, es decir, presentan una lectura absolutamente feminista, esto a la par de las expresiones verbales directas de coordinadoras y organizadoras que marcan distancia con cualquier movimiento feminista (Navarro Casillas 2016, 207).

Además, las comunidades ecosociales entran en tensión con el feminismo desde algunas de las definiciones esencialistas que consideran, por ejemplo, a las mujeres como sinónimo de madres, conectadas por el solo hecho de ser mujeres a una espiritualidad de linaje matrilineal que las une también a las demás mujeres del mundo. Según Navarro estas afirmaciones “resultan polémicas si se las confronta con la teoría feminista, [...] nos llevaría a preguntarnos

en todo caso, si volver a entender a la mujer con ideas que la asocian a sus roles de madre, hija y cuidador, sería en realidad cambiar el existente estado de cosas” (Navarro Casillas 2016, 212).

Frente al esencialismo autoras como Federici se preguntan:

¿Qué cualidades específicas, inherentes y atemporales, si las hay, se asocian a “ser mujer”? Preguntar esto es suplicar que te den una respuesta sexista. ¿Quién puede decir quiénes somos? De lo que podemos estar seguras que sí sabemos hasta ahora es qué no somos, hasta el punto de que es a través de nuestra lucha que obtendremos la fuerza para romper con la identidad que se nos ha impuesto socialmente. Es la clase dirigente, o aquellos que aspiran a gobernar, quien presupone que existe una personalidad humana eterna y natural, precisamente para perpetuar su poder sobre nosotras (Federici 2013, 60).

Las comunidades ecosociales, y la vertiente ecofeminista clásica que las atraviesa, son leídas desde el feminismo nominalista con cierta duda y sospecha, parafraseando a Puleo, porque se asemejan a una versión actualizada de la mística de la feminidad, pues su esencialismo tanto en el norte como del sur, en lugar de desarmar, reactiva la identificación patriarcal de Mujer y Naturaleza, ahora al servicio de la sanación, la transformación y la sobrevivencia (Puleo 2000, 8). Como afirma Federici, al hablar de cualidades inherentemente femeninas, las respuestas que naturalizan una forma particular de ser mujer y no otra, responden a un marco de pensamiento sexista que ha servido para demarcar identidades de manera rígida y socialmente funcional a la reproducción de las relaciones de poder en las que el dominio del cuerpo femenino ha jugado un rol histórico central para los procesos de desposesión y posterior acumulación originaria (Federici 2013).

No se trata de poner en cuestión la lucha que el ecofeminismo impulsa, sino la base de naturalización de la que parte, pues queda la duda si con ella:

¿no se estará postergando el objetivo feminista de la justicia y la igualdad entre los sexos? La utilización de los papeles tradicionales de las mujeres como cuidadoras, dadoras de vida o, más recientemente, consumidoras responsables del hogar comporta un alto riesgo en un patriarcado en transición que como alternativa a la cibermujer seductora, postmoderna y tecnologizada ofrece la todavía disponible Eterna Madre por naturaleza (Puleo 2000, 8).

Las preguntas de Puleo pueden ser respondidas justamente desde una lectura feminista de la igualdad, que nada tiene que ver con el ecofeminismo clásico sostenido en el feminismo de la diferencia.

Frente a estas limitaciones del Ecofeminismo, Puleo propone redefinirlo desde la visión feminista de la igualdad, lo que sería un Ecofeminismo crítico que:

[...] asume que una visión esencialista de la relación mujer-naturaleza debe ser cuestionada y superada, ya que las mujeres no están más ligadas a la naturaleza que los varones. Además los temas como la asociación de las mujeres a un rol de madres, supondría un retroceso en los avances que ha logrado el feminismo hasta la fecha (Navarro Casillas 2016, 77).

Esto no resta la potencia del Ecofeminismo, pues como enfatiza Puleo es una teoría en formación, que, pese a sus debilidades y peligros, está llena de potencialidades, pues las reflexiones epistémicas más fundamentales que han surgido en la filosofía feminista han sido resultado del ecofeminismo (Puleo 2000, 8).

La mayor contribución filosófica del ecofeminismo sería su capacidad de relacionar la crítica al antropocentrismo con la crítica al androcentrismo. La primera se refiere a la visión tanto religiosa como laica que pone al ser humano en el centro del mundo, mientras que la segunda cuestiona el sesgo masculino que atraviesa toda nuestra cultura (Puleo 2000, 9). Este aporte fundamental del Ecofeminismo lleva a una revisión completa de nuestra especie:

Si nuestra visión del «hombre» como dominador de la «Naturaleza» tiene una oscura historia patriarcal que hoy estamos en condiciones de investigar, nos hallamos ante un desafío para nuestra autoconciencia como especie. No se trata simplemente de que moderemos nuestra explotación de los «recursos», sino de una redefinición ético-política de los conceptos de «Naturaleza» y «ser humano» (Puleo 2000, 9).

2.3. Mercantilización o lucha por la sanación

Estas tensiones de las comunidades ecosociales con el feminismo nos muestran la complejidad de la organización de las mujeres auto convocadas desde la espiritualidad y desde la búsqueda de sanación, que acceden a espacios en tensión entre la espiritualidad y el consumo de los productos, servicios y negocios personales que atraviesan las prácticas de las mismas comunidades de mujeres. Por eso Navarro enfatiza el lugar delicado y tenso que estas comunidades ocupan, ya que:

[...] las propuestas holísticas y espirituales de las CESM se colocan justo en la mencionada línea entre ser alternativas reales ante un sistema que ha impuesto la forma de entender, consumir y creer, o ser ellas mismas productos consumibles con la promesa de cambio, de sanación o de crecimiento espiritual (Navarro Casillas 2016, 212).

Esta base compartida entra en tensión con la mercantilización de estos servicios y espacios de encuentro y sanación, así lo muestra Navarro para el caso mexicano en el que “la cuestión sobre las aportaciones económicas es un tema de polémica entre las propias coordinadoras de las CESM. Existe el debate sobre si se debe o no cobrar por la asistencia a los círculos”, pues estos deberían ser, para algunas mujeres, espacios de reunión y encuentro de libre acceso y gratuitos; otras consideran que el valor de pago debería ser simbólico, considerando que se requieren diversos gastos en materiales para cada encuentro; finalmente otras plantean que es un trabajo, una fuente de ingresos y subsistencia que debe ser pagado (Navarro Casillas 2016, 197, 198). Pareciera haber consenso de la necesidad de costos accesibles.

El cobro más elevado por la realización del círculo está relacionado con el papel que asume la coordinadora en la actividad, si ella es la que se encarga de todo o delega poco en el resto de la comunidad, entonces podría elegir cobrar una cuota para poder invertirla. Más allá de las actividades en círculos de mujeres y en carpas rojas, el cobro por los servicios se extiende a los proyectos personales de las coordinadoras en tanto que para muchas de ellas la venta de productos, realización de talleres, o las terapias constituyen su modus vivendi (Navarro Casillas 2016, 198).

Entonces cobrar por el servicio o facilitación de un taller, círculo o encuentro en una CESM se refiere por sobre todo al pago por el trabajo de la facilitadora o coordinadora de la actividad, que fija un monto por ella, pues implica un tiempo de trabajo que debe ser retribuido con un monto económico. El servicio que cada facilitadora muestra estará ligado a su experticia, pero también a sus dotes y dones dentro del campo de la sanación que se conocen como medicina. “La medicina se entiende como la habilidad que yo tengo, para servir mis beneficio a las otras personas” (Casillas 2016, 203). A manera de ejemplo, Navarro trabajó con mujeres que consideraban medicina su habilidad con obsidianas, el conocimiento de masajes terapéuticos, la aromaterapia, entre otras dotes, conectadas todas ellas con “la energía” y “vibración energética” de la persona que realizaba la actividad (Navarro Casillas 2016, 203).

Si se entiende a las Comunidades Ecosociales de Mujeres como espacios que llevan a cabo actividades de reproducción, cuidado en torno a la salud física, mental, cuidado del ambiente, de la naturaleza y la comunidad etc., podemos ubicarlas dentro del debate por la lucha del salario del trabajo de cuidado.

A manera de ejemplo, nos dice Federici que las trabajadoras del ámbito del cuidado, como las empleadas domésticas inmigrantes, buscan de manera estratégica que se reconozca institucionalmente el «*trabajo de cuidados*»,

ya que la devaluación del trabajo reproductivo ha sido uno de los pilares de la acumulación capitalista y de la explotación capitalista del trabajo de las mujeres. Forzar a que el Estado pague un «salario social» o un «sueldo fijo» garantizando nuestra reproducción también continúa siendo un objetivo clave, puesto que el Estado mantiene como rehén gran parte de la riqueza que producimos (Federici 2013, 30).

Esta forma particular de trabajo feminizado de cuidado se solapa con el trabajo de las mujeres en las propuestas de sanación. Por ejemplo, debido a sus características propias y particulares, Kopytoff plantea que la sanación espiritual en el contexto actual de florecimiento espiritual *New Age* se caracteriza justamente por adoptar la forma de mercancía, esto se debe a que se convierte en “una cosa que tiene valor de uso y que puede intercambiarse por una contraparte; el hecho mismo del intercambio indica que la contraparte posee, en el contexto inmediato, un valor equivalente” (en Hernández 2005, 22).

La “sanación” puede llegar a tener este valor de uso intercambiable por dos razones principales, siguiendo a Hernández: la primera se debe a que se conforma como un saber que forma parte de un “sistema experto” sobre la salud y la enfermedad al que se le da cierto grado de confianza sin estar atravesado por una comprensión cognitiva de la sanación. En segundo lugar, cobra valor de uso porque el sujeto que accede al espacio es quien deposita su fiabilidad, es decir, quien otorga esta confianza en la sanación como una forma de satisfacer ciertas necesidades a través del servicio a recibir (Hernández 2005, 22, 23).

Acá hay una posible relación con las CESM y lo *New Age*, primero, porque invade la cualidad de espiritualidad. Como ya lo manifesté en el primer capítulo, lo *New Age* se caracteriza por discursos de culturas y religiones milenarias que lleva a crear una “nueva espiritualidad” (Gelerstein 2019); las CESM apegadas al ecofeminismo clásico se construyen con el mito de la diosa y una divinidad femenina. Segundo, en ambos el valor de uso es una dinámica latente, porque se presenta la búsqueda de bienestar desde un “sistema experto”, el cual debe ser reconocido monetariamente. Por lo tanto, existen similitudes para poder llevar a cabo esta relación

Volviendo nuevamente la mirada a los espacios de sanación ejercida por las mujeres, esta cobra una dimensión particular en esta construcción del valor de uso ya que:

[d]esde que el término mujer se ha convertido en sinónimo de ama de casa, cargamos, vayamos donde vayamos, con esta identidad y con las «habilidades domésticas» que se nos otorgan al nacer mujer. Esta es la razón por la que el tipo de empleo femenino es habitualmente una extensión del trabajo reproductivo y que el camino hacia el trabajo asalariado a menudo nos lleve a desempeñar más trabajo doméstico. El hecho de que el trabajo reproductivo no esté asalariado le ha otorgado a esta condición socialmente impuesta una apariencia de naturalidad («feminidad») que influye en cualquier cosa que hacemos (Federici 2013, 60).

Si bien la mercantilización y valor de uso han hecho mella en los espacios de sanación, al tratarse del “trabajo de sanación” ejercido por mujeres, al ser un trabajo feminizado cobra dimensiones nuevas. No solamente que el servicio tiene un valor de uso, sino que este valor está cargado de esa identidad femenina que las mismas mujeres de las CESM insisten en posicionar. Esta identidad femenina del trabajo corre el riesgo de que la sanación sea vista como una extensión del cuidado, investido de naturalidad, afecto y servicio desinteresado, que oculta, bajo el velo de lo doméstico, el tiempo de trabajo socialmente necesario que este servicio puede conllevar.

Pueda que el reto esté en identificar quien ejerce este trabajo de sanación y quien es capaz de acceder a los beneficios del mismo, que tentativamente puede ser ubicado como una forma de cuidado por estar ligado a la salud física y emocional de quienes forman parte de las CESM. Según Alvarado y Hernández (2013),

Los contados trabajos que han abordado esta cuestión apuntan a localizar en grupos minoritarios urbanos de “clase media” y “alta”, que cubren un amplio espectro intergeneracional y de género, a los simpatizantes y practicantes de métodos y técnicas de sanación espiritual o de otro tipo con raíz New Age (en Hernández 2005, 24).

Este es el caso mexicano que puede o no ser extrapolable a otros países latinoamericanos, pero esta hipótesis puede servir de manera tentativa como base, para poder acercarnos a la sanación como “un estilo de vida que pondera las mercancías New Age como objetos singulares de consumo. Pierre Bourdieu (1998) en su investigación sobre La distinción demostró que el consumo de determinados objetos y el gusto por los mismos responde a construcciones culturales de grupos sociales específicos" (en Hernández 2005, 24).

Si la sanación, en su acepción más amplia, es leída como parte de un trabajo de cuidado, de responsabilidad social, recibido por las clases medias y medias altas al igual que otras formas de cuidado de la población, cabe pensar si “[e]n una sociedad futura en la que nos hayamos

liberado de toda explotación nos plantearemos y decidiremos cómo se resuelve y comparte entre todos esta responsabilidad” (Federici 2013, 95). La autora se refiere al trabajo reproductivo y de cuidado sobre todo de las amas de casa y trabajadoras domésticas.

Es que al igual que el cuidado, la sanación, al ser leída como mercancía, también entra en un sesgo, pues su lectura bajo esos lentes también puede implicar dejar de lado,

(...) otras posibilidades de comprender su significado histórico cultural contemporáneo que, inclusive en el ámbito New Age, se expresa en aprendizajes derivados de las experiencias introspectivas [...] varios de los conocimientos y tradiciones sobre sanación que convergieron en el universo New Age no postulan la curación de enfermedades sino la apertura para desarrollar una forma de conciencia sobre la relación que las personas establecen con su cuerpo, mente, acciones y “espíritu” (Hernández 2005, 25).

Las CESM se desenvuelven en esta tensión entre la mercantilización y el salario. Federici nos hace, en torno al trabajo reproductivo y de cuidado, la siguiente pregunta: “¿Debemos concluir que el dinero y los salarios y, de modo más general, las luchas redistributivas, deben ser abandonadas por las mujeres como terreno de transformación social?” (Federici 2021, 34).

Ella esboza como respuesta que el dinero, si bien ha sido una forma de preservar el mecanismo de esclavitud a través del salario del trabajador/a en la sociedad capitalista, también es, a día de hoy una de las principales formas de acceder a las condiciones necesarias para la reproducción, es decir, afirma que, en las condiciones actuales de desposesión y mercantilización, es justamente el salario el que permite asegurar esas circunstancias mínimas de reproducción de la vida (Federici 2021, 34). Por lo tanto, es preciso preguntarse cuáles pueden ser las condiciones para que las iniciativas sobre la sanación femenina pueda responder a un reclamo y lucha por un valor de uso.

2.4. Cuerpo y genealogía

Silvia Citro (2010), hace una genealogía introductoria sobre la antropología del cuerpo para pensar que toda experiencia humana se origina en experiencias sensorio-afectivo-cognitivas, es decir, en el cuerpo. Desde la mirada occidental se estableció una dualidad mente/cuerpo, donde las sensaciones y las emociones están desvalorizadas frente a la razón, según el racionalismo cartesiano. En este pensamiento, en el cuerpo se sitúan las emociones, los deseos, las sensaciones, lo que significaba para San Agustín el pecado original del ser

humano,,entendido como la máquina que perturbaba alcanzar el mundo de las ideas según Platón, y el verdadero saber, según Descartes (Citro 2010, 12-13).

Con el desarrollo de la producción capitalista, el cuerpo se convierte en la máquina-herramienta separada del ser, útil para las fábricas, pero también para las instituciones sociales. Así, Foucault acuñó las nociones de control, poder, dominio, sujeción para comprender cómo el cuerpo se convierte en el objeto de regulación de las poblaciones para los intereses del sistema social (Citro 2010, 19-20). Y en esto, el cuerpo significa ese lugar en que se instalan y se crean las necesidades, deseos, disciplinamientos, autocontrol para ser parte de las sociedades modernas:

(...) como *fuerza de emoción, goce y pasión* que el individuo debe aprender a *autodominar* para alcanzar un estado *espiritual o moralmente superior*; como *obstáculo o interferencia* que es necesario *controlar y apartar* para alcanzar el *verdadero saber*; o como *medio técnico* que es necesario *disciplinar* para su *eficaz funcionamiento* en las instituciones sociales (Citro 2010, 23).

En los años 1970, los cambios socioculturales, como: el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, el desarrollo de las contraculturas juveniles y el surgimiento del rock, el impacto del proceso de descolonización al surgimiento del "antiimperialismo" y las luchas revolucionarias en el denominado *tercer mundo* (Citro 2010, 33); convierten al cuerpo en un tópico de reflexión en numerosos estudios antropológicos. Marcel Mauss (1971) es uno de los primeros teóricos que plantea cómo en cada sociedad el cuerpo va adquiriendo una forma y contenido. Su concepto de las *técnicas corporales*, refiere a los modos en que los seres humanos de una forma tradicional saben servirse de su cuerpo, es decir, en cada forma corporal podemos abstraer un diverso simbolismo de un contexto en particular (Mauss 1971, 338).

El concepto de técnicas corporales lo podemos relacionar con el concepto de *habitus*, que fue desarrollado tiempo después por Bourdieu. El *habitus* se define como los condicionamientos particulares que genera una sociedad para determinar las acciones de los individuos. Se lo considera como perteneciente a un grupo particular, que, al estar esquematizado y organizado, encarnan un código para producir acciones, pero según la lógica específica de los organismos en los cuales están incorporadas, siendo común para el conglomerado. Al encarnarse en el individuo se vuelve subjetivo, y se manifiestan como estructuras interiorizadas: "esquemas

conocidos de percepción, de concepción y de acción, que constituyen la condición de toda objetivación y de toda apercepción” (Bourdieu 1991, 98).

2.4.1. Cuerpo y corporización

Silvia Citro (2011) en su insistencia de superar el dualismo cartesiano, y de pensar que el conocimiento es una actividad corporizada (Citro 2011, 56), explora los aspectos psicológicos, intersubjetivos y socio culturales de la persona (Gelerstein 2019). En su propuesta antropología de y desde las danzas, pretende comprender cómo el movimiento y la danza de los performers se construye a partir de sus percepciones sensoriales, emociones, y experiencia humana (Citro 2011, 44).

En ella, la autora considera que los géneros performáticos conllevan ciertos estilos, significantes y sensaciones, los cuales obedecen a contextos culturales específicos, y en consecuencia son investidos por determinadas percepciones, valores y sentimientos (Citro 2011, 49-50). Lo que quiere decir es que los movimientos corporales responden a una codificación que los individuos hacen de sus contextos y realidades, para resignificar, enmascararlas, deconstruirlas, etc., pero que finalmente parten de una forma de percibir su entorno. Para indagar sobre estos entramados: movimiento, sensación, emoción, sentido y políticas (Citro 2011, 46), se inspira en la fenomenología de Merleau-Ponty, porque plantea que hay una incidencia de la práctica de un género performativo en las trayectorias personales de los/as performers (Citro 2011, 53, 54).

Ubicada desde la fenomenología, tiene claro que la experiencia humana es una experiencia fenomenológica de la carne, común a diferentes culturas, pero que son representadas de diversas maneras por las distintas construcciones culturales (Citro y Gómez 2013, 274). Así plantea que la corporalidad es el medio que nos diferencia y nos integra con los seres en el mundo, ya que en ella se instalan gestos, palabras y movimientos encarnados, que registra puntos de vista diferentes con otras corporalidades, pero al mismo tiempo, nos integra “cuando es "experiencia de la carne" compartida cotidianamente con el mundo” (Citro y Gómez 2013, 275).

Con ello argumenta que el cuerpo es el medio para habitar el espacio y el tiempo, donde se encarnan formas de habitar, sentir, expresar, danzar, siendo la experiencia de la percepción el locus de la existencia que funda un modo de ser (Citro 2006, 1, 13). La experiencia encarnada se refugia en su entorno para dar lugar a las representaciones de la corporalidad que han sido

construidas por los escenarios culturales en que esa experiencia ha surgido, por lo tanto, “la *carne* hace referencia a un sintiente sensible que no puede desligarse de su relación con un mundo” (Citro 2006, 14). Con esto, Citro (2006) reflexiona que existe una experiencia fenomenológica de la carne común en diferentes grupos socioculturales, lo que hace reconocer lo ya planteado por Merleau-Ponty, una dimensión preobjetiva del ser, en la cual está abierto al mundo para que susciten situaciones (Citro 2006, 36), y permitan ver el mundo de determinada manera.

Por lo tanto, para comprender lo reflexionado por Citro, es fundamental leer a Merleau-Ponty, y para ello, diferentes autores que se citarán permiten aterrizar en planteamientos que sitúan a esta investigación. La tradición fenomenológica mira al cuerpo como el territorio desde donde se experimenta el mundo, Merleau-Ponty manifiesta que la conciencia y el sujeto existe en su relación, por lo que hablará de un ser-en-el mundo (Citro 2010, 31). Desde los planteamientos de este autor, en la experiencia vivida del cuerpo participan cualidades fisiológicas y biológicas, y los significados culturales y sociales del contexto en que se desenvuelve. Es por esta razón, que se comprende que para este fenomenólogo francés la corporeidad humana es fuente de la acción y percepción (Triana Moreno 2018; Butler y Lourties 1998).

Bajo estas premisas el cuerpo está en un continuo y permanente proceso de configuración y materialización de acuerdo a temporalidades y espacialidades en que esa experiencia vivida se da. La corporeidad al ser “la experiencia de hacer, sentir, pensar y querer” (Lindón 2012, 706), se afianza a un proceso activo de encarnación en que se manifiestan diversas posibilidades culturales e históricas, por lo que se entendería como un proceso ilimitado. Esto puede ser entendido pensando en los distintos procesos de socialización en que el individuo se instala: la familia, la escuela, el trabajo, etc., y en cada uno de estos se analiza las diferentes dimensiones en que las experiencias van encarnándose para formar parte de distintos espacios, en que se va construyendo subjetividades e identidades.

Al mencionar que el cuerpo es el territorio de percepción y de acción se lo entiende como el campo de expresión de lenguaje y significado, y por eso se hablaría de *cuerpo vivido*. Es decir, al plantear esta definición se muestra cómo el cuerpo está orientado hacia el mundo, presentándose desde un esquema corporal dentro de un entramado histórico-cultural. Así se concibe también la encarnación de la experiencia subjetiva, pensando en que toda existencia humana empieza y termina en el cuerpo (Triana Moreno 2018, 2).

Para Merleau-Ponty (2010) la visión y acción del mundo empieza en el cuerpo, y es a partir de éste que se puede acceder a un escenario social, mediante códigos, apariencias, posturas, que se requieren para dialogar con los otros cuerpos. En el cuerpo se encarna un universo simbólico que le permite percibir una realidad, y solamente en éste la percepción surge y nos permite ver en los otros cuerpos “una amplificación de la misma paradoja” (Merleau-Ponty 2010, 22).

Es la experiencia de la carne el rasgo existencial de la vida humana, es la coraza de la percepción que se refugia en un cuerpo para ser, sentir, pensar y hacer. Es mediante ella que es posible el encuentro de mundos privados, en el que comparto experiencias exteriores, en que creo compartir un mismo mundo, pero que verdaderamente percibo desde mi propia experiencia interna (Merleau-Ponty 2010, 22, 23). Por lo tanto, son estos encuentros de percepciones que crean imágenes, imaginarios, ideas y representaciones hacia los otros cuerpos y crea determinados significados para interactuar en determinados espacios sociales.

Desde esta perspectiva Thomas Csordas (1990) hace un análisis antropológico desde una perspectiva fenomenológica, a partir del paradigma metodológico del *embodiment*⁶, para entender al cuerpo como un punto de partida metodológico (Citro 2010, 42) en el estudio de la cultura y del ser. El cuerpo es considerado como sujeto y base existencial de la cultura, que permite acercarse a la experiencia humana y a la inmediatez de la percepción, por ello es una orientación que permite acercarse a los datos etnográficos para comprender una realidad social (Csordas 2021).

Para construir su propuesta Csordas (2021) yuxtapone los trabajos de Merleau-Ponty y Bourdieu, donde el primero menciona que el cuerpo está siempre orientado hacia el mundo y se mueve hacia él, en cambio, para el segundo autor el mundo está incrustado en los cuerpos, generando condicionantes y limitando su agencia. Por lo tanto, bajo la influencia de Merleau-Ponty y Bourdieu, este autor mira al cuerpo como una entidad viviente, por el cual experimentamos activamente el mundo en un proceso dialéctico, siendo el escenario y el principio generador de prácticas y acciones. En la siguiente cita se aprecia, cómo el aporte de Csordas, ha tenido implicaciones inherentes a las dimensiones culturales que ha contribuido a las perspectivas en antropología:

⁶ Embodiment es una orientación metodológica en el estudio antropológico, en el cual permite entender al cuerpo como punto de partida para el estudio de la cultura y el sujeto, donde se instalan aspectos corporales y de la subjetividad, siendo el fundamento existencial de la cultura (Csordas 1990; Desjarlais y Throop 2011).

(...) it is also a locus from which our experience of the world is arrayed. The body is not only a corpse -or text- like entity that can be examined, measured, inspected, interpreted, and evaluated in moral, epistemological, or aesthetic terms; it is a living entity by which, and through which, we actively experience the world (Desjarlais y Throop 2011, 89).

Desde el concepto de *embodiment*, es posible comprender al cuerpo como el territorio en que el mundo es vivido. Y en éste se instalan las formaciones y discursos políticos, culturales, sociales y económicos para presentar experiencias corporales en una serie de entornos culturales. Por ende, las experiencias corporales estarían atravesadas por esa percepción que les permiten asumir unas formas y técnicas, y poder encontrarse con otras corporalidades en determinadas temporalidades y espacialidades (Merleau-Ponty 2010, 23, 24).

Para finalizar, se entiende que es la experiencia corporizada el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural. El *embodiment* al evidenciar la experiencia, revela nuestros movimientos, lenguaje verbal y no verbal, nuestro “ser en el mundo” (Csordas 2021). Por eso en su propuesta *Modos somáticos de atención* (Csordas 2010) menciona que con el *embodiment* no privilegia ninguna categoría para comprender el mundo cultural, sino hay un *fluir* entre la subjetividad y objetividad, teniendo en cuenta que son modos culturalmente elaborados de prestar atención.

Entonces, entendiendo que toda experiencia es carne, y que se encuentra en un intercambio continuo con el mundo, se comprende que las sensaciones percibidas responden a escenarios culturales, que permiten afianzar mi mundo interno con el intercambio de otros mundos.

Desde el *embodiment*, es posible captar esos aspectos corporales y subjetividades que se van afianzando con los valores simbólicos que interceden para interpretar y vivir el mundo. Por lo tanto, en las propuestas estudiadas, es a través del cuerpo que se exploran las formas en que la sexualidad ha sido sentida, tratada, cuestionada, silenciada, expuesta en un espacio-tiempo específico, y que se presenta en sensaciones compartidas por el grupo participante.

2.4.2. Cuerpo y sensorialidad

Desde estas ideas es posible acercarse a los sentidos y experiencias corporales que acontecen en las propuestas estudiadas. Es decir, en estas prácticas se experimenta un cuerpo vivido y presente, como punto de partida para evocar experiencias de la sexualidad. Citro (2011) plantea que es desde las percepciones sensoriales que se genera la experiencia del cuerpo, afectadas por determinadas sensaciones que van a generar distintos movimientos en el cuerpo.

Por lo tanto, estas permiten reconocer las disposiciones o estructuras expuestas en el movimiento corporal, para conocer la existencia intersubjetiva que se comparte en el encuentro de estos cuerpos participantes:

[...] he intentado mostrar que la articulación dialéctica entre las perspectivas post-estructuralistas —focalizadas en las genealogías de los cuerpos y las articulaciones ideológico-políticas de las que son objeto—, y aquellas del *embodiment* —centradas en la agencia de las corporalidades actuales—, permite dar cuenta de las prácticas como acciones corporizadas significantes que involucran *disposiciones* o *hábitos* (a la manera de una memoria cultural corporizada), los cuales, no obstante, pueden operar activa y creativamente en la redefinición de las condiciones actuales de la existencia intersubjetiva (Citro 2010, 46).

Esta cita me permite situar el interés de este trabajo, ya que las prácticas que se realizan en las prácticas de sanación dan cuenta de un conjunto de sensaciones que se ponen en juego para evocar experiencias femeninas, atravesadas desde contextos particulares, y redefinir o valorar sus condiciones corporales. Para comprender las experiencias en estas propuestas es importante indagar por las sensaciones que se involucran para experimentar de determinada manera.

Tomo los planteamientos de Le Breton (2007; 2002) porque entiende al cuerpo como el medio para conocer los valores, las imágenes, variaciones y modos de existencia de la persona. Este autor plantea una antropología de los sentidos, porque manifiesta que el mundo se experimenta mediante los sentidos, los cuales dan un valor simbólico para que se genere una condición corporal. Los sentidos son el lugar por donde pasa el flujo de las cosas, y el sujeto al estar en constante relación con su entorno genera un filtro de percepción que le permite transitar por un universo sensorial (Le Breton 2007, 11, 12): “El individuo sólo toma conciencia de sí a través del sentir, experimenta su existencia mediante las resonancias sensoriales y perceptivas que no dejan de atravesarlo” (Le Breton 2007, 11). La antropología de los sentidos permite acercarnos al cuerpo vivido, porque es a través de los sentidos que se construye un mundo simbólico para percibir y experimentar el mundo. Le Breton (2007) sostiene que la antropología de los sentidos se apoya en la idea de que las percepciones sensoriales son moldeadas por un sistema cultural, lo que hace que los individuos perciban de determinada manera. Por eso, las relaciones que el ser humano establece con su entorno se van a definir por las formas particulares de ver, tocar, escuchar, sentir, gustar (Le Breton 2007, 11-13).

Para el trabajo etnográfico, la antropología sensorial generó una ruptura al método clásico, basado en la textualidad y oralidad, para abrir paso a disponer de su cuerpo en el estudio de determinado grupo o hecho social. David Howes (2014) trabaja en una antropología e historia sensorial para precisar que en ella es posible experimentar múltiples medios de registro y comprensión. Sus aportes son precisos para plantear que los sentidos son construidos histórica y culturalmente, los cuales dan determinado significado y valor para interpretar el mundo que habita (Howes 2014, 13). Para el interés aquí planteado, sus argumentos contribuyen a recalcar cómo los sentidos y la experiencia corporal no se deslinda del entorno, sino que están en diálogo para construir percepciones.

En esta investigación con la intención de recoger los sentidos que se depositan en estas propuestas de sanación se pretende desarrollar una etnografía sensorial. Sarah Pink (2015) propone un método etnográfico basado en la percepción y experiencia sensorial, como la posibilidad de comprender cómo las personas experimentan y viven sus mundos. La etnografía sensorial consistirá en registrar las sensaciones que aparecen en los sentidos y que la percepción es capaz de captar para encarnar en distintos gestos, movimientos, prácticas, etc.

Esta autora aporta a la práctica etnográfica como un aprendizaje sensorial, porque no se trata de comprender el mundo observando o transcribiendo prácticas, sino de vivirlas, es decir, aprender mediante experiencias corporizadas con los/as interlocutores/as. Por ello, habla de una multisensorialidad, donde se involucran todos los sentidos interconectados entre sí, para comprender experiencias, prácticas y conocimientos. Así entonces, escala más allá de la observación participante donde se utiliza solamente el sentido de la vista, planteando una participación multi-sensorial basada en argumentos fenomenológicos y no están dominadas o reducidas a lo visual (Pink 2015b).

Entonces, junto a los aportes de la antropología de los sentidos y de la antropología e historia sensorial, la etnografía sensorial se complementa porque presta atención a los sentidos de la experiencia humana, y a cómo las personas utilizan categorías sensoriales para expresar su experiencia sensorial y definir sus realidades (Pink 2015b). Es decir, cómo estas categorías responden a coyunturas o condicionamientos sociales para comunicar el transitar de las personas en el mundo. Por lo tanto, la etnografía sensorial implica nuevas formas de comprensión y compromiso con los/as interlocutores/as, porque permite interactuar con sus propios conocimientos sensoriales para comunicar lenguajes no verbales (Pink 2015b).

Por lo tanto, la etnografía sensorial permite explorar también las sensaciones por las que se vive, se expresa y se experimenta la sexualidad, y expone los significados y símbolos con respecto a ella. Permite evocar los sentidos compartidos en torno a temáticas sobre sexualidad femenina, las cuales pueden responder a experiencias desde represiones, violencias y silenciamientos. En un sentido, al evocar, relatar o cuestionar las vivencias y experiencias de la sexualidad, se permite activar los sentidos que se despiertan al traer a la memoria consciente estas cuestiones.

2.5. Reflexiones teórico-metodológicas

2.5.1. Reflexiones sobre el trabajo de campo

De acuerdo con la estrategia etnográfica que utilicé planteo una etnografía acción participativa, ya que, al ser mi cuerpo el que participa, evoca y experimenta, se pudo establecer un diálogo mutuo, crítico y horizontal, con el objetivo de provocar la co-generación de conocimientos situados (Berraquero-Díaz, Maya-Rodríguez, y Escalera Reyes 2016). Es decir, con el objetivo de superar la etnografía convencional, y que los procesos de investigación surjan desde un sujeto no externo, mi intención fue ser parte de las experiencias, lo que permitió estar involucrada desde una praxis corporizada, y también compartir con quienes participan en estos espacios.

Esto se sustentó con la realización de la observación participante y la participación multisensorial, porque existió un rol activo para la generación de reflexiones y sentires dentro del estudio. Así mismo, la realización de entrevistas, permite poner en diálogo las sensaciones que las interlocutoras evocan para explicar sus propuestas, siendo un entrecruzamiento entre mi experiencia corporal y la de ellas.

2.5.2 .El cuerpo vivido y memoria vivida

En el ejercicio de exploración sensorial manifestado en un ensayo visual, es mi cuerpo el lugar de esa experiencia vivida, donde es posible explorar y presentar los hallazgos de esta investigación, relatando las memorias y experiencias vividas en los talleres. Se utilizó a la fotografía como recurso para exponer esta exploración, pero es importante aclarar que en sí misma no representa el medio para trabajar la memoria, siendo este el cuerpo, ya que las reflexiones que existen sobre la imagen rebasan los objetivos de esta investigación, por lo que sabemos que ocuparía otro espacio de análisis.

En la película “Kukama Runa” (2016) el cuerpo es entendido como el ente de poder y energía vital para la narración en la noción amazónica. En él se deposita la expresión estética, y convierte a la narración en una poesía somática o en una etnopoética del cuerpo que permite comprender la expresividad del mundo (Bermúdez y Uzendoski 2018, 79). Esto permite ver al cuerpo como instrumento de narración y vivencia, en que es posible relatar desde una praxis corporeizada las huellas, memorias y ausencias del cuerpo y la sexualidad.

Existen aportes que piensan en una poética de la memoria explorada mediante procesos artísticos, que ponen al cuerpo como el medio para relacionarse con la memoria individual y colectiva (Troya 2008, 10). Con estos, pretendo un abordaje poético y corporal para acceder desde la etnografía sensorial a las expresiones, experiencias y memorias de la sexualidad desde mi sensorialidad, y que permita vislumbrar una expresividad que no es posible con otras metodologías de trabajo.

Lo primero por explorar es la función del cuerpo en el ejercicio de la memoria. Para esto expongo algunos planteamientos que se encuentran en diferentes trabajos revisados y que han servido para comprender al cuerpo y al arte como vehículos de los trabajos de memoria. Algunos textos recopilados de la obra *Arte & Memoria. Encuentros de la razón incierta* (2008) nos acerca a la comprensión de cómo el cuerpo en el arte permiten acceder a la reconstrucción de la memoria, en este caso, a relatar las experiencias vividas en las propuestas estudiadas.

Como primer punto se plantea que las memorias almacenadas en el cuerpo son una forma de acceder al inconsciente, mediante sensaciones o emociones para hacer surgir movimientos corporales (Correa 2008, 119). Esta idea entiende cómo el trabajo con el propio cuerpo rememora en materia prima diversos acontecimientos individuales y colectivos, para recuperar en estos procesos vivencias y experiencias del pasado. En esta parte, se comprende lo mencionado por Betancourt (2006), quien manifiesta que es a través de la experiencia que el individuo es invadido por un estado emocional y es capaz de descubrir una subjetividad personal y colectiva.

Para Marcela Correa (2008), la acción del cuerpo de moverse en el espacio intencionalmente le permite comprometerse para hacer surgir impulsos y estados, y dejar al inconsciente hablar y así acceder a la memoria. Es a través del movimiento corporal que se da un encuentro con imágenes de temporalidades distintas de momentos vividos en pasados recientes o cercanos, de una memoria traumática o no, de acontecimientos personales, políticos o históricos, que pueden haber estado olvidadas (Troya 2008b; Correa 2008), creando a partir de estas imágenes

lenguajes artísticos. Por ejemplo, Jelin (2002) habla de “situaciones donde la represión y la disociación actúan como mecanismos psíquicos que provocan interrupciones y huecos traumáticos en la narrativa” (Jelin 2002, 29), lo que permite pensar que el trabajo con el cuerpo y sus reflejos puede evocar los silencios, olvidos, huellas, recuerdos de una memoria bloqueada. Bajo mi línea de análisis, el cuerpo es el lugar de nuestra experiencia vivida, de recepción, expresión y existencia del ser humano, que nos permitiría concebir que todo comportamiento es pisco-somático y psico-físico, y por ende, que la memoria en sí misma surge desde esta forma de comunicación y conexión (Correa 2008, 123). En este sentido, el cuerpo sería el agente vital y espacio donde reside la memoria incorporada, y donde se produce la memoria social y colectiva, y esto porque es a través del cuerpo que percibimos y expresamos el mundo, mediante hábitos, rituales, ceremonias, etc. (Burgos 2008).

2.5.3. La mediación en los procesos artísticos y de sanación

Algunos casos de estudio de esta investigación se han construido desde un quehacer artístico y no-artístico, es decir, es posible apreciar una tensión entre arte-no arte. Las acciones, relaciones y objetos pueden responder a prácticas artísticas, sin embargo, algunas de ellas no se identifican como tal. Lo que es interesante encontrar en estos espacios es que utilizan la práctica artística como un medio de sanación y conciencia, por lo tanto, es conveniente relatar algunos planteamientos desde la sociología del arte.

Los aportes de Heinich (2002) reconocen la intervención de otros factores que median los procesos artísticos. Esta autora añade que el universo artístico es un sistema de relaciones entre personas, instituciones, objetos y palabras que permiten una circulación permanente de las redes del arte. Las dimensiones económica y cultural serían una parte del conjunto de dimensiones que intervienen en el campo de la producción artística. Por lo tanto, se entiende que existe todo un sistema de mediaciones que se interpone entre la obra y el espectador, es decir, todo un conjunto de relaciones que permiten la creación artística. Y esto es lo que la sociología del arte apunta, a identificar y explicar los procesos sociales y rasgos culturales que hace el valor artístico de las obras (Heinich 2002, 70, 71).

Esto también recoge el enfoque de redes que sugiere Anne Cauquelin (en Golvano 1992), para pensar en el arte contemporáneo como un sistema de comunicación. Esta autora estudia la red de comunicaciones que permiten expandir la circulación de relaciones que median entre la obra u objeto de arte. En este sistema de comunicación se reconoce la multiplicidad de relaciones

que otorgan un continuo intercambio y movimiento de las redes artísticas, lo que genera una constante producción de microrredes, convirtiéndolo el/la autor/a en metarred (Golvano, 1998).

Las redes interconectadas que priman en este sistema crean el efecto bucle en el arte contemporáneo porque se da una circularidad total de la red. Es decir, no existe la singularidad del artista, sino que, lo que circula y se reconoce es la imagen de la red misma, lo que permite situar el intercambio y las relaciones que tal obra pudo suscitar para llegar a determinado espacio. Lo que este acercamiento sociológico implica es que esta red de comunicación se traslada a todas las relaciones en que la obra de arte recorre, ya que la creación artística no se fundamenta en su materialidad, sino que se construye en la gestión y agencia de los productores y consumidores de arte: “la realidad del arte se construye fuera de las cualidades propias de la obra, en la imagen que ella suscita a los circuitos de comunicación” (Golvano 1998, 300).

Cauquelin (en Golvano 1992, 302) sostiene que la creación artística se convierte en la actividad más demandada en una sociedad de comunicación, porque posibilita el funcionamiento de las redes en el hecho de que se busca la igualdad de todos los/as intervinientes, y porque hay un sentido de agrupación y consenso. Sin embargo, como reconoce la autora, esto se desvanece por los intereses individuales de artistas, museos, galerías, instituciones públicas, etc (Golvano 1998, 302). Por lo tanto, un sistema de comunicación puede perder su imagen al quebrantar las redes, a favor de presencias solitarias en contra de otras presencias solitarias.

Con lo relatado se entenderá en los casos de estudio que se expondrán, que las experiencias internas y externas del/la artista que interfieren en su obra, permiten registrar la amplitud de factores que influyen para su quehacer artístico, manifestando la existencia de mediaciones para la producción artística. Esto reconoce que en el campo artístico no se cierran unas normas artísticas, ya que la creación se aleja de una aptitud estética para refugiarse en una permeabilidad de hechos, personas o circunstancias.

La sociología de la mediación piensa en los operadores que convierten al arte en su totalidad, en la co-construcción de las acciones artísticas, de las propiedades objetivas y de las representaciones (Heinich 2002, 70) que hacen existir a la obra como tal. Tanto la experiencia del/la artista, como las experiencias que confluyen con participantes o espectadores/as son los factores que determinan el proceso para la creación artística.

Por lo tanto, en las propuestas analizadas se reflexiona sobre el conjunto de relaciones que intervienen para proponer y desarrollar un quehacer enunciado como artístico. Esto desarrollado bajo la guianza de las talleristas, quienes al ser artistas, van acompañando el

proceso de creación para que culmine finalmente en un producto, el cual no es material, sino corporizado, es decir, que se construye desde y en el cuerpo, porque tiene por intención atravesar memorias y experiencias para que culmine en una sanación. Al respecto, Klein (2021) plantea que el proceso creativo permite una política de la presencia, es decir, resignificar al cuerpo y la sexualidad femenina. Lo que plantea, es que dentro del quehacer artístico, el cual no está condicionado por una estética o técnica, permite que interactúen otras corporalidades ajenas al campo artístico, pero protagonistas en este quehacer desde sus experiencias vividas.

Capítulo 3. Espacios, mujeres, relatos de sanación

La antropología abarca su pregunta primordial -¿Qué significa ser humano?- no desde el sillón filosófico, sino por medio de una reflexión sobre la manera en que nosotros los investigadores somos impactados por nuestra convivencia profunda con los seres que habitan el terreno en que trabajamos. Esta apertura la encontramos en el campo gracias a nuestra metodología principal: la etnografía. La etnografía es un método, a la vez único y disponible para todos, que nos pide detenernos, escuchar nuevamente, y reflexionar sobre lo que hemos aprendido al escuchar de esta manera.

Por escuchar, no me refiero al simple acto de oír bien, sino a algo más radical. La escucha etnográfica es una práctica que busca abrirnos a lo inesperado, dejando de lado los esquemas con los que normalmente solemos pensar. ¿Qué logramos escuchar de esta manera? Al poner este método en práctica en medio de un bosque tropical -esa red vasta de seres vivientes y pensantes- la práctica etnográfica de escuchar cambia

(Kohn 2021, XVII)

3.1. Algunas precisiones sobre el trabajo de campo

El presente capítulo pretende ser descriptivo, narrativo y demostrativo, con el objetivo de indagar por las voces y corporalidades de quienes han construido esta investigación. Es importante mencionar que, de acuerdo a la propuesta presentada para este trabajo, el relato se concentrará tanto desde la experiencia vivida por parte de mí -investigadora-, como la compartida con las interlocutoras⁷. Y, en estas experiencias se evocará las impresiones transitadas desde y con el cuerpo, porque esta es una de las categorías de análisis y metodológicas que atraviesa esta investigación.

La estrategia etnográfica se desarrolló en espacios donde se ofrecieron talleres sobre: sexualidad, cuerpo, mujeres, sanación, por lo que asistí y fui participante de estos espacios. El problema que se presentó frente a este escenario fue el factor económico, ya que los talleres tenían un valor considerable para mi economía personal. A pesar de que se compartió con las talleristas los fines académicos de mi participación, la ayuda que se pudo obtener fue el pago diferido. Por lo tanto, debido a mis condiciones económicas, participé en ocho talleres, para luego, desarrollar entrevistas con algunas talleristas y participantes. Para esta investigación, he seleccionado los talleres que más se alinean al interés de análisis para ser relatados en este manuscrito.

También es importante mencionar que indagar por los espacios y talleres que respondan a los intereses de esta investigación se hizo mediante la búsqueda en redes sociales, en específico

⁷ La presente investigación se ha desarrollado con la participación solamente de mujeres, siendo este el punto de partida para abordar la problemática de esta investigación.

por Instagram. Además, debido al contexto de pandemia, la generación y circulación de información ha incrementado en estos medios digitales, porque la presencialidad y asistencia a espacios se vio limitada, siendo uno de los medios en los que aún era posible socializar, y sobre todo, encontrar un campo de estudio. Por lo tanto, el acceso a la información, el contacto con las talleristas y algunas participantes, se hicieron por estos medios, puesto que algunos talleres se desarrollaron virtualmente.

Se realizaron entrevistas, y con una de las interlocutoras se pudo dar una segunda entrevista para provocar un diálogo crítico y reflexivo sobre su iniciativa y contenido. Con esto se dio paso a profundizar la descripción de los talleres y propuestas, procurando hacer uso de los términos nativos y análisis que surgieron de las conversaciones.

Con las circunstancias descritas para el desarrollo del trabajo de campo, en el presente capítulo realizo un extenso relato de cada uno de los talleres asistidos, y en ellos describo el espacio, perfil socio económico de usuarios y talleristas, el contenido que se trabajó en el mismo, acompañado de imágenes que he tomado de las redes sociales de las propuestas para ejemplificar y verificar la información que describo.

3.2. Descripción de las propuestas y talleres

3.2.1 Artemisadanza con Anna Jácome

Anna Jácome es bailarina, coreógrafa e instructora de danza. Su trayectoria se ha desarrollado dentro de espacios independientes de danza, impartiendo clases, pero también creando obras. Conocí a Ana cuando tenía 16 años, y fue una de mis primeras maestras de danza contemporánea, años después asistí a un taller que se llamaba “Acunando el Útero”. A este fui con una amiga y mi mamá, ya que era un espacio dedicado solamente para mujeres, en el cual compartimos, exploramos, evocamos y danzamos violencias, dolores, tristezas que nos habían atravesado como *Mujeres*. Recuerdo que la propuesta yacía en *sanar desde el útero*, en encontrar en esa matriz el impulso para sanar experiencias.

Relato esta vivencia de años atrás, porque a pesar que no está dentro de las temporalidades de esta investigación, pues sucedió hace alrededor de ocho años, marca el inicio de mis reflexiones que conducen a esta investigación. El espacio de Ana fue uno de los primeros espacios que conocí y que planteaba la idea de la *sanación*, dedicado particularmente para mujeres. Y, también fue el primer espacio concreto de acercamiento para desarrollar este proceso de indagación.

El trabajo de Ana se ha materializado en tres propuestas: “Acunando el útero”, “Cuerpo y energía” y “Danza denuncia”⁸, en los cuales se ha concentrado en trabajar experiencias de la sexualidad: procesos de gestación, violencia sexual, aborto, dolor y placer, feminicidios. Lo interesante de su trabajo, es que ha sido un proceso que ha atravesado su propia historia personal, cuerpo, vivencias y experiencias:

Al momento que vuelco [mi interés] a la maternidad se despertó una creatividad compasiva con mi propia vida, ya habían muchas cosas de lo que yo quería contar, ser mamá, pulsar el cuerpo de una mujer, conflictos con mi mamá, sobre nuestros linajes femeninos. Ya todo eso llevarle al contexto escénico me llevaba a otra pulsión de sentir dolor porque ya no era fácil crear, ya no era fácil bailar, entonces dije ‘sí, aquí, en este espacio incómodo, por aquí es’ (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

En su testimonio, lo que se manifiesta es esa praxis corporizada desde su experiencia como mujer, y cómo la práctica del movimiento le ha permitido evocar esas experiencias y sensaciones, para luego acompañar a otras mujeres a encontrar su movimiento:

La danza se vuelve tuya, yo como una provocadora, que estoy provocando, sugiriendo, pellizcándote, pellizcando a la mujer para que juntas vayamos descubriendo cosas. Entonces ese ha sido el trabajo que yo he venido haciendo con cuerpos que están gestando y cuerpos que también han tenido actos de violencia, y que también es que esas matrices vuelvan a pulsar, en confiar, en que es permitido volver a recobrar una espontaneidad y una libertad (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

En este testimonio se identifica cómo la artista se ha encaminado a crear espacios dedicados para mujeres, que no forman parte de un campo cultural artístico, pero que les invitan y les provocan actuar desde el movimiento, para abordar experiencias cotidianas femeninas. En otro de sus relatos, es posible evidenciar cuáles son las intenciones de sus propuestas, que pretenden llegar más allá de la técnica y estética. Al respecto Anna comenta, sobre uno de sus talleres:

[...] los cuerpos se me han ido individualizando, la herramienta de la danza contemporánea me permite pulsar en otros ámbitos, y por eso llamé “Cuerpo y energía” [...]. He descubierto varias aristas bien precisas de ese eficaz acompañamiento a través de la energía, y cómo seguir propulsando al otro cuerpo para que se contagie, se arriesgue. Es salir de su comodidad [...] hay un trabajo más íntimo y personal, si llego a pararme de manos, saben que hay un trabajo

⁸ En su cuenta de Instagram se puede conocer sobre sus propuestas:
<https://www.instagram.com/annadanzajacome/>

interno [...]. Ese espacio de cuerpo y energía, lo que yo hago es fusionar el entrenamiento regular de una clase de danza contemporánea con estos retos anímicos y psíquicos que tenga la persona (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

En esto último es posible identificar el debate sobre arte-no arte que Anna plantea en sus propuestas, lo cual lo discutiremos en las siguientes páginas. Lo que ahora compete es describir las cualidades de los talleres que Anna ha desarrollado y que responden a las intenciones de sus propuestas: la sanación, movimiento, energía, cualidades femeninas.

El primer taller al que asistí se llamó “Eureka. Danza y creatividad para mujeres de Ciencia”, realizado el 29 de mayo del 2021. La razón por la que quise participar del mismo fue por el hecho que estaba explícitamente dirigido para mujeres, así que al ser al primer taller al que asistía para indagar por mis intereses investigativos, quería conocer por qué crear un espacio especialmente para mujeres, y en este caso *Mujeres de Ciencia*. Como ya lo había manifestado, la información de este taller me llegó por redes sociales, así que me contacté con Anna por este medio, para tratar de mediar el precio, el cual tenía un valor de \$10. Gracias a la apertura, pudimos hacer un trueque, y pude participar en el mismo.

Figura 3.1 Publicidad Eureka



Fuente: Cuenta pública de Anna Jácome (2021).

El encuentro se realizó virtualmente, debido a las condiciones de salud por el COVID 19, el mismo tuvo una duración de una hora y media. e encontraban 6 personas del sexo femenino, entre 25-35 años, quienes se dedicaban a algún tipo de ciencia. En sus presentaciones mencionaron que se ocupaban de la investigación social, ingeniería, e investigación en laboratorio, en instituciones públicas o privadas. Cada usuaria participó del taller desde un espacio de su casa, y usaban ropa cómoda por pedido de Anna, previo al encuentro.

Para comenzar, Anna relató las premisas del taller, el mismo que se hizo con el fin de acompañar a “Mujeres de Ciencia” para que puedan acercarse a lo “extracotidiano”, es decir, salir de la cotidianidad para “volver a uno/a”. Al ser una participante más, la información que recibí se tradujo en dejar de lado las actividades que me atraviesan diariamente, y concentrarme en lo que mi cuerpo manifestaba: recuerdos, sensaciones, sentimientos. Desde la voz de Anna, la forma en que esta acción puede darse es el arte, porque a este le corresponde trabajar las emociones, ya que “insiste y provoca al cuerpo para trabajar y evocar” (notas de campo, Quito, 29 de mayo de 2021) .

Lo que pude percibir es que Anna utilizó un lenguaje particular para explicar y acercarse a estas mujeres de ciencia desde sus “códigos científicos”, es decir, para ella estas mujeres construyen conocimiento desde el método científico, por lo tanto, transmitir la explicación del taller desde el lenguaje que se maneja en sus propios espacios de trabajo permitiría captar de mejor manera la información. Así entonces, explicó: el objeto de estudio es el “Cuerpo y energía”, siendo la danza la metodología a desarrollarse, para generar un “movimiento con expresión”, es decir, un movimiento con sentido y concreción, en el cual podamos manifestar y activar nuestra memoria. Y como resultado de este encuentro, se lograría “sistematizar los sentidos, en cuerpo y energía”.

Las reacciones de las participantes ante esta explicación fue de esperar cómo sería en concreto trabajar en *cuerpo y energía*, y según lo que percibí de Anna, las participantes, al provenir de campos académicos, les resulta difícil, y hasta ajeno habitar su cuerpo, porque no están concentradas en su sensorialidad. Por lo tanto, este espacio podría ser una oportunidad para liberar a sus cuerpos de la racionalidad, el estrés, preocupación o alguna dolencia de su cotidianidad. En mi caso particular, estas prácticas de movimiento corporal, danza o teatro, no han sido ajenas, siendo algo conocido para mí. Así entonces, todas las demás mujeres estuvieron dispuestas a moverse, advirtiendo que lo harían desde sus capacidades y habilidades, para entrar a lo “extracotidiano”, y en alguna medida quizá salir de sus realidades “científicas”.

Anna nos invitó a trazar imaginariamente un rectángulo en nuestro vientre, ubicando nuestro aparato reproductivo, que se tradujo en nuestra matriz. A partir de estar conscientes de esta parte del cuerpo, nos dió la instrucción de que sea a partir de esta parte del cuerpo que generemos nuestro movimiento, un movimiento libre, es decir, dejar que nuestra matriz nos lleve por el espacio para dibujar movimientos en el espacio. Esta acción estuvo acompañada

desde un recuerdo, nos pidió que pensemos en nuestra menarquía, y a partir de ubicarla en nuestro cuerpo y memoria, crear movimientos, los cuales vayan dibujando las sensaciones que nos atravesaron en esos momentos. Las asistentes desde sus espacios empezaron a generar sus movimientos, algunas sin saber exactamente cuáles debían hacer, a pesar que la consigna fue un movimiento *libre*. Sus cuerpos se encontraban dudosos y tímidos. En este sentido, al observarlas me preguntaba si el recuerdo les estaba atravesando para sostenerse en ese espacio, y si no era así, en ¿qué se sostenían para activar su memoria y pensarse desde sus cuerpos?

Después de unos minutos generando movimientos, nos detuvimos a recibir nuevas instrucciones de Anna. Esta vez nos pidió que evoquemos otro recuerdo, nuestra iniciación sexual, y en ello nos mencionó que tratemos de evocar ese recuerdo mediante nuestro movimiento, y no desde nuestro cerebro (notas de campo, Quito, 29 de mayo de 2021). Lo que pude comprender, es que dejemos que nuestro cuerpo se ubique en el tiempo y en el espacio de ese recuerdo para descubrir con él las sensaciones, emociones y personas que corporalmente nos atravesaron, y no solamente desde lo racional. En palabras de Anna, nuestro cuerpo era nuestro objeto de trabajo para explorar las memorias y recuerdos de nuestras primeras experiencias sexuales.

Esta parte del taller culminó con un espacio de intercambio de palabras. En este, cada una de las participantes, incluyéndome, hablamos de las sensaciones y emociones que nos atravesaron. Quiero concentrarme en las manifestaciones de las otras participantes. Primero, Anna nos habló que ese rectángulo imaginario que dibujamos en nuestro vientre es nuestro territorio femenino, por el cual partimos para evocar y activar la memoria con experiencias de nuestra sexualidad. Es decir, identificamos la parte de nuestro cuerpo que nos define como mujeres, y cómo desde ese ser hemos atravesado experiencias.

Con esta evocación, una de las participantes visualizó este rectángulo imaginario como un espacio limitado, es decir, situó a la sexualidad femenina dentro de un “espacio social limitado”, en el cual es difícil expandirse. Anna aportó a este comentario diciendo que también siente esta limitación de espacio, como sentirse encasillada; otra participante reaccionó manifestando que para ella fue sentir que hay una energía contenida en la pelvis, lo que hizo remover incomodidades (notas de campo, Quito, 29 de mayo de 2021). Uno de los comentarios que agrupó las reacciones de todas las participantes fue mencionar que este taller se sostuvo en una “experiencia íntegra” (notas de campo, Quito, 29 de mayo de 2021).

Anna al hablar de su propuesta de “Cuerpo y energía”, menciona que se trabaja desde las “pulsiones”, es decir desde una reacción que se visibiliza en el cuerpo. En este taller estuvo presente esta consigna, y por eso insistía que pensemos y generemos movimientos desde una parte específica de nuestro cuerpo, lo que pude evidenciar, una parte que nos define en un rol femenino-reproductivo en esta sociedad. En el intercambio de palabras, cuando sistematizamos estos movimientos y sensaciones, se manifestó que la parte de nuestro vientre y las memorias del mismo, se perciben límites e incomodidades. Por lo tanto, para la artista, es desde estos malestares -límites e incomodidades- en nuestras experiencias sexuales que define como “pulsiones”, las cuales se reflejan en nuestro cuerpo al momento de evocarlas en conciencia, mediante la corporeidad desde el movimiento.

Para entender los malestares o incomodidades en nuestras experiencias y memorias sexuales femeninas que se pudieron presentar en el taller, me parece oportuno explicarlas desde la voz de Anna, a partir de la entrevista que tuvimos, porque permite puntualizar de qué tratan estas experiencias para que haya un interés por “sanar”, y sobre todo, para comprender la necesidad de crear estas propuestas, y en este caso puntual, por qué quienes participaron eligieron lo planteado por Anna:

[...] cuerpos que están gestando y cuerpos que también han tenido actos de violencia, y que también, que es permitir que esas matrices vuelvan a pulsar, confiar, en que es permitido recobrar una espontaneidad, una libertad. Entonces claro, están esos cuerpos que han vivido esos actos de violencia, es como invitarles a que ellas logren vincular en sus cuerpos una nueva ella, y en esa decisión de fecundarse, de auto fecundarse, de auto gestarse, y luego de auto parirse, entonces esos partos también han sido bien hermosos. Como no desentendernos del dolor, no desentendernos de la violencia, sino más bien, te dije hace un momento, encararla, dialogar, enemistarse, y al final es la despedida inminente, y a larga va a ser parte de ti (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

De forma más explícita la consigna de la pulsión lo pude experimentar en otro encuentro denominado “Pulsión/cuerpo/percusión”⁹, el cual se realizó el 15 de diciembre del 2021, del que me enteré también mediante redes sociales. La información recibida por redes sociales mediante esta imagen se conjugó con los intereses de mi investigación, ya que en el flyer se menciona “busca intencionar la energía de sanación” a través de la danza y los ritmos. Otra cualidad que me resulta interesante es que no se especifica que es un encuentro dirigido

⁹ Este encuentro era parte de un conjunto de talleres, en que cada uno tenía un precio, en mi caso solamente asistí a uno. Cada sesión tenía un valor de \$5.

solamente para mujeres, sin embargo, al lugar únicamente asistieron mujeres. Esto posibilita reflexionar sobre la potencia de la imagen, como uno de los factores, para pensar a qué sujetos llega la información que circula en redes sociales, desde su condición de género y clase, es decir, por su condición de género femenino, y su accesibilidad a determinadas condiciones materiales.

Figura 3.2 Publicidad Pulsión/cuerpo/percusión



Fuente: Cuenta pública de Anna Jácome (2021).

Este encuentro se realizó de forma presencial, en un espacio llamado “Casa Luna”, “un espacio para compartir el arte de ser y estar, hierbas, terapias, rituales y talleres para recordar y amar la unidad que somos”¹⁰, en donde suceden algunos eventos más dedicados a mujeres. Este espacio fue prestado para que Anna realice su taller, por lo que al exterior del cuarto donde nos encontrábamos, estaban otras personas dedicadas a otras actividades. Al inicio del taller nos encontramos en círculo 10 mujeres, entre 25 y 40 años, sentadas en un cojín o manta, y usando ropa cómoda como requerimiento para movernos con facilidad durante el encuentro. Algunas de ellas eran amigas y estudiantes de Anna, por lo que se percibía una fluidez y confianza en sus relatos. No hubo una presentación detallada de cada una de las participantes, pero quienes lo hicieron se presentaron como estudiantes, artistas y gestoras culturales. Era un espacio pequeño, por lo que estábamos juntas una de la otra. Cerca de cada una se encontraba un objeto musical pequeño requerido con anterioridad para asistir al taller.

¹⁰ <https://www.instagram.com/casaluna.espacio/>

Anna había adecuado el espacio con una vela, encendida cerca de ella, junto a su libreta donde estaban sus anotaciones y se dirigía a ella cuando lo requería en el desarrollo del taller. Este tuvo una duración de dos horas y media, a pesar que estaba planificado a realizarse en una hora y media.

La dinámica del taller fue realizar una secuencia de movimientos propuestos por Anna, los cuales tenían tiempos y sonoridades precisos para ejecutarlos, y se los tenía que repetir en temporalidades determinadas. Algunas participantes no podían coordinar con los tiempos, lo que generaba una frustración, otras lo ejecutaban como lo había propuesto Anna. Para quien no pudo sincronizarse con estos movimientos, Anna la corregía y le pedía que lo vuelva a realizar correctamente. En un conjunto de repeticiones se tomaban unos minutos de diálogo para reflexionar sobre los movimientos, y aquí la tallerista nos explicaba que en la ejecución de movimientos podemos encontrar nuevamente *pulsiones*, es decir activar nuestra memoria corporal, para que en ella se evoquen experiencias, sensaciones, incomodidades que hemos atravesado durante nuestro proceso de vida.

En este ejercicio se presentó una participante quien no podía ejecutarlos como Anna lo había manifestado, lo que generó un malestar en ella, y al respecto expresó que no entendía para qué servía recrear los movimientos en unas temporalidades y sonoridades precisas, pues ella cree que cada persona tiene sus propios tiempos y movimientos. Anna respondió, como lo había explicado antes, que estos ejercicios sirven para “pellizcar los cuerpos” (notas de campo, Quito, 15 de diciembre de 2021), y a partir de ellos “sanar” lo que sea necesario.

Uno de los comentarios de Anna ante lo que planteó esa participante fue asumir a su reacción como originada desde un trauma o violencia porque el cuerpo no resonaba a los tiempos y movimientos como el de las demás: <¿Qué fue lo que viviste, y qué violencias te atravesaron para que se presente esta frustración en ti frente a estos movimientos?>. La respuesta de la participante fue mencionar que ella tiene otros tiempos y espacios que no están exactamente sincronizados con las demás, y que no cree que por ello haya tenido que pasar por una situación de violencia (notas de campo, Quito, 15 de diciembre de 2021).

Frente a este escenario, Anna nos pudo manifestar el trabajo que realiza con sus participantes, cuerpos y movimientos. Ella menciona que su propuesta se dirige en despertar experiencias que han sido difíciles atravesar, para trabajar en ellas, y luego recuperar ese ser femenino que las violencias han arrebatado. En su testimonio Anna comenta que es el movimiento corporal una estrategia para trabajar y sanar las experiencias de violencia:

Como no desentendernos del dolor, no desentendernos de la violencia, sino más bien, te dije hace un momento, encararla, dialogar, enemistarse, y a la final es la despedida inminente, y a larga va a ser parte de ti. En cuanto con la violencia, ha sido abrir archivos secretos de cuerpos de las mujeres que ellas sienten que están así descuartizadas, lo que la violencia les deja. Yo he ido percibiendo en las niñas, en mujeres, cuerpos congelados, en la mirada, en la respiración, en el músculo, hay ahí una resistencia. El trabajo que yo he hecho, que se llamó “El territorio del cuerpo”, yo trabajé con el tambor, y las pulsaciones ayudaban a que se maceraran esos cuerpos [...]. Esa maceración ha sido a través de la voz, de las pulsaciones con el tambor, que ellas logren resonar esos puntos congelados, entumecidos a la larga. Entonces luego que ellas puedan hablar de esas violencias, si han sido violaciones sexuales, que después para ellas sea normal contarlo, “me violaron” [...]. En ellas se quedó como hacia adentro, y luego cuando ya van evidenciando, sintiendo, que no solo le ha ocurrido a ellas sino a más. En ese sentir que hay resonancias e historias, ese normalizar y hablar de lo que ha sido un cuerpo violentado, yo he visto cómo esos cuerpos se han ido descongelando, y luego cuando han entrado al fogón de la sanación, ya viene la plenitud y el deleite. [...] el darle importancia a esos espacios no visibles, e ir mermando en el proceso (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

Para el momento de intercambio oral de este taller, se pudo dialogar sobre este último relato y que llamó mucho mi atención. Las participantes también manifestaron sus sensaciones vividas en este encuentro. Mi intervención se concentró en preguntar sobre ¿Qué debemos sanar? ¿Estamos siempre *enfermas* como mujeres? La persona que tuvo inconvenientes con los ejercicios también reaccionó a mis preguntas, y se cuestionó sobre esta idea de la sanación, sin embargo, pudo mencionar que ella lleva algún tiempo trabajando con Anna, y que cada vez descubre otras formas de su ser. Las demás mujeres compartieron la necesidad de asistir y que existan estos espacios para sanar entre mujeres, porque hay situaciones que como mujeres se deben trabajar y cuestionarlas (notas de campo, Quito, 15 de diciembre de 2021).

3.2.2. Círculos de mujeres desde la danza del vientre

Katherine Chango se define como bailarina, comunicadora y feminista. Su propuesta se ha concentrado en la práctica de danza del vientre con perspectiva feminista, y con la posibilidad de expandir la información que se plantea en este espacio¹¹. Actualmente se encuentra construyendo un espacio multidisciplinario, es decir, proponer otras prácticas de movimiento

¹¹ En su cuenta de Instagram se puede conocer sobre su propuesta: <https://www.instagram.com/kat.danzadelvientre/>

corporal, las cuales estén alineadas a su propuesta. Su objetivo es construir desde lo colectivo y no únicamente desde sus conocimientos en danza del vientre. En este sentido, nos permite observar el dinamismo de prácticas que se pueden generar en este lugar:

Quiero que se entienda que yo, si es mi idea, es un proyecto personal, es un sueño personal, pero yo quiero crearlo en colectivo, no quiero que sea solo una carga para mí, porque experimentar es muy duro, es complicado. Pero si encuentro personas que se alineen a mi forma de ver, que se están cuestionando, que está un poco en mi onda, que sea sencillo crear algo, y que también ubicándome, intentando no tener esta relación vertical, <yo tengo este conflicto amigas, y les considero y no son solo mis empleadas>, son amigas, son socias, son personas que están creciendo [...] (entrevista a Katterine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022).

Este testimonio nos permite pensar en el trabajo “Tramas de cuidado y de acompañamiento entre mujeres” (s/f), una cartilla pedagógica que busca contribuir a prevenir y erradicar las violencias machistas, patriarcales y coloniales desde colocar en el centro el cuidado y el sostenimiento de la vida, por eso plantea los vínculos y acompañamiento entre mujeres como una cuestión política:

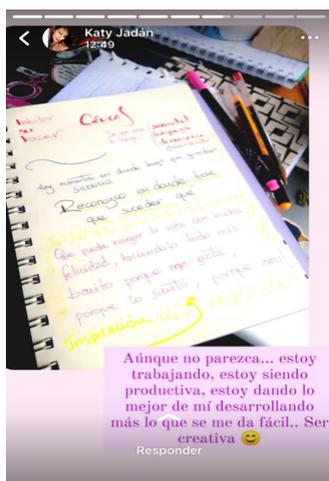
En la vida cotidiana, y en cada uno de nuestros territorios, las mujeres nos encontramos, buscamos grietas para extender nuestros vínculos solidarios, para sostener nuestra vida y la de los demás [...]. Es por eso que juntarse entre mujeres permite que las redes comunitarias en las cuales estamos envueltas, puedan servir para sostenernos (T. León s/f).

Al mismo tiempo que plantea la construcción de redes, también es posible evidenciar una lógica de negocio para este espacio, ya que utiliza términos para referirse a dinámicas productivas:

Yo les decía <yo estoy en este momento tratando de asentar esa idea con las personas que estoy trabajando> [...] porque yo ya he hecho un trabajo virtual, de generarme una marca virtual y cacho la importancia de la marca personal, y por eso está también, está siendo más sencillo porque la gente ya me ubica, <ah ya hace danza, y tiene un espacio>, <ah también va a dar pilates>. Yo ya hice ese trabajo previo. Ahora es abrirle la puerta a las otras, por el momento no hay un nombre, no hay un logo, pero [a mis socias les digo:] <poténciense ustedes, cada una, y cuando haya va a ser más sencillo, y porque la gente va a ubicar que ustedes están haciendo danza> (entrevista a Katterine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022).

En este testimonio es posible apreciar la insistencia en construir redes entre mujeres, las cuales se dedican a la enseñanza de otra práctica corporal y se alinean con la perspectiva de Katherine, y esto mediante una idea de negocio que le permita sostener a su espacio en el tiempo, y que también le genera unas ganancias. Por ejemplo, en la figura 3.3 es posible identificar la insistencia en mencionar la fuerza productiva que genera su propuesta, desde la creatividad.

Figura 3.3 Productividad y creatividad



Fuente: Cuenta pública de Katherine Chango (2022).

Katherine plantea su propuesta como emprendimiento, el cual comenzó con la creación de círculos de mujeres, siendo la oportunidad para que la conozcan y crear una comunidad de mujeres, y que posiblemente se conviertan en usuarias. Fue a estos encuentros a los que asistí, y pude conocer el proceso de su propuesta, para luego, profundizar con la realización de una entrevista a la bailarina.

La metodología de Katherine, parte desde la experiencia vivida de cada cuerpo, y por eso, en esta propuesta la danza del vientre puede dar las herramientas para movilizar las experiencias corporales y reflexionar si son conscientes o no. Es desde esta práctica corporal que lleva a cabo un proceso de sanación, porque permite identificar desde el movimiento la necesidad de suspenderse en determinadas partes del cuerpo. Lo que interesaría conocer es, qué se define por conciencia, qué partes de mi cuerpo me resultan importantes, y cuáles son las prácticas idóneas que permiten tener una experiencia vívida en conciencia. Katherine desde su propia experiencia nos planteó:

[...] o en mi caso hipersexualicé mi cuerpo. Claro, yo permití muchas violencias y de forma consciente, y qué hace el feminismo, hace que yo sea crítica de eso, no me voy a echar la culpa y no voy a echar la culpa a los otros que sí viví violencias. Pero parte de ahí también, de que no tuve información de educación sexual, de que vengo de un estrato medio. Haber normalizado eso a mi me costó, implicó que todo el tiempo yo me sexualice, me valide desde ahí. Deconstruí eso, al final tampoco está mal, el que yo haya potencializado, o que se haya desarrollado en mi ese arquetipo de mujer sexual o esta feminidad. Pero me quedo con esto. Ya me construí así, tampoco me peleo con eso, porque me gusta ser así. Quizá a veces puedo estar así, no maquillarme y todo, pero cuando quiero maquillarme y todo, me encanta estar así. Todo eso que para mi fue sinónimo de violencias, fue doloroso, permitir situaciones bien feas, pero qué puedo hacer de eso, con mi cuerpo, con el territorio que fue vulnerado (entrevista a Katterine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022).

En el presente testimonio es posible reflexionar que la consciencia aborda un conjunto de conocimientos y recursos que se obtienen en el proceso de vida. En este caso, manifiesta que su cuerpo ha sido un territorio de vulneración por una situación de clase, la cual no le ha permitido recibir la información necesaria para ejercer en “consciencia” el uso de su cuerpo. Y en este sentido plantea que desde su individualidad su experiencia vivida se ha concentrado en hipersexualizar su cuerpo, como resultado de una falta de educación de su corporalidad.

Bajo el testimonio presentado, la interlocutora menciona que desde su condición de clase y género su cuerpo adopta formas de ser y estar para trasladarlas a una vivencia corporal constante. Por lo tanto, lo que compete es reflexionar, desde los estudios de la corporalidad, bajo qué lógicas se constituye el sujeto, su cuerpo y su identidad para comprender a qué responden sus deseos y comportamientos.

Sin embargo, a pesar de estar inscrita en una forma de *ser cuerpo*, propone estrategias de adquirir consciencia, y producir otras subjetividades y deseos. Una de estas es su propuesta de la danza del vientre, como ya lo he descrito, pero Katterine menciona que la base de ésta es desde el feminismo, donde se propone al cuerpo como el primer territorio de gobernar para tener consciencia y autoconocimiento:

El feminismo te habla de eso, apropiarte del cuerpo, desde el primer territorio que tú quieres gobernar. Desde esta lógica, entonces me voy a apropiarme de mi cuerpo, ahora sí yo puedo decidir, quién se acerca, quién no se acerca, quién no me toca. Partiendo desde el autoconocimiento que quiero también (entrevista a Katterine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022).

Figura 3.4 Otras realidades



Fuente: Cuenta pública de Katherine Chango (2022).

Katherine explora su propuesta desde su propia experiencia vivida, en la Figura 3.4 se muestra a sí misma acompañada de palabras que aluden a la producción de otras realidades y sentires. Por eso, nos plantea que en el reconocer la propia historia se da paso para el autoconocimiento, y habitar los cuerpos en consciencia. Su propuesta atraviesa su propia corporalidad, y es en este sentido que su propia imagen juega un papel muy importante porque es su propio cuerpo el que permite ver que es posible vivenciar desde la consciencia. Es así que, las redes sociales es un herramienta necesaria para compartir y comunicar su propio proceso de sanación, porque argumenta que es mediante éste que puede registrar los resultados de su propia corporalidad:

En este caso, en este tipo de negocio, esto que quiero hacer, desde este enfoque y la perspectiva que le quiero dar. Yo soy el resultado del producto que quiero ofrecer, mi vida, mi crecimiento personal, o sea, cómo yo puede vender, si alguien vende maquillaje no creo que sea mejor, en la lógica que funciona este sistema, que me compres si te ven toda greñuda. En este caso, el bienestar parte de mi, cacha, y ahí es un conflicto de, hasta qué punto yo muestro mi vida de lo que yo estoy haciendo, de cómo el resultado de lo que yo estoy haciendo. Inclusive tú me podrías conocer y decir <todo lo que muestra esta man en redes, en su vida cotidiana, le maltrata el novio>, desde cómo hablo. (entrevista a Katterine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022).

Para profundizar en la propuesta y metodología de Katterine relataré los dos encuentros que asistí, los mismos que tenían una contribución económica voluntaria, sugerido con un valor de cinco dólares. El primer “círculo de mujeres” se desarrolló el 06 de noviembre de 2021. Este

fue mi primer acercamiento a un espacio compartido presencialmente solo por mujeres, y el cual tuvo una duración de una hora y media. Katty me invitó para empezar a trabajar en conjunto, pero me encontraba en duda en cómo generar un trabajo colaborativo, ya que empezaron a atravesarme cuestionamientos y críticas a estas prácticas y espacios. Sin embargo, asistí para descubrir el “corazón de mi investigación” (notas de campo, Quito, 06 de noviembre de 2021).

El encuentro se desarrolló por la tarde en la casa de Katty, en el flyer que circuló por redes se mencionaba que se iba a realizar un círculo de mujeres, meditación a través del movimiento, y, además se iba a dar una muestra de productos para la salud menstrual. Estuvimos al principio seis mujeres y la hija de una de ellas. Comenzamos la actividad con una pequeña presentación de cada una de nosotras. Tres de ellas eran hermanas, y se podía percibir la soltura y confianza para llevar a cabo la actividad. Una mujer comentaba la ausencia de actividad física que había experimentado en el contexto de la pandemia, como también la ausencia de sociabilidad, manifestando su necesidad de que en estos espacios estén más presentes .

Empezamos la práctica en círculo, haciendo pequeños movimientos para calentar nuestro cuerpo. En estos movimientos se nos dio la instrucción de concentrarnos en nuestro vientre y cadera. Al focalizar esta parte del cuerpo, nos detuvimos y Katty nos pidió que mencionemos nuestro nombre y le asignemos un nombre a nuestro útero. Para mi fue extraño pensar en un nombre para mi útero, porque sentí que lo extraigo de mi cuerpo, así que lo llamé como uno de mis sobrenombres. Las demás participantes tomaron nombres refiriéndose a la cualidad desde su menstruación, y otras, le asignaron nombres que circulan en nuestro entorno social. No manifestaron las razones para nombrarlos así (notas de campo, Quito, 06 de noviembre de 2021).

Esta actividad sustenta la explicación de Katty sobre su propuesta, ya que se concentra específicamente en mujeres, y las condiciones que las definen como tal:

Yo entiendo que todas las personas tenemos cosas a potenciar, si nos vemos como un ente que tiene diferentes aristas, mente, cuerpo, espíritu y útero, en el caso concreto que yo voy que es mujeres. Porque crear este espacio fue cuestionarme, porque fue <voy a dar la apertura mujeres trans, a hombres gays, y luego dije, creo que por el momento, fue un debate también> (entrevista a Katterine Jadán, Quito, 16 de febrero de 2022).

Este relato nos lleva a plantear las diversas cuestiones y debates sobre las categorías sexo y género. En este caso, estaríamos pensando que son esas cualidades biológicas las que determinan el público que puede asistir a estos espacios, cualidades que también definen relaciones y comportamientos específicos (Butler 1997, 6).

Figura 3.5 Revolución menstrual



Fuente: Cuenta pública de Katherine Chango (2021).

En una de las imágenes que Katherine comparte en sus redes sociales, traza a la danza del vientre como la posibilidad de trabajar con esas cualidades biológicas femeninas, para rescatar potencialidades que pueden surgir de ahí. Así mismo, propone una “revolución menstrual”, que nos permite pensar en construir nuevas formas de abordar la menstruación. Todo esto sostiene una sustancialidad femenina, la cual está atravesada por formas de ser y estar culturales e históricas.

Dimos comienzo a la práctica técnica de danza del vientre, donde aprendimos los pasos básicos. Luego se hizo un ejercicio para crear colectivamente una secuencia de movimientos desde la intención que habíamos trazado para esta práctica. Las intenciones se abordaron de dos maneras: internas, referidas a nuestra personalidad, objetivos o proyectos; externas, que se refieren a situaciones que influyen en nuestra individualidad, por ejemplo, el “soltar”. Ante esto, se me presentaron las siguientes interrogantes: ¿Qué es y representa el soltar? ¿Es una necesidad para ejercer una práctica libre y consciente? (notas de campo, Quito, 06 de noviembre de 2021). Esta es una de las palabras que ha circulado durante todo este proceso

investigativo, pero en este espacio fue la primera vez que se lo exteriorizó, por lo que me parece importante evocarlo para ir discutiendo a lo largo de este relato.

Después de este ejercicio hicimos una práctica individual, donde exploramos y generamos nuestros propios movimientos. En este ejercicio me sentí con la libertad de mover partes de mi cuerpo que en los espacios cotidianos no lo hago por miedo a las miradas o porque no me siento con el cuerpo correcto para ser observado. Además, porque sin mencionarlo, se planteaba la sensación de estar acompañada solo por mujeres, y de poder sentirnos vulnerables si era el caso (notas de campo, Quito, 06 de noviembre de 2021).

En la actividad siguiente nos sentamos rodeando un tapete que contenía productos sustentables de salud menstrual, como: toallas de tela, copas menstruales, pantys menstruales; los cuales podíamos adquirir con un intercambio monetario. Esto nos dio la apertura para establecer una conversación que se concentró primero en nuestras prácticas con respecto a la salud menstrual. Hablamos sobre el uso de las copas menstruales, y se mencionó la necesidad de conectarse y sanar el ciclo menstrual mediante el uso de mejores métodos para no afectarse a sí misma y al ambiente. Reflexionamos sobre la sangre menstrual, cómo en nuestras casas, nuestras parejas o nosotras mismas hemos rechazado su presencia, atribuyéndole la cualidad despectiva de “estar manchadas” (notas de campo, Quito, 06 de noviembre de 2021).

También planteamos las sensaciones que nos atravesaron durante los ejercicios. Entre los comentarios que surgieron se mencionaba que se sintieron felices de haber venido porque hace mucho que no bailaban así, sin la necesidad de sentirse aceptadas, o que no encontraban una práctica que les conectara con su sexualidad, el útero y el vientre. Mencionaron la cualidad de sanar y soltar, como las condiciones que permiten abordar desde otra manera su sexualidad, conectarse con ella de forma consciente (notas de campo, Quito, 06 de noviembre de 2021).

Sanar, soltar, sexualidad consciente, estas fueron las palabras que circularon en este encuentro y el siguiente, el cual se realizó el 20 de noviembre de 2021. Este inició de forma similar al anterior, pero se dio más espacio al intercambio oral de las experiencias que ha cruzado cada una de las mujeres que asistieron. Todas ellas se encontraban en una edad que oscilaba entre los 25 y 30 años, algunas habían tomado clases de danza con Katherine, otras eran conocidas de otros espacios en común, y otras eran amigas. Al igual que el otro taller, este tenía una contribución voluntaria, y todas las asistentes dieron su aporte al finalizar el encuentro.

Todas nos encontramos en círculo y por la cercanía de edad entre todas se percibía un espacio seguro y de confianza, además porque muchas de ellas eran conocidas o amigas. Todas nos encontrábamos con ropa cómoda, ya que al tener que hacer movimientos con nuestro cuerpo era necesario estar ligeras. El taller se desarrolló en una casa de una de las asistentes, por lo que el espacio físico era pequeño, y a veces muy estrecho para todas las demás.

El tema que se puso a discusión fue recordar nuestra primera experiencia sexual, y esto fue planteado luego de realizar movimientos del vientre. La dinámica se concentró en escribir cada una en un papel sobre esta experiencia, para luego quien quiera lo pueda compartir con las demás. Este espacio fue muy íntimo y delicado, pues se exteriorizaron experiencias que no habían sido agradables para algunas. Esto nos permitió evidenciar la sensibilidad en el manejo de información dentro de esta investigación, y repensar algunos instrumentos metodológicos.

Con esto último, y de acuerdo a lo dialogado con Katherine, se presentaron reparos para realizar un trabajo colaborativo desde este espacio, ya que ella no quería que las mujeres e historias que participan de su propuesta se vean re victimizadas y vulneradas. Por lo que, tuve que recurrir a otras técnicas idóneas para trabajar en estos espacios. Así entonces, esta investigación se concentró desde la sensorialidad y en llevar una bitácora de los talleres experimentados con diferentes propuestas.

Después de indagar estos recuerdos, se propuso evocar recuerdos de experiencias sexuales agradables para pensar cómo hubiésemos querido que sea nuestra primera experiencia sexual. La intención fue reflexionar sobre las cualidades que tuvo esa relación agradable y cómo llevarlas a más experiencias. Es en esto que se nos propuso generar una “sexualidad consciente”, que nos permita reflexionar en quiénes, cómo, por qué, con qué experimentamos nuestra sexualidad.

Esta actividad la realizamos cada una escribiendo en un papel, para concretar en palabras y diferenciar nuestras experiencias, y luego compartirlas en grupo. Al escucharnos entre nosotras muchas impresiones resonaban, ya que habíamos tenido experiencias o sensaciones muy similares. En este sentido, es donde pude vivenciar la cualidad de “soltar”, pues estaba exteriorizando situaciones que no había reflexionado, y manifestarlas generaba que ya no permanezcan solamente en mi memoria. El escribir también se convirtió en una forma concreta de soltar, y dejar ir experiencias que sucedieron en el pasado para que no sigan transitando en nuestro presente.

Recordar significa reconocer la historia y las diferentes experiencias que el ser humano atraviesa. En este “ser consciente” se manifiesta que es una acción política: “Yo igual empecé, estuve en un colectivo que hacía, que tenía como premisa el empoderamiento político, y entendí la importancia de visibilizarse, de reconocer la historia, un camino que no es fácil” (entrevista a Katterine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022). Por lo tanto, podríamos sugerir que trabajar en la memoria y práctica de nuestra sexualidad permite ser sujetos conscientes y evocar una transformación individual.

La actividad realizada se desarrolló desde una experiencia vivida personal, y es en este sentido cuando se explica que un proceso de sanación partirá desde la individualidad, desde una experiencia particular: “Hay toda una teoría del lenguaje no verbal, yo me enfoco en el lenguaje del cuerpo, partiendo de una experiencia personal. O sea a mi, y yo le pude entender desde el feminismo, yo me construí parte de una adjetivación que fue desde el exterior y la incorporé como propia” (entrevista a Katterine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022). Es decir, mediante esta explicación podemos observar que cada persona atraviesa por experiencias particulares, las cuales deben ser tratadas como individuales, como es el caso de Katherine quien menciona que al haberse construido de determinada manera, su proceso de sanación partiría de una particularidad e individualidad.

Esto supone que, así como la cultura hegemónica construye una forma de ser cuerpo, la propuesta aquí relatada, plantea que en respuesta a esta hegemonía hay otras formas de ser, pero las cuales también están dentro de unas lógicas de ser y estar. Frente a esta idea desarrollo mi reflexión teórica y discuto en el siguiente capítulo, cuál es el formato de un cuerpo en consciencia.

3.2.3. Tienda Roja - Centro de psicología para Mujeres

Mi indagación y búsqueda en redes sociales de espacios dedicados a la sanación de mujeres, me llevó al encuentro de la Tienda Roja¹², ubicada en Quito. Según su fundadora, María, este espacio creado hace once años, es un centro de psicología para mujeres, que tiene como fin el empoderamiento a través de su ciclicidad menstrual. Es a partir del ciclo menstrual que construyen su propuesta y su programa llamado “El camino de las 8 Lunas”, en el cual se explora la ciclicidad desde la biología femenina, para sanar experiencias que transitan las mujeres: “A través del camino de las 8 lunas, las mujeres pueden explorarse desde su

¹² En su cuenta de Instagram se puede conocer sobre su espacio: <https://www.instagram.com/tiendaroja/>

biología, y entender lo que soy biológicamente, que somos cíclicas, y desde ese lugar, ir sanando las heridas que tenemos nosotras como mujeres, y conociendo nuestra sombra, para que podamos estar conectadas con nuestra luz” (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022).

Tienda Roja está en diferentes lugares del mundo, con la intención de crear una comunidad de mujeres para que juntas en círculo, aprendan, sanen y disfruten la vida. Según lo compartido, este espacio existía en un pasado mítico, en una era matriarcal, antes de las grandes civilizaciones identificadas como patriarcales. En estos tiempos compartían conocimiento, tomaban decisiones para la comunidad, cuidaban unas de otras, y se reunían las mujeres para menstruar (Navarro Casillas 2016, 165):

[...] era una carpa roja real, eran los tiempos nómadas en que todo eran carpas y la carpa roja era carpa roja, donde las mujeres ahí tenían su poder, tenían las reuniones entre mujeres, tenían el mejor vino, la comida que tenías, tenías las plantas medicinales, te enseñaban cómo curar a tu familia, y era una carpa roja literal (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022)

Navarro Casillas (2016; 2019) analiza la presencia de estos espacios, conocidos también como Carpa Roja, en algunos territorios como México, Argentina y Europa. En ellos, se los ha nombrado como *Comunidades Ecosociales de Mujeres*, cuyo tema principal es la resignificación de la menstruación y de la ciclicidad. Estos espacios se han creado bajo la influencia de algunas novelas y autoras: Anita Diamant (2009) *La Tienda Roja*, Miranda Gray (2019) *Luna Roja*, Clarissa Pinkola (2001) *Mujeres que corren con los lobos*, y de Casilda Rodríguez (2010) *Pariremos con placer* (Navarro Casillas 2016, 185, 186). Lo que proponen estos espacios dedicados a mujeres, es retomar el conocimiento femenino sobre la ciclicidad menstrual, y “sanar” la visión negativa que se ha dado históricamente a esta. Por lo tanto, entendemos que las mujeres que asisten a estos espacios, y en particular, al espacio en el que pude interactuar, tienen por intención transformar su concepción de mujeres menstruantes, y desvanecer las construcciones femeninas que se han generado a partir de visiones patriarcales y heteronormativas.

En este contexto, la Tienda Roja se concibe como un espacio de apoyo para las experiencias que transitan las mujeres, donde se da una sanación psicológica, emocional y autoconocimiento del ciclo menstrual (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022). Una participante del programa de “El camino de las 8 lunas”, manifestó que la sanación en

estos talleres¹³ se concentra en el conocimiento de la ciclicidad femenina, y para esto se basan en un fundamento biológico que son las hormonas, y a estas las representan en diosas de la historia de la humanidad, las cuales se relacionan con un arquetipo:

[...] las mujeres tenemos un millón de hormonas que actúan en cada etapa de nuestro ciclo menstrual y a veces no somos tan entendidas porque hay ciertas hormonas que están interactuando día a día en diferente forma. Ellas la traducen en que cada una de estas hormonas representa una diosa. Esta diosa se la relaciona con algún arquetipo, ya sea griego, cualquier arquetipo que se parezca a que actuaba, en base a la historia, en base a cómo era esta diosa en su época. Entonces el punto es que tu vayas conociendo tu ciclicidad, que van a haber días que tú vas a tener mayor energía, van a haber días que tú físicamente no te sientas bien, y para eso hay una razón, hay una razón de ser, por decirlo así. Entonces lo relacionan primero por un lado, a nivel hormonal, por eso fue que me interesó. Otro lado también, tu lado psicológico emocional, también cómo se relaciona en esos días (entrevista a Mishel Medina, Quito, 16 de marzo de 2022).

En este estrato es posible evidenciar que en este programa también se trabaja desde unas cualidades femeninas, las cuales condicionan el ser femenino para actuar de determinada forma en su cotidianidad. Por eso, se propone abordarlo desde la ciclicidad menstrual, donde es posible identificar los procesos biológicos, psicológicos y emocionales que las mujeres transitan todos los meses del año, y por lo tanto, permite desarrollar un autoconocimiento entre la sincronía de los cuerpos y sus ciclos (Barra 2019, 20). Resulta interesante el lugar desde donde parte esta propuesta, ya que, parte de una cualidad femenina explícita, la menstruación, aludiendo a quienes está dirigido este espacio.

Por ejemplo, según el testimonio de una usuaria de Tienda Roja, este autoconocimiento se da en el conocimiento consciente para habitar nuestro cuerpo, es decir, saber qué consumimos y qué usamos en el cuerpo que nos pertenece. A esto se refiere cuando explica que los desequilibrios hormonales en las mujeres suceden por el consumo de toxinas en las toallas desechables, cosméticos, utensilios de cocina y limpieza, métodos anticonceptivos, alimentación, etc. Por lo tanto, esto provoca que nuestro ciclo menstrual se vea afectado, y por consiguiente, se generen desequilibrios en nuestro cuerpo. Entrar a la consciencia de lo que usamos y consumimos, para y en nuestro cuerpo, contribuye a entrar en este

¹³ María Proaño no explica cómo está estructurado el programa de “El camino de las 8 lunas”: “tenemos las 8 lunas y cada taller de las 8 lunas tiene su taller complementario, que antes era parte mismo de las 8 lunas, pero ahora le he sacado la información para que puedan tener como más acceso las personas” (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022).

autoconocimiento, y por ende, que comprendamos qué se requiere para llevar una ciclicidad ideal.

Figura 3.6 El cuerpo que necesito



Fuente: Cuenta pública de Tienda Roja (2022).

En esta propuesta se busca una ciclicidad consciente, es decir conocer las necesidades que transita cada ciclo del cuerpo femenino, y para esto es indispensable “estar más conscientes de lo que estamos haciendo, qué estamos usando, qué estás poniendo en tu alimento, cómo estás durmiendo, cómo es tu nivel de estrés” (entrevista a Mishel Medina, Quito, 16 de marzo de 2022). Dentro de este espacio se entiende que el ser femenino representa cumplir con los ciclos biológicos, en este caso, la menstruación, pues en ella es posible percibir las condiciones de salud de las mujeres: “¿por qué es super importante conocer tu ciclicidad?, básicamente saber que la menstruación es la salud que tú tienes, la salud interna, entonces me di cuenta que habían cosas que había que mejorar” (entrevista a Mishel Medina, Quito, 16 de marzo de 2022).

En la explicación dada sobre el programa “El camino de las 8 lunas”, mencionan que existe el mismo ya que las mujeres buscan sanar y estar conscientes de sus ciclos. Estos ciclos al fundamentarse en cualidades biológicas se transfieren también a emociones, pensamientos, relaciones, creencias, por lo que, si no se tiene conciencia de estos ciclos, las otras esferas de la vida tampoco lo tendrán. Así entonces, en el programa al enfocarse en la ciclicidad menstrual también hacen una radiografía y evaluación de cómo transita su ser femenino en estos otros ámbitos:

El camino de las 8 lunas es una técnica de sanación profunda de lo femenino. Sanas desde la niña interna con sus heridas, la relación con la madre, con el linaje femenino, la relación con el padre, tu linaje masculino, la relación con tu animus, tu masculino interno, la relación con tu sexualidad, la relación con lo que tú manifiestas, qué es lo que tu manifiestas, y la responsabilidad que tienes en la manifestación. La relación con tus hijos, proyectos, sueños, ideas, la relación con tu mundo de autocuidado y de sanación, el cuidado del hogar, la relación con tu obscuridad, que es tu parte diríamos que no está muy clara en ti, y el encuentro con tu sabiduría interna, con tu sacerdotisa. Entonces es una rueda de 8 movimientos, donde nos encontramos con todas estas fases de la mujeres, es como la psique femenina, cómo debería ser trabajada psicológicamente, porque está manejada alrededor de tus hormonas, y qué es o qué ocurre día a día hormonalmente. Esa energía la potencio y le pongo un arquetipo y que es lo que se trabaja (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022).

En esta búsqueda de conciencia un punto fundamental es adquirir conocimiento e información, para conocer los procesos en que los cuerpos transitan: “Las herramientas que les damos son primero, el conocimiento de cómo funciona su anatomía, el conocimiento de cómo funciona el clítoris, cómo realmente está expandido en el cuerpo, y cómo puede activarse desde analmente o vaginalmente, y no solamente externamente como conocemos” (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022). En el trabajo de “Sexualidad, cuerpo y educación. Acercamiento al currículo oculto de educación sexual en un colegio privado religioso en la ciudad de Quito en el período 2015-2016” (Aspiazu y Páez 2022), se menciona que la educación sexual que se transmite a la adolescencia tiene por objetivo que la sexualidad sea observada, atendida y cuidada para contrarrestar conductas de riesgo. En este caso de estudio es posible identificar que el cuerpo y la sexualidad femenina, por una lado, tiene el mismo objetivo, configurarlos en unos procesos homogéneos:

Y ha sido algo que me ha ayudado mucho para no autoexigirme, para conocerme, para saber que cada cosa tiene su tiempo, y de cierta manera ir guiando a otras mujeres que se den cuenta que este proceso no es un proceso de la noche a la mañana, y básicamente es conocimiento, ok informarte, más que decir <si no usas esto>, <pero por qué no debo usar esto, cuál es la razón> (entrevista a Mishel Medina, Quito, 16 de marzo de 2022).

Pero por otro lado, plantea un empoderamiento, que en edades tempranas de la sexualidad no se registraba. En este sentido, da cuenta cuál es la intención de crear espacios para mujeres que tratan el cuerpo y la sexualidad femenina:

El conocimiento de cómo manejar su sexualidad en ellas mismas, por ellas mismas, sin necesidad de encontrarse con otro, y cuando se encuentran con otro, cuáles son los lineamientos que ellas deben tener para disfrutarlo a la intensidad que se merecen. Diría que la sexualidad empodera mucho a las personas, les permite encontrarse en lugares muy bonitos emocionalmente (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022).

Sin embargo, se menciona que es a partir de un bienestar biológico y psicológico donde se sostiene la vida de la mujer y quienes están a su alrededor. Es decir, la idea de la sanación femenina gira en torno a un bienestar colectivo, ya que al sanar una mujer es posible que las manifestaciones que suceden fuera de ella también puedan estar en condiciones idóneas. Esta reflexión resuena con los planteamientos de “Tramas de cuidado y de acompañamiento entre mujeres” (T. León s/f), donde mencionan que los trabajos de mujeres son la condición para que se puedan realizar los otros trabajos, es decir, en ellas cae la responsabilidad y el cuidado de otras personas y comunidades. Por ejemplo, el testimonio de una de las usuarias de Tienda Roja sustenta esta idea, aludiendo que la sanación femenina se da para el cuidado de la pareja:

Pero el punto es que tú explores las 8 diosas en todo un mes. Cada una de esas diosas te van mostrando, qué cosas tú tienes que ir equilibrando en tu día a día. Porque eso también hace que tu pareja se complemente, se nutra de todo eso que tú estás conociendo, porque dudo mucho que una pareja le guste que todo el tiempo una mujer esté brava o esté enojada, viéndolo desde lo negativo, o que no te consiente, o que no te cocine, qué sé yo, que no sepa tu lenguaje de amor, cosas así, que son super importantes en una relación (entrevista a Mishel Medina, Quito, 16 de marzo de 2022).

Figura 3.7 Publicidad para Tienda Roja



Fuente: Cuenta pública de Mishel Medina (2022).

La frase que caracteriza a este espacio y da continuidad con la descripción anterior “Si sana una, sanamos todas” conduce a explicar la conexión que existen entre mujeres, por el hecho de menstruar, y las demás cualidades que se generan, como la ovulación. Se menciona que al estar en un círculo de mujeres se da una conexión automática, ya que hay un hilo rojo que une a todas las mujeres menstruantes y con útero, por lo tanto, cuando una mujer de la familia, el entorno, o de algún espacio entra a estos procesos de consciencia, auto descubrimiento, y sanación es posible que quienes estén a su alrededor también entren a estos procesos:

Una mujer, si logra sanar es una posibilidad de una familia, un clan que esté equilibrado, porque la mujer está aquí, es el centro del clan, si está sana, el clan está en equilibrio. Entonces claro, si sana una, sanamos todas, porque tenemos la posibilidad en ese millonésimo círculo, que dice Shinoda Bolen, de llegar a una sanación colectiva de la humanidad (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022).

En esta descripción se evidencia una sanación colectiva porque habla del acompañamiento e influencia que se da sobre el entorno, pero sobre todo entre mujeres, porque desde sus condiciones y cualidades es posible compartir las mismas experiencias, emociones, y subjetividades. Así entonces se habla de un red que se teje entre mujeres, buscar en la otra un apoyo y sostenimiento, pues existen condiciones que las unen y permiten integrarlas en un mismo proceso:

Que mejor si lo hacemos juntas, tal vez cada una a su nivel, pero juntas es mucho más cómodo, te sientes más libre, más segura, como que no hay esta vulnerabilidad, o sea tú puedes ser vulnerable todo el tiempo, sin necesidad que nadie ataque contra tu persona, o emita comentarios que te van a doler o te vas a afectar (entrevista a Mishel Medina, Quito, 16 de marzo de 2022).

Cuando se menciona que la sanación influye en la sanación de las demás al compartir información, también intercede la accesibilidad a ésta, puesto que por condiciones sociales, económicas no es posible que puedan asistir a estos espacios. Por lo tanto, aquí interviene el capital social y económico que influye para que los procesos de sanación, consciencia y conocimiento se puedan generar:

Y claro porque tal vez yo tengo este conocimiento de salud, pero yo sé que hay mujeres que tal vez no tienen este concepto, tal vez no lo compartan, yo quiero usar el mio, yo quiero estar bien, y todo lo demás, pero influye mucho el tema económico para muchas mujeres, yo sé que algunas no van a poder pagarse el curso porque si es más o menos carito, pero es como que yo quiero que esa persona mejore esa calidad de vida (entrevista a Mishel Medina, Quito, 16 de marzo de 2022).

Para comprender la propuesta que Tienda Roja ofrece participé en un masterclass llamado “Los senos como nutrición espiritual”, realizado el 20 de marzo del 2022, en modalidad virtual. Este taller fue uno de los espacios desarrollados durante el mes de marzo, en el que se extendieron varios talleres de diferentes propuestas dedicados a las mujeres. Esto resultó novedoso, ya que permitió explorar y encontrar diferentes enfoques que se han creado con la intención de visibilizar el 8 de marzo. Para el trabajo de campo en desarrollo, el mes de marzo fue clave para indagar por las distintas propuestas, y por ende, se evaluó cuáles eran pertinentes a los objetivos de esta investigación, las cuales se sincronizan con las propuestas relatadas anteriormente, donde tienen por interés trabajar desde el cuerpo femenino.

Figura 3.8 Masterclass: Los senos como nutrición espiritual



Fuente: Cuenta pública de Tienda Roja (2022).

A esta masterclass asistieron 32 participantes, todas mujeres, que oscilaban entre 25 y 40 años. El costo de este taller fue de \$20, el cual tuvo una duración de dos horas. Fue posible identificar algunas cualidades de quienes asistieron, siendo algunas madres, en estado de gestación, en etapa de lactancia, o algunas presentaban alguna enfermedad, como por ejemplo, cáncer al seno. Cada participante desde la virtualidad, se encontraba sola sin compañía en su espacio, el cual se podía visualizar era un espacio cómodo e íntimo, ya que una de las instrucciones fue utilizar ropa cómoda y no usar brasier, ya que se realizaría un ejercicio práctico con los senos. Según lo relatado este taller se hizo con la finalidad de concebir a los senos más allá de la cosificación que la cultura tiene hacia ellos, y que las mujeres vean en ellos una auto nutrición, para a partir de eso compartir la nutrición a otros/as:

[...] entonces me conecté desde ese lugar, ayudándoles a las mujeres a que puedan recordar que tenemos el don nutricio, con nosotras para con nosotras primero. Y fue bonito, estuvo lindo, entonces ¿por qué? porque es otra parte de nuestro cuerpo que está bien desconocido y hay que resignificarle también, como todas las partes del cuerpo nuestro. Y la de los hombres también [...] vivimos atrapados hombres y mujeres de lo que es un cuerpo, no podemos disfrutarlo (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022).

El desarrollo de esta masterclass se concentró en impartir información acerca de esta concepción espiritual de los senos, y quien lo hacía era María Proaño, creadora y vocera de Tienda Roja. Su rol fue de relatar los conocimientos que había aprendido en otros espacios, por lo que, el encuentro no se fundamentó en un intercambio oral o corporal de otras mujeres, sino solamente al finalizar el taller surgieron los comentarios de las participantes y un pequeño ejercicio práctico. La información que circuló consistió en concebir a los senos como

esa otra esencia que permite la conexión entre mujeres, y que mediante ellos es posible abordar un linaje femenino, en el cual podamos encontrar nuestra propia historia.

Al mencionar la auto nutrición, la propia historia, se plantea la idea del autocuidado, una cualidad esencial para habitar el cuerpo en conciencia. Entonces lo que se propone es que se vea al cuerpo, y en este caso particular a los senos, como ese vehículo que nos permite alcanzar la energía vital para con nuestra propia materia, y con esto compartirla con nuestro entorno. Pensar en el autocuidado lleva a un trabajo de nutrición con las mujeres mismas, y para esto es necesario una emancipación de los senos para que esa canalización de la energía sea real (notas de campo, Quito, 20 de marzo de 2022).

Se nos invitó a canalizar esta energía con un ejercicio práctico, tocando nuestros propios senos y realizando unos movimientos precisos en ellos. Los movimientos consistieron en redondear con la palma de la mano cada seno desde la axila hasta el pezón por varias veces, esto permitía evocar la energía y nutricio que los senos generan. Para realizar esta práctica y aprovechar los beneficios de la misma, se nos recomendó realizarlo en luna llena, ya que se mencionaba que en esta fase la luna puede abastecernos de más energía y nutricio. Este ejercicio estuvo guiado por la moderadora, quien mostraba cómo eran los movimientos con sus propios senos, los cuales fueron mostrados para una mejor explicación, lo que personalmente generó asombro por compartir su cuerpo a otras mujeres sin sentirse cohibida. Las demás mujeres, algunas tenían prendidas sus cámaras y otras no, sin embargo, cada una usaba su espacio privado e íntimo para la realización de este ejercicio. Finalmente, la consigna que María usó como resultado de este ejercicio fue decir “Todas debemos sentirnos con la energía hacia arriba” (notas de campo, Quito, 20 de marzo de 2022).

Posterior a la práctica se generó un intercambio de experiencias con respecto al taller y al ejercicio. Entre las sensaciones que se mencionaron fueron: sensibilidad, pesadez, calor y dolor, este último evocando una sintomatología que se relacionaba a una enfermedad en particular. Desde esta característica se evocó la idea de la sanación, que se vivencia desde el cuerpo y su movimiento. A más de una dolencia física del cuerpo para sanar, se pensaba en una dolencia interna que se refleja en sensaciones externas, como el cáncer. Hubo una participante quien compartió su situación, y contó que tiene quistes en sus senos, lo cual le genera un gran malestar y provoca atravesar momentos difíciles. Otra participante, en relación al ejercicio aludió que el movimiento en el seno izquierdo reflejó un dolor en su ovario y riñón.

Las evocaciones expuestas se sincronizan con el relato que una asistente generó en una conversación personal. Se menciona el “auto-toque” como una manera de explorar y conocer el cuerpo, y con ello establecer un equilibrio físico y psicológico que se traduce en una sanación. Es decir, el autoconocimiento permite que cada persona tenga experiencia en su propio cuerpo, que explore y sienta cada parte de este, para conocer el estado de salud, pero sobre todo, para que conozca qué es lo que necesita y le gusta. En este sentido, se habla del cuidado del propio cuerpo, el cual no se refleja externamente, sino se trabaja desde lo interno, desde el descubrir el ser de cada mujer. Esta se convierte en otra de las condiciones para sanar, descubrir el “quién soy”, y por ende, “cómo es mi cuerpo”. En el siguiente estrato se evidencia explícitamente lo manifestado, y es posible acoger el discurso generado:

Pero el punto es ok, esta chica es así, es super extrovertida, le encanta vestirse así, pero hay algo que también tiene su equilibrio, si tú eres demasiado así, significa que también hay algo que internamente no estás sanando, no estás interiorizando por decirlo así. Entonces ahí también habla un poco de este tema del auto-toque, y con eso también explorar tu cuerpo. Por ejemplo, muchas personas, de salud, el tema del cáncer de mama por ejemplo, y esto se da porque las mujeres no se toquen, literalmente no tocan su cuerpo, no sienten sus senos, no sienten que hay bolitas, cosas así, porque en eso hay una incidencia del cáncer de mama. Entonces el punto es tratar que tu cuerpo tenga experiencia. Ahí viene el tema del autoconocerse, que creo me gusta, que creo me gusta para el cuerpo, qué olor me trae paz, me trae gozo, me trae disfrute, y hay gente que ni siquiera tiene tiempo para eso. Entonces es llevarlo más allá de la experiencia, y de decirle <ok, a mi me gusta el olor a lavanda>, u otras chicas que dicen <me gusta el olor a naranja>, cosas así, saber qué es lo que me gusta. [CAP2] Y también cuidar mi templo, mi cuerpo, por decirlo así. Más allá de mostrarme de una manera, sino de saber si realmente esta soy yo, si realmente esto que soy me gusta, y que tengo que mejorar (entrevista a Mishel Medina, Quito, 16 de marzo de 2022).

Ante esto, en el encuentro una participante demostró una forma de angustia al no saber cómo encontrar esta sanación mediante el cuerpo, lo cual refleja una ansiedad por llegar a este estado. Sin embargo, se decía que al estar acompañada entre mujeres se comparten sensaciones y emociones, por lo que el entendimiento y la escucha resulta de mejor manera, así entonces se evocó estar “contenida y amada por todas” (notas de campo, Quito, 20 de marzo de 2022) a pesar que la mayoría éramos desconocidas. Y para finalizar, María planteó cinco ideas para recapitular el taller: hay que “auto nutrirse”, los masajes en los senos ayudan a nutrirse, ayudar a nutrir a otros/as, enraizamiento a una misma, y estar en armonía con el cuerpo de una.

Todas estas ideas permiten pensar en las características de esta propuesta, la cual busca una sanación femenina mediante el reconocimiento y conciencia del tránsito de nuestro cuerpo, es decir, desde nuestros linajes femeninos, nuestro entorno y los seres que son parte de él, hasta el autocuidado del cuerpo, quien debe nutrirse periódicamente, para sostenerse y sostener a otros/as. Estas son las cualidades que permiten un ser femenino sano que sea capaz de reconocer sus procesos y compartirlos a su alrededor, bajo el acompañamiento y guía de quien tenga todas estas experiencias y cualidades:

Entonces esa ha sido mi experiencia como tal, sigo todavía en este proceso, pero creo que me ha ayudado a entender muchas cosas, a ser más consciente de mi misma. A saber que por ejemplo, estoy en una etapa de mi ciclo, que una a veces está con el estrés a flote, que tal vez lo que diga no necesariamente es lo que estoy pensando en ese instante, sino por el nivel de estrés o carga del que tengo, pero más era por esa parte, necesitaba que alguien me guíe, me explique, me guíe, porque tal vez todo lo que vi en este tema del diplomado, que todo tenga una razón, qué está sucediendo, qué está pasando. Entonces esa es mi experiencia como tal (entrevista a Mishel Medina, Quito, 16 de marzo de 2022).

3.2.4. Anfibiamenguante: Cuidados de la Útera

Anfibiamenguante es una propuesta creada como hace 6 años por María José Téllez, donde se acompaña procesos vinculados al ciclo menstrual, fertilidad, gestación, parto y postparto¹⁴. Este espacio fue construido como una respuesta a las acciones que no resonaban en la práctica laboral de María José, pues trabajaba en temas de trabajo social y militancia feminista, que tenía por objetivo cuestionar y accionar contra la violencia. Sus cuestionamientos se tornan sobre temas psicológicos de la violencia: “¿por qué las mujeres, y en general, también los hombres, no nos creemos dignas de una relación sana, por qué una mujer sale de una relación violenta, se mete luego en otra relación violenta?” (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Ella menciona que la militancia desde el feminismo de la igualdad y de los derechos, la alejó de un discurso propio, es decir, de pensarse desde su individualidad e historia de vida, para concebirse desde la colectividad. Así pues, se re-planteó pensarse en su “ser en el mundo”, desde el inicio de la vida, y esto generó que su cuerpo intervenga en esta búsqueda. Pensarse desde su cuerpo, la llevó a indagar en los procesos y ciclos de un cuerpo femenino y a

¹⁴ En su cuenta de Instagram se puede conocer sobre su espacio: <https://www.instagram.com/anfibiamenguante/>

reinventarlos, con el objetivo de encontrar respuestas a comportamientos contra los que luchaba y la atravesaban, como la violencia patriarcal.

Figura 3.9 Naturaleza fuente de inspiración



Fuente: Cuenta pública de Anfibiameanguante (2022).

Con la nueva perspectiva que se nutre va asentando un enfoque: “tengo un útero, honro mis ciclos, aprendo a escuchar las sabidurías de mis hormonas” (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022). El “feminismo esencialista”, como ella lo dice, plantea respetar y reconocer la biología de los cuerpos femeninos, en los que en primer lugar, se los reconoce como el sostén y cuidado de la vida, por lo cual son muy sagrados para la humanidad. En este sentido, revalorar la naturaleza que atañe a los cuerpos es una característica fundamental que atraviesa su propuesta y por la que le dio nacimiento:

[...] pero ir en contra de la naturaleza para mi es una batalla perdida. Respeto la batalla que cada una se ponga con los transfeminismos, no sé, como con gente que se hormona el cuerpo, que se opera, que no se identifica con un género u el otro. Y eso, verdad, eso hoy por hoy está super en boga, y yo la verdad no estoy con banderas que hoy por hoy me representen, simplemente trato de compartir lo que a mi me han hecho bien. Y de ahí viene un poco el nacimiento del proyecto, y bueno es una deconstrucción constante porque la sexualidad, el placer, el deseo, el deseo materno es algo que ha sido muy criticado (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

La consigna de su propuesta fue recuperar la importancia que tiene el cuerpo femenino en las sociedades, y esto la llevó a acompañar procesos que atañen a estos cuerpos, como es el

embarazo, el parto, la ciclicidad, etc. Y en estos procesos intervienen situaciones que afectan a nivel “neurológico, psicológico, fisiológico, hormonal, psíquico que nos predisponen a una fragilidad, a una autoestima quebrada” (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022), las cuales están presentes inconscientemente desde el inicio de nuestra existencia, la cual se constituye en un encuentro sexual, y con eso nos define en el habitar de nuestra sexualidad. Por lo tanto, para María José su propuesta tenía que dirigirse en reflexionar sobre la sexualidad femenina, para re aprenderla, re habitarla, escucharla, honrarla y cuidarla desde la infancia.

Para reflexionar sobre la sexualidad nos menciona que es necesario pensarla desde una individuación, porque ahí es posible reconocer memorias, experiencias y vivencias que reproducen violencias patriarcales. Entonces plantea un trabajo reflexivo personal, porque ahí es posible cuestionar las estructuras sociales que habitamos:

[...] después entendí que en realidad la que me necesitaba era a mí misma, y que yo estaba en deuda conmigo misma, con mi cuerpo, con mis vínculos, con la relación con mis papás, con mi ser femenino, con mi ser mujer, al final tan enunciativo y todo, pero tampoco es que tenía relaciones tan conscientes de parejas, ultra respetuosas, con unos diálogos, o al menos en lo que yo buscaba, era todo un poco muy en la norma, digamos (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Con esto plantea que lo personal es político, y que su accionar está en recorrer y sanar las experiencias personales de las mujeres y sus cuerpos para darle frente a un sistema patriarcal. Esto le lleva a construir talleres, encuentros, círculos de mujeres donde fuera posible abordar vivencias de la cotidianidad. Pero lo más importante de este proceso es que empieza a hacer un trabajo reflexivo desde su propia experiencia de vida, corporal y sexual, porque para ella es desde la individualización donde es posible cuestionar las estructuras sociales: “cuando lo hice me pareció revolucionario como para mí misma” (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

El feminismo esencialista que menciona se complementa con otra cualidad, lo subjetivo. Lo que quiere decir accionar desde “el cuerpo que me corresponde”, de acuerdo a las condiciones que éste habita. Desde el activismo feminista¹⁵, María José reflexiona que este te ubica en un

¹⁵ Nuestra interlocutora al relatar su pasado militante feminista, discute y critica al activismo feminista. Para comprender en qué se fundamenta este feminismo tomamos los aportes de Marina Larrondo y Camila Ponce (2019), quienes mencionan que el activismo feminista se concentra en: “habla y visibiliza a las jóvenes que se vuelcan masivamente a participar tanto en colectivos (o colectivas) feministas como en marchas y peticiones,

lugar pasivo, donde se da una infantilización de la población para que sea el Estado quien accione y solucione determinadas necesidades y requerimientos de la población femenina. Pero en esto ella argumenta que no se está abordando el problema estructural-psicológico, es decir, no indaga por las historias de vida y sus particularidades de las mujeres. Ante esto, sostiene la necesidad de reencontrarse con la propia biografía para deconstruir patrones de comportamiento, y para esto propone crear espacios de diálogo y reflexión, círculos de mujeres, para evocar memorias y experiencias femeninas, y concluir con una sanación real:

Entonces yo dije bueno, la verdad que prefiero en vez de salir a cortar la calle, que a mi me generaba después ya un desgaste tremendo porque luego no veía resultados a lo práctico. A mi me parece mucho más lindo, yo disfruto más hacer un círculo de mujeres, conectar con el útero, hacernos preguntas, y darnos cuenta cuán rotas estamos en esta sociedad, y cuánto de esa ruptura replicamos en nuestros hijos, en nuestras hijas. Me parece que es un trabajo como muy complementario, un feminismo así, más desde lo femenino desde lo subjetivo. Y bueno para mi, pasarlo por el cuerpo ha sido para mi muy revolucionario, porque he dado con una sexualidad mucho más placentera (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Por un lado, ella reconoce el agenciamiento que desde este accionar se puede dar, ya que es desde el propio cuerpo que es posible darle frente a un sistema de violencias. Es decir, lo que plantea es que el individuo es un agente social que tiene la capacidad de revelarse desde el reconocimiento de su historia de vida, y al no hacerlo, sigue reproduciendo las opresiones del entorno. Entonces, su propuesta se fundamenta desde un esencialismo, es decir, desde lo femenino se puede sostener un feminismo militante real:

Creo que eso deja heridas, deja heridas que uno puedo mirarlas, puede sanarlas. Sin embargo, hay cicatrices que te van a acompañar toda la vida, entonces hay veces que estos discursos de sanar el útero, sanar memorias ancestrales, ni se qué, nos colocan en un lugar de mucha falta, como de estar persiguiendo una zanahoria inalcanzable (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

La conciencia es ese estado que permite reconocer y valorar las cualidades femeninas, donde te mantienes despierto de quién eres y qué cuerpo posees, para vivir experiencias a partir de condiciones determinadas:

huelgas y tomas de instituciones educativas, debates en los espacios virtuales, denuncias públicas frente a abusos, “escraches” a violentos y abusadores” (Larrondo y Ponce 2019, 22) .

[...] ay de repente haber vivido en la ignorancia, quizá la vida un poco más fácil, no hay garantías, quien porque una está así, ya te olvidas de sufrir, de estar mal, de tener un relación inestable, o lo que sea, pero al menos lo hago mucho más a conciencia, desde un lugar más despierto, al menos intentando elegir qué es lo que hago y como lo hago, que creo que cuando estaba en otro momento seguía mucho más a la manada, adoptando discursos, que hoy por hoy me sigo viendo, adoptan discursos, <de la sexualidad sagrada>, yo que sé, <a que las energías que te contaminan>, hay que estar siempre atenta (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Sin embargo, también se reconoce que el trabajo personal muchas veces no se sostiene, y que genera una inestabilidad de posturas y discursos, ya que en esa exploración íntima es necesario experimentar hasta encontrar lo que resuena o no:

[E]ntonces eso a veces me hace caminar ahí con mucho cuidado, sabiendo a la final que estas propuestas son desde un lugar de mucha exploración personal, y no es como que esto es la solución. Yo al menos comparto herramientas, y ojalá a alguien le sirva, y pienso al final como que todas estas cosas es cuestión de probar, porque yo he saltado de varios lugares y grupos, y bueno al final es como ver lo que a cada una le resuena (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Las cualidades de esta propuesta se definen por la manera de construir la consciencia, y esto se da de dos formas, mediante la palabra y la exploración del cuerpo. En la primera, nos menciona que el compartir ideas, pensamientos, sensaciones a través de conversaciones es fundamental dentro de sus talleres, porque invita a que quien participa al escuchar y hablar, reflexione sobre su sexualidad y cuerpo. La segunda, habilitar la palabra es muy necesario, pero esto no puede ser interiorizado si no es corporizada, es decir, si no se experimenta desde y con el cuerpo. Estas exploraciones corporizadas las realiza con meditaciones o con movimiento corporal, pues permite llevar al cuerpo las sensaciones que se está compartiendo desde otra forma de habitar el cuerpo. Así, con la palabra y el cuerpo es posible que la información que se está transmitiendo pueda ser abstraída: “Creo que es importante integrar ambas cosas, no crearse a nivel intelectual, y que igual llevar dinámicas al cuerpo, luego poder ponerle en palabras es muy liberador, entonces si es muy necesario ese complemento” (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Así entonces, todo este trabajo se da para que se consolide en una sanación, un proceso necesario que las mujeres deben transitar para desvanecer las heridas que las han definido en su ser y estar, y que ha hecho que no conozcan las necesidades de su cuerpo y su sexualidad:

Si, yo uso la palabra sanar, a veces me ha generado contrariedad porque bueno, no sé a la final es como, creo que hay heridas que nos han marcado que tienen que ver con esta falta de disponibilidad del cuerpo materno, eso hace que la sexualidad de una no esté tan habitada, tan disponible, en contacto físico, que haya mucho más tabú y demás (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Empero estas heridas tampoco pueden ser cuestionadas por todas, ya que menciona que hay mujeres que no tienen ni los recursos sociales y económicos para poder detenerse en desarrollar un proceso de sanación. Sin embargo, menciona que también está la prioridad que puedan dar a estas situaciones, ya que hay espacios que ella ha generado los cuales no tienen un intercambio monetario:

Y bueno también entiendo, hay gente que no tiene ni el recurso para tener instagram en el teléfono, ni tiempo mental para poder fijarse en temas de este tipo. Yo en ese sentido a donde voy siempre trato de compartir información, talleres, y buscar espacios para poder hacer uso de mi cartoncito de trabajadora social y por suerte lo he podido hacer (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Esta propuesta la vivencié en el taller “Cuidados para la útera”, desarrollado en dos encuentros, 02 y 03 de abril del 2021, cada día con una duración de dos horas. Se realizó vía virtual ya que fuimos cuatro mujeres de algunos países: Ecuador, Perú y Estados Unidos. Este taller tuvo un costo de \$35, los cuales contemplaban material de lectura y los dos días de encuentro. Las mujeres quienes asistieron a este taller tenían una edad entre 25 y 35 años, cada una se encontraba desde su espacio con ropa cómoda, pues éste tendría una práctica corporal. Elegí asistir a este taller porque el nombre me llamó la atención, ya que se da un cambio lingüístico en la palabra útero, para nombrarla como “útera”, es decir para feminizar a un órgano femenino muy importante. Con María José tuvimos dos encuentros de entrevistas, uno antes del taller y otro después, esto resultó muy interesante porque fue posible co-construir reflexiones post-taller, generando un intercambio de comentarios y percepciones. Sobre todo, yo como participante del taller evocaba mi experiencia, y la tallerista analizaba y retroalimentaba su propuesta.

Figura 3.10 Publicidad “Cuidador para la útera”



Fuente: Cuenta pública de Anfibiameguante (2022).

En el primer día, iniciamos el taller con una meditación guiada, para eso nos pidió que nos pongamos en una posición cómoda y que nos relajemos, para dejar interpelarnos por la meditación. Después de este ejercicio cada una de las participantes se presentó, y comentaba el objetivo de asistir al taller. La primera fue Emilia, quien compartió que asiste a algunos círculos de mujeres, porque piensa que este es el espacio donde puede explorar y conocer sobre sus necesidades. Savana mencionó que está en un proceso de sanación, y descubriendo su poder femenino, pero el principal objetivo de participar en este taller fue porque no tiene su menstruación hace un año, y quiere conocer las razones de esto más allá del diagnóstico médico. Y por último, Fiorella quien fue madre hace poco y relata que la maternidad le ha permitido exponer su sexualidad, es decir, evocar sensaciones o pensamientos que antes no expresaba, es por eso que ahora tiene la necesidad de descubrir su linaje femenino, porque ve la necesidad de sanarse física y espiritualmente (notas de campo, Quito, 02 de abril de 2022).

En este encuentro se dio un amplio espacio para el diálogo, y aquí emergieron muchos comentarios de las participantes. Una de las ideas fuertes que sustentó este encuentro fue revalorizar las cualidades femeninas que tenemos, porque es a partir de ahí que podemos “sanar”. Por eso, se plasmó la crítica al feminismo, ya que este se da desde un reclamo externo y no se da un trabajo interno, en que se gestione la autoestima, identidad, etc. (notas de campo, Quito, 02 de abril de 2022). Por ejemplo, se tomó como tema de discusión la maternidad, por

una de las participantes presentes, siendo un estado que permite redescubrir patrones de existencia y por la cual es posible “sanar”. Y en esto, María José mencionaba su malestar al feminismo, porque dice que en él se ha subestimado el deseo materno, pero qué pasa con las mujeres que si quieren procrear y cuidar de otra vida.

Se nos invitó a reflexionar sobre el cuidado de nuestro cuerpo, y para esto se nos propuso utilizar unas técnicas del yoga, una filosofía oriental, donde es posible explorar el cuerpo y la sexualidad; también una respiración Tao, porque alienta a reconectarnos con nuestra energía sexual. Por ejemplo, desde los ejercicios de respiración y observación de nuestro cuerpo, se puede llegar a la consciencia y cuidado porque tenemos conocimiento del cuerpo que tenemos.

Realizamos un pequeño ejercicio práctico, la tallerista nos pidió que nos ubiquemos en una posición corporal cómoda, en mi caso fue en postura del loto¹⁶. En esta parte cerramos los ojos, e hicimos unos ejercicios de respiración, con una permanencia y observancia en la respiración pasamos a hacer una radiografía personal de nuestro cuerpo. Nos detuvimos en el vientre, el cual refleja la posición de nuestro útero, a este lo imaginamos primero pensando en los ovarios como dos almendras doradas que brillan muy fuerte. Esto nos llevó a pensar al útero como un espacio sagrado lleno de luz y fuerza, porque este tiene la forma de una cueva la cual se traduce en el hogar de nuestro mundo interno, por eso este se convierte en un lugar seguro, y por ende, debe ser cuidado por su portadora. Entre las palabras evocadas para quedarnos en este estado y reflexión, lo pensamos como la capacidad dadora que tiene para con nuestro entorno, y en ello, se planteó que el útero se manifiesta de acuerdo a las modificaciones del entorno que habitamos. Es decir, de acuerdo al ser mujer, madre, pareja, hija, etc. este nos permite habitar nuestro cuerpo y nuestra sexualidad. Así entonces, en este taller, al útero se lo consideró como un pulso vital instintivo que nos permite evocar lo que sentimos y necesitamos.

Dimos finalización a este pequeño espacio meditativo y esto nos llevó a una compartida de sensaciones y emociones. Emilia se sentía conmovida y mencionaba que esta información le permite conocer más de ella y de su cuerpo, puesto que la ciencia médica no explica cosas que se necesita, por lo que estos conocimientos sustentan información que resuena en ella misma. Las demás sensaciones que se manifestaron fueron en recuperar la apropiación de nuestro cuerpo y nuestra sexualidad, ya que decían “habitar desde nosotras y no para el/la otro/a”, teniendo por objetivo ser nuestra mejor amante, es decir, conocer tanto lo que necesitamos para

¹⁶ Postura de conexión que consiste en sentarse con las piernas dobladas en forma de mariposa. Desde la filosofía del yoga esta postura sella energéticamente todo el sistema y potencia el ascenso de la Shakti Kundalini (energía vital, cuyo flujo se visualiza y/o se representa como una serpiente enroscada en espiral y dormida).

que seamos nosotras mismas quienes nos despleguemos placer y deseo. Concentrarnos en el útero fue muy interesante, porque se manifiestan sensaciones que se ubican en todo nuestro cuerpo, pero al parecer este fue como un impulsador para que se relatan estas sensaciones, por eso mencionaron “a partir del movimiento volver al cuerpo” (notas de campo, Quito, 02 de abril de 2022).

En esta descripción podemos suponer por qué el nombre del taller, y por ende, pensar por qué debemos cuidar a nuestro útero. Entonces en este primer día de taller se pudo entender que éste es el pulso que nos permite reconocer nuestras sensaciones y emociones, pero lo más importante recordar nuestra historia, para que a partir de eso buscar herramientas de sanación. En la entrevista personal María José relató:

Por qué no cuidar a un órgano que funciona todos los días del año, y que solamente se fija cuando menstrua, o un cólico, o si querés estar embarazada, inmediatamente suceden muchas cosas que una no observa. Y bueno también un poco en esta voladera, entender al útero como un centro erógeno, de placer, de purificación, de deseo. Cuando uno habita esa cueva que al final para mí es como un cueva, ahí aparece mucha información personal, que es lo que quiero, que no quiero, de poder reflexionar de los procesos que estamos viviendo a nivel personal a nivel colectivo, con pareja, en el trabajo. Para mí el hecho de menstruar nos da una oportunidad de poder darse la quietud y estar ahí, como en una misma. Bueno, también el útero es como un centro de energía sí, de hecho por la medicina china, el tao, también hay maneras de canalizar esa energía vital, bueno de maneras útiles en este sistema productivo. Pero bueno en esa utilidad y en esa productividad puede dirigirlo hacia cosas de crecimiento personal y no solo para poder llegar mejor a fin de mes, que igual sí para eso sirve, bienvenido sea (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

“Estar conmigo misma”, así fue cómo puedo caracterizar el segundo día de encuentro, el cual también inició con una meditación para relajarnos y poder “estar presente”, una de las frases que circulan mucho en estos espacios meditativos, que quiere decir, pensarse en el momento actual sin distraerse en lo que pasa fuera de este espacio. El tema que se desarrolló en este encuentro fue sobre el “auto-toque” para la exploración del deseo sexual generado por nosotras mismas. En el primer día se habló de la importancia del útero y su cuidado, para que después nos concentremos en cómo a través de esta consciencia buscar herramientas de autocuidado, esto traducido en una frase que se mencionó en el segundo encuentro “el útero nos lleva a lugares de cuidado”.

Hablamos del autocuidado, como una acción que nos permite revisar nuestras sensaciones y biografías, por eso la consciencia en nuestro cuerpo es importante porque podemos saber qué necesita. Ante esto, se habló y explicó la importancia en recuperar nuestra feminidad y nuestras condiciones biológicas porque cuando las reconocemos podemos accionar desde nuestro cuerpo y manifestar nuestros derechos. Y en este reconocimiento a lo femenino, también se habló de lo masculino, recordando el rol “natural” que el hombre ha tenido a lo largo de la historia como el “ser protector”. Estas cualidades permiten situarnos y acuerparnos, es decir, “aceptar las condiciones fisiológicas del cuerpo”, como una búsqueda de emancipación, que nos permita habitar el cuerpo que nos pertenece y vivenciar verdaderamente nuestras experiencias.

Este encuentro se concentró en una exploración íntima de cada una de nosotras como una estrategia de autocuidado, el cual se desarrolló desde una exploración libre de movimiento corporal, y nos invitaba a tocarnos y explorar los puntos que nos generan placer y deseo. Para esto cada participante tuvo su cámara apagada porque era necesario que encontremos nuestro lugar seguro, por eso también el espacio en que cada una nos encontrábamos tenía que tener unas condiciones precisas para que esta autoexploración sexual se pueda dar tranquilamente. Esta práctica estuvo guiada por María José, quien desde su voz nos daba las indicaciones y sugerencias por donde explorar, pero igual nos invitaba a que nosotras mismas encontremos nuestro placer. El taller finalizó en el tiempo de cada una, ya que la tallerista nos comunicó que terminaba la sesión virtual, pero que nosotras en nuestros espacios y tiempos podríamos concluir cuando queramos, lo que generó que este encuentro se expanda en el tiempo estimado, y poder llevar individualmente lo aprendido en otros momentos.

Capítulo 4. Corporalidad, sanación y esencialismo

4.1. Introducción

En este capítulo se desarrolla un análisis sobre las iniciativas de mujeres que abordan la sanación, el cuerpo y la sexualidad descritas en anteriores capítulos.

Todo este relato se nutre desde el concepto de *embodiment* (Csordas 1990), el cual permite plantear al cuerpo como ente que encarna las experiencias, en lo individual, social y político. Con esta propuesta de análisis, es el cuerpo quien vivencia y luego se traduce en la textualidad, como lo propone Citro (2004): “cuando nuestros *cuerpos* regresan y es nuestra *escritura* la que intenta representar y explicar ese campo” (Heinich 2002, 8).

En lo que sigue recojo las vivencias, ya relatadas en el capítulo tercero, sobre las experiencias corporales que las diferentes propuestas han planteado, para reflexionar cómo desde estos espacios el cuerpo es un agente para prácticas de sanación. Y posteriormente, dedico un pequeño espacio a entender cómo el arte se ha presentado en estas propuestas de sanación en mujeres, ya que, se ha encontrado que existe un proceso enunciado desde un sistema de relaciones que contribuyen a una producción artística (Heinich 2002). Sin embargo, en este conjunto de dimensiones se genera dentro de estos espacios una tensión entre arte y no arte, la cual vale discutirla.

Más tarde, reflexiono sobre los cuerpos que se quieren sanar, y desde qué condiciones lo quieren hacer. Se analiza desde los aportes del ecofeminismo, que plantean la reivindicación femenina desde el cuerpo y la sexualidad, y de donde parten las comunidades ecosociales de mujeres. Y por último, se reflexiona sobre las condiciones materiales de la sanación desde los aportes de Silvia Federici (2013, 2020), para analizar si la sanación femenina está dentro del trabajo reproductivo y de cuidado, y el cual responde a una lucha por el salario (Federici 2013), o si la sanación responde a una “crisis en la reproducción” la cual no se resuelve por las relaciones interpersonales, sino por situaciones extrapolares que desvanece una lucha por los comunes (Federici 2020).

Finalmente, como se ha expresado a lo largo de este trabajo, mi cuerpo es el medio de reflexión, vivencia y crítica, y ha sido desde y con éste que he realizado la presente investigación. El lema de los feminismos de los años sesenta y setenta “lo personal es político”, incita a plantear esta perspectiva metodológica y teórica, y argumentar que es necesario y político partir de una/o misma/o para estudiar a un/a otro/a. Entonces, se realiza

un ensayo visual titulado “Mi sanación desnuda”, donde expongo mi experiencia vivida durante los talleres asistidos para entrelazar con los hallazgos encontrados en esta investigación. En este proceso autoetnográfico, se discute un cuerpo que me permite evocar memorias, sensaciones y emociones desde una poética somática, es decir, traducir desde mis sensibilidades una narrativa política y reflexiva (Bermúdez y Uzendoski 2018; Troya 2008a). Esta reflexión se sostiene con los planteamientos de cuerpo-agente como un espejo autoetnográfico, como lo propone Fernández-Garrido (Fernández-Garrido 2019), lo que permite experimentar, reflexionar y analizar estas experiencias de sanación del cuerpo femenino.

4.2. “Sanar las heridas que tenemos nosotras como mujeres”: El cuerpo femenino como experiencia vivida en las comunidades ecosociales de mujeres

La experiencia del cuerpo en estas propuestas se desarrollan desde condiciones y contextos precisos de la urbe, que sitúan la necesidad de buscar una *sanación*. A las mujeres a lo largo de la historia se les ha otorgado una identidad basada en la subordinación, opresión y violencia por un sistema patriarcal, donde se instala la supremacía del hombre. Como consecuencia se ha invisibilizado el rol de la mujer en las sociedades, y se lo ha instrumentalizado para beneficios de la sociedad capitalista. Por ello, la capacidad reproductiva de las mujeres se ha utilizado para justificar violencias jurídicas, políticas, sociales y culturales, sin reconocer una participación ciudadana y quehacer socio-político, para condicionarla al ámbito doméstico, desde una naturalización de sus roles (G. León 1994; Acosta 1994).

Recordemos lo revisado en el primer capítulo sobre los movimientos de mujeres y feministas, y cómo sus acciones y reacciones estuvieron concentradas en desvanecer esa opresión, subordinación y violencia contra las mujeres (Acosta 1994, 23). En ese contexto, las propuestas de sanación aquí presentadas se convierten en formas de reacción ante las violencias que las mujeres han vivenciado durante su vida. Por este sentido, *sanar* puede convertirse en una práctica política que les permite resistir al patriarcado, desde su disposición corporal y sexual:

Si, yo uso la palabra sanar, a veces me ha generado contrariedad porque bueno, no sé a la final, [...], creo que hay heridas que nos han marcado que tienen que ver con esta falta de disponibilidad del cuerpo materno, eso hace que la sexualidad de una no esté tan habitada, tan disponible, en contacto físico, que haya mucho más tabú y demás (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Por ello a estas propuestas se las puede ubicar desde la categoría de Comunidades Ecosociales de Mujeres construida por Valdés (2014) y Navarro Casillas (2016), las cuales se fijan en determinadas características que responden a lo estudiado en esta investigación, y lo que es el meollo de este análisis, se concentra en trabajar desde el cuerpo femenino:

[...] sus preocupaciones fundamentales giran en torno a la necesidad de recuperar el círculo, la memoria ancestral, la voz propia y la conexión con sus cuerpos; todos ellos perdidos a causa del patriarcado, al que le atribuyen la responsabilidad histórica de haber promovido las guerras, la conquista del cuerpo y la voluntad de las mujeres, además de haberlas relegado,

desestimar o perseguir y acallar a aquellas que eran poseedoras de saberes como el uso de las plantas medicinales, por ejemplo (Navarro Casillas 2019, 3).

Las Comunidades Ecosociales de Mujeres (CESM) son formadas tomando como punto de partida las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, tratándose de un feminismo esencialista porque reclama una era dorada matriarcal, el culto de la diosa y su fusión con la naturaleza, por eso las CESM combina el enfoque ecofeminista y espiritualista (Castells en Navarro Casillas 2019, 5). Lo que plantean las CESM es vivir una experiencia positiva de lo femenino, sus prácticas políticas se concentran desde sus características y funciones biológicas como la menstruación, el parto, el útero, los senos, la maternidad. Desde estas prácticas se acciona para revalorizar el poder de las mujeres en busca de “una sociedad igualitaria, pacífica, justa y ecológicamente sustentable y armoniosa” (Navarro Casillas 2016, 32).

Por ejemplo, en las propuestas que se han estudiado, las características y funciones biológicas femeninas fueron fundamentales para el desarrollo de los talleres porque fue a partir de allí que se busca plantear una sanación, para desvanecer malestares o violencias que se ha atravesado como mujer. *Artemisadanza* y la danza de vientre proponen trabajar con experiencias sexuales femeninas y la revolución menstrual, la Tienda Roja tiene por objetivo enfocarse en la ciclicidad femenina, y *Anfibiamenguante* con los cuidados del útero. Es por eso que se entiende que son esas cualidades biológicas las que determinan el público que puede asistir a estos espacios, cualidades que también definen relaciones y comportamientos culturales e históricamente específicos (Butler 1997, 6).

Esta es una discusión importante que se ha instalado en las propuestas estudiadas, porque un punto en común que se ha encontrado en estas iniciativas es la intervención con mujeres y sus cualidades sexuales que las identifican. Un testimonio puntual es de Katherine y María José: “si nos vemos como un ente que tiene diferentes aristas, mente, cuerpo, espíritu y útero, en el caso concreto que yo voy que es mujeres” (entrevista a Katherine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022); “ir en contra de la naturaleza para mi es una batalla perdida. Respeto la batalla que cada una se ponga con los transfeminismos, no sé, como con gente que se hormona el cuerpo, que se opera, que no se identifica con un género u el otro” (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Las CESM están enunciadas con los planteamientos del ecofeminismo clásico y espiritualista. El ecofeminismo clásico frente a tratamientos invasivos de médicos y laboratorios a las

mujeres se interesó por recuperar el control del cuerpo (Navarro Casillas 2016, 65), por eso el pensamiento de la diferencia es su ancla a estas prácticas. Y en este sentido las CESM se fundamentan con la identificación de la mujer con sus procesos cíclicos, y se concentran en “la existencia de problemas, enfermedades o dolores de las mujeres relacionadas con su aparato reproductivo” (Navarro Casillas 2016, 140). Por eso, dentro de los talleres prima la idea de tener conciencia de nuestros ciclos; usar insumos adecuados, como copas menstruales, toallas de tela; tener una alimentación sana, etc. Por ejemplo, dentro de la propuesta de *Anfibiamenguante*, el parto representa un lugar importante de acción, para contrarrestar la invasión al cuerpo femenino:

Bueno, ahí y acompañar, al principio dije claro es el embarazo, el parto, de ahí viene tanto abandono del cuerpo, como hay varias autoras que me han inspirado, Laura Gutman, es una psicóloga muy buena que habla de la influencia de la mujer embarazada, su entorno cómo afecta neurológicamente a su bebé, todo ahí genéricamente. Luego esa herida primal, ese abandono que suelen sentir casi el 80% de seres humanos que nacen actualmente en cesárea en Latinoamérica, estamos hablando de promedios abrumadores. Cuando la organización mundial de salud, que hoy por hoy no me representa, pero y trata de aconsejar que no haya más del 15% a nivel nacional, y por ejemplo acá en México, Brasil y muchos países en Latinoamérica, los índices de cesárea son del 60 al 70% para arriba, y eso no es gratuito, ah bueno una operación y no sé qué. Hay todo un acompañamiento a nivel neurológico, psicológico, fisiológico, hormonal, psíquico que nos predisponen a una fragilidad, a una autoestima quebrada, desde el inicio, desde que llegamos al mundo. Y dije ¡wow! Esto hay que evitarlo, y yo con esta conciencia social, con estas ganas de aportar al mundo. Igual estaba con esta investigación, mi abuela partera y demás, me metí como doula, a ver si me gusta, no soy mamá, nunca estuve embarazada, <a ver si me animo a acompañar partos> (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Sin embargo, se han registrado críticas esencialistas al ecofeminismo, y por ende, a las CESM, de plantear un determinismo biológico. Al situar a la mujer dentro de sus condiciones y funciones biológicas se asume la relación mujer-naturaleza, suponiendo un retroceso de los avances feministas: “mientras las mujeres sigan reducidas a ser úteros sociales, no podrán participar plenamente en el quehacer socio-político” (G. León 1994, 39). Como respuesta ante estas críticas, el ecofeminismo crítico ha complementado y menciona que no se trata de esencializar la feminidad, sino más bien de reconocer las condiciones materiales que les han situado a las mujeres, desde allí proponer un posicionamiento de ellas mismas, para encontrar su poder, valor y fuerza (Navarro Casillas 2016, 76, 137).

Todo eso que para mi fue sinónimo de violencias, fue doloroso, permitir situaciones bien feas, pero qué puedo hacer de eso, con mi cuerpo, con el territorio que fue vulnerado. El feminismo te habla de eso, apropiarte del cuerpo, desde el primer territorio que tú quieres gobernar. Desde esta lógica, entonces me voy a apropiarme de mi cuerpo, ahora sí yo puedo decidir, quién se acerca, quién no se acerca, quién no me toca. Partiendo desde el autoconocimiento que quiero también. Habrán personas que también no les gusta que sean cariñosas, pero yo, como me conozco, puedo decir <esto me gusta y esto no me gusta> [...] (entrevista a Katterine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022).

En este testimonio es posible reconocer el trabajo para apropiarse del cuerpo y resistir a las violencias que ha vivenciado desde el autoconocimiento, que le permite ser desde sus propias normas y reglas. Por eso, se argumenta que militar desde las condiciones fisiológicas de las mujeres te posiciona en una práctica política real, el feminismo esencialista te acerca a tu subjetividad, el otro es un feminismo masculinizado, porque está por fuera de tu cotidianidad:

La verdad que han sido unos procesos bien fuertes, e incluso de ver tanta incoherencia que yo tenía con mi vida. O sea la verdad, cuando estaba en el feminismo militando veía mucha incoherencia en mi vida, en mi pareja, en mis compañeras, en mi militancia, todas estábamos en proceso a la final, de deconstruir y todo. Pero al final esta cosa más enunciativa termina siendo un trabajo hacia afuera, yo lo veía como un feminismo más masculinizado (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Tanto *Anfibiamenguante* como *La Tienda Roja* exploran la biología femenina para que las mujeres entiendan su ciclicidad y sanen las heridas que las mujeres tienen, en este caso, el conocimiento de su cuerpo y los ciclos es una herramienta fundamental para eliminar las violencias. Por eso trabajar en círculo es una estrategia en estas propuestas,

[...] hacer un círculo de mujeres, conectar con el útero, hacernos preguntas, y darnos cuenta cuán rotas estamos en esta sociedad, y cuánto de esa ruptura replicamos en nuestros hijos, en nuestras hijas. Me parece que es un trabajo como muy complementario, un feminismo así, más desde lo femenino, desde lo subjetivo (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Esto permite construir una visión desde las propias mujeres de sus cuerpos, lejos de la imagen masculina que las ha cosificado para el disfrute y gozo de un otro (Navarro Casillas 2016, 137).

La propuesta de la *Tienda Roja* estaría más en sintonía con el ecofeminismo clásico, ya que en sus planteamientos abordan las condiciones biológicas sin comprender las condiciones

materiales de las mujeres. Es decir, dentro de su práctica de sanar heridas femeninas permanecen desde un entendimiento hormonal y de la psique, y no abordan un aspecto social y cultural, haciendo que la responsabilidad de las violencias y de la sanación recaiga sobre ella, y por ende, que el bienestar de su entorno también dependa de la mujer. Por ejemplo, desde el programa “El camino de las 8 Lunas” se plantea una sanación profunda femenina con todas las relaciones de su alrededor:

La relación con tus hijos, proyectos, sueños, ideas, la relación con tu mundo de autocuidado y de sanación, el cuidado del hogar, la relación con tu obscuridad, que es tu parte diríamos que no está muy clara en ti, y el encuentro con tu sabiduría interna, con tu sacerdotisa. Entonces es una rueda de 8 movimientos, donde nos encontramos con todas estas fases de las mujeres, es como la psique femenina, cómo debería ser trabajada psicológicamente, porque está manejada alrededor de tus hormonas, y qué es o qué ocurre día a día hormonalmente (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022).

En cambio, Katherine desde su propuesta de la danza del vientre, menciona que su historia personal permite rescatar las condiciones materiales de su experiencia como mujer, para que a partir de ello, buscar una sanación. En su relato se puede reflejar que la constitución como sujeto se ha ligado a la construcción del cuerpo, en el que participan la subjetividad, la identidad y la vivencia de la sexualidad. En nuestros contextos esta constitución está inscrita en una cultura hegemónica heteronormativa, la que determina nuestros deseos y comportamientos (Balbontín 2008, 149).

Pero parte de ahí también, de que no tuve información de educación sexual, de que vengo de un estrato medio. Haber normalizado eso a mi me costó, implicó que todo el tiempo yo me sexualice, me valide desde ahí. Deconstruí eso, a la final tampoco está mal, el que yo haya potencializado, o que se haya desarrollado en mi ese arquetipo de mujer sexual o esta feminidad. Pero me quedo con esto. Ya me construí así, tampoco me peleo con eso, porque me gusta ser así. Quizá a veces puedo estar así, no maquillarme y todo, pero cuando quiero maquillarme y todo, me encanta estar así (entrevista a Katherine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022).

Por otro lado, las CESM también se caracterizan por un enfoque espiritual y religioso, ya que, para reivindicar el poder las mujeres lo simbolizaron con la figura de la Diosa, con el objetivo de romper la figura masculina que el cristianismo, sobre todo, ha impuesto en nuestras sociedades. Así el discurso religioso y el poder masculino puede ser contrarrestado para eliminar los “tabúes culturales en torno a la menstruación, el parto, la menopausia” (Navarro

Casillas 2016, 69). La figura de la diosa contribuye a empoderar y fortalecer algunas prácticas de las CESM porque su accionar puede trascender lo colectivo.

A pesar que en las propuestas estudiadas no se habla exclusivamente de la figura de la diosa, sí se menciona esa dimensión religiosa y espiritual, que contribuyen a reforzar los contenidos que comparten, es decir, que la información pueda sustentarse desde unas corrientes espirituales, ecológicas o religiosas. Por ejemplo, en “Cuidados para la útera” se trata de reivindicar la importancia de este órgano aludiendo su fuerza energética, la cual se ha fundamentado desde ciencias milenarias:

[...] entender al útero como un centro erógeno, de placer, de purición [sic], de deseo. Cuando uno habita esa cueva que al final para mí es como un cueva, ahí aparece mucha información personal, qué es lo que quiero, qué no quiero, de poder reflexionar de los procesos que estamos viviendo a nivel personal, a nivel colectivo, con pareja, en el trabajo. Para mí el hecho de menstruar nos da una oportunidad de poder darse la quietud y estar ahí, como en una misma. Bueno, también el útero es como un centro de energía, sí, de hecho por la medicina china, el tao, también hay maneras de canalizar esa energía vital, bueno de maneras como útiles en este sistema productivo (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Artemisadanza, por su parte, combina conocimientos ecológicos y espirituales, que le permiten sostener su propuesta para darle sentido a las prácticas que ofrece, las cuales se concentran en acompañar a mujeres para que “despierte su ser femenino” -retomando esa esencialidad femenina-, y a partir de ello, sanar experiencias:

La artemisa como diosa que está provocando, empujando, liderando, al despertar en más mujeres para que encarnen en su auténtico poder femenino. Entonces de ahí surge, que me resonó mucho al llamar a mi propuesta Artemisa. [...] es una planta que con una justa medida puede dar vida y muerte. Es una planta que hace muchos años se le ha venido abordando en prácticas femeninas, para mujeres que querían ser mamás y su fertilidad estaba dormida, entonces la planta ayudaba para que se active, se regenere en su cuerpo y fertilidad. Y también para mujeres que decidían no ser mamás, entonces con la justa medida y la práctica adecuada esta planta iba hacia el territorio de abortar algo que no se quería (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

Por otro ejemplo, dentro de lo que es *Tienda Roja*, se planteó un taller, sobre una parte biológica de la mujer, los senos, considerados como un canal de nutrición espiritual y energética, bajo la premisa de que en ellos es posible atraer una conciencia y conectarse con lo divino. Para acercarnos a la comprensión de esta cualidad divina, evocaré a Mircea Eliade

(2001), quien al indagar en la historia de las religiones, se refiere a la existencia de lo sagrado y lo profano, donde las diferentes culturas construyen un sistema de creencia para habitar en estos dos mundos.

Hago una relación entre lo que propone este autor en el estudio de las religiones, y lo estudiado en estas propuestas. Por ejemplo, en el taller “Los senos como nutrición espiritual” podemos entender que son el medio de conectarse con el mundo sagrado, ya que mediante ellos se crea energía, y según el autor citado, se puede relacionar con la experiencia de la luz. La experiencia lumínica permite al individuo conocer la obra divina, la comprensión de orden sobrenatural, la existencia paradisíaca, la experiencia del alma, y por ende, redescubrir la posición ontológica del sujeto, desde el aspecto personal y cultural (Eliade 2001, 74-76). Dada esta explicación, es posible entender que este tipo de propuestas construyen su información desde un enfoque espiritual, la cual tiene por intención sumergirse en una conciencia personal, en un redescubrimiento de su ser espiritual pero desde el reconocimiento de sus cualidades biológicas.

Con lo citado, es posible comprender que el enfoque espiritual está relacionado a resignificar la esencialidad femenina, como otro argumento para valorizar los planteamientos de estos espacios. Sin embargo, en el conjunto de críticas a estas propuestas se añade que este particular acercamiento a lo sagrado atañe una desinstitucionalización religiosa, la cual no aboga por la colectividad, aunque ésta sí se mencione en las prácticas a las que asistimos. El tipo de espiritualidad que se asienta en estas prácticas se construye por procesos de individualización, los cuales se sostienen por momentos por los círculos de mujeres, talleres y encuentros.

Al definir que las CESM y las propuestas estudiadas buscan reivindicar las cualidades y funciones biológicas de las mujeres, parte de la individualidad de cada una para que se de un proceso de reconocimiento, y posteriormente, de sanación de acuerdo a las experiencias particulares transitadas. Es así que las CESM se construyen en torno a una conciencia individual, la cual puede ser sostenida por momentos por la colectividad y el acompañamiento por otras mujeres, pero la práctica individual prevalece, sobre todo, si los factores externos responde a su favor: accesibilidad a información, tecnología, poder adquisitivo, etc.:

La idea de los círculos de mujeres –explica Ramírez- es la generación de un espacio para el autoconocimiento de las mujeres en colectivo, pero sobre todo para la generación de una conciencia individual “en la cual la mujer se reconozca en el ámbito social, espiritual y

biológico –relacionado particularmente con sus ciclos hormonales-” (p. 301) (Ramirez en Navarro Casillas 2016, 30).

En las siguientes páginas profundizaremos en los procesos de individualización que conllevan en las iniciativas estudiadas.

4.3. La sanación femenina desde el movimiento hacia la memoria, la vivencia y la sexualidad

De acuerdo a las características descritas para las CESM, que asimilamos como similares a las de las iniciativas que estudiamos aquí, las experiencias en estos espacios son vivenciadas porque se habita un cuerpo femenino. Es decir que, las personas pueden ser parte de los talleres, encuentros y reunirse en círculo porque experimentan el mundo desde un cuerpo femenino, el cual les da determinadas cualidades para atravesar particulares percepciones. Es por esto que desde una antropología fenomenológica, se hablaría de experiencias encarnadas, porque es desde la historia de mujeres y las situaciones que se depositan en sus cuerpos donde se plantean sus prácticas y buscan una *sanación*.

En su investigación Valdés (2014^a) describe los círculos de mujeres como espacios en los que las mujeres se reúnen y crean “experiencias psico-emocionales y espirituales [que] son espacios para vivir experiencias de bienestar y sanación desde otra cultura simbólica y espiritual que reivindica al cuerpo y las *epistemes* femeninas y ancestrales” (p. 333), espacios de vínculos y relaciones donde se llevan a cabo reuniones en las que se reconoce la experiencia corporal (*embodiment*) específicamente femenina, individual y colectiva a la vez. Son momentos ritualizados para la palabra, el canto, el cuerpo femenino, el útero, la feminidad, las prácticas de bienestar y (auto)sanación, así como concepciones de un cuerpo femenino cíclico, sano y sagrado (Valdés, 2014^a, 2014b) (Navarro Casillas 2016, 25).

Al hablar de esto, se aborda desde el *cuerpo vivido* bajo la propuesta de Csordas (1990), quien mira al cuerpo como ese territorio de percepción, de acción, de lenguaje y significado. En este caso, el cuerpo es ese territorio donde se depositan memorias de nuestra sexualidad, y al mismo tiempo, es en el mismo que podemos “sanarlas”.

En la propuesta de Anna y los talleres que asistí, es el trabajo y sanación desde el cuerpo, el medio donde es posible visibilizar nuestras experiencias y sensaciones vividas. Desde su propia historia y experiencia de vida la artista menciona que ha sido su cuerpo el que le ha invitado a crear estas propuestas, pues su rol como madre, bailarina y maestra han provocado que surja de ella misma la necesidad de sanar desde el cuerpo:

Pero en el momento de la maternidad se despertó una creatividad compasiva en mi vida, ya habían muchas cosas que yo quería contar, ser mamá, expulsar el cuerpo de una mujer. Ya me venía una inquietud de los conflictos con mi mamá, todo lo que arrastramos en nuestro linaje femenino. Todo eso llevarle al contexto escénico me daba otra propulsión de sentir dolor, porque ya no era fácil bailar, crear, entonces dije ‘aquí es, este espacio incómodo, por aquí es el camino’. O hablar de las cosas que incomoda[n], la danza denuncia, esos son temas que incomoda[n], la gente no quiere hablar de eso [...] yo no estoy ahí, yo no quiero formar parte de ese espacio como artista. Me surgen este otro lado de buscar en mi danza temas que me activen a mi, que me hagan poner a prueba esa capacidad humana y artística, es otro experimento no dejar que mi comportamiento escénico, es como que se las juega, es ahí donde yo empiezo a resonar, de noticias, de feminicidios, de desapariciones, donde yo ya cuajo, entonces yo digo: ‘sí, aquí es donde yo quiero estar’. [...] tener ese recurso expresivo de mi cuerpo. Con mi movimiento estoy mandándoles a la mismísima a los policías, con mi cuerpo cotidiano no puedo porque estoy infringiendo la ley. Este poder que yo tengo con la danza, que sin palabras, con gestos y con miradas, con sonidos, yo puedo exigir justicia y respeto y pare, y tener una irreverencia (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

En este testimonio se aprecia que el cuerpo dentro de una propuesta de movimiento posibilita hacer surgir memorias que están instaladas en nuestros procesos identitarios. El cuerpo desde la práctica dancística se encuentra en un estado performativo generando una yuxtaposición de imágenes, según Didi Huberman (2002), la imagen revela temporalidades discontinuas porque no son secuencias ordenadas de los acontecimientos, sino rasgos y discontinuidades del tiempo que se dan durante determinados acontecimientos de la vida. El cuerpo siendo un territorio donde se experimenta el mundo, es, en la propuesta de Anna, el lugar donde atraviesan identidades y temporalidades múltiples para situarse en un estado performativo, siendo así que, “el cuerpo es la memoria que contiene al sujeto que performa” (Burgos 2008, 159).

Durante los talleres relatados en el anterior capítulo, fue posible apreciar que las actividades se concretaban desde nuestra experiencia y movilización corporal. El cuerpo es un territorio de acción porque la experiencia atravesada desde éste para evocar memorias y recuerdos, permite que sea una experiencia completa, porque interviene nuestra materialidad física, para a partir de ello sostenernos y sanarnos. Anna nos habla de este proceso:

Duele sacar esa mala hierba, porque en ese sacar tenemos que constatar historias que no han sido agradables, que queremos olvidar. Cada momento llega, el cuerpo no miente, entonces cuando se hace un trabajo de insistencias corporales, de respiración, de motivaciones energéticas, eso surge, y luego, sobre eso es despedirlas y al momento de despedirlas el cuerpo

se reconcilia con él mismo, y luego te da lo que quieres (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

La sanación de una experiencia vivida en esta propuesta se da desde ‘insistencias corporales’, que son las *pulsiones* motivadas desde los movimientos o ejercicios propuestos, donde se despiertan memorias para que tomen “consciencia” y elevarlas a la visibilidad corporal.

Esta consciencia también es abordada en la propuesta de Katterine en los talleres a los que asistimos. Se identifica una consciencia del cuerpo físico mediante la práctica de la danza del vientre como una forma de movimiento, donde es posible evocar memorias, soltar experiencias y reconocer en el cuerpo el instrumento para sanar. Se habla de la consciencia del cuerpo, porque es mediante él que estamos movilizándonos y *sanando*, ya que en este se depositan las experiencias de nuestras vidas. Por eso se hablaría de una experiencia vivida, cualidades fisiológicas, biológicas, sociales y culturales (Triana Moreno 2018; Butler y Lourties 1998), que nos permiten *ser* y sanar desde nuestro cuerpo:

Desde las violencias siento que se somatiza el cuerpo, por eso se somatiza el cuerpo, hay toda una lógica de la terapia gestual que habla del cuerpo, desde este enfoque. También lo viví desde el cuerpo, yo no soy de la que era hace 3 años, yo temblaba, tartamudeaba, temblaba desde las manos, sentía sudor, me costaba hilar ideas, me costó [...]. Con todas las herramientas que yo ya tengo, que ya reconozco, que son válidas, que no necesito que nadie me valide, puedo seguir potenciando. Es un trabajo constante [...] ya no me voy a dar tan duro también, porque ya tengo consciencia de que tengo estas otras versiones, esta consciencia la he tenido desde este proceso personal (entrevista a Katterine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022).

Bajo la propuesta de *Anfibiamenguante* el cuerpo es un medio de exploración de nuestra historia, y esto se considera una estrategia de autocuidado, como el “auto-toque” experimentado en el taller, porque en ello se regresa a un conocimiento de nosotras mismas. Este accionar permite descubrir un deseo propio y genuino, fuera de condicionamientos sociales y culturales, “algo que nos expanda, y que nos libere para poder vivir como con más goce y con más placer en esta vida” (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022). Lo que se propone es que cuando habitamos el cuerpo y la sexualidad desde la individualidad es posible reconocer mejor nuestro entorno, y accionar desde la consciencia del yo:

Para mi eso en la sexualidad es como una llave mágica, es como estar acariciando el cuerpo, y ser tu piel, ser esa caricia, y a partir de ahí poder habitar realmente lo que está sucediendo, y no estar pensando, y eso quizá les juega más a los hombres que quizá a las mujeres, pero estar

pensando que si le estoy besando voy a poder tener un coito y voy a eyacular, porque es como esa atención que se junta en vez de poder juntarse desde la relajación. Buscar un poco polarizar eso que se genera, respirando y dejando que suceda (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Lo que estas propuestas plantean es una praxis corporizada desde la experiencia como mujeres, y cómo pueden relatar desde las violencias o situaciones de género que atraviesan. La práctica del movimiento les ha permitido desde su ejercicio personal evocar esas experiencias y sensaciones, hacerlas conscientes para a partir de ello trabajarlas desde su propia praxis, es decir, en ellas mismas recae la responsabilidad de desvanecer la violencia. Y esto lo han trascendido para acompañar a otras mujeres a encontrar su movimiento y sanación:

La danza se vuelve tuya, yo como una provocadora, que estoy provocando sugiriendo, pellizcándote, pellizcando a la mujer para que juntas vayamos descubriendo cosas. Entonces ese ha sido el trabajo que yo he venido haciendo con cuerpos que están gestando y cuerpos que también han tenido actos de violencia, y que también es que esas matrices vuelvan a pulsar, en confiar, en que es permitido volver a recobrar una espontaneidad y una libertad (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

Entonces entendemos que en este proceso de sanación, la experiencia encarnada trata de tomar conciencia de su experiencia. Michael Jackson habla del *Conocimiento del cuerpo* (2010), mencionando que en este proceso se desencadenan cambios en la disposición corporal y en el orden social. Es decir, cuando existen patrones alterados del uso del cuerpo se induce a nuevas experiencias y provoca nuevas ideas, para una disrupción del entorno, y por ende, la disposición del cuerpo y la mente (Jackson 2010, 72). En las propuestas aquí estudiadas, es desde estas prácticas que se toma conciencia de un cuerpo femenino con la intención de generar un autodomínio del propio cuerpo, lo que puede provocar romper con la sumisión, violencias y silenciamientos que se ha instalado. Por lo tanto, se piensa que el objetivo principal de estas iniciativas es quebrar estas disposiciones sociales, y construir nuevas formas de relaciones, experiencias y prácticas para las mujeres y su entorno.

4.4. Dualidad sujeto/cuerpo y la instrumentalización del cuerpo en iniciativas de sanación

“Lo personal es político”. Dada la acción de resistir a una cultura de violencia hacia las mujeres, lo que se presencia en estas propuestas es una praxis basada en el movimiento

corporal que permitiría hacer conscientes actos violentos para construir nuevas formas de ser mujer, lo que supone la existencia de una acción política íntima. Estos espacios de sanación permiten exponer y visibilizar aquellas memorias, experiencias y vivencias que no es posible evocar en la cotidianidad. Esto puede ser tomado como una de las estrategias de los movimientos de mujeres y feministas, quienes a lo largo de su historia pretenden generar posicionamientos políticos para colocar sus demandas en la esfera pública (Sinche Morocho 2016).

León (1994) en un análisis sobre la violencia de género en el Ecuador menciona que las conductas de violencia restringen el accionar de las mujeres en cualquier ámbito de la vida:

Si reflexionamos sobre los nudos de la violencia de género, nos enfrentamos con una estructura que discrimina y restringe el ámbito de acción de las mujeres, que avaliza las conductas de violencia psicológica, física, sexual y social, que impide su plena participación en el desarrollo social, económico y político; restricción que normalmente es atribuida al poco interés de las propias mujeres en ser actoras del ámbito público, desconociendo así, los procesos formativos que inducen a las mujeres a participar marginalmente en el accionar público (G. León 1994, 37).

Por lo tanto, construir espacios que contribuyan a desvanecer estas prácticas violentas, indiscutiblemente se convierten en acciones políticas importantes. Sin embargo, lo que fue vivenciado es que las acciones que se realizan en estas propuestas no trascienden más allá del espacio privado, es decir, no salen de los espacios y talleres a la esfera pública para colectivizar los procesos. Lo personal se vuelve político cuando los procesos se democratizan y se colectivizan, por eso desde los inicios de los reclamos de organizaciones de mujeres se hablaba que individualizarse no es posible para un cambio estructural:

Tiene que ver con los procesos de democratización de nuestras sociedades. Desde la lucha por el voto, por la participación dentro del Estado, la participación en los sindicatos, dentro de las organizaciones sociales y dentro de la sociedad civil.[...]. Las mujeres, a veces nos percibimos como colectivo, hablamos como colectivo, sentimos que nuestro ser social es un ser colectivo. A veces, no podemos individualizarnos (Acosta 1994, 23).

De acuerdo a las características que han abarcado estas propuestas se puede evidenciar cómo funciona este proceso de sanación. Las experiencias de las mujeres manifiestan cuestiones estructurales que acontece en sus entornos, es decir, sus sentires giran en torno a malestares o incomodidades que han sido depositadas en sus historias de vida. Sin embargo, a pesar que estas sensaciones son compartidas y colectivas solamente ciertos cuerpos pueden llevar a cabo

un conocimiento del cuerpo, en palabras de Jackson (2010), y en este proceso el cuerpo aparece como un objeto y fuente de significado para cumplir ciertas cualidades y distinguirse de otros cuerpos.

Es importante cuestionar la sanación desde el cuerpo que acontece en estos espacios, porque pueden continuar respondiendo y reproduciendo desigualdades, privilegios y rupturas. Para esto menciono a Le Breton (2002) quien en su obra investiga sobre las prácticas, discursos, representaciones e imaginarios del cuerpo en la modernidad, donde hay una estructura individualista del cuerpo, y se convierte en objeto privilegiado de dominio y elaboración. Ante la insistencia de sanar desde el cuerpo y cumplir ciertos parámetros, exteriorizando memorias y experiencias, éste puede presentarse solamente como un objeto de distinción ante otros cuerpos, y no como una experiencia vivida.

Este autor al analizar el cuerpo en la modernidad habla de la ruptura que existe en Occidente entre la mente y el cuerpo, siendo este último objeto de dominación y recinto de soberanía del ego, lugar privilegiado del bienestar y del buen parecer (Le Breton 2002, 8, 9). Las características de los espacios analizados nos hablan de una “liberación corporal”, donde el cuerpo es ese objeto de bienestar para reflejar una sanación propia. Por ejemplo, cuando nos relatan que el cuerpo debe ser el resultado de ese proceso de sanación, y que en él se debe reflejar el autoconocimiento, este aparece como una instrumentalización. En este sentido, aparece una tensión con la perspectiva fenomenológica cultural, donde el cuerpo es el manantial de la existencia, la fuente del movimiento y la experiencia (Csordas 2021).

En estas iniciativas que me he propuesto analizar, en el modo en que se conciben las corporalidades se da una contradicción, ya que, el mismo hecho de pretender instaurar una consciencia y liberación de los cuerpos se está estableciendo una distancia con ellos. Los cuerpos en estas propuestas se pueden presentar como una propiedad, Maria Mies (1998b) plantea que en esta búsqueda de consciencia corporal, se pretende apropiarse de él, pero al generarse dentro del mercado capitalista se convierte en una materia comercializable. Dentro de la economía capitalista de mercado cuando algo se convierte en propiedad puede ser comercializable y generar beneficios. Los cuerpos que se trabajan en estas propuestas llegan a adquirir una autonomía y autodeterminación porque se convierten en propiedad, y por ende, les generan beneficios, pero ¿cómo pueden llegar a esta condición? Mies habla que es el sujeto burgués quien puede hacerlo (Mies 1998b, 86):

Según Andrews, las mujeres no pueden ser libres, iguales y autónomas puesto que todavía no son propietarias de sus cuerpos. A partir de este razonamiento, parece lógico que la siguiente reivindicación sea que las mujeres deben ser propietarias de sus cuerpos y, por consiguiente, deben poder comprar y vender sus partes. Pero esta libertad de compra y venta exige la disección de sus propios cuerpos. Lo cual significa, una vez más, que una mujer «completa» - no seccionada- no puede ser libre ni autónoma. Llegado este punto, hay que preguntarse: ¿quién es la persona que vende y compra? Si el individuo -la persona indivisa- ha quedado dividido en sus partes comercializables, desaparece como individuo (Mies 1998b, 85).

Esta autora también habla de la transición del individuo al *dividuo*, el sujeto que ha quedado dividido al diseccionar su propio cuerpo. Al haber trabajado en los talleres determinadas partes del cuerpo, también puede evocar un cuerpo fragmentado, dividido, y por ende, un sujeto dividido, porque ha seccionado su cuerpo para tener consciencia de sus partes, ser propietaria de éste, y comercializar esas partes para vender una autodeterminación. En el testimonio de una de las interlocutoras: “Yo soy el resultado del producto que quiero ofrecer, mi vida, mi crecimiento personal, o sea, cómo yo puedo vender” (entrevista a Katterine Chango, Quito, 16 de febrero de 2022), manifiesta que su cuerpo es ese instrumento/producto que le permite ofertar su propuesta, sin él no sería posible demostrar que funciona un determinado proceso de sanación, y generar un beneficio de ese bien comercial. Como resultado de este accionar, esa consciencia se desvanece, porque al haber fragmentado un cuerpo, no existe un cuerpo entero, y tampoco un sujeto como tal:

[C]uanto se diga sobre la autonomía y la autodeterminación son palabras vacías. Incluso para firmar y cumplir contratos se necesita un sujeto. Pero este sujeto, esta persona, habrá quedado eliminado en la teoría y en la práctica. Lo que restará será un conjunto de partes. El individuo burgués se habrá autoeliminado. Por consiguiente, se comprende que las consideraciones éticas ya no tengan cabida, ni en el cuerpo individual ni en el cuerpo social (Mies 1998b, 86).

El cuerpo funciona como ese límite fronterizo que delimita su distancia ante los otros, porque intenta perpetuar su presencia e identidad (Le Breton 2002, 22). Estos espacios significarán el lugar ideal que permite distinguir a los cuerpos de los otros, y propagar unos ideales de cuerpo sano, consciente y libre, para diferenciarse de los otros cuerpos que no siguen estas prácticas y procesos. El cuerpo al ser un instrumento que permite la sanación individual se convierte en propiedad privada, sólo quien es capaz de *hacer propio su cuerpo* es capaz de gozar de derechos, libertades y consciencia, quienes no tienen esta propiedad no son libres ni conscientes (Mies 1998b, 85). Es por eso que recae la pregunta ¿Quiénes pueden hacer de su

cuerpo un territorio de libertades, conciencias, disfrute y gozo? ¿Quiénes pueden reconocer y visibilizar malestares e incomodidades de su historia de vida? ¿Quiénes pueden acceder a espacios de sanación y autocuidado?

Por lo tanto, estas propuestas pueden representar los momentos idóneos donde el cuerpo vivido expresa ese factor de individuación, y donde se manifiestan a grandes niveles los signos de distinción y valor (Le Breton 2002, 9). Mies (1998a) analiza los procesos coloniales durante la Revolución Francesa y permite acercarnos críticamente a la consigna “Libertad, igualdad y fraternidad” dada desde un paradigma dualista, es decir, es posible reconocer a la persona libre y autónoma mediante la comparación de quienes no lo pueden ser debido a su condición colonizada. Por lo tanto, la autodeterminación y el autoconocimiento que permite configurar un sujeto social libre, se sostiene desde la carencia y la falta de estas cualidades de otra persona, generando y perpetuando de esta manera distinciones entre quienes sanan y quienes no. Esta autora acerca la reflexión de que sólo los/as dueños/as de propiedades son sujetos con capacidad de derechos, libertades y expresiones:

[e]ste individuo, esta persona libre, autónoma y segura de sí misma había sido la meta de todos los intentos de emancipación, de todas las revoluciones burguesas. Sin embargo, cuando examinamos con mayor detenimiento la historia de estas revoluciones, observamos que, si bien se daba por supuesto que la libertad, la igualdad y la autonomía eran derechos humanos universales para todos, de dichos derechos humanos se estaba excluyendo de facto a categorías enteras de seres humanos: los esclavos y esclavas que trabajaban para los colonos europeos en las plantaciones de América y los trabajadores y trabajadoras sin propiedades. Y es que sólo los dueños de propiedades podían ser sujetos en el pleno sentido social de la expresión (Mies 1998a, 97).

Es importante recordar la intención de estas iniciativas en construir otras formas de existencia para las mujeres, desde el tomar conciencia de sus historias de vida y las huellas que un sistema violento ha depositado en sus cuerpos. Sin embargo, es importante indagar por las dinámicas que se viven en estos espacios para reconocer cuándo y cómo se puede sanar. Así como la medicina y la ciencia significaron instancias primarias para regular el cuerpo humano e implantar unos ideales corporales, en la actualidad, se podría pensar que estos procesos de sanación corren el riesgo de ser espacios discursivos en que se instalan concepciones ideales de ser cuerpo.

4.5. Proceso de mediación a través del arte para los procesos de sanación

En los procesos de sanación que estas iniciativas proponen existen también procesos de mediación a través del arte, los cuales permiten llevar a cabo encuentro, talleres y círculos de mujeres. Este caso específicamente se da con la propuesta de Anna, quien plantea sanar desde las pulsiones y las vivencias generadas con el movimiento corporal. Aquí se propone un cuerpo vivido desde una práctica de danza, la cual no responde exclusivamente a una técnica, sino más bien a un movimiento libre, por eso se establece una tensión entre arte-no arte.

Los espacios propuestos por Anna permiten visualizar el trabajo particular que se hace dentro de ellos y las personas que participan al interior de estos, lo que da cuenta del trabajo conjunto que lleva a la artista a construir su propio quehacer artístico. Pero resaltamos sobre todo, cómo este proceso artístico ha atravesado desde su propia historia personal, cuerpo, vivencias y experiencias:

[...] sentí que mi antropología íntima empezó a pellizcarme por otros lados. La danza como lenguaje estético, abstracto, con otros espacios de expresión. Definitivamente para mí la maternidad me estaba incidiendo, porque mi comportamiento al adecuarme al rol de ser mamá y la práctica de estar cuidando otro cuerpo, otros cuerpos, alimentarles, acunarles, despertaba que mi comportamiento corporal adquiriera nuevas destrezas y esas destrezas hicieron que se activen nuevas inquietudes en el campo de mis creaciones dancísticas (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

Mediante el testimonio de Anna Jácome es posible apreciar que su obra es una co-construcción recíproca de las realidades materiales y de las acciones humanas (Heinich 2002, 70), que no se sumerge tanto en una interpretación imaginaria de personajes ficticios, sino más bien encarna experiencias y circunstancias personales y externas. Las acciones de otros/as le permiten crear su obra y su quehacer artístico, tanto desde el impartir clases, como en sus propuestas de “danza denuncia”:

Actualmente yo me ubico, más que interpretar una coreografía, yo encarno una danza. Entonces, este saber distanciarse [...] cuando hay un personaje que hay que representar o interpretar, dejo de ser yo para ser ese personaje [...] Cuando estudié teatro mi maestro decía “vivir real y sinceramente una historia imaginaria” [...]. Yo como Anna tenía que imaginarme en ese personaje imaginario para que mi cuerpo pueda recuperar sensaciones y pueda ser honesta y sincera en escena. En la danza también era esta cuestión de interpretar, “vamos a imaginarnos que estamos acá, supongamos que estamos así, me hago a la idea que esto es así”, entonces estaba transitando en un territorio imaginario. Entonces mi situación de partos, para

mí el dolor es un revelador de vida, porque te hace soltar un montón. [...]. Esas experiencias que para mí han sido una transformación importante en todas esas dimensiones [...]. Cuando ya abordo a nivel interpretativo también empiezo a cuestionar, ¿por qué estar interpretando personajes que no existen?, o quiero hablar de temas tan grandes como el amor o la guerra, era como que no lograba aterrizar en algo, porque el parir era aterrizar mi existencia en algo, era la maternidad con todo lo que involucra la maternidad, espacios hermosos y espacios de “ya no quiero”. Pero ahí está el reto, la gratitud de existir. A nivel dancístico también estaba eso, de que aún no aterrizaba, no había una justificación de mi existencia artística, era justificarme [...] (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

En el quehacer artístico de Anna Jácome es interesante reflexionar sobre la intervención de las participantes, quienes no se configuran desde unas disposiciones estéticas. Más bien, se articulan desde experiencias personales que les permiten construir disposiciones para ser parte del accionar artístico, esto a nivel de exploración íntima de sí misma. En este sentido, es posible ver cómo este campo artístico “ejerce una acción sobre el sujeto, influyendo así sobre la sociedad” (Karbusicky 1971, 139).

En este sentido, nos detenemos a pensar en la participación de las usuarias en las prácticas artísticas, que las convierten en co creadoras activas de la obra. Esto invita a reflexionar que este tipo de producción artística no es un resultado unilateral por parte de la artista, y que el/la espectador/a sea un/a mero/a observador/a pasivo/a. Por lo tanto, al interferir los/las participantes y espectadores/as, la obra de arte “se convierte en artefacto en un objeto de este mundo, en un acontecimiento, en algo que se construye simultáneamente a la observación del espectador” (Manuel Hernández y Martín Prada 1998, 60).

En este testimonio se identifica cómo la artista se ha encaminado a crear espacios dedicados para mujeres, que no forman parte del campo cultural artístico, pero a quienes les provoca actuar desde el movimiento, para abordar experiencias cotidianas femeninas. En otro de sus relatos, es posible evidenciar cuáles son las intenciones de uno de sus espacios, el cual va más allá de la técnica y estética dancística:

[...] los cuerpos se me han ido individualizando, la herramienta de la danza contemporánea me permite pulsar en otros ámbitos, y por eso llamé “Cuerpo y energía” [...]. He descubierto varias aristas bien precisas de ese eficaz acompañamiento a través de la energía, y cómo seguir propulsando al otro cuerpo para que se contagie, se arriesgue. Es salir de su comodidad [...], hay un trabajo más íntimo y personal, si llego a pararme de manos, saben que hay un trabajo interno [...]. Ese espacio de cuerpo y energía, lo que yo hago es fusionar el entrenamiento

regular de una clase de danza contemporánea con estos retos anímicos y psíquicos que tenga la persona (entrevista a Anna Jácome, Quito, 2 de julio de 2021).

4.6. “Si sana una sanamos todas”: ¿lucha por el salario o crisis por los comunes?

Comprender que la sanación es una lucha por recuperar lo que el patriarcado nos arrebató es la consigna que ha hecho surgir a estos espacios. Sin embargo, ¿cómo colectivizar y democratizar la sanación? Este es uno de los principales debates que me ha llevado a reconstruir esta investigación, y por lo cual sugerí la última imagen del ensayo visual “Poder o emancipación”. Lo planteé así porque, de acuerdo a las aportaciones de Mies (Mies 1998b; 1998a) sobre la autodeterminación, la sanación puede investir de cualidades y condiciones específicas para ser parte de ella. Principalmente, como vimos, volver mercancía al cuerpo y que solamente puedan acceder quienes tengan los recursos materiales para hacerlo. Por tanto, resolveré estas reflexiones en las páginas siguientes que permitirán explorar las condiciones de las propuestas estudiadas.

Entonces no sé, uno aprende también a elegir tu público. Yo soy ahora un desastre para subir contenido a redes, porque ando en otros procesos, pero cuando me meto a investigar de marketing digital y todo, la gente te dice que vos tenés que tener muy en claro cuál es tu público objetivo porque vos tenés que hablar de tú a tú con alguien que se siente acongojada, identificada, vos tenés que definir tu público. Y mi público a la final es gente [a la] que le interesa conocerse a sí misma, que le interesa aceptarse, que le interesa entender qué le dice el cuerpo, que le interesa cuestionar el estilo de vida citadina (entrevista a María José Tellez, Quito, 12 de abril de 2022).

El presente testimonio nos sitúa en algunas reflexiones. La interlocutora relata que a pesar de que su práctica en redes sociales no es muy activa, ella trata de inmiscuirse en estas lógicas porque le han permitido definir el público que acude a su propuesta, concretado en personas que quieren conocer su cuerpo y cuestionar sus modos de vida. Esta cita permite traer a discusión las dinámicas que invaden a estos espacios, siendo una la economía del mercado capitalista, ya que intenta buscar la mejor estrategia para persuadir a las personas consumir un producto: la *sanación*.

¿Cuál es el público que le interesa y puede “conocerse a sí mismo”, pero sobre todo, cuál es el público que interactúa con tecnologías de la información, como redes sociales? Las CESM se caracterizan también porque intervienen en sus prácticas tecnologías de la información y la comunicación, y por ende, sus experiencias también pueden llegar a ser criticadas ¿por qué?

Navarro Casillas (2019) como parte de sus conclusiones en sus trabajos sobre las CESM, plantea que el componente tecnológico plantea una complejidad la cual gira en torno a los límites que las comunidades virtuales pueden generar. Por eso deja preguntas abiertas sobre las mujeres y el acceso a tecnologías de la información y la comunicación, las posibilidades de comunicarse a través de internet y la participación en estas redes (Navarro Casillas 2019, 13, 14).

Las propuestas estudiadas fueron accesibles por la búsqueda que realicé mediante redes sociales, especialmente Instagram, las cuales me permitieron poder contactar con quienes ofertaron los talleres. Comunicarse mediante este medio implica que tenga a disponibilidad unos recursos materiales precisos para acceder a dichas redes, por lo tanto, esto me permitió ubicar cuál es el público a quien están dirigidas dichas propuestas. Así fue como se identificó para este estudio una población específica, la cual se caracteriza por unas condiciones materiales precisas en torno a unas experiencias urbanas.

El debate se concentra en entender el valor de uso que se genera en estos espacios. Para reflexionar, situamos a Federici (2013) quien plantea la lucha por el salario para el trabajo de cuidado, el cual ha estado otorgado por una apariencia de naturalidad femenina, pretendiendo no considerarlo como un trabajo (Federici 2013, 60). Las propuestas analizadas se pueden ubicar en lo que se considera trabajo de cuidados, ya que en ellas se plantea el cuidado y conciencia del cuerpo femenino, y a partir de eso, de todo el entorno: “La relación con tus hijos, proyectos, sueños, ideas, la relación con tu mundo de autocuidado y de sanación, el cuidado del hogar” (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022).

Como ya se ha mencionado, estas propuestas por las características que han presentado se las consideraron dentro de las CESM, donde se trabaja desde una esencialidad femenina para buscar una sanación. Y se puede pensar que se da un trabajo de cuidado dentro de estos espacios, porque al crear una red de mujeres, las cuales comparten situaciones, vivencias, dolencias o experiencias, pretenden generar estrategias para acompañarse desde talleres, encuentros y círculos. Y desde aquí lo que pretenden es apropiarse de su *ser en el mundo* para resistir a las violencias del patriarcado, y construir cuerpos y entornos en armonía y conciencia:

Yo creo que si uno tiene este rol de cuidado para con la vida, uno se vuelve eterno. Entonces ahí hay una cosa espiritual al final de todos estos debates, a que nos llevan como a este lugar, yo creo que tiene que ver como estar sosteniendo la vida en todas sus diversidades, ya sea una planta, un perro, un bebé, una pareja, amistades, como cuidar los vínculos, cuidar el vínculo con

tu cuerpo, de qué manera te nutris, dónde ponés tu líbido, tu sexualidad, tu creatividad, tu productividad. Todo eso a la final te hace estar como más anclado a la tierra y al final como esa fusión completa que uno tiene (entrevista a María José Tellez, Quito, 12 de abril de 2022).

Lo que se entendiera junto a Federici (2020) es que estas prácticas pueden ser identificadas como una forma de revolucionar la esfera doméstica y privada, ya que lo que acontece en estas propuestas, es la cotidianidad de las mujeres a través del cuerpo, y lo que se propone es llevar la gestión de la vida cotidiana a una experiencia compartida. Es decir, en ellas se trataría de reivindicar, revitalizar y darle valor a lo que las mujeres viven y experimentan, para no negar sus condiciones. Por eso, en el análisis de Silvia, se habla de una reorganización y socialización del trabajo doméstico mediante una labor doméstica colectiva, donde no se trata asignar a las mujeres esta tarea como una visión naturalista de la feminidad, sino como una cuestión de poder y seguridad (Federici 2020, 172, 175, 176, 213) para que puedan construir redes de apoyo, empoderamiento y escucha. Así, lo íntimo y privado, el cuerpo femenino, se han convertido en instancias para construir espacios de cuidado para mujeres y sanar una huella patriarcal:

Pero creo que también los momentos, o al menos de lo que sucede a nivel colectivo, lo que sucede a nivel como externo, a la final termina resonando los espacios personales. Por ejemplo estos temas se han hablado [...] como esto a nivel colectivo y externo termina afectando en lo íntimo, y como a veces estos espacios íntimos también terminan resonando en el afuera (entrevista a María José Tellez, Quito, 12 de abril de 2022).

Aquí se puede plantear un encuentro entre el Ecofeminismo (Shiva 1998) y Federici (2020), ya que se trata de revitalizar, revisar y evolucionar el trabajo reproductivo de las mujeres para el sostenimiento de la vida y conservación de la biodiversidad (Shiva 1998, 19; Federici 2020, 172).

La ética del cuidado en relación a la sanación representa la tarea de cuidar de una misma para cuidar lo que está alrededor. En la *Tienda Roja* describen que el trabajo de cuidado se da cuando se unen en círculo, cuando sostienen una fuerza femenina mediante la ciclicidad, cuando sus cuerpos les permiten conectarse entre ellas, y esto para que la mujer esté en equilibrio, y por ende, su *clan*:

Si nosotras estamos en un círculo de mujeres se conectan en automático. La mujer menstruante del círculo menstrua por todas. La mujer que está ovulando, está sosteniendo también esa fuerza de la ovulación para todas. Entonces es una posibilidad muy bonita de que todas estemos todas conectadas en un solo cuerpo. Se dice que hay un hilo rojo que nos une a todas las mujeres menstruantes de la tierra, y que si nosotras podemos conectarnos podemos adquirir un solo

corazón. Entonces, cuando nosotras, entiende la mujer esto, todo lo que te estoy contando, durante 9 largos meses, terminan las ocho lunas, lo primero que todas, sus amigas hagan las lunas, y las que no pueden hacer las lunas porque no pueden económicamente o les pagan, o les cuentan, o les regalan el libro, empiezan a regar la información, porque si una de ellas logra sanar empieza a dar esta información que es tan poderosa a todas las otras mujeres, empiezan a sanar en colectivo. Una mujer, si logra sanar es una posibilidad de una familia, un clan que esté equilibrado, porque la mujer está aquí, es el centro del clan, si esta sana, el clan está en equilibrio (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022).

Así se puede sostener una de las características de las CESM, la cual no se ha hablado, y es que estas son consideradas como agente transformador, porque lo que se busca es la conciencia en sí misma para colectivizar y politizar la vida cotidiana de las mujeres vivenciada en sus cuerpos. En este caso las mujeres dentro de estos espacios tienen una práctica política, y se convierten en “agentes que trascienden sus contextos históricos y reposicionan, desde el propio cuerpo, propuestas para cambiar el estado de cosas” (Navarro Casillas 2016, 28).

Sin embargo, con el último testimonio citado se menciona que a pesar que no todas puedan acceder a los encuentros por las condiciones materiales, es posible compartir la información que circula al interior de éstos. Por lo tanto, se habla de un valor monetario que caracteriza a estos espacios, y el cual no puede ser cubierto por todas. Ante esto, es contradictorio registrar un proceso colectivo y político en la esfera de la sanación porque no se reorganiza el trabajo de cuidado como parte de la responsabilidad social (Federici 2013, 95), y solo beneficia a quien tiene las condiciones materiales de hacer propio -propiedad- su cuerpo (Mies 1998b), siendo procesos de individualización los que proceden.

Esto se afirma cuando en las propuestas interfieren ideas de la economía de mercado. En el relato de Katterine se puede identificar que su propuesta pretende ser construida desde unas lógicas de negocio, y que tenga estructuras consolidadas para que pueda sostenerse en el tiempo. A pesar que, no es parte de sus conocimientos, este es el objetivo que se lo plantea: “Yo sé lo que quiero, en mi cabeza está, pero no sé modelos de negocios, tendré que gestionar recursos, existen alguna forma de quienes puedan acceder, pero que no sea una angustia <porque no tengo, no puedo acceder>, y eso implica que las otras vean sus privilegios por ejemplo, o yo gestionar desde otros lugares” (entrevista a Katterine Jadán, Quito, 16 de febrero de 2022).

Las CESM y las propuestas analizadas se encuentran en una fina línea, entre ser alternativas ante un sistema para reivindicar las vivencias femeninas, o ser productos consumibles que se anhela acceder como una forma de valor y una forma de ser mujer (Navarro Casillas 2016, 212). Ante estas opciones, estas propuestas pueden ser reflexionadas bajo el lente de la política de los comunes,

[...] con política de los comunes me refiero a las diversas prácticas y perspectivas adoptadas por los movimientos sociales de todo el globo que buscan mejorar la cooperación social, debilitar el control del mercado y el Estado sobre nuestras vidas, alcanzar un mejor reparto de la riqueza y, en definitiva, poner límites a la acumulación capitalista (Federici 2020, 225).

La política de los comunes trata de buscar mejorar el estado de las cosas, pero desde una visión de comunidad para garantizar la equidad para los grupos sociales. Si las CESM pueden ser consideradas como agentes de cambio, “¿cómo podemos asegurarnos de que los comunes que producimos sean realmente transformadores para nuestras relaciones sociales?” (Federici 2020, 143), es decir, recae la pregunta a estas propuestas, ¿pueden ser consideradas como agentes de cambio y transformadoras?

Uno de los cuestionamientos más intensos para que se pueda considerar a estas propuestas como agentes de cambio y transformación, que trabajan desde la cooperación social, fue uno de los testimonios donde prevalece la pugna y se desvanece una política de los comunes que busca construir comunidades para el bienestar social:

Mira, alguna vez el municipio intentó, la Reina de Quito intentó, poner esta información en los lugares de riesgo de la mujer, no solo en lo sexual, sino en el poder que llevamos dentro con las 8 lunas, que te invito a que compres mi libro y lo leas. Y fue difícil porque es muy difícil políticamente hacer estos movimientos. Hay una ley de salud e higiene menstrual [...] con la que estuvo presentando la ley, y es bien complicado porque nosotras mismas no permitimos, buscamos mucho la competencia. Entonces en esa ocasión yo fui con mi libro, le expliqué las cosas, le dije que no puede pensar que solo se trata de cómo recoger la sangre, sino que hay un montón de otras variables, que hay que trabajar en lo femenino, y ella me dijo que sí, y las que están en el lugar de recoger la sangre, que son las personas que venden las copas menstruales y estas cosas, se enojaron mucho y dijeron <por qué yo estoy yendo a quitar el espacio>, y yo ni siquiera pensaba en eso, sino en otro lugar. Entonces me invitaron a mí y no a ellas, que hicieron un colectivo, que me tocó ser parte para lo de la ley, porque me dijeron <te toca ser parte, no puedes hacer individual>. Y como estaban con esa energía muy dentro del patriarcado, de competencia, y buscar reconocimiento, la gente de la Asamblea ya no quiso

escucharles, y me llamaron a mí aparte <queremos escucharte a tí como profesional y que vengas acá>, y yo no podía hacer eso porque todas las del colectivo iban a odiarme más de lo que ya me odiaban (entrevista a María Proaño, Quito, 18 de abril de 2022).

Lo que aquí se evidencia es el problema de la individualización y rechazo a lo colectivo, conservando la idea: “El desarrollo capitalista requiere la destrucción de las propiedades y las relaciones comunales” (Federici 2020, 140).

Yo me estoy trabajando porque yo quiero, en base a mi autonomía también, en base a un deseo personal que no está mal, seguir bailando. Luego digo <qué quiero con esto>, <quiero poder seguir pagándome más clases de baile, seguir pontenciándome más, y más lo que me gusta hacer, bailar, es lo que más disfruto> (entrevista a Katterine Jadán, Quito, 16 de febrero de 2022).

A pesar que se promueve el trabajo en colectivo, es indiscutible que la esfera individual prevalece, porque se agencia desde el propio cuerpo, pero sobre todo, porque se quiere mejorar las propias condiciones para diferenciarse de las otras (Mies 1998a; 1998b), y esto, por un capital económico y social que ninguna propuesta ha planteado para hacerlo común y accesible para todas. En este sentido, desde la política de los comunes se hablaría de comuneros cerrados, los cuales comparten recursos que son difíciles de adquirir (Federici 2020, 145), como en este caso, los talleres y círculos de mujeres son cerrados a todas las experiencias de mujeres que suceden en nuestras sociedades porque no existe la condición material para poner a disposición sus necesidades: “Y bueno también entiendo, hay gente que no tiene ni el recurso para tener instagram en el teléfono, ni tiempo mental para poder fijarse en temas de este tipo” (entrevista a María José Tellez, Quito, 12 de abril de 2022).

Esto responde a la privatización que el trabajo de cuidados y reproductivo ha tenido en la historia de la humanidad, individualizando y cerrando los espacios que reflexionan y, en este análisis, que sanan las necesidades y experiencias de las mujeres (Federici 2020, 265). A esto se refiere Federici con “la crisis de la reproducción”, donde manifiesta que la crisis laboral y doméstica que atraviesan las mujeres, responde a las experiencias precarias que existen sin las condiciones adecuadas para enfrentarlas, es decir, comunicación interpersonal, salario justo, red de apoyo. Esto genera sensaciones de ansiedad, descontrol, miedo, desconexión con el entorno y el cuerpo (Federici 2020, 260, 261). Por eso existe la necesidad de sanar, de buscar círculos de apoyo que contribuyan a desvanecer estas sensaciones.

Las propuestas estudiadas se dan desde contextos urbanos, los cuales tienen unas cualidades específicas, como relaciones que se basan en la individualización y no comunitarias.

Entonces, estas experiencias urbanas conducen a las mujeres a buscar espacios ajenos a su núcleo cercano, porque las relaciones interpersonales se han desestructurado. Sin embargo, las mujeres que pueden acceder son quienes tienen las condiciones materiales para participar en este tipo de iniciativas, provocando que el cuidado esté destinado a un segmento de la población, y por ende, se convierta en una mercancía. Es decir, las propuestas presentadas tratan de cubrir esa necesidad de apoyo y afecto, pero promueven el individualismo y se distancian con quienes no pueden acceder:

Pero estas soluciones son individuales, no resuelven los problemas de la mayoría de las mujeres y solo sirven para ahondar en el distanciamiento social entre ellas. Son la manifestación de un nuevo individualismo que persigue la «buena vida» pero prescindiendo de la lucha social para conseguir el «común» (Federici 2020, 257, 258).

Estas propuestas no estarían respondiendo a una esfera de “lo común”, porque no tendría las cualidades de una comunidad que se basa en los principios de cooperación y responsabilidad social (Federici 2020, 171), y porque, sus prácticas responden a una lógica de mujer individual, autónoma e independiente, sujeto de sociedades capitalistas, pues su red de apoyo la consiguen en relaciones despersonalizadas que se encuentran fuera de su familia y comunidad (Mies 1998, 92), las cuales pueden o no prevalecer en el tiempo. Como vimos en las propuestas estudiadas y como se experimentó en los talleres y encuentros, éstos se daban en un tiempo preciso y al salir cada una debía hacer su trabajo personal.

Frente a una economía de mercado que incita a individualizar y comercializar procesos que tratan de hacer político lo personal, Federici (2020) propone un reencantamiento con nuestro propio cuerpo y ser en el mundo, para reencontrarnos con nuestros entornos y comunidades, y colectivizar procesos de sanación. Donde se puede ser agente de transformación, para reconocer las realidades y necesidades, actuar sobre ellas, y tejer colectivamente redes que permitan generar una consciencia social, política y afectiva, que beneficie también a quienes no tienen la posibilidad de cuestionarse y escapar de las violencias patriarcales: “Por eso es tan importante el empeño que ponen sobre todo las mujeres en desprivatizar nuestras vidas cotidianas y crear formas cooperativas de reproducción” (Federici 2020, 65).

4.7. Ensayo Visual:

“Mi sanación desnuda”

En esta parte expongo una reflexión corporizada, donde fue posible abordar un acercamiento sobre las prácticas estudiadas, con el objetivo de profundizar en los sentidos, desde una experiencia y participación corporal propia (Citro 2004, 8), que responde a una práctica auto etnográfica. En esta parte registro mis acercamientos y distanciamientos desde mi corporalidad para reflexionar sobre los abordajes en estos espacios de sanación, donde fue posible situarme en una tensión, ya que, como fue relatado en la introducción de este trabajo, partí esta investigación desde una afinidad a estas propuestas, pero a medida que fue avanzando el trabajo de campo me encontré con cuestionamientos, que me invitaron a plantear las siguientes preguntas ¿estoy enferma? ¿Qué es tener conciencia corporal? ¿Qué debo hacer para tener un cuerpo sano, consciente, e ideal?

Un cuerpo que parte de la necesidad de búsqueda, porque siente falta, siente vacío en su existir, un algo que está por encima de ti y te pide encontrar-te



siento mi ser mujer



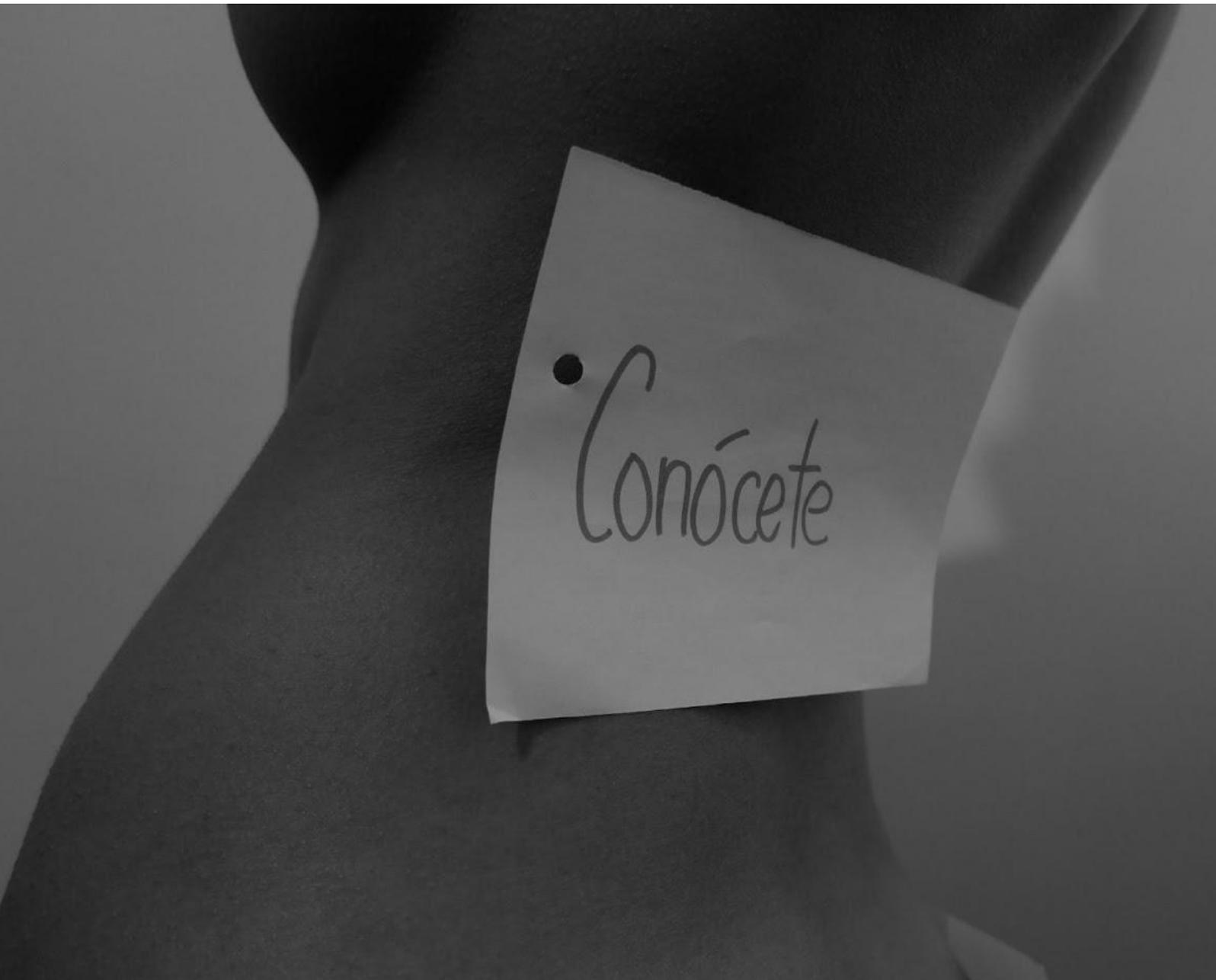
Reconozco mi rol



Descubro qué
contiene mi
cuerpo,
puedo ser útero,
puedo ser ovarios,
puedo ser vientre

me enredo, me enredo con mis patrones, mi linaje femenino,
mis ancestros, quien no sabía que era





entonces ¿quién soy, quién he sido?



¿dónde la encuentro para ser?

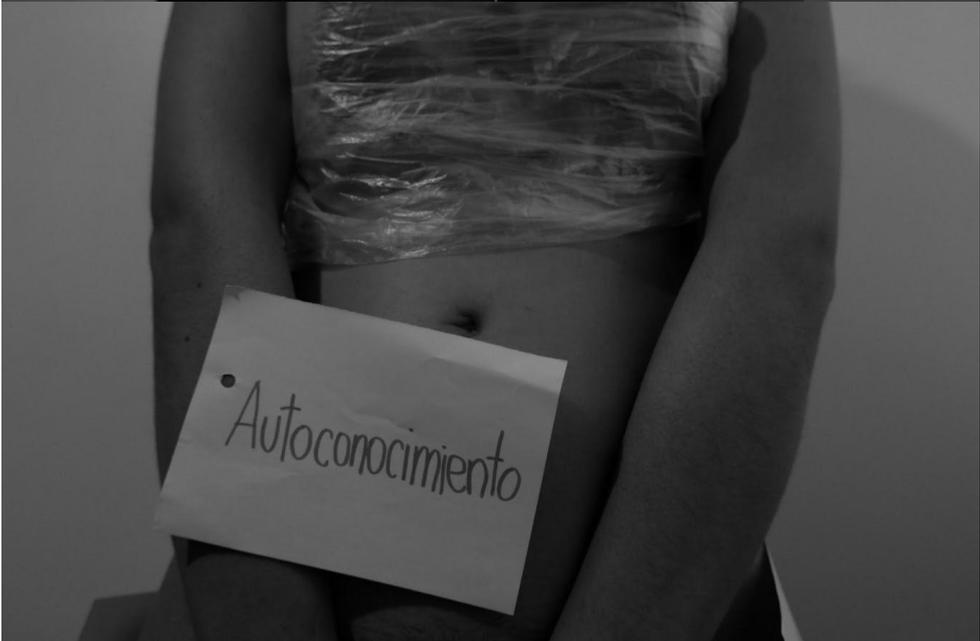
• Conciencia

¿dónde para estar?



LA BUSCO PARA EXISTIR





¿estoy
enferma?





ahora puedo reconocerme
porque soy mi cuerpo





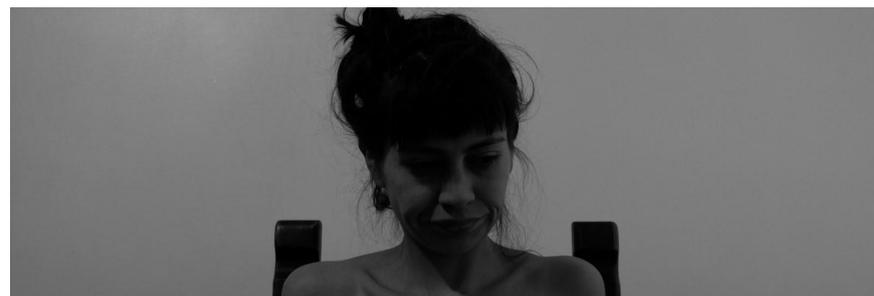
pero
¿qué
cuerpo?



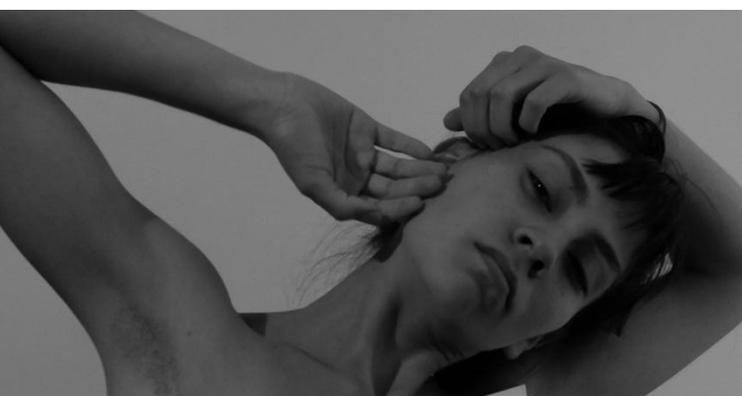
un peso,
una
presión,
me
siento
ahogada



respiro, me concentro, me
conecto, deajo que me invadan
me cautivan, me incitan, me
sitúan
quiero sanar



es frustrante porque no logro ser, por momentos me siento fragmentada, agotada porque me sigo sintiendo vacía.



Cansado
Confuso
Fragmentado
No logro



liberación o dominación



PODER O EMPODERAMIENTO



4.8. Mi cuerpo, mi medio de estudio, reflexión y contestación

Mi propia experiencia y exploración sexual, corporal y emocional ha sido el camino para llevar a cabo un análisis para esta investigación, el cual ha conducido las reflexiones, cuestionamientos y planteamientos. Esteban (2004), plantea una “antropología encarnada”, sobre todo cuando existe un nivel de pertinencia y se ha atravesado por las mismas experiencias (Esteban 2004, 3). En mi caso, el acercamiento que he tenido por mi entorno social y cultural a espacios de meditación, danza, conciencia corporal, y en los últimos años, especialmente desde la pandemia, a reencontrarte, autoconocerse, a “sanarse” me llevaron a querer entender cuáles son las razones para que circulen estos discursos en el medio¹⁷.

Durante el proceso me fui encontrando con sensaciones que me invitaron a cuestionar y replantear los objetivos de esta investigación. En un comienzo pensaba en estos espacios desde una perspectiva política porque pensaba que buscan reivindicar el rol de la mujer y visibilizar estructuras de violencia en sus cuerpos e historias, sin embargo, mediante la asistencia a talleres y las entrevistas realizadas, se fueron encontrando otras situaciones, para analizar críticamente. Así entonces, el ejercicio y exploración sensorial fue desarrollado como última instancia de mi estrategia metodológica porque permitió reflejar los niveles analíticos de la problemática social.

En este apartado pretendo que el/la lector/a pueda situarse e in-corporarse en la construcción crítica de este análisis, mediante un acercamiento al ensayo visual donde proyecto mi etnografía sensorial entrecruzando los hallazgos encontrados en las propuestas estudiadas, para que sea posible apreciar mi experiencia vivida con las reflexiones que fui encontrando. En las fotografías mi cuerpo va experimentando algunas características que he ido mencionando a lo largo de este capítulo, y en ello, las necesidades y malestares que se relacionan a los discursos y prácticas que me fueron incomodando en la asistencia de algunos talleres. Con lo mencionado pretendo abrir un campo de reflexiones y análisis crítico constructivo sobre estos espacios, más no emitir juicios de valor sin consistencias. Más bien, esto me ha invitado a ampliar mi percepción y poder recoger con mayor amplitud los niveles de reflexividad y práctica. Investigar y atravesar desde mi cuerpo me permitió vislumbrar aspectos que no estaban situados, siendo mi experiencia corporal, emocional e intelectual la que ha provocado situar a esta investigación (Esteban 2004, 2).

¹⁷ Como ha sido registrado en los capítulos de esta investigación, la fuente de donde partió este estudio se concentró en la red social Instagram, donde proliferaron publicaciones, eventos, talleres, información sobre lo mencionado.

Esta investigación se desarrolló desde la noción del *embodiment* para acercarse a los datos etnográficos (Csordas 1990; 2021), es decir, acercarse a la experiencia humana y a la percepción de las mujeres que buscan procesos de sanación. Para ello se construyó una etnografía sensorial planteada por Pink (2015a; 2015b), un método que se basa en la percepción y experiencia sensorial para poder identificar mediante todos los sentidos las prácticas analizadas. Con la intención de poder comprender las sensaciones que transitan en las realidades, queda insuficiente una observación participante, por eso, esta autora propone una participación multisensorial, donde sea posible habitar fenomenológicamente la experiencia de quien investiga (Jackson 2010, 81). Por lo tanto, la etnografía sensorial aparece como una nueva forma de comprensión y compromiso con los/as interlocutores/as, pero también, como un proceso autoreflexivo y multi-sensorial para aprender y experimentar mundos a través de todos los sentidos de quien investiga.

El ensayo visual presentado fue el medio para comunicar las experiencias sensoriales que fueron experimentadas durante el trabajo etnográfico. Mi cuerpo como sujeto en esta experiencia se hizo visible (Esteban 2004, 7) para evidenciar lo experimentado en los talleres asistidos, y exteriorizar las prácticas y discursos que atravesaron estas experiencias, sobre todo con el enunciado que ha guiado este estudio: *sanar*. Al compartir con otros cuerpos, y al circular continuamente durante el trabajo etnográfico, esta palabra encontraba una necesidad propia y ajena, la cual se pretendía cubrir asistiendo a estas propuestas para encontrar un bienestar.

En este encuentro surgen un conjunto de discursos que sostienen estas iniciativas las cuales ya han sido relatadas. Mi participación personal y práctica como etnógrafa me permitió tener un carácter activo y crítico dentro de esta práctica de sanación, por ende, en el primer conjunto de fotografías del ensayo visual exterioricé mis reflexiones a la cercanía que tienen estas propuestas al ecofeminismo clásico donde se propone: una esencialidad femenina, práctica espiritual y/o culto a la Diosa, y ubicación a la mujer en el centro de la sanación para el bienestar de su entorno.

En este ejercicio sensorial hice explícito el usar mi cuerpo y las partes de éste para recoger lo vivenciado, pues explorar el propio cuerpo eran las finalidades de estos espacios. Sin embargo, los cuestionamientos de esta práctica se pueden explorar desde dos caminos: reconocer la fuerza de lo femenino que estuvo relegada por el patriarcado, o recaer en la

vinculación de la mujer a la naturaleza para seguir sosteniendo los roles tradicionales que el patriarcado ha impuesto (Ramírez y Ángulo en Navarro Casillas, 2016).

Es a partir de las experiencias de estos cuerpos femeninos que se busca una sanación. Es decir, estos cuerpos han sido atravesados por una cultura patriarcal depositando unas formas precisas de percibir el mundo, por lo cual son estas mismas experiencias encarnadas que posibilitan transitar un proceso de sanación porque es necesario desvanecer las violencias y malestares que han invadido estos cuerpos. En ese sentido, una esencialidad femenina define ser parte de estas propuestas. El cuerpo femenino es ese territorio donde se depositan violencias, y al mismo tiempo, es en el mismo que podemos “sanarlas”. Las diversas estrategias de estos espacios, como danza del vientre, danza libre, etc. permiten un conocimiento del cuerpo, con el objetivo de quebrar momentáneamente un orden social de las disposiciones sociales, que mantiene un cuerpo femenino sumiso, inconsciente, silenciado.

En esta búsqueda de la sanación he presentado un cuerpo que trata de percibir el mundo desde la autoconciencia. Es decir, este es un símbolo de esa tan anhelada sanación, el cuerpo desde sus usos y prácticas proyecta un cuerpo ideal. Sin embargo, desde la crítica y aportes de Jackson (1983, en Citro 2004) a la fenomenología, desde este lugar el cuerpo es considerado pasivo e inerte, porque se sostiene desde patrones sociales, en este caso, de mandatos de un cuerpo consciente y sano. Es por eso que he tratado de manifestar el peligro que pueden generar los discursos que circulan en estas iniciativas para perpetuar un cuerpo pasivo, e invadido por esos patrones, los cuales llegan a dominar a estos cuerpos para buscar incansablemente ese estado, como lo pudo exteriorizar una de las interlocutoras “una zanahoria inalcanzable” (entrevista a María José Tellez, Quito, 22 de marzo de 2022).

Esteban (2004) propone entrever lo que acontece en el nivel de los macroprocesos para reconocer los mandatos culturales sobre el cuerpo desde sus contextos sociales y económicos, y distanciarse un poco del nivel micro de la experiencia. Por ello, gracias a esta investigación es posible evidenciar que, a pesar que la sanación aparece como un discurso nativo de estas propuestas, es innegable considerarlo un hecho social porque es una problemática que ha atravesado a los cuerpos de una cultura patriarcal. Sin embargo, fue posible recoger cómo y en qué contextos se ha situado la sanación, para ser ejercida y compartida, pero también, en qué lugares no es posible concretarla. Así, otro de los hallazgos es que el cuerpo dentro de esta búsqueda de bienestar se puede convertir en propiedad y mercancía, porque las dinámicas que se juegan en estos espacios se dan dentro de un mercado capitalista, ya que la conciencia,

liberación y autonomía pueden servir solamente como estrategia de distinción e individualización de los cuerpos.

Mi experiencia personal e individual sobre la sanación me hizo preguntarme sobre los procesos colectivos de la sanación, los cuales al finalizar la jornada de cada taller no se sostenían, es decir, quedaban individualizados porque no transitaban más allá de la práctica personal. En comparación, con la lectura del trabajo de *Tramas de Cuidado* (León s/f), pude experimentar que en estas propuestas no es posible generar unas redes comunitarias entre mujeres. Primero por el capital económico, porque no todas tienen la posibilidad de realizar un pago monetario. Segundo, el capital social, ya que no siempre existe un acceso a tecnologías de la información y la comunicación (Navarro Casillas 2016)¹⁸; y porque, estas propuestas circulan en determinados sectores de la población, en consecuencia con la primera, al tener un poder adquisitivo para participar en las mismas.

Todas estas sensaciones que me atravesaron fueron puntos de partida de las reflexiones analizadas en las páginas anteriores, para profundizar en su discusión y argumentación teórica. En tanto, esta parte registra, desde el texto y las imágenes, las memorias de los talleres a los que asistí, donde se juega una experiencia vivida para evocar sentidos y entornos, tanto individuales como colectivos. En este ejercicio se sitúan los procesos de inscripción que ha atravesado el cuerpo, y los cuales dan cuenta de los síntomas que se instauran en el campo de la memoria (Troya 2008; Burgos 2008).

¹⁸ Con esto me refiero a redes sociales, como instagram, ya que he relatado que la información recibida para conocer y participar en estos espacios partió desde esta fuente.

Conclusiones

La reflexión escrita sobre la exploración sensorial me permite introducir las consideraciones finales de esta investigación. En ella fue posible expresar las sensaciones que me atravesaron para conocer los sentidos que existen en las prácticas de movimiento corporal, las cuales se concentran en una búsqueda por procesos de sanación sobre experiencias femeninas. Bajo los aportes de la fenomenología, se entiende que la experiencia encarna gestos, movimientos, significados, y esta se encuentra en un intercambio continuo con el entorno. Por lo tanto, las mujeres que asisten a estas propuestas están investidas de una experiencia común, un cuerpo femenino que percibe y vivencia el mundo de una manera particular.

Las experiencias encarnadas se sitúan desde malestares y violencias que un entorno y sistema patriarcal ha atravesado sus corporalidades, para registrar unas disposiciones y estructuras corporales determinadas. Con ello se entiende, que uno de los hallazgos más importantes es que la necesidad de sanación es un hecho social porque plantea una problemática social reflejada en los cuerpos de las mujeres. A pesar que no es posible establecer un mismo mundo interno de todas las usuarias, ya que como Merleau-Ponty (2010) dispone, cada cuerpo mira el mundo desde su visión, también plantea que la experiencia del cuerpo vivido existe porque hay mundo, por lo que, encontrar experiencias que se encuentran y que buscan resolver necesidades semejantes, habla de experiencias encarnadas femeninas en común.

Gracias al aporte metodológico del *embodiment* se indagó por las experiencias corporales que se traducen en movimiento para conocer la insistencia en sanar. En esta parte ha sido posible observar cómo desde la experiencia vivida se va acogiendo estrategias para disolver los malestares y violencias que han experimentado directa o indirectamente. Es por eso que, explorar desde partes corporales femeninas se convierte en la acción encarnada directa para desvanecer disposiciones que han subalternizado a estos cuerpos femeninos.

Sin embargo, la discusión aquí se concentró en analizar hasta qué punto se puede generar una esencialidad femenina, obstaculizando las luchas feministas que reivindican los roles tradicionales de las mujeres. Las propuestas estudiadas se ubicaron en una similitud con las Comunidades Ecosociales de Mujeres, porque comparten algunas formas de acción y abordaje, la más importante es volver a entender a la mujer desde el rol de madre-cuidadora. En este sentido, cabe cuestionar si sanar desde esta búsqueda y retorno posibilita desvanecer las huellas que el sistema patriarcal ha marcado. No se trata de poner en cuestión la lucha que el ecofeminismo impulsa, sino la base de naturalización de la que parte porque reactiva la

relación de Mujer y Naturaleza, y la hace responsable de la sanación, la transformación y la sobrevivencia de su entorno.

Una de las explicaciones es que un esencialismo estratégico permite evidenciar las violencias que se han depositado en estos cuerpos femeninos, y asumir las condiciones corporales y materiales que se posee y actuar con y sobre ellas. El ecofeminismo puede situarse en un dualismo dialéctico (Csordas 2021), en que utiliza la esencialidad femenina para explicitar en los cuerpos las huellas que las sociedades patriarcales han ido sembrando, para reflexionar críticamente sobre las condiciones que se han permeado en las historias de vida de las mujeres.

Esto me lleva a discutir sobre mi tercer objetivo, para comprender en qué medida las prácticas de sanación representan una politización. En primer lugar es importante resaltar la agencia social que significan estas iniciativas, porque permiten reconocer y revalorar experiencias y vivencias de mujeres que durante los procesos históricos y sociales no han sido posible registrarlos. Lo mencionado me permite recuperar la propuesta de la educación popular, donde se manifiesta que, el reconocimiento de procesos de control y dominio permite la transformación social, mediante la participación y acción consciente de los/as actores/as en sus realidades sociales (Jara 2010; Mejía 2014; Rivas 2000; Freire 2004). Asistir a estas propuestas son oportunidades para que las mujeres reconozcan sus roles, cualidades femeninas, conozcan sobre su cuerpo y sus ciclos, su historia y necesidades corporales, para que a partir de ello evidencian sus condiciones de existencia y transformen el estado de las cosas, tal como el ecofeminismo constructivista lo plantea (Navarro Casillas 2016).

Por ejemplo, estos espacios están concentrados en una experiencia corporizada, desde el conocer hasta el experimentar. Es decir, la sanación femenina se genera desde una vivencia que se da desde el acceso a información que te permite saber sobre tu cuerpo y tus ciclos, y en continuidad con la exploración que haces a tu historia y necesidades corporales. Empero, dado las características de estos espacios desde el valor de uso, se quiebran para plantear una politización femenina, y esto nos lleva a responder la pregunta ¿a qué lógicas responde la sanación?

Es importante resaltar que esta investigación al situarse en experiencias urbanas de mujeres de clase media responden a unos hallazgos precisos. Por tanto, las instancias que permiten tener conciencia, reconocer, transformar, sanar giran en torno a una economía de mercado que sigue reproduciendo desigualdades sociales al momento de sanar, ya que, quien sana tiene las

condiciones materiales para asistir a talleres que le permiten desvanecer algún tipo de violencia y malestar, quien no, se mantiene en una situación en falta y carencia, porque no tiene la posibilidad económica y social de conocer sobre su cuerpo, historia y necesidades corporales. Es aquí, cuando Federici (2020) habla de la crisis de los comunes, porque el bienestar físico, psicológico y emocional no es una cuestión común, sino solamente pertenece a quien posee el capital económico y social, quien hace de su cuerpo una propiedad (1998b).

En este sentido la existencia de estas propuestas se da desde la individualidad, característica de la urbe, reproduciendo la perspectiva individualista del sistema capitalista. A pesar que no desconozco el valor subjetivo que permite generar conciencia en las individuos, estos procesos no se colectivizan y permanecen en los cuerpos de quienes poseen el privilegio de sanar.

Cabe resaltar que en la ciudad de Quito, han surgido espacios comunitarios en la urbe de redes de mujeres, en que están planteando una sanación colectiva, por lo que resultaría interesante explorar por las estrategias que han tomado para abordar las experiencias y vivencias que las mujeres atraviesan, y comparar con las estrategias aquí registradas. Por lo tanto, reconozco que visibilizar estos otros espacios también permitiría comprender las diversas acciones que se deben cometer para generar cambios estructurales en nuestros territorios.

Como lo he acentuado, posee mucho valor las acciones que estas distintas propuestas que he estudiado han construido, pero en esta insistencia en no recaer en un automatismo, es importante generar cuestionamientos para seguir aportando a las transformaciones sociales. Me permito finalizar con el lema que empecé este escrito y recordarme que “lo personal es político”, pero lo es cuando sus reflexiones y acciones trascienden la colectividad y generan transformación, caso contrario, nos quedaremos silenciando violencias y quiebres hacia las poblaciones más vulneradas.

Referencias

- Acosta, Gladys. 1994. "Causas estructurales y sociales de la violencia". En *Preludio para una nueva era. Memoria: Foro Nacional de la Mujer Ecuatoriana*, 21-28. Quito: Centro de Estudios e Investigación sobre el Maltrato de la Mujer Ecuatoriana (CEIME).
- Aguilar, Yolanda. 2012. *Sanar nuestros cuerpos, reconstruir nuestra memoria*. Derechos de las personas refugiadas. Ecuador: Asylum Access Ecuador.
- Alarcón Dávila, Mónica. 2015. "La espacialidad del tiempo: temporalidad y corporalidad en danza". En *Anales del instituto de investigaciones estéticas*, 37:113-47. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36938785005>.
- Aspiazu, Sandy Carolina, y Carolina Páez. 2022. "Sexualidad, cuerpo y educación. Acercamiento al currículo oculto de educación sexual en un colegio privado religioso en la ciudad de Quito en el período 2015-2016". *Revista del Instituto de Investigaciones en Educación* 13 (17): 40-60.
- Balbontín, Catalina. 2008. "Mujeres, imaginario corporal y prácticas sexuales. Vivencias de la corporalidad y el erotismo". Investigación para la tesis de Magister en Estudios de Género y Cultura, Chile: Universidad de Chile.
- Banderas, Daniela. 2008. "Ella baila sola: hacia una sanación de la corporalidad violentada". *Resonancias*, n.º 22: 27-34.
- Barra, Rocío. 2019. "Matriz. Un rito para la ciclicidad menstrual". Santiago: Universidad de Chile.
- Barrig, Maruja. 1979. *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en Peru*. Lima, Peru: Mosca Azul Editores.
- Benitez, Isabel. 2012. "Feminismo y el movimiento de mujeres en la década 1980, en Quito". Quito, Ecuador: FLACSO-Ecuador.
- Bermúdez, Patricia, y Michael Uzendoski. 2018. "Kukama Runa: Polyphonic Aesthetics in Cine Comunitario Among the Napo Runa of Amazonian Ecuador". *Anthropology and Humanism* 43 (1): 74-89.
- Betancourt, Darío. 2006. "Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica". En *La práctica investigativa en ciencias sociales*, 125-36. Bogotá: DCSUPN.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. México: Tauros.
- Briceño Alcaraz, Gloria. 2006. "Reseña de 'Relatos sobre la danza y el cuerpo: Identidad y oficio de un grupo de mujeres mexicanas y argentinas' de Gloria Briceño Alcaraz". *Revista de Estudios de Género. La ventana* 23: 285-90.
- . 2011. "El cuerpo como performance en la sociedad del espectáculo". *Estudios sobre las culturas contemporáneas* 17 (34): 9-30.
- Burgos, Hugo. 2008. "Performance, Memoria y Cuerpos en Sensohmio". En *Arte y memoria. Encuentros de la Razón Incierta*, 1:149-60. Quito, Ecuador: Corporación Cinememoria.
- Butler, Judith. 1997. "Sujetos de sexo/género/deseo". *Feminaria* 19: 1-20.
- Butler, Judith, y Marie Lourties. 1998. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". *Debate Feminista* 18: 296-314.
- Cabnal, Lorena. 2018. "Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala". *Ecología Política*, 10 de enero de 2018.
- Cabrera Gutiérrez, Ángela. 2012. "Hacia la recuperación y sanación corporal: elaboración de violencias basada en artes de acción/artes creativas". Proyectos temáticos Biblioteca Digital Feminista, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cano Díaz, Brianna. 2018. "Aproximaciones al cuerpo performático: hacia una corpo-política de la presencia". *La ventana. Revista de estudios de género* 5 (47): 7-38.

- Carrasquero, Ángela, José Enrique Finol, y Nelly García. 2009. "Símbolos, espacio y cuerpo en la Yonna wayuu". *Revista de Ciencias Sociales* 15 (4): 635-52.
- Castro Ruiz, Desiree. 1992. "El movimiento de mujeres en el Ecuador". En *Entre los límites y las rupturas: Las Mujeres Ecuatorianas en la década del 80*, 243-75. Quito, Ecuador: CEPLAES.
- Citro, Silvia. 2004. "La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico". En , 1-13. Villa Giardino, Córdoba: Oficio Antropológico y Compromiso Social en las Crisis.
- . 2006. "Variaciones sobre el cuerpo. Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la etnografía". En *In-certidumbres del Cuerpo. Corporeidad, arte y sociedad*, 1-42. Buenos Aires: Letra Viva-Facultad de Filosofía y Letras.
- . 2010. "La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo: Indicios para una genealogía (in)disciplinar". En *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, 4-49. Buenos Aires: Biblos.
- . 2011. "Cuando escribimos y bailamos. Genealogías y propuestas teórico-metodológicas para una antropología de y desde las danzas". En , 10-58. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Citro, Silvia, y Mariana Gómez. 2013. "Perspectivismo, fenomenología cultural y etnografías poscoloniales: intervenciones en un diálogo sobre las corporalidades". *Espaço Ameríndio* 7 (1): 253-86.
- Correa, Marcela. 2008. "Danza y memoria. Memoria Corporal e Inconsciente". En *Arte y Memoria. Encuentros de la Razón Incierta*, 1:119-29. Quito, Ecuador: Corporación Cinememoria.
- Csordas, Thomas. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos* 18 (1): 5-47.
- . 2010. "Modos somáticos de atención". En *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, 83-104. Buenos Aires: Biblos.
- . 2021. "Thomas Csordas y el Embodiment como paradigma". *Revista Encartes*, 22 de enero, <https://www.youtube.com/watch?v=SU3dbaF05PY>.
- Desjarlais, Robert, y Jason Throop. 2011. "Phenomenological Approaches in Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 40: 87-102.
- Eliade, Mircea. 2001. *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Kairós.
- Esteban, Mari Luz. 2004. "Antropología encarnada. Antropología desde una misma". *Papeles del CEIC* 12 (junio): 1-21.
- Federici, Silvia. 2013. "Contraatacando desde la cocina". En *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, 51-66. Madrid: Traficante de sueños.
- . 2020. *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. España: Traficante de sueños.
- . 2021. "Mujeres, dinero y deuda. Notas para un Movimiento Feminista de Reapropiación". En *¿Quién le debe a quién? ensayos transnacionales de desobediencia financiera*, 19-41. Berlín: Fundación Rosa Luxemburgo ; Tinta Limón Ediciones.
- Fernández-Garrido, Sam. 2019. "'El espejo autoetnográfico'. Registros corporales y construcción del saber en un estudio sobre la clínica intersexual". En *Autoetnografías, cuerpos y emociones. Perspectivas feministas en la investigación en salud*, 123-52. Tarragona: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili.
- Freire, Paulo. 2004. "No hay docencia sin discencia". En *Pedagogía de la autonomía*, 11-22. Brasil: Paz e Terra SA.
- Fuenmayor, Víctor, y Alexander Hernández. 2011. "El cuerpo como objeto mítico: hacia una

- reconstrucción de las técnicas corporales”. *Quórum académico* 8 (15): 39-59.
- Gelerstein, Juliana. 2019. “¿Qué venís a sanar?»: una aproximación a la construcción del cuerpo y salud en una formación en plantas medicinales”. *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH* 4: 1-23.
- Goetschel, Ana María (Dir.). 2001. “«Educación e imágenes de Mujer”. En *Antología Género*, 339-52. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador.
- Golvano, Fernando. 1998. “Redes, campos y mediaciones: Una aproximación sociológica al arte contemporáneo”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 84: 291-304.
- Heinich, Nathalie. 2002. *La sociología del arte*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Hernández, Manuel, y Juan Luis Martín Prada. 1998. “La recepción de la obra de arte y la participación del espectador en las propuestas artísticas”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 84: 45-63.
- Hernández, Miguel. 2005. “Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación”. *Desacatos* 18: 15-28.
- Herrera, Gioconda. 2001. “Estudio introductorio: Los estudios de género en el Ecuador: entre el conocimiento y el reconocimiento”. En *Antología Género*. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador.
- Howes, David. 2014. “El creciente campo de los estudios sensoriales”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 6 (15): 10-26.
- Idrovo Torres, Valeria Patricia. 2018. “Reflexiones sobre el videodanza en Quito-Ecuador”. Quito, Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Ecuador.
- Jackson, Michael. 2010. “Conocimiento del cuerpo”. En *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, 59-82. Buenos Aires: Biblos.
- Jara, Oscar. 2010. “Educación Popular y cambio social en América Latina”. *Oxford University Press and Community Development Journal*, 1-11.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Jiménez Valdez, Elsa Ivette. 2020. “Disputa por los cuerpos territorios en Abya Yala. De zonas de sacrificio a espacios de sanación”. *Geopauta* 4 (4): 68-92.
<https://www.redalyc.org/jatsRepo/5743/574365129006/574365129006.pdf>.
- Karbusicky, Vladimir. 1971. “La interacción realidad-obra de arte-sociedad”. En *Sociología del arte*, 132-54. Buenos Aires: Nueva visión.
- Klein Jara, Paula. 2021. “(Des) sexualización del cuerpo femenino en los performances de Rocío Boliver: una mirada desde el cinismo crítico”. *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte* 16 (29): 178-90.
- Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Larrondo, Marina, y Camila Ponce. 2019. “Activismos feministas jóvenes en América Latina. Dimensiones y perspectivas conceptuales”. En *Activismos Feministas Jóvenes. Emergencias, actrices y luchas en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Le Breton, David. 2002. *Antropología del Cuerpo y la Modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.
- . 2007. *Los sabores del mundo. Una antropología de los Sentidos*. Buenos Aires: Nueva visión.
- León, Guadalupe. 1994. “La violencia de género en Ecuador: nudos y perspectivas”. En *Preludio para una nueva era. Memoria: Foro nacional de la Mujer Ecuatoriana*, Clara Souza, 37-45. Quito: Centro de Estudios e Investigación sobre el Maltrato de la Mujer Ecuatoriana (CEIME).
- León, Typhaine. s/f. *Tramas de cuidado y acompañamiento entre mujeres. Nuestra capacidad de re-inventar mundos*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Lindón, Alicia. 2012. “Corporalidades, emociones y espacialidades: hacia un renovado

- betweennees”. *RBSE-Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* 11 (33): 698-723.
- Luis Berraquero-Díaz, Francisco Maya-Rodríguez, y Francisco Javier Escalera Reyes. 2016. “La colaboración como condición: la etnografía participativa como oportunidad para la acción”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXXI (1): 49-57.
- Mauss, Marcel. 1971. “Concepto de la técnica corporal”. En *Sociología y Antropología*, 337-56. Madrid: Tecnos.
- Mejía, Marco. 2014. “La educación Popular: Una construcción colectiva desde el Sur y desde abajo”. *Archivos analíticos de políticas educativas* 22: 1-31.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2010. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Mies, Maria. 1998a. “Autodeterminación: ¿el fin de la utopía?” En *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, 89-106. Barcelona: Icaria Editorial.
- . 1998b. “Del individuo al ‘dividuo’: el supermercado de las ‘alternativas en el ámbito de la reproducción’”. En *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, 59-86. Barcelona: Icaria Editorial.
- Mora, Ana Sabrina. 2015. “El cuerpo como medio de expresión y como instrumento de trabajo: dualismos persistentes en el mundo de la danza”. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* 10 (1): 115-28.
- Moscoso, Gladys, y Fabiola Solis de King. 1987. *La sexualidad femenina en el Ecuador*. Primera. Quito: El Conejo.
- Moscoso, Martha. 2013. “Estudio introductorio: Historia de mujeres e historia de género en el Ecuador”. En *Historia de mujeres e historia de género en el Ecuador*, 17-40. Quito: IPANC-CAB.
- Naranjo Ayala, María José. 2016. “Burlasque, mujer y subjetividad: estudio de caso academia de baile Flamboyant”. Quito: Flacso Ecuador.
- Navarro Casillas, Ana María. 2016. “Análisis de la reflexividad de las comunidades ecosociales de mujeres como agentes de cambio cultural”. Tesis Doctoral, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguas Calientes.
- . 2019. “La importancia del Círculo. Las tecnologías de la información y la comunicación del clan de las mujeres”. *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad* 9 (17).
- Pequeño, Andrea. 2007. “La autorrepresentación: estrategias para un nuevo feminismo indígena en Ecuador”. Presentado en Congreso de Latin American Studies Association, Montreal, Canadá, septiembre.
- Pink, Sarah. 2015a. *Doing Sensory Ethnography*. Segunda. California: SAGE.
- . 2015b. “What is Sensory Ethnography”, The National Centre for Research Methods, 27 de marzo, <https://www.youtube.com/watch?v=ON7hfORQUio>.
- Prieto, Mercedes. 1986. “Notas sobre el movimiento de mujeres en el Ecuador”. En *Movimientos sociales en el Ecuador*, 183-218. Quito: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Puleo, Alicia. 2000. “Luces y sombras del ecofeminismo”. *Asparkia: Investigación Feminista* XI: 37-45.
- . 2010. “Del ecofeminismo clásico al deconstructivo”. En *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, 121-52. Madrid: Minerva Ediciones.
- Rivas, F. 2000. “Educación Popular: la necesidad de un nuevo modelo”. *La Piragua. Revista Latinoamericana de educación y política* 18: 45-47.
- Sastre Cifuentes, Assenethe Sastre. 2007. “Construcción del sujeto en la danza”. *Hallazgos* 4 (8). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413835168012>.
- Shiva, Vandana. 1998. “El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad”.

- En *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, 13-26. Barcelona: Icaria Editorial.
- . 2004. “La mirada del ecofeminismo”. *POLIS, Revista Latinoamericana* 3 (9). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500908>.
- Sinche Morocho, Narcisa de Jesus. 2016. “Construcción de repertorios de acción colectiva por parte del movimiento de mujeres y su representación mediática en el marco del debate del código orgánico integral penal (COIP) en 2008 Y 2013”. Quito: FLACSO Ecuador.
- Triana Moreno, Diana. 2018. “Expresión y performatividad: el cuerpo como ser sexuado”. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* 29: 201-24.
- Troya, María Fernanda. 2008a. “Montaje y Memoria, U-NI-TY de Michael Schmidt, a través del Atlas Mnemosyne de Aby Warburg”. En *Arte y Memoria. Encuentros de la Razón Incierta*, 1:131-47. Quito, Ecuador: Corporación Cinememoria.
- . 2008b. “Presentación”. En *Arte y memoria. Encuentros de la Razón Incierta*. 1:9-12. Quito: Corporación Cinememoria.
- Uría, Ana. 2017. “La sanación a través del arte. Un proceso creativo”. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- Zambrano Rojas, Andrea Patricia. 2015. “‘Poner el cuerpo’: El cuerpo en la performance, en el arte contemporáneo de Quito”. Quito: FLACSO Ecuador.
- Zamorano Enríquez, Denisse Alexandra. 2018. “Imágenes y relatos de mujeres que envejecen: Una experiencia entre la antropología visual y el arteterapia”. Quito: FLACSO Ecuador.

Entrevistas

- Entrevista a Anna Jácome. 2 de Julio 2021
- Entrevista a Katherinne Chango. 16 de febrero 2022
- Entrevista a Mishel Medina. 16 de marzo 2022
- Entrevista a María José Tellez. 22 de marzo, 12 de abril 2022
- Entrevista a María Proaño. 18 de abril 2022