



ATRIO

GUGLIELMINA FALANGA

Volver al cuerpo

Feminismo y espiritualidad *new age*
en el Ecuador neoliberal

FLACSO Ecuador

Volver al cuerpo.
Feminismo y espiritualidad *new age*
en el Ecuador neoliberal

GUGLIELMINA FALANGA

Volver al cuerpo.
Feminismo y espiritualidad *new age*
en el Ecuador neoliberal

© 2026 FLACSO Ecuador

Impreso en Ecuador, junio de 2026

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-786-5 (impreso - FLACSO Ecuador)

ISBN: 978-9978-67-788-9 (PDF - FLACSO Ecuador)

ISBN: 978-9978-67-789-6 (EPUB - FLACSO Ecuador)

<https://doi.org/10.46546/2026-79atrio>



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

FLACSO Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito, Ecuador

Telf.: (593 2) 294 6800 Fax: (593 2) 294 6803

www.flacso.edu.ec/catálogo

Diseño de portada: Antonio Mena

con asistencia de Gemini

Falanga, Guglielmina

Volver al cuerpo. Feminismo y espiritualidad new age en el Ecuador neoliberal / Guglielmina Falanga.- Quito, Ecuador : FLACSO Ecuador, 2026

xiv, 205 páginas : ilustraciones. - (Serie ATRIO)

ISBN: 9789978677865 (impreso - FLACSO Ecuador)

ISBN: 9789978677889 (PDF - FLACSO Ecuador)

ISBN: 9789978677896 (EPUB - FLACSO Ecuador)

Bibliografía: p. 189-205

FEMINISMO ; ESTUDIOS SOBRE LAS MUJERES ;
CONDICIÓN DE LA MUJER ; ESPIRITUALIDAD ;
NEOLIBERALISMO ; ECUADOR

354.3 - CDD



En la serie Atrio se publican obras arbitradas.

A las mujeres que compartieron sus cuerpos,
sus historias y sus voces. Y a todas aquellas
que siguen buscando otras formas de habitar.

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

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

Índice de contenidos

Prefacio	x
Nota de la autora	xii
Agradecimientos	xiv
Capítulo 1	
Buscando la voz	1
En pos de las teorías	3
Epistemología feminista y posicionamiento en la investigación	12
Investigar a partir de sí en la academia	18
Capítulo 2	
Del cuerpo y otros demonios: un recorrido histórico	31
La Primera Ola y el concepto de igualdad	32
La Segunda Ola del feminismo	35
Encuentros feministas de Latinoamérica y el Caribe	42
Prácticas corporales y feminismo en los ochenta	51
Última década del siglo XX: neoliberalismo, ONG y derechos	61
Reconstruir la patria para todos... pero no para todas	63

Índice de contenidos

Capítulo 3	
El cuerpo femenino como territorio en disputa	78
¿Por qué el cuerpo? La conciencia corporal en la dimensión del cuerpo-territorio	78
Talleres feministas.	86
Sanación individual y conformación de subjetividades femeninas	104
Comparando prácticas	119
Capítulo 4	
Cuerpo como territorio, cuerpo en los territorios.	126
Trayectorias corporales: la politización del cuerpo.	127
Corporalidad: lugar en lugares	146
Conciencia corporal	153
Capítulo 5	
Las dimensiones corporales en la subjetividad femenina	170
De lo experiencial a la reflexión teórica.	174
La disputa entre individualismo y comunitarismo	178
Cuerpo-territorio	181
Translocalidad	183
¿Subjetividad o identidad femenina?.	185
Referencias	189

Figuras

Figura 1.1. Cartel típico en las afueras
de algunos departamentos en el norte. 23

Figura 2.1. Foto de la página de créditos de *mujer/fempress* 47

Figura 3.1. Feministómetro de la revista *Vulva Estelar*. 88

Figura 3.2. Mi cuerpo es mi territorio. 100

Prefacio

Quemo, quemo, quemo y los labios me muerdo
Esto parece el infierno
Voy a quemar mi cuaderno
No tiene sentido lo que escribo
No tiene sentido lo que digo
—Sara Hebe

Trabajar en la investigación en la que se basa este libro no ha sido simple. He puesto todo mi ser en ella: desde mi cuerpo hasta mis emociones y mi intimidad, tanto en el planteamiento y en la implementación como en la escritura. Tal vez la escritura fue la parte más difícil. *Verba volant, scripta manent*.¹ El texto escrito perdura en el tiempo y sus efectos no son previsibles ni siquiera por quien lo escribe.

He escrito este texto con una prosa corporeizada y compartiendo mi vulnerabilidad. En su momento, nunca tambaleé ante esta decisión. Para mí ha sido una decisión política feminista para aportar, aunque sea con una gota en el mar, a una academia sentipensante y a una escritura científica que pueda abrirse a lo humano, al cuerpo y a lo emocional sin negarlo.

De todas formas, no ha sido fácil ni en términos de equilibrio entre narrativa, autobiografía y rigurosidad científica ni en términos del coste personal al abrir mi intimidad. Pero estaba convencida y, además, estaba en un momento de mi vida en que me sentía fuerte, emocionada y acompañada gracias a lo que investigaba, a las prácticas corporales, al acuerpamiento con otras mujeres.

Culminé el proceso de escritura cuatro años después de la pandemia de la covid-19, en tiempos de soledad corporal, de desintegración persistente del tejido social y de los encuentros colectivos presenciales;

x | ¹ Las palabras vuelan, lo escrito queda.

después de haber tenido que lidiar con un cuerpo enfermo que no me respondía, y de haber estado coqueteando con la muerte durante al menos un par de años. Les comparto este libro pese a que en este momento no me siento fuerte ni lista para escribir a partir de mi vulnerabilidad, ni para poner el cuerpo y las emociones en el texto.

He pasado meses redactando argumentaciones nunca acabadas sobre el cuidado y el autocuidado en la investigación, la escritura corporeizada, la autoetnografía. Tengo páginas de textos mancos en los que no llega ni a intuirse bien una argumentación, en los que mi voz está completamente ausente.

Durante meses estuve boicoteando la publicación del libro porque sentía que debía decir algo y reflexionar sobre lo actual, pero no lo lograba. Mi aversión ha sido tan grande y mi sentido del deber tan fuerte que han creado un cortocircuito en mí, y he llegado a no poder hablar ni pensar en una argumentación sin sentir una náusea repentina. Después de haber estado una semana sentada frente a la computadora sin siquiera poder ordenar lo que ya escribí, decidí asumir que no estoy lista para poner en palabras y compartir reflexiones sobre este proceso que es tan científico como personal.

Gracias a los lineamientos éticos de la investigación, en particular a los feministas, hemos aprendido a cuidar de las personas que se abren a participar en nuestras indagaciones. Y si una persona en algún momento siente que no puede o no quiere seguir, sabemos que tenemos el deber moral y humano de respetar su sentir y no presionar, aunque signifique retrasar la investigación o plantear otro enfoque.

En este libro aplicaré ese mismo principio del cuidado conmigo. Así que no habrá ningún capítulo póstumo de grandes reflexiones ni contaré sobre cómo han cambiado las cosas, o acerca del proceso de escritura o de nuevas reflexiones con relación al cuidado, aunque justo en este momento estoy escribiendo y transmitiendo algo sobre el cuidado en la investigación, al tiempo en que lo pongo en práctica.

Ya llegará el momento de poner en palabras los sentires.

Nota de la autora

Antes de leer este texto, caben algunas aclaraciones.

Conduje la investigación siguiendo múltiples líneas éticas para no vulnerar la voz y la vida de ninguna de las mujeres que han participado de ella. Las acciones tomadas están en línea con el Código de Ética de la FLACSO Ecuador. En concordancia con las medidas éticas, debo mencionar el uso de seudónimos para proteger la identidad de las personas entrevistadas, es decir, todos los nombres son ficticios.

En el caso de textos en lengua diferente al español (por ejemplo, inglés e italiano), realicé yo misma la traducción.

Tuve particular cuidado con el lenguaje inclusivo. No es tarea sencilla escribir obviando el sexismo intrínseco en la lengua española sin sacrificar la armonía y la sonoridad del texto. En mi esfuerzo para mantener un texto armónico y claro que fuera inclusivo, he decidido mezclar varias técnicas:

- Mi primera elección fue usar sustantivos colectivos o epicenos (por ejemplo: niñez en lugar de niños/niñas; personas entrevistadas en lugar de los entrevistados o las entrevistadas).

- En situaciones muy puntuales en las cuales se expresaba un claro binarismo de género, he utilizado el desdoblamiento (por ejemplo, niñas/niños).
- Por último, en algunas ocasiones utilicé el femenino genérico o el sufijo “e/es” para obviar el uso del masculino genérico como universal y, al mismo tiempo, huir de la representación binaria de los procesos identitarios.

Agradecimientos

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

Capítulo 1

Buscando la voz

Liberarse de todo el pudor.
Tomar de las riendas, no rendirse al opresor.
Caminar erguido, sin temor.
Respirar y sacar la voz.
—Ana Tijoux, *Sacar la voz* (2011)

Decidí escribir este libro en primera persona, de forma narrativa y, a menudo, rompiendo la cuarta pared. Y lo hago tratando de ofrecer una lectura estimulante y sugerente. Es decir, este libro está pensado no con una intención académica clásica, sino como un compartir de reflexiones.

En el presente texto, retomo los andares de mi investigación doctoral sobre conciencia corporal y procesos de sanación en entornos feministas y *new age* en la ciudad de Quito, Ecuador. Para esa investigación recopilé información entre 2017 y 2019.

Mi inquietud central se resumió en la pregunta: ¿cómo se está conformando en la actualidad la subjetividad femenina y feminista a partir de prácticas corporales de autoconciencia y sanación? A esta, relacioné otras: ¿cómo se está disputando la significación del cuerpo de las mujeres en Quito en la segunda década del siglo XXI?, ¿cómo mi conciencia corporal incide en el proceso identitario de mi devenir en sujeto social y político “mujer”?

Hay que subrayar que el texto es un ejercicio epistemológico y metodológico en sí mismo y presenta una dificultad intrínseca: pongo a dialogar varias categorías y varios enfoques, lo que se traduce en la integración de distintos métodos y registros de escritura (por ejemplo, en unos se parte de la experiencia personal; en otros, de las voces de otras personas). Estos enfoques no son mutuamente excluyentes; por el contrario, aportan distintas aristas al fenómeno que investigo, funcionando

como lentes de un caleidoscopio que permiten observar desde múltiples ángulos.

El feminismo ha abordado de manera constante la politización del cuerpo. En particular, en la década de los setenta, muchas mujeres, al compartir historias, inquietudes y prácticas corporales, descubrieron patrones culturales comunes. Lo individual mostró su dimensión social; el trauma se elaboró colectivamente y dejó de percibirse como mera anécdota, locura o desesperación individual; la inquietud abrió nuevas dimensiones vivenciales. La rabia se organizó socialmente para exigir un cambio.

Con la conformación de los grupos de autoconciencia, la reapropiación del cuerpo se volvió un proceso central para devenir sujetos de deseo y aprender a sacar la voz. No era la primera vez que mujeres se reunían para hablar, dialogar y confrontarse, ni que grupos socialmente discriminados reflexionaban sobre las condiciones simbólicas y materiales de sus vidas y sobre cómo transformarlas. Sin embargo, sí marcó un hito en los feminismos: rompió un dique y dio lugar a un caos disruptivo y creativo que alcanzó a diversas mujeres, culturas, lenguas y geografías. Prácticas que no eran nuevas se politizaron al activar una conciencia social difusa y abrir posibilidades de transformación del *statu quo*.

Fue como un contagio pandémico de autoconciencia; un virus que empezó a despertar a cada vez más mujeres en su condición ontológica y no solo jurídica de sujeto. Se amplió la reivindicación política “¡queremos el pan y también las rosas!”. Con el acuerpamiento de mujeres, su compartir y su aprender a “sentir(se)” juntas, y no solo reivindicar derechos a sujetos “otros”, empezó una revolución.

Hoy en día, la conciencia corporal y la memoria —así como las experiencias, dificultades, penas y alegrías— suelen elaborarse desde un enfoque individual y terapéutico, dejando de lado la memoria y las experiencias colectivas. En este libro se hace evidente este *ethos*, que responde a lo que defino como “atmósfera neoliberal”, y que ha dado lugar a la proliferación de un sinnúmero de talleres espirituales y de sanación, sobre todo dirigidos a mujeres.

En pos de las teorías

Frente a una espiritualidad que a menudo se muestra como cara feliz del capitalismo neoliberal, en Latinoamérica y en Ecuador han ido desarrollándose nuevas prácticas corporales, de cuidado y autocuidado que se adscriben a los feminismos autónomos y comunitarios. Hay varios niveles en el análisis de estos talleres y prácticas corporales que condenso en cuatro nudos conceptuales: cultura terapéutica (Illouz 2007), subjetividades nómadas (Braidotti 2000), translocalidad (Álvarez 2009; Zaragocín 2021) y cuerpo-territorio (Cabnal 2010; Cruz Hernández 2016; Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017).

Propongo un diálogo entre estos ejes analíticos con el fin de mostrar, por un lado, cómo los regímenes de saber-poder (Foucault 1984), al producir subjetividades legítimas, contribuyen a la configuración de subjetividades normadas que excluyen otras formas de ser, proceso que ha desempeñado un papel central en la construcción de la mujer como otredad y en la interpretación de la diferencia sexual como desigualdad.

Por otro lado, analizo cómo, desde diversos feminismos, se ha teorizado la subjetividad femenina y feminista a partir de la relación entre cuerpo, sexo y género.

Aunque no pretendo interrumpir el andamiaje narrativo del texto ni extenderme en un largo marco teórico —que no constituye el objetivo de este libro—, considero necesario aprovechar este capítulo introductorio para presentar los fundamentos teóricos y metodológicos con los que dialogo, así como ofrecer un primer ejercicio de posicionamiento personal que permita situarme como investigadora y explicitar desde dónde hablo.

Cultura terapéutica

La cultura terapéutica, según Eva Illouz (2007), es un fenómeno propio de la modernidad, pero se consolida y llega a su cenit a partir del encuentro entre el psicoanálisis y el feminismo, creando unas verdades y una nueva episteme sobre intimidades, deseo, amor y sexo. Se configura a partir de formas discursivas que estandarizan y codifican las

emociones, difundidas a través de una amplia gama de libros y espacios de autoayuda que prometen sanación e iluminación. En este sentido, la cultura terapéutica produce un logos público sobre nuestra salud mental y vida emocional, configurando nuevas formas de comunicación y de afectividad funcionales tanto en la vida privada como en las lógicas empresariales y de consumo (Illouz 2007).

En términos teórico-analíticos, la cultura terapéutica resulta relevante porque reconfigura las concepciones del cuerpo y de la subjetividad, y se inscribe en lo que defino como una “atmósfera neoliberal”. Según la psicología social y política (De Rivera 1992; Páez 2004; Techio et al. 2011) y la sociología de los afectos (Anderson 2009), una atmósfera afectiva representa una orientación emocional hegemónica en la sociedad, derivada de valores introyectados a nivel individual y relacional. La idea central es que cada sociedad se caracteriza por una configuración emocional colectiva que emerge al socializar normas, experiencias y significaciones (Techio et al. 2011). En este caso, argumento que el neoliberalismo no solo se sostiene en medidas económicas y políticas, sino también en la producción de valores, creencias y emociones que legitiman su propio funcionamiento.

En el capitalismo, a medida que se institucionalizan las diferencias —algo propio del neoliberalismo (Mieli 1977)—, se desestructura el tejido social y se difunde una idea de éxito que depende exclusivamente del individuo. Esta noción se expande más allá del logro material hacia un ideal de bienestar integral que Papalini (2014) reconduce al *wellness*: un concepto difuso que articula belleza física, salud mental y equilibrio emocional.

En este marco, el *wellness* puede considerarse el núcleo de la cultura terapéutica y el principio organizador de la subjetividad que esta produce. Como señala Papalini (2014), se configura como una cualidad ontológica del ser humano que debe cultivarse para alcanzar su máximo potencial de bienestar, expresión y creatividad. De este modo, la subjetividad se concibe como precultural y se orienta hacia un ejercicio continuo de autoexamen y autocontrol, ajustado al mandato de las emociones positivas y de “vibrar alto”. Este imperativo se convierte en un mandato moral —casi categórico— que exige estar bien en todo

momento, sin considerar condiciones estructurales, coyunturas, enfermedades ni emociones como la tristeza o la melancolía (Papalini 2014; Sennett 2000), y se extiende a todos los ámbitos de la vida, incluidas las relaciones sexoafectivas y familiares, mercantilizando la esfera íntima (Illouz 2007; Hochschild 2008).

Reconozco al *new age* como el substrato moral, ético y espiritual de la cultura terapéutica y del *wellness*. El *new age* es una corriente de espiritualidad difusa en la cual convergen varias doctrinas religiosas, cosmovisiones y prácticas terapéuticas y medicinales (Carozzi 1995; Heelas 1996; Torre y Gutiérrez Zúñiga 2016; Papalini 2017).¹

Estas prácticas presentan un doble hilo. Por un lado, constituyen un espacio de resistencia y escucha frente a una práctica médica hiperespecializada que tiende a centrarse en el órgano más que en el sujeto (Papalini 2004), y cuyas principales usuarias son mujeres (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013). Por el otro, se insertan perfectamente en la producción de una subjetividad funcional a la cultura terapéutica, en la medida en que permiten una configuración individualizada, hecha a medida, de las creencias espirituales e incluso médicas (Gutiérrez Zúñiga 2005; Papalini 2017).

En resumen, a partir de la difusión del psicoanálisis, se socializa un discurso *psy* que impone ciertos estándares de bienestar —incluyendo salud, habilidades, belleza física, salud mental y equilibrio emocional—. Esta cultura terapéutica se traduce en un capitalismo emocional (Illouz 2007) que mercantiliza las emociones y las vuelve funcionales a una atmósfera neoliberal. La subjetividad que se construye sobre estas bases es lábil y responde a una amplia gama de disposiciones propias del neoliberalismo: individualización, inseguridad, competencia feroz y responsabilización individual por éxitos y fracasos, con un correlato de montañas rusas emocionales, manías y afectos exacerbados, así como una creciente incapacidad para enfrentar limitaciones sociales, estructurales, económicas e incluso corporales (Papalini 2014; Leader 2015; Fisher 2016; Rendueles 2017).

¹ En efecto, más que de corriente, hablaría de un marco de referencia en el que confluyen varias corrientes espirituales y morales con posibilidades infinitas de hibridación.

A estas características hay que añadir que las subjetividades ya no responden a los discursos modernos de un ser fijo y estable, concebido como una esencia inmutable del yo. Por el contrario, desde los años sesenta y setenta del siglo XX, la subjetividad se afirma como un proceso de identificación y subjetivación: un devenir mutable que responde a tiempos, espacios y experiencias específicas. En el caso de la subjetividad femenina, la mujer ya no es; son mujeres que hablan desde experiencias situadas, insertas en entramados sociales racializados y clasificados que están en constante transformación. En este sentido, las mujeres devienen sujetos nómadas (Braidotti 2000).

Subjetividad femenina y feminista

La metáfora de la nómada, o del sujeto nómada (Braidotti 2000), se inserta en un cambio paradigmático en la concepción de la subjetividad femenina y feminista, derivado de las críticas al género y a la primacía de la identidad sexual sobre otras formas de identificación y, a menudo, de desigualdad.

Desde una perspectiva histórica, la subjetividad femenina ha sido configurada como otredad y vinculada estrechamente al cuerpo, al sexo y al género. Las teorías feministas han estado siempre relacionadas con cuerpos sexuados (Lamas 2013): en el marco de la lógica dicotómica del pensamiento ilustrado, las mujeres han sido asociadas al cuerpo (Posada Kubissa 2015), lo que ha constituido un punto de partida central para las teorizaciones sobre subjetividad.

En este contexto, un hito fundamental fue la introducción de la categoría de género, que permitió desplazar a las mujeres del ámbito de la naturaleza para pensarlas como sujetos históricos, políticos y sociales. El concepto de género funcionó como una herramienta para evidenciar la construcción social de la diferencia sexual y, al mismo tiempo, como una categoría analítica íntimamente vinculada al poder, en cuanto principio organizador de la identidad y forma primaria de estructuración de las relaciones de poder (Scott 1996; Curiel 2011; Wharton 2012).

En las décadas de 1970 y 1980, las feministas académicas estadounidenses utilizaron el término “género” para diferenciarlo del sexo

biológico. Esta distinción permitió evidenciar que muchas de las diferencias entre hombres y mujeres son construcciones sociales transformadas en desigualdad. Sin embargo, al mantener el sexo como una categoría dada, se dejó abierto un margen al esencialismo biológico y a la legitimación de las verdades biomédicas como las únicas “científicamente relevantes”. Así, mientras las feministas disputaban el plano social, desde la biología y la genética se respondía con verdades presentadas como inimpugnables (Fausto-Sterling 2006). En este sentido, el género como categoría de análisis permite develar las construcciones culturales sobre la biología, sin necesariamente cuestionar las verdades biológicas sobre el sexo (Rubin 1989).

El límite ontológico del concepto de género radica en que se sustenta en la teoría moderna de la diferencia sexual, al asumir implícitamente un binarismo sexual “natural” como realidad fáctica (Fausto-Sterling 2006). Esto conduce a que la subjetividad se mida en relación con el esencialismo sexual y con la figura de un sujeto abstracto —la mujer— concebido como homogéneo y coherente.

La lucha contra el esencialismo sexual está estrechamente ligada a la clásica oposición entre naturaleza y cultura. En este marco, el debate entre biología y cultura —así como los intentos por superar esta dicotomía—, junto con el rechazo a reducir el análisis a la diferencia sexual, han llevado a diversas autoras feministas (Haraway 1995; Rubin 1989; Butler 1990; Braidotti 2000; Fausto-Sterling 2006) a cuestionar la idea de que el sexo sea un dato puramente biológico. Asimismo, estas reflexiones critican la asociación directa entre mujer y cuerpo (Posada Kubissa 2015).

Así, por un lado, se desarrollaron “perspectivas radicales sobre la sexualidad” (Rubin 1989, 129). Por otro, proliferaron diversas teorías postgénero (Haraway 1995; Butler 1990; De Lauretis 1996; Braidotti 2000) que, sin negar la materialidad del cuerpo físico, se distanciaron en mayor o menor medida de su centralidad y politizaron su significado.

A su vez, las “mujeres de color”—expresión difundida por Chela Sandoval en 1984— se constituyeron como sujeto político para denunciar el esencialismo de género, que invisibilizaba sus experiencias específicas; y el racial, que ignoraba las diferencias entre hombres y

mujeres; así como el de cierta izquierda socialista, que apelaba a una noción de clase que no incorporaba ni el género ni la raza (Davis 2004; Lorde 2003).

Las mujeres de color, que dieron lugar al enfoque interseccional, representaron un primer y contundente quiebre frente a cualquier forma de esencialismo, reduccionismo cultural o justificación biológica (Hill Collins 1990). Sobre todo, cuestionaron las políticas identitarias basadas exclusivamente en el género, así como la idea de una sororidad homogénea entre todas las mujeres por el solo hecho de serlo.

Las teorías interseccionales revalúan el cuerpo desde las experiencias encarnadas y lo sitúan fuera de las grandes narrativas hegemónicas (Hill Collins 1990). Proponen así un tipo de conocimiento —tanto en términos políticos colectivos como individuales— en el que cuerpo y mente no están escindidos y en el que la diferencia sexual deja de ser el eje predominante de la subjetividad.

Esta perspectiva es compartida en parte por Rosi Braidotti (2000), quien también centra su teoría en la importancia del cuerpo en la construcción de identidad femenina y subjetividad feminista, y revalúa la diferencia sexual sin priorizarla sobre otras categorías. Las críticas al género, según la autora, amplían el entendimiento y el alcance del concepto; además, reformulan las diferencias y disminuyen la brecha entre dimensión simbólica y material, sin desconocer la diferencia sexual como “un poderoso factor de asimetría” (Braidotti 2000, 173). Se reformula la subjetividad femenina a partir de múltiples diferencias que actúan simultáneamente y que son encarnadas en mujeres específicas que viven realidades situadas (Braidotti 2000).

Entender la subjetividad a partir de las diferencias representa el punto de partida de la teoría nómada de Braidotti (2000). El nomadismo es una teoría y un proyecto político para huir de las grandes categorías identitarias y plantearse como movimiento desde la multiplicidad. El proyecto reposa en dos supuestos fundamentales: la identidad como sitio de diferencias y el sujeto como construcción cambiante. La autora lo explica a través de tres nudos, que no son categorías de explicación sino instrumentos para visibilizar de manera ordenada los niveles de diferencias para el sujeto político feminista: diferencia entre hombre y

mujer, entre mujeres y dentro de cada mujer. A través de estos procesos se configuran múltiples niveles de alteridad. Por un lado, se construye un sujeto “mujer” en oposición al sujeto legítimo “hombre”. Por otro, se tensiona la idea de una mujer abstracta frente a mujeres reales, diversas y situadas. Asimismo, emerge la multiplicidad de identificaciones que atraviesan a cada mujer, marcada por distintas variables —experiencias, significados y trayectorias— y por una genealogía corporal. Todo ello da lugar a una concepción del sujeto como escindido, fragmentado y corporeizado (Braidotti 2000).

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

Los nuevos feminismos materialistas afirman la corporeización del sujeto, pero niegan la predominancia de sexo-género para conformar la identidad y construir la subjetividad femenina y feminista. Además, buscan un *continuum* entre naturaleza y cultura para teorizar un sujeto múltiple y complejo, pero no escindido en la construcción dual y opositiva naturaleza/cultura. Estas teorizaciones encuentran un lugar de concretización en las enunciaciones de los feminismos comunitarios latinoamericanos.

Por la cosmovisión desde la cual se origina, la tentativa de construir un *continuum* entre naturaleza y cultura puede concretarse en las teorizaciones de los feminismos comunitarios latinoamericanos. El feminismo comunitario se centra en la noción de comunidad como un “principio incluyente que cuida la vida” (Paredes 2008, 78), una forma de resistencia al individualismo neoliberal. La comunidad es cualquier espacio de reunión y cuidado en donde se organiza la vida según principios colectivos que tienen en cuenta el bienestar de todas las personas que participan de ella.

En este marco, el enfoque de la subjetividad se desplaza: el sujeto deja de ser individual para devenir colectivo (Paredes 2008). La subjetividad se concibe como encarnada, pero se resignifica el cuerpo, que ya no es un territorio en sí mismo, sino que se encuentra indisolublemente ligado al territorio que habita (Cabnal 2010).

La categoría de cuerpo-territorio, desarrollada desde los feminismos comunitarios y decoloniales (Cabnal 2010; Paredes 2008), rompe con la idea del cuerpo como entidad aislada y lo amplía como un cuerpo-territorio que se proyecta más allá de lo individual. Desde esta perspectiva, se articulan las luchas en defensa de la tierra con aquellas por la reapropiación de los cuerpos: el yo se transforma en un nosotras. El cuerpo deja de ser instrumento de individualización para volverse una pieza de conexión.

A partir de estos planteamientos, el cuerpo-territorio se consolida como una categoría teórica y metodológica en las geografías feministas y decoloniales latinoamericanas (Ulloa 2016). Esta noción introduce un cambio epistemológico al proponer el cuerpo y el territorio como una unidad inseparable (Cabnal 2010), un *continuum*, desplazando la agencia desde lo individual hacia lo comunitario. No hay separación ontológica entre ambos: el cuerpo es parte del territorio y existe en y gracias a él, en coherencia con la cosmovisión ancestral que no se basa en el binarismo del pensamiento moderno eurocéntrico.

En este sentido, el cuerpo-territorio expresa un *continuum* entre naturaleza y cultura, así como entre lo individual y lo colectivo. El sujeto deviene sujeto colectivo: las feministas comunitarias no se relacionan desde la individualidad, sino en y con la comunidad (Paredes 2008; Cabnal 2010), entendida a su vez como parte intrínseca del territorio.

Cuerpo-territorio y translocalidad: entre teoría y método

En palabras de Zaragocín y Caretta (2020), el concepto de cuerpo-territorio ofrece una oportunidad metodológica para abordar la encarnación ya teorizada en la geografía feminista anglófona. Esta encarnación politiza los procesos experienciales y permite comprender la identidad

como un proceso dinámico, en constante transformación a lo largo del tiempo y en relación con dimensiones espaciales y culturales.

A través de estos procesos, no solo se revela el carácter fluido de la identidad, sino que también se hace posible evidenciar cómo dicha fluidez adopta múltiples formas simultáneamente, en función de la posición socioespacial, utilizando la categoría de la translocalidad (Álvarez 2009; Zaragocín 2021).

Cuerpo-territorio y translocalidad son al mismo tiempo categorías teóricas, conceptuales y de aplicación metodológica. Y son los lentes analíticos que uso para recopilar las informaciones e interpretarlas a la luz de una nueva redefinición.

Cuerpo-territorio es una categoría que ha sido pensada y usada sobre todo en temas rurales y de antiextractivismo, aunque Sweet y Ortiz Escalante (2017) intentaron una aproximación de la categoría para estudiar la violencia de género en el espacio urbano. Me propongo utilizarla en espacio y subjetividades urbanas, sin necesariamente recurrir a la técnica del mapeo corporal que por lo general la acompaña, sino como marco conceptual a través del cual leer la realidad.

La translocalidad (Álvarez 2009; Zaragocín 2021) es una categoría que trata de concretar un tipo de subjetividad en continua construcción, que se elabora en intensos procesos de traducción de conocimientos basados en la experiencia y en el lugar, pero dejando de lado una visión centrada en el Estado nación. La encarnación de este proceso se presenta como una transloca (Álvarez 2009).

La metáfora de la transloca (Álvarez 2009) retoma elementos del nomadismo propuesto por Rosi Braidotti (2000), pero incorpora la experiencia de la traducción continua y de una mirada hemisférica en lugar de transnacional (Zaragocín 2020). En su propuesta junto con el proyecto colectivo “Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas”,² Sonia Álvarez (2009) plantea un enfoque centrado no tanto en el movimiento entre naciones, sino entre lugares. Desde esta perspectiva, las fronteras que se atraviesan son geográficas, pero también emocionales, culturales y simbólicas; así, los

² Políticas feministas de traducción en América Latina.

desplazamientos translocales permiten la circulación, traducción y resignificación situada de teorías y afectos. La figura de la *transloca* funciona como metáfora de la “movilidad epistemológica”, entendida como el vínculo entre el desplazamiento físico y la “locura” conceptual que de él emerge, reconociendo las relaciones íntimas entre lugar, cuerpo y producción de conocimiento (Zaragocín 2021).

En este sentido, me reconozco transloca desde mi posición de mestizaje cultural, propia de una tierra de frontera caracterizada por el encuentro entre diversas culturas y por dinámicas de emigración e inmigración. Un lugar que ha rechazado y sigue, de algún modo, rechazando la hegemonía cultural euroamericana (particularmente la estadounidense), aun cuando forma parte de ella.

Me reconozco transloca a partir de mi experiencia migratoria en Ecuador, donde he sido leída desde el significado geopolítico asociado a la categoría de “blanca”. Y donde también me he confrontado con y me he reconocido en aquella cultura anglocéntrica que decía rechazar, al tiempo que me he encontrado con otros sistemas culturales cuya traducción no ha sido ni lineal ni siempre pacífica. Este proceso ha dado lugar a una condición persistente de “sentirse siempre fuera de lugar”, que acompaña la metáfora de la *transloca* (Zaragocín 2021).

Utilizo la translocalidad como una metodología epistémica en el esfuerzo de traducción entre distintas epistemologías.

Epistemología feminista y posicionamiento en la investigación

El anclaje teórico de este trabajo se construye a partir del diálogo entre distintos enfoques, articulados desde una epistemología feminista translocal.

La perspectiva translocal va más allá de la “política de locación”, al concebir la construcción identitaria como un proceso no lineal y multiescalar. En este sentido, el feminismo translocal puede entenderse como una “práctica multilocalizada” (Millán 2009; Álvarez 2009), en la que categorías como raza, género y clase se configuran en relación con

contextos situados y dinámicos. Desde esta perspectiva, las identidades no son fijas, sino que se resignifican continuamente al desplazarse entre distintas localidades (Álvarez 2009).

Un ejemplo de ello lo ofrece Sonia Álvarez, quien, a partir de su experiencia como cubana-estadounidense del sur de Florida, muestra cómo es leída como latina “étnica” en Estados Unidos, mientras que en América Latina pasa a ser considerada “blanca”.

Mi enfoque translocal incluye una reelaboración y ampliación de la teoría del punto de vista, así como una articulación mestiza entre la investigación-acción participativa feminista y la observación participante, por un lado, y la autoetnografía, por el otro.

A continuación, introduzco brevemente cada uno de estos elementos.

El punto de vista

Entre las principales teorizaciones de la epistemología feminista se encuentra la teoría del punto de vista, que cuestiona tanto el método científico tradicional como la pretensión de distanciamiento entre quien investiga y lo investigado (Blázquez Graf 2010). Según Sandra Harding (2010), este enfoque surge de la exigencia de un conocimiento de mujeres para mujeres, en el que ellas se constituyan como sujetas y no como objetos heterodesignados. En sus palabras, las filosofías feministas de la ciencia representan una “cruzada contra la visión desde ninguna parte” que ha sustentado la legitimidad de las ciencias convencionales (Harding 2010, 42).

Este enfoque se vincula íntimamente con la noción de conocimientos situados, al reconocer que la producción de saber está anclada en la posición encarnada de quien investiga —social, histórica, espacial, cognitiva y afectiva—. Desde esta perspectiva, se configuran sujetos epistémicos privilegiados; por ejemplo, las mujeres pueden considerarse tales en el estudio del género y de las violencias que experimentan directamente. No obstante, esta premisa ha sido criticada por su potencial deriva hacia posturas esencialistas que tienden a homogeneizar a las mujeres o a atribuirles una supuesta naturaleza intrínseca (Blázquez Graf 2010).

Asimismo, la teoría del punto de vista promueve investigaciones “hacia arriba”, que parten de las experiencias de grupos oprimidos para analizar la organización de las instituciones sociales y visibilizar las ideologías dominantes, frecuentemente encubiertas bajo pretensiones de universalidad y objetividad. En este sentido, Harding (2010) subraya que no es posible separar teoría y práctica, ni conocimiento y política. Este enfoque se distancia así de una concepción individual de la subjetividad y apuesta por una subjetividad colectiva orientada a la transformación social.

Si bien la noción de subjetividad colectiva planteada en el punto de vista remite a la pertenencia a un grupo oprimido —inscribiéndose todavía en una perspectiva identitaria y fija— invito a reflexionar sobre dos cuestiones:

1. Socialmente, seguimos siendo leídas a través de categorías identitarias y binarias que no abarcan la totalidad de las posibles construcciones de subjetividad ni la diversidad de formas de politización y de alianzas políticas que pueden generarse. Coincido con Harding (2010, 59) cuando afirma que “la teoría del punto de vista articula la importancia de la experiencia de un grupo, de un tipo distintivo de conciencia colectiva, que puede ser alcanzada a través de las luchas del grupo por obtener el tipo de conocimiento que necesitan para sus proyectos”.
2. El problema del esencialismo surge si se toma como referencia una noción homogénea de “la mujer” o una única conciencia del grupo “mujer”, igual y homogénea para todas. Sin embargo, al enfatizar un punto de vista situado —derivado de un posicionamiento corporal, social, cultural, histórico y geográfico específico— no se alude a una conciencia unitaria, sino a la pluralidad de conciencias de mujeres diversas. En este sentido, retomo los niveles de diferencia propuestos por Braidotti (2000) en su conceptualización de la subjetividad nómada: diferencias entre mujeres y hombres, diferencias entre mujeres, y diferencias en cada mujer.

En el primer nivel se sitúan las diferencias ontológicas entre las categorías “hombre” y “mujer”, mientras que en el tercero se

evidencian las tensiones y posiciones múltiples que atraviesan a un mismo sujeto, lo que impide concebir la subjetividad como homogénea o fija. Por su parte, el segundo nivel remite a la diferencia entre “la mujer” como categoría abstracta y las mujeres como sujetos encarnados, situados y atravesados por múltiples ejes —como raza, clase, espacio o temporalidad—.

A partir de estas diferencias entre mujeres, es posible construir alianzas que trascienden las políticas identitarias centradas exclusivamente en la diferencia sexual, incorporando las múltiples dimensiones que configuran subjetividades situadas. Reconocer estas diferencias implica también reconocer su potencial creativo, tal como señala Lorde (2003), así como la posibilidad de establecer relaciones de cuidado e interdependencia entre mujeres en contextos atravesados por el sistema patriarcal. En palabras de Lorde (2003, 117), las diferencias “deben verse como la reserva de polaridades necesarias para que salte la chispa de nuestra creatividad mediante un proceso dialéctico”.

El problemático debate en torno a la identidad de “la mujer” y la apelación a una identidad de grupo —incluso cuando no se formula de manera explícita— puede ser replanteado a partir del diálogo entre el enfoque del punto de vista, los conocimientos situados (Haraway 1988) y la perspectiva translocal (Álvarez 2009; Zaragocín 2021). En este marco, se vuelve necesario adoptar una posición crítica frente a la producción de conocimiento encarnado, entendiendo que este no solo se sitúa en un contexto histórico y social, sino que también este posicionamiento es dinámico, no lineal, multiescalar y translocal, en constante transformación.

Metodología feminista

De acuerdo con el posicionamiento epistemológico, la metodología que uso es cualitativa, feminista, militante y presenta métodos y técnicas mixtas. En particular, he aplicado un marco de investigación-acción participativa feminista con momentos de autoetnografía.

La investigación-acción participativa feminista supera la dualidad entre teoría y política, en tanto que el conocimiento se articula con la transformación social y enfatiza la construcción de un sujeto colectivo de conocimiento. Asimismo, se caracteriza por reconocer a las mujeres como sujetos epistémicos, politizar los vínculos relacionales privados —y no solo los comunitarios— y visibilizar el espacio privado como participativo (Pajares Sánchez 2020).

La técnica principal que he aplicado es la observación participante en prácticas corporales desarrolladas tanto en talleres feministas como en espacios mercantilizados, con el objetivo de analizar la conciencia corporal y los procesos identitarios de las participantes. O, mejor dicho, de nuestra conciencia corporal, ya que he participado en todos los talleres desde mi propio cuerpo y experiencia. He atravesado estas prácticas desde mis emociones, reflexionando sobre mi relación con el cuerpo y el entorno.

Este posicionamiento activo me permitió superar la relación sujeto-objeto y establecer un vínculo entre sujetos, donde las personas participantes se configuran como coconstructores del conocimiento (Cruz, Reyes y Cornejo 2012). Desde esta perspectiva, cada historia es también colectiva, y cada narración, en cierta medida, una auto-narración (Melucci 2000; Chakrabarty [2000] 2004). Escribir este libro ha sido, por tanto, un proceso personal y colectivo: aunque la escritura es individual, las ideas se construyen en diálogo con las experiencias y voces de muchas mujeres. Asumo, en este sentido, la responsabilidad ética de no exponer ni traicionar sus relatos, sentimientos o voluntades.

Asimismo, incorporo momentos de autoetnografía como ejercicio de reflexión personal que permite situar desde dónde hablo y conozco, pero también analizar desde el propio sentir, en coherencia con los principios de la investigación-acción participativa feminista (Pajares Sánchez 2020). Esta herramienta me permite asumir un rol distinto como investigadora: no como una figura externa que investiga sobre, sino como un sujeto implicado que investiga desde y con su propia experiencia (Blázquez Graf 2010).

Narrar las experiencias personales y ponerse en juego desde la propia vulnerabilidad también es una manera de conectar con el mundo y abrirse a la vulnerabilidad de la otredad, “reivindicando la posibilidad de diversificarse y autotransformarse, intentando dar(se) al mismo tiempo autoridad y definiendo un espacio y un tiempo para ella(s)”, como escribe Mari Luz Esteban (2019, 12).

A partir del encuentro entre punto de vista, conocimiento situado, translocalidad y subjetividad nómada, decidí construir mi investigación como un experimento metodológico en sí. Parte de este ejercicio metodológico, como ya he anticipado, incluye escribir en primera persona y con un estilo más cercano al narrativo que a la formalidad académica. Así me ubico en la investigación como persona que investiga y como sujeta investigada a la vez, a través del método de la autoetnografía feminista. No solo investigué a partir de la vulnerabilidad e intimidad que implica reflexionar sobre cuerpos, traumas y procesos colectivos de sanación, sino que buena parte del proceso me vio implicada en primera persona: reflexiones y análisis derivan también de mi propia experiencia, vulnerabilidad, conciencia corporal y búsqueda de prácticas colectivas de sanación.

Con esto rechazo cualquier aspiración de “objetividad”, entendida como una posición *super partes* que yo pueda tener como investigadora hacia el fenómeno o los sujetos investigados. Escribo un relato colectivo desde mi personal punto de vista. Las ideas, los trabajos, las reflexiones son colectivas, pero yo relato desde mi sentir. Al mismo tiempo quiero dar cuenta de cómo mi vida ha afectado y se ha visto afectada por las decisiones metodológicas y las perspectivas de la investigación en la que se basa este libro.

Investigar a partir de sí en la academia

Nos encontrábamos escindidas entre las propuestas epistemológicas de los feminismos que leíamos y discutíamos y las formas despersonalizadas del escribir académico que, se suponía, debíamos emplear para dar cuenta de lo que pensábamos e investigábamos en ese momento.

—Virginia Tatiana Abello,
María del Carmen Novo y Lucrecia Boni

Mi proceso personal me llevó a delimitar lo que quería investigar. El proceso no fue ni lineal ni sin dolor, más bien representó y sigue representando un desafío cotidiano tanto analítico como emotivo.

Corporalidades, subjetividades y traducciones

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

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

Desde los 20 años he empezado a trabajar con violencia y a estudiarla también en la universidad. Me he vuelto una socia muy activa del Women's Study Milly Villa, el centro de estudios de las mujeres de mi universidad. También entré como operadora de acogida en el Centro Contro la Violenza alle Donne Roberta Lanzino, uno de los puntos contra la violencia hacia las mujeres de la red italiana de

los centros antiviolencia, D.i.Re., creada en 2008 por los espacios feministas surgidos de las experiencias de autogestión y ocupación de los años ochenta. He sido también portavoz del centro en las reuniones nacionales y he participado en varias mesas de negociaciones institucionales, nacionales o regionales.³

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

Estas dos almas —una más cercana al feminismo de la diferencia y otra plenamente inserta en el movimiento *queer*—, que responden a dos formas de actuar y de relacionarme con un mismo fenómeno, han entrado a menudo en conflicto, y han puesto a prueba mi anhelo por la coherencia y la necesidad de estar segura de mi posicionamiento político. Esta diatriba interna se ha nutrido de las experiencias de todos los periodos de residencia en el exterior y en otras ciudades de Italia: tener que medirme con muchas otras formas de entender y actuar ha supuesto un gran esfuerzo de traducción personal y, luego, social y política. Recuerdo que mi profesor de Sociología Urbana solía decir que yo representaba un puente social.

³ A nivel administrativo, el Estado italiano se divide en 20 regiones, las cuales, a su vez, se subdividen en provincias; cada provincia —institución actualmente en procesos de reforma y reducción de competencias— tiene a su cargo *n* municipios.

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

En 2015 llegué a Ecuador, donde me quedé durante nueve años. La mudanza a Ecuador me abrió otro mundo. Un mundo donde mis certezas y todo lo que pensaba saber ya se tuvo que deconstruir, a veces incluso destruir y poner otra vez en discusión. La teoría construida con conocimientos, contextos y modalidades de un lugar específico se encontró con otros conocimientos teorizados a partir de otros lugares y sentires, y necesitó de una elasticidad mayor en el esfuerzo de traducción hecho hasta aquel entonces.

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

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

Al mismo tiempo, quienes procedemos de Calabria, Sicilia, Nápoles y alrededores siempre hemos sido objeto de marginalización y racismo interno en el norte de Italia. El racismo antimeridional tiene sus raíces en el mismo nacimiento del Estado italiano y se volvió una categoría política de referencia (Teti 1993). De hecho, en 1991

surgió un partido enteramente conformado en torno a dicha categoría, la Lega Nord,⁴ calificada por Laura Balbo y Luigi Manconi (1992) como una organización de la intolerancia. La Lega Nord se había configurado a partir de varios movimientos y colectivos autonomistas nórdicos —principalmente vénetos y lombardos—, con dos puntos fundamentales en común: el antimeridionalismo —y la denigración de las personas meridionales— y la xenofobia creciente (Barcella 2018). En el imaginario antimeridional difundido por la Lega Nord, los *terroni*, como nos llaman despectivamente a las personas del sur y que significa literalmente “los que vienen de la tierra”, hemos sido construidos como sujetos inferiores: feos, sucios, ignorantes, salvajes, pasionales y violentos, ruidosos y desordenados, sin sentido moral ni cívico, ineptos y que gustan de vivir a costa del Estado. A Calabria, mi tierra de nacimiento, se le llamaba “Calabria Saudita” (Bocca 1988) o “Calafrica”, que identifica a Calabria —y el sur en su conjunto— como una África en casa, con lo que se asimila al sur de Italia con la visión racista y colonial con que se asimila al continente africano (De Francesco 2012).

El sur quedó definido en la otredad, en contraposición a la modernidad, civilización, industrialización. Incluso dentro de la Unión Europea el sur de Italia está presente solo como problema: la añosa cuestión meridional que parece no tener solución alguna en el civilizado mundo europeo. En el programa satírico *Telegaribaldi*,⁵ la actriz cómica Rosaria Porcaro interpretaba a Veronica, una obrera napolitana que trabajaba explotada y sin contrato en los primeros años 2000, cuando la cuestión de la integración europea estaba en su cenit con la introducción del euro como moneda única. En una escena en la que habla de su empleador y de lo bueno que es porque la quiere, aunque no la regulariza, ni le paga las horas extras ni le asegura condiciones de seguridad en la fábrica, Veronica cuenta que el patrón le dijo que ya eran modernos porque estaban en Europa. Ella contesta: “¿De veras? Pero ¿usted está seguro?”.

⁴ La Liga Norte (Lega Nord) se conformó el 4 diciembre de 1989 como movimiento y el 8 de enero de 1991 se instituyó como partido político.

⁵ Programa televisivo de naturaleza cómica y satírica que salió al aire en 1996 hasta 2002 y luego entre 2008 y 2009.

Y el patrón le responde que sí, que ¿acaso no sabe ella que Napoli está en Europa? Y Veronica dice: “Sí, yo sé que Napoli está en Europa, pero ¿Europa también lo sabe?” (Porcaro 2007, min. 3:40-3:59).

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

Tengo que decir que la estrategia de mis padres de intentar casi aislarnos culturalmente de nuestro territorio, y que hoy considero una violencia epistémica, se reveló funcional en el encuentro con un territorio más grande que mi pequeña ciudad. En 2002, con 18 años recién cumplidos, me fui a una ciudad del norte, Boloña, en donde por primera vez sentí qué significaba realmente ser del sur, aunque en principio yo no sufrí en mi piel particulares problemas de marginalización, en tanto era una chica buena, blanca y capaz de hablar un italiano perfecto y sin acentos regionales. Una vez, una compañera de Treviso me dijo que hablaba bien bonito, a pesar de ser del sur. Desde entonces, empecé a poner palabras dialectales en mis frases y a hablar con el acento de mi región. Era una pequeña reivindicación de mis orígenes, y del orgullo que tenía de ello, sobre un entorno que me toleraba a pesar

de pertenecer a la “raza maldita” (Teti 1993). Aun hoy en día se pueden encontrar anuncios laborales o de alquiler en donde se especifica: “*No terroni no negri*” (Ni meridionales ni negros), o, en palabras más educadas: “No se alquila a inmigrantes y a meridionales”.

En los últimos seis o siete años, hubo un cambio radical en la Lega Nord, ahora capitaneada por Matteo Salvini, que, en búsqueda de consensos también en el sur de Italia, ha reestructurado el mensaje del partido quitando el foco del antimeridionalismo para ponerlo solo en la inmigración y aprovecharse de un sentido xenófobo que se arraiga también en las regiones del sur (Barcella 2018). Frente a este cambio, en muchas ciudades del norte se han vuelto más frecuentes carteles afuera de edificios en los cuales se especifica que no se va a alquilar a los meridionales (fig. 1.1), lo cual hace visible el rechazo hacia los *terroni* más que hacia los inmigrantes.⁶

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



Fuente: IlSudOnline (2018).

⁶ Esto no significa que las personas inmigrantes sean mejor aceptadas que las personas meridionales, pero, mientras a las primeras se lo recuerdan en cada pequeño detalle

Aunque de piel muy blanca, nunca me sentí blanca en Italia. Mi piel blanca era socavada por mi origen, orgullosamente reivindicado, de una tierra que se quería más bien esconder en la presentación europea de un itálico decoro. Y en el resto de Europa me siguió esta no blanquitud política, derivada, además, de la constante sospecha de ser parte del sistema mafioso que caracteriza mi región en el imaginario común europeo. Me críe en contraposición a una cultura hegemónica italiana y, en un segundo momento, europea. En particular, aparte del antagonismo con un norte italiano colonizador, culturalmente en mi tierra nos formamos en un rechazo de la cultura y lengua anglófona, consideradas imperialistas.

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

Estos esfuerzos de traducción identitaria, y la flexibilidad y multiplicidad que suponían en términos de subjetividad, encontraban una acogida teórica en el proyecto del nomadismo (Braidotti 2000), que, sin embargo, no lograba ofrecerme un marco concreto de referencia para explicar en términos analíticos lo que estaba experimentando. En febrero de 2018 seguí un curso de Geografías Feministas con la docente Sofía Zaragocín y me acerqué a la teorización translocal de Sonia Álvarez (2009, 2014), luego retomada por la misma Zaragocín. En la figura de la transloca (Álvarez 2009; Zaragocín 2021) encontré una categoría teórico-analítica que me permitió indagar sobre esta fluidez del proceso subjetivo a la luz de traducciones culturales y territoriales, no centradas

cotidiano, a los *terroni* hay que volvérselo a recordar, ya que casi se sienten “italianos normales” y hasta votan por Salvini (cuya estrategia de trasladar el foco del antimeridionalismo a la xenofobia funcionó de maravilla).

en la dimensión del Estado nación. Este encuentro dio un giro radical a mi estudio, que se iba conformando a partir de unas experiencias personales que me habían acercado mucho más al eje cuerpo-subjetividad y alejado del tema originario.

Construcciones teóricas y sentires

Cuando comencé el programa doctoral, en 2015, pensé en el aborto como tema para la tesis. Al llegar a Ecuador me quedé choqueada por la alarmante criminalización de las mujeres sospechosas de haberse practicado un aborto, algo que no se había hecho antes de 2012, a pesar de que en Ecuador el aborto constituye un delito en el Código Penal “desde su conformación como país independiente en 1830” (Goetschel 2015). La criminalización comenzó a partir de la reforma del Código Penal y de las discusiones del nuevo Código Orgánico Integral Penal (COIP), y se intensificó a partir de su entrada en vigor en 2014. Según la investigación colectiva “Mapeando la criminalización del aborto en el Ecuador” (Zaragocín et al. 2018), 253 mujeres habían sido criminalizadas a partir de 2013 hasta noviembre de 2017; sin embargo, ellas son solo una pequeña parte de las que abortan cada día en el país y en general son mujeres de escasos recursos que acuden a servicios públicos. También hay que subrayar que los hallazgos de la misma investigación revelan que los datos de la Fiscalía no son totalmente confiables, y se estima que el número ser mayor (Zaragocín et al. 2018).

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

la suficiente estabilidad emocional a una adolescente como para suprimirle las hormonas y el deseo sexual.

Este modelo tan simplista tiene un alto sesgo de moralidad religiosa, lejana de la realidad cotidiana, de los recursos económicos y materiales a los que puede acceder la mayoría de las jóvenes que sufren violencia o quedan embarazadas en la adolescencia. Pero, sobre todo, se aleja de la realidad de la violencia sexual contra adolescentes: según el Ministerio de Salud et al. (2018), ocho de cada 10 embarazos de niñas de hasta 15 años son producto de violación; esta cifra llega a 10 sobre 10 si se considera que los embarazos de las niñas hasta los 14 años están tipificados en el mismo COIP (2014) como violación.

A esto se añade que el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) evidenció que la violencia contra las mujeres afecta, como media, al 60 % de la población femenina, con tasas de incidencia mayores en mujeres indígenas y afroecuatorianas (67 %), y que la violencia intrafamiliar representa el tipo de violencia más difuso (INEC 2012). Además, el 76 % de las mujeres que han sufrido violencia han sido agredidas por su pareja o expareja, y nueve de cada 10 mujeres divorciadas han sufrido violencia por su expareja. Estos datos no incluyen a otros miembros de la familia, como padres, hermanos, tíos, ni toman en consideración a las niñas-adolescentes menores de 16 años. Sin embargo, resulta claro cómo la familia no representa un lugar privilegiado de intervención para políticas destinadas a prevenir estos fenómenos.

A partir de esta inquietud empecé a reflexionar sobre cómo se define y politiza el cuerpo de las mujeres, y empecé a formular mi problema de investigación en el lazo entre corporalidad (y significación de dicha corporalidad) y construcción de subjetividad. En esta formulación impactaron de manera determinante tres hechos clave.

En primer lugar, la transición de un contexto europeo al contexto ecuatoriano significó también repensar estrategias de lucha y conceptos teóricos. Cuando partí, era una activista nacional del movimiento *queer*, o, mejor dicho, de una parte del movimiento *queer*, aunque había algunas contradicciones con mi trabajo en el centro contra la violencia hacia las mujeres. Durante mi permanencia en Ecuador, redescubrí la

importancia política de las categorías de identificación, por ejemplo, mujer o lesbiana. Mejor dicho, sentí la exigencia de reconocirme como mujer, y me sentí obligada a definirme por mis prácticas sexuales, mientras sentía la diversidad de condición existencial y de posibilidades entre ser mujer con prácticas sexuales disidentes (ya sea lesbiana o bisexual) o ser hombre, aunque se reconozca disidente por prácticas e ideologías. Esta necesidad de reconocer la diferencia de lo femenino, con un alto nivel de legitimización de la violencia que se sufre, me ha llevado a pensar en prácticas políticas autocentradas y menos dependientes de la tutela estatal, ausente de todas formas, desde un enfoque mucho más cercano al feminismo autónomo radical que a lo *queer*.

Incidió mucho en mis reflexiones acompañar algunos casos de agresión física como de violencia sexual y de aborto clandestino. Todas estas situaciones me acercaron mucho más a la dimensión del cuerpo: las mujeres encarnaban estas violencias.⁷ El cuerpo era el primer escudo, el primer afectado y también la primera forma tangible de recuperación y resistencia. El primer territorio y campo de batalla.

Además, la conciencia y la relación que se tenía previamente con el cuerpo, y la posibilidad/capacidad de trabajar a nivel corporal después del trauma, influenciaban de forma notable en la sanación. Una conciencia casi ausente o una mala relación corporal, por el contrario, implicaba padecer con más frecuencia patologías psicosomáticas, o desconectarse con esta estructura de carne y huesos llamada cuerpo. Obviamente estoy describiendo solo unas impresiones a partir de unos pocos casos analizados que no pueden entrar en una investigación académica pero sí pueden estimularla.

Mientras tanto, hubo una ruptura en mi propia vida que me llevó a descubrir todo un mundo (y un mercado) de talleres corporales. Después de poco tiempo de estar en Quito, me enfermé y seguí enfermándome a menudo, mucho más que antes, con la presencia frecuente de dolores a veces invalidantes. Probé de todo, algunas terapias aliviaban

⁷ No es que antes no lo supiera, pero, en un momento en que estaba pensando en términos abstractos, fue un recordatorio muy fuerte de tratos traumáticos, de la corporalidad de estos discursos abstractos.

un poco el dolor, pero nunca me dieron un diagnóstico definitivo y, a veces, los fármacos que me prescribían me hacían sentir incluso peor. Tal vez por esto, unido con el estrés que experimenta a menudo cualquier persona que estudia un doctorado, desarrollé una depresión menor que se manifestaba sobre todo en la completa ausencia de placer.

Estaba ya en terapia desde hacía tiempo, cuando poco a poco caí en lo que diagnosticaron como depresión mayor: no estaba triste, no quería suicidarme ni nada de eso, pero salir de la cama se transformó en una empresa heroica, e interactuar con otras personas en una tortura que no podía ya sostener. Me alejé de todo el mundo, empecé a salir muy poco de la casa y a tener mucha ansiedad, mucha más de la que había tenido hasta entonces. Un día no pude hacer compras en el súper: me dio un ataque de pánico. Tuve que medicarme. Al cabo de un mes, cuando empecé a estar químicamente mejor, me recentré más en mí y probé otras opciones. Aparte de terapia y fármacos, empecé a experimentar (bajo la guía de mi terapeuta) varias prácticas, como limpieza energética con cristales, ayahuasca, temazcal, limpieza con ortiga, yoga, meditación, danza primal y muchos tipos de talleres corporales. Al mismo tiempo, también en talleres, encuentros y *performances* realizados desde el feminismo autónomo urbano, estábamos insertando varias prácticas corporales para reconectarnos con nosotras mismas; visibilizarnos como sujetos complejos con nuestro bagaje experiencial y emocional; repensarnos como feministas, y formular nuevos proyectos políticos que tuvieran en cuenta la dimensión del autocuidado y del cuidado colectivo.

Así, mi militancia y mi propia experiencia de enfermedad y depresión se transformaron en un instrumento de reflexión sobre el significado del cuerpo y de la conciencia corporal. A la vez, me llevaron a descubrir una amplia gama de prácticas corporales, enfocadas en lo femenino, que estaban también incluidas en un vasto mercado de talleres corporales, todos bastante caros (por lo menos para el bolsillo de una estudiante con beca), que se estaban difundiendo en Quito.

Por último, justo durante la lucha por salir del estado vegetativo que puede traer una depresión mayor, me encontré con autoras como Lorena Cabnal (2010), a quien conocí en persona y con quien tuve

la oportunidad de conversar, y otras feministas decoloniales, comunitarias y geógrafas feministas. Este mundo de perspectivas y conocimientos nuevos para mí me ofreció otro punto de vista sobre cuerpo y corporalidad, que encontró un sentido unitario en el curso de Geografías Feministas dictado por Sofía Zaragocín en febrero de 2018 en la FLACSO Ecuador.

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

Las mujeres somos cuerpos, tanto por construcción social como por reivindicación feminista. Recuperar la dimensión corporal del ser mujer permite iluminar también las dinámicas de violencia y disciplinamiento, como ya señalaron las feministas de la Segunda Ola (Lonzi [1972] 2010; Librería delle Donne di Milano [1987] 1991). El cuerpo, concebido como territorio colonizado, se convierte en la unidad básica donde se inscriben estereotipos, roles de género, deseos normados y el sistema heteronormativo.

A partir de ello, di un paso atrás para identificar con mayor precisión mi objeto de análisis: no la violencia en sí misma, sino el cuerpo femenino como espacio a través del cual observar la construcción de la subjetividad y las relaciones que Hill Collins (1990) denomina “matriz de dominación”, entendida como la organización total del poder donde se articulan múltiples dimensiones de discriminación y sus intersecciones.

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

En este libro me enfoco solo en cuerpos considerados biológicamente femeninos, no ya por falta de reconocimiento de otras

existencias y cuerpos feminizados, sino por especificidad del análisis violencia-resistencia que, si bien se origina en un mismo patrón de género, difiere en sus modalidades.

Aunque el texto se centra en la construcción de subjetividad a partir de la encarnación y de prácticas corporales, hay un punto que se destaca: los procesos identitarios y la construcción de un yo como sujeto político y social pasan por la legitimidad de la propia voz. Y, aun antes de afirmar la legitimidad frente a otras personas, es necesario encontrar esta voz con seguridad, con fuerza, sin tambalear. Encontrar cómo dar forma a los sonidos de nuestro yo y aprender a sacar la voz.

¿Qué significa enfrentar dicho proceso en un mundo aún masculino, neoliberal, individualizado? En mi opinión, significa encontrar una manera otra de comunicar y de insertarse en la dimensión del logos. Poner el cuerpo en la investigación, pero también escribir de forma corporeizada. Intentar apelar a las emociones sin dejar de lado el rigor de una investigación científica. Encontrar un equilibrio en el ejercicio autoetnográfico, para que sea un expediente político y no quede solo en un diario personal que se comparte con otras personas. Enfrentar los demonios propios y tener el coraje (tal vez incluso el descaro) de contarlos en una obra que en potencia podrá llegar a las manos de cualquier persona.

A saber si lo logré.

Capítulo 2

Del cuerpo y otros demonios: un recorrido histórico

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

En este capítulo realizo un recorrido histórico por los movimientos feministas y su relación con la subjetividad y el cuerpo, siguiendo un eje descendente: inicio con las principales diferencias entre la Primera y la Segunda Ola en el contexto anglosajón; luego me centro en los movimientos latinoamericanos de los años ochenta, para finalmente abordar el caso ecuatoriano y sus desarrollos más recientes.

Para tal recorrido, utilizo diversas fuentes: bibliografía especializada, revistas feministas y entrevistas. En particular, incluyo entrevistas abiertas a cuatro mujeres activistas de los años ochenta en Ecuador, cuyas trayectorias permiten dar cuenta de procesos clave, así como entrevistas estructuradas a 25 feministas jóvenes pertenecientes a distintos colectivos. Este corpus se complementa con observaciones realizadas en primera persona a partir de mi experiencia como activista en el feminismo autónomo urbano en Quito.

Las perspectivas teóricas en torno a cuerpo, sexo y género se han desarrollado a partir de prácticas y reflexiones colectivas feministas, especialmente en el marco de la llamada Segunda Ola en la historización anglosajona. Estas comienzan a vislumbrarse en Europa y Estados Unidos hacia finales de los años sesenta y se difunden rápidamente a otras regiones, donde adquieren nuevas significaciones, críticas y desarrollos. En el centro de estos procesos se sitúa la relación entre subjetividad femenina, cuerpo, sexualidad y placer.

En este contexto, la concepción feminista de la subjetividad pasó de una mirada “hacia afuera”, característica de la Primera Ola, a una “hacia adentro”. Mientras la Primera Ola se centró en demandas institucionales bajo la premisa de que el cambio político transformaría la experiencia de ser mujer, la Segunda Ola implicó un giro epistémico y de acción colectiva: la transformación ya no se pensaba únicamente desde lo estructural, sino también desde la experiencia corporal, íntima y cotidiana.

Este desplazamiento redefinió el sentido de la acción política. El cuerpo dejó de ser un ámbito secundario para convertirse en un espacio central de politización, donde se entrelazan dimensiones materiales, simbólicas y relacionales. En este marco, se politizan el sexo, el placer, las relaciones y la violencia, abriendo la posibilidad de transformar la subjetividad y la vida cotidiana desde la experiencia encarnada.

En los movimientos feministas europeos y estadounidenses, estos debates se articularon en torno al descubrimiento individual y a la construcción colectiva en clave de autonomía y distanciamiento de los partidos de izquierda. En América Latina —y en Ecuador en particular—, la politización del cuerpo se entrelazó además con procesos de migración, clase, pertenencia étnica y geopolítica.

Tras el impulso epistémico de los años ochenta en la región, estas discusiones perdieron centralidad frente a procesos de institucionalización y burocratización de las políticas dirigidas a las mujeres. No obstante, en tiempos recientes, el cuerpo ha resurgido como eje fundamental de la agenda feminista, constituyéndose nuevamente en un punto de partida para repensar la subjetividad y la acción política, tanto individual como colectiva.

La Primera Ola y el concepto de igualdad

Tras la Segunda Guerra Mundial, los Estados nación occidentales trabajaron para globalizar algunos temas económicos y jurídicos considerados “fundamentales” y ampliarlos a todos los Estados conectados mediante las organizaciones internacionales: ONU, BM, FMI, OMC

(Cammarano, Guazzaloca y Piretti 2015). La constitución de las Naciones Unidas en 1945 y la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 abrieron la posibilidad de estandarizar los derechos, y se hicieron visibles varios ejes de discriminación, entre ellos la discriminación sistémica hacia las mujeres. Estos avances crearon las condiciones para una época centrada en reconocer los derechos civiles, sociales y políticos de las personas por el solo hecho de pertenecer a la condición humana (Mate Rupérez 2010).

Los derechos humanos reconocidos en 1950 todavía respondían a un modelo asimilacionista de la política, égida de una homogeneidad social basada en una supuesta universalidad e igualdad de los sujetos de derechos. El grito revolucionario francés *Liberté, Égalité, Fraternité* se siguió oyendo en la Declaración de 1948. El mismo reclamo resonó también en la Primera Ola del movimiento feminista, conocido como el movimiento de Las Sufragistas, enfocado en ampliar derechos políticos y económicos (Elejabeitia 1987). La Primera Ola del feminismo luchaba por una igualdad efectiva, que se ampliase también a las mujeres y a los hombres no incluidos en la supuesta *fraternité* celebrada a partir de la Revolución francesa, como era, por ejemplo, el caso de los esclavos negros en Estados Unidos.

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

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

El sufragismo se vio obligado a intervenir en política desde fuera, llamando la atención sobre su causa y con vocación de no violencia [...] se inventó las manifestaciones, la interrupción de oradores mediante preguntas sistemáticas, la huelga de hambre, el autoencadenamiento, la tirada de panfletos reivindicativos [...]. El sufragismo innovó las

formas de agitación e inventó la lucha pacífica que luego siguieron movimientos políticos posteriores como el sindicalismo y el movimiento en pro de los derechos civiles.

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

A pesar de las diferencias entre los dos principales movimientos sufragistas —el estadounidense y el inglés—, las peticiones de este tipo de feminismo eran comunes. El feminismo de la Primera Ola era, en su esencia, un feminismo liberal, que apuntaba a los derechos políticos; al reconocimiento simbólico y material del estatuto de sujeto jurídico autónomo como los hombres; a la presencia de las mujeres en la esfera pública y en cargos institucionales, y a adquirir los mismos derechos que los hombres. El pensamiento imperante era que, una vez adquirida la emancipación política, los otros tipos de emancipación seguirían por inercia (Varela 2008). La historia demostró que la igualdad de derechos políticos no garantizaba la igualdad en sentido amplio y, en ocasiones, hasta ocultaba discriminaciones mucho más profundas.

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

Si bien el movimiento sufragista y el feminismo socialista estaban políticamente distantes, y casi opuestos, tenían un *ethos* común: ambos se centraban en el concepto de igualdad y en el rechazo de una naturaleza intrínsecamente femenina o masculina (Amorós y Miguel Álvarez 2018). Este tipo de feminismo se originó en la Ilustración, en su aspecto de “universalización de la ética” (Amorós 2014): el concepto de igualdad se volcó hacia demandas sociales de apropiación del espacio

público y reflexionó escasamente sobre el espacio privado, íntimo y corporal, hasta caer en una política que aún tenía en cuenta un sujeto ideal-típico y no encarnado. Además, se prestó a una concepción homogeneizante y a la supresión de las diferencias.

Después de la Segunda Guerra Mundial, mientras se afirmaban la hermandad de la humanidad y los derechos humanos, la lucha feminista tuvo un reflujo, aplastada por el afán de la construcción democrática que consideraba toda la humanidad por igual, y por los esfuerzos de reconstrucción de economías nacionales y de un nuevo orden mundial (Goldmann 1998). Las feministas —que durante la guerra habían tomado un rol importante tanto en la producción como en la lucha partisana— se volcaron en los movimientos sociopolíticos de reconstrucción o en los revolucionarios. Aquellas que querían salir de la perspectiva liberal iban a militar en los proyectos de izquierda e izquierda radical, considerados los únicos movimientos que realmente luchaban por una verdadera democracia (Fraser 2015), y con la convicción de que con el comunismo desaparecían todas las discriminaciones, incluidas las jerarquizaciones basadas en las diferencias sexuales.

La Segunda Ola del feminismo

Mientras la Primera Ola del feminismo se centró en la política, la Segunda Ola se enfocó en lo político y en nuevas propuestas para construir subjetividad. Un punto en común entre las principales corrientes feministas de la Segunda Ola es reconocer en la sujeción del cuerpo de las mujeres un mecanismo principal para dominarlas y para alienarlas de una condición autodeterminada de sujeto.

Ya Simone de Beauvoir, en su obra *El segundo sexo* ([1949] 1969), mostró cómo al sujeto “mujer” no corresponden un conjunto de características naturales sino “naturalizadas” por la sociedad. “No se nace mujer, se llega a serlo”. Las mujeres comparten una condición hetero-designada: no son asumidas ni se asumen como sujetos, sino que se les atribuye una identidad a partir del pensamiento masculino sobre ellas. Entonces, el principal trabajo para emanciparse es “descubrirse”

mujer, descubrirse sujeto autónomo, desde criterios diferentes a los derivados de las imposiciones sociales burguesas o de las luchas revolucionarias masculinas. Igualmente significativas son, según la autora, la independencia económica y la lucha colectiva (Beauvoir 1949).

En 1963 la publicación de *La mística de la feminidad*, de Betty Friedan ([1963] 1965), añadió otro gran paso para el construir una subjetividad femenina política y autodeterminada. Aunque el libro se centra en la condición de las mujeres blancas de clase media en Estados Unidos, se ha vuelto una referencia por nombrar al “problema que no tiene nombre” y desvelar la opresión de las mujeres a través de la mística de la feminidad. Esta mística se ha interpretado como un conjunto de criterios, expresión de una esencia natural femenina, que obstaculizan, cuando no niegan, la participación de las mujeres en la vida social mientras les asignan el puesto de ama de casa y madre como vocación natural. El texto de Friedan dio nombre a un malestar percibido por muchas y evidenció su naturaleza política: desde los años sesenta, numerosas mujeres comenzaron a reflexionar de forma colectiva sobre la naturaleza del sujeto “mujer”, el matrimonio, la maternidad y la diferencia.

Tanto en el contexto estadounidense como en el europeo, se dio una ruptura de la participación política de las mujeres en partidos y organizaciones izquierdistas, en los cuales las militantes comenzaron a percibir cómo sus roles de cuidado no cambiaban, aunque fuera de la casa, y no contaban con el mismo reconocimiento de sujeto político que sus compañeros militantes (Varela 2008). Los nuevos movimientos feministas se separaron de las organizaciones mixtas de izquierda y emprendieron políticas de mujeres para mujeres. No es casualidad que uno de los escritos feministas más importantes del momento se titulara *Escupamos sobre Hegel*, cuya autora, Carla Lonzi ([1972] 2010), describe cómo los movimientos de izquierda perpetúan la opresión de las mujeres y no tienen ningún interés en erradicarla ni perder privilegios frente a ellas.

Por un lado, se reestructuraron los principios teóricos marxistas que se reformularon en clave feminista y dieron vida a un feminismo marxista y materialista, pero de índole separatista. Por otro, otras corrientes del feminismo siguieron militando en los movimientos izquierdistas,

argumentando que en una sociedad sin clases sociales y sin capitalismo desaparecería también el patriarcado (Miguel 2011). El feminismo marxista, en general, reconocía la estructura patriarcal como preexistente al capitalismo, pero argumentaba que el capitalismo se había servido instrumentalmente del patriarcado, y lo había institucionalizado como pilar portante de este sistema económico mediante la división sexual del trabajo (Bryson 2000).

La reflexión central del feminismo materialista residía en reformular el trabajo y hacer visibles las labores domésticas y la reproducción. En obras como *La dialéctica del sexo*, de Shulamith Firestone (1970), se identificaba a la familia burguesa nuclear como el principal mecanismo de dominación y opresión de las mujeres. Además, se relacionaba la dominación de las mujeres con la condición y funcionalidad biológica del ser mujer: la mujer se encontraba sujeta a una situación de dependencia del hombre por la capacidad de embarazarse, parir y por la obligación de cuidar de la descendencia.

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

El feminismo materialista, a partir de la economía política de la reproducción, llega a reconocer la sujeción de los cuerpos de las mujeres y la negación del libre disfrute de su sexualidad como mecanismo de dominación funcional al sistema capitalista. Parte del feminismo materialista confluye en lo que se conoce como feminismo radical. De hecho, las dos obras principales del feminismo radical son de dos militantes de izquierda de Estados Unidos: *Política Sexual* ([1969] 1995), de Kate Millett,

en la cual se reconocía el carácter político de la sexualidad y su rol como mecanismo de control de las mujeres, y la ya citada obra de Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo* (1970). Fue la misma Firestone quien definió el feminismo como proyecto radical, en el sentido de que va a la raíz misma de la opresión (Varela 2008).

El punto central del feminismo radical es que “la mujer” ha sido construida como un sujeto “otro”, un extraño representado por contraposición al sujeto legítimo, el hombre, lo masculino (Millet [1969] 1995). Aunque está claro que tampoco los hombres son iguales entre ellos, cualquier hombre es más legítimo que una mujer. Lo femenino no es solo desvalorizado, sino también invisibilizado y silenciado. La mujer no existe, como escribió también Lacan en los mismos años ([1958] 1993, 1972). Las luchas por los derechos políticos cedieron el puesto a las luchas por el reconocimiento a las diferencias, por la autodeterminación y, sobre todo, se volcaron hacia una misma.

La emancipación liberal fue vista con sospecha, como un instrumento engañoso, pues no cambia la sustancia del sistema. “La emancipación es una promesa fallida. Porque en realidad no acaba con el destino tradicional, pero sobre todo porque en igualdad o paridad con el hombre una mujer no encuentra respuestas existenciales, políticas y culturales al sentido del yo” (Boccia 2018, 122). Se pasó de un anhelo emancipatorio a una lucha para liberar a la mujer de la opresión patriarcal y ya no se pretendía cambiar solo el espacio público, sino el privado y la propia intimidad.

El feminismo radical rompió con la naturalización del ser mujer, con la supuesta universalidad del sistema y del derecho, y abogaba no por ampliar los derechos de los hombres, sino por reconocer la diferencia, en una política hecha “a partir de sí”. Esto significaba apostar por crear referentes culturales y sociales femeninos.

“Lo personal es político”, lema muy conocido del feminismo de los años setenta, y que incidió fuertemente en el cambio conceptual de la categoría de ciudadanía (Vargas 2011), funcionó en dos direcciones: el descubrimiento de sí a través del cuerpo, del placer, del deseo, y el entendimiento de que todas estas categorías no eran simplemente datos, sino el resultado de una construcción cultural y política. Se politizó

el ámbito “privado” y se visibilizó que los problemas de la casa —por ejemplo, la violencia intrafamiliar— no eran problemas individuales, sino que respondían a un ordenamiento político-imaginativo (Libreria delle Donne di Milano [1987] 1991).

Una de las prácticas más radicales de este nuevo tipo de feminismo fueron los círculos de *consciousness-raising*, traducidos luego como grupos de autoconciencia, que comenzaron en el New York Radical Women hacia mediados de los años sesenta (Gahete Muñoz 2018). En estos círculos, conformados por pequeños grupos de mujeres, cada una podía hablar libremente y socializar su experiencia, lo cual evidenciaba que cada historia era una historia colectiva de la experiencia de ser mujer y de la opresión que esto conllevaba. A través de estos grupos se descubría la voz de sujetas acostumbradas a no ser escuchadas, se politizaban la vida cotidiana y las prácticas amorosas; y, sobre todo, se aprendía a conocer el propio cuerpo y a hacer política a partir de sí. Se creaba un cuerpo teórico desde la experiencia y se vivían estas teorías en prácticas de resistencia para cambiar algo de aquellas vidas y aquellos cuerpos (o la relación con ellos y entre ellos). Los grupos de autoconciencia, pronto replicados en Europa y en América Latina, lograron también que se crearan centros autogestionados para mujeres maltratadas, guarderías, reuniones de expresión no verbal de los sentimientos y emociones, recuperación de saberes ginecológicos, descubrimiento del placer sexual y de la masturbación (Percovich 2005).

En el ámbito europeo, el feminismo radical se reconfiguró como feminismo de la diferencia, cuyas mayores aportaciones vinieron de las filósofas italianas y francesas. Según estas autoras, la diferencia es dada naturalmente, pero no implica desigualdad. Una de las obras principales es *Speculum* (1974), de Luce Irigaray, que, junto con Annie Leclerc y Hélène Cixous, formó el grupo *Psychanalyse et Politique*. Este grupo perseguía romper con el orden simbólico del padre (el lenguaje) propuesto por el psicoanálisis y descubrir la “esencia femenina”, a través de la observación y la escucha del cuerpo, las emociones, la manifestación de una sexualidad femenina que no estuviera construida en contraposición a la masculina. En este sentido, descubrir la vagina como lugar lleno y rico de diversidad y no como un vacío contrapuesto a la

llenura del falo (Irigaray 1974), y de ahí formar un saber, un lenguaje y un referente simbólico femenino. Para Hélène Cixous ([1975] 2001), el ámbito privilegiado para esta nueva creación simbólica era la escritura, una escritura encarnada, sentida, que partiera del cuerpo y lo incluyera. Una escritura femenina, capaz de superar “las oposiciones duales jerarquizadas” del pensamiento masculino (Cixous [1975] 2001, 14).

Las feministas italianas de la diferencia, al contrario que las francesas, no insistían tanto en una esencia femenina que derivara naturalmente de la diferencia sexual, pero sí en la necesidad de construir una subjetividad femenina autónoma. Se buscaba crear un referente simbólico nuevo, autónomo y femenino, y pensarse, pensar la sociedad y actuar en ella de otra manera. En 1987, se publicó en Italia un libro de título muy provocativo, *No creas tener derechos*, escrito por la Libreria delle Donne di Milano —círculo importante del feminismo de la diferencia—; en esa obra se recogieron los puntos más significativos de 20 años de reflexiones políticas y se evidenció cómo la sola petición de derechos no garantizaba una posible liberación de las mujeres del yugo del sistema patriarcal. Como se puede leer en el texto:

La mente de la mujer sin adscripción simbólica tiene miedo. Se encuentra expuesta a hechos imprevisibles, todo le sucede de [desde] fuera [hacia] adentro. No son las leyes ni tampoco los derechos lo que dará a las mujeres la seguridad que les falta. Una mujer solo puede adquirir la inviolabilidad con una existencia proyectada a partir de sí misma y garantizada por una sociedad femenina. [...] La política de las reivindicaciones, por más que sean justas y por más que sean sentidas, es una política subordinada y de subordinación, porque se apoya sobre lo que resulta justo según la realidad proyectada y sostenida por otros y porque adopta, lógicamente, sus formas políticas (Libreria delle Donne di Milano [1987] 1991, 22-23).

Aparte de lo ya enunciado, en la creación de un referente autónomo de lo femenino, el cuerpo tiene un rol muy importante y no podemos huir de nuestro ser mujer, con todas las implicaciones sociales que esto conlleva. A través de nuestro cuerpo conocemos lo que significa ser mujer

y adquirimos conciencia de serlo; sentimos la presión de las estructuras de dominación y opresión. Con el cuerpo sentimos, tomamos conciencia, teorizamos y, a partir de este, podemos subvertir el sistema. El cuerpo ha sido el descubrimiento más grande del feminismo radical y de la diferencia, desde el cual se ha teorizado la exigencia de una política de mujeres que excediera la política de los hombres.

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

Las implicaciones de esta violencia cultural son múltiples, no se trata solo de desconocer un placer mucho más intenso que el vaginal —que muchas mujeres ni experimentan—, sino de construir y pensar a la mujer como sexualmente pasiva en espera del coito del hombre. Así se plasma el sujeto mujer, supeditada a un placer que depende de otro sujeto y que vive, por reflejo, condenada a sublimar el placer en la unión amorosa romántica, a volcar su realización personal en el funcionamiento en pareja, influenciada a estar bien a través de la realización de su compañero y no de su autorrealización. “Disfrutando del placer como respuesta al placer del hombre, la mujer se pierde como ser autónomo, acentúa la complementariedad con el hombre, encuentra en él su motivación para la existencia” (Lonzi [1972] 2010, 63). Los temas de la anticoncepción y del aborto resultan así violencia en la violencia: la mujer es alienada de su propio cuerpo, pero responsabilizada por actos sexuales propios de otros sujetos.

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

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

Las autoras mencionadas en este apartado se volvieron pronto íconos del feminismo radical, y estimularon reflexiones interesantes y debates encendidos a lo largo de dos décadas. Algunos de los temas planteados son motivo de conflictos entre varios feminismos aún en la actualidad. Sin embargo, el aporte quizás más importante de estas reflexiones tiene que ver con la valoración del cuerpo, de cómo funciona, de cómo experimentar el placer —que se llega a concebir como derecho— y de cómo representa un campo en disputa en el disciplinamiento de la población.

Desde los años setenta, uno de los carteles más presentes en las marchas feministas tiene que ver con la reivindicación: “Nuestros cuerpos no son campos de batalla”. Y aunque el eslogan quiere reivindicar la autonomía de los cuerpos femeninos, realmente es una consigna a futuro porque, por el momento, sí lo son: los cuerpos femeninos están en el centro de luchas epistémicas, religiosas y políticas que disputan significación, alcance, legitimación de acción y de expresión del cuerpo de esta construcción ficticia llamada “mujer”.

Encuentros feministas de Latinoamérica y el Caribe

El movimiento feminista latinoamericano, que se desarrolló plenamente en los años ochenta, pone en el centro de su política la vida cotidiana, politiza el ámbito de lo íntimo, de lo privado, del placer y de “la defensa de la autonomía personal en la orientación del deseo y de las pulsiones o la integralidad del cuerpo y la autodeterminación de la vida” (Guzmán 1994, 28).

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

La reconstrucción democrática latinoamericana tuvo que confrontarse con el panorama descrito, pero también con una profunda crisis financiera regional, cuya evidencia más tangible fue el endeudamiento externo de muchos países de la región. La crisis económica afectó de manera directa al real ejercicio democrático y determinó unas “condiciones conservadoras de transición” (Cueva 1988, 44). Esto dio vida a teorías políticas sobre una democracia puramente formal, “sin adjetivos” y “sin condiciones” (Cueva 1988, 44); una democracia que se desvinculaba de las condiciones materiales de la vida, y se limitaba a la igualdad y libertad política formal.

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

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

la planificación familiar, cuyo objetivo era acabar con la natalidad nacional, tanto que en las carreras de Medicina ni siquiera se hablaba del tema (Nausica, entrevista, Quito, enero de 2018).

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

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

Las participantes tenían experiencias muy variadas, había unas pocas europeas, pero casi todas eran latinoamericanas y muchas vivían fuera de Latinoamérica, ya sea para estudiar o para huir de la dictadura, como en el caso de muchas activistas chilenas. Las migraciones resultaron un factor importante para desarrollar el contenido, porque las migrantes habían participado de encuentros en círculos radicales y en grupos de

autoconciencia. Incluso, fue una ocasión para hacer circular cierto tipo de bibliografía luego considerada “fundamental”, como los escritos de *Rivolta Femminile* y *Escupamos sobre Hegel*.

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

Las resoluciones presentadas en la asamblea plenaria variaban de peticiones laborales sin discriminación de sexo a reclamos en solidaridad con las compañeras de los países en dictaduras o en guerrilla, y el compromiso con la lucha antiimperialista. Hay que subrayar también la institución del Día Internacional para la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres, el 25 de noviembre, para conmemorar el asesinato de tres hermanas dominicanas —Minerva, Patria y María Teresa Mirabal— durante la dictadura de Rafael Trujillo en 1960.

Según el informe del Primer Encuentro (Navarro 1982), la sesión dedicada a la sexualidad fue la que causó mayor inquietud, pues muchas entre quienes participaron nunca habían explorado su cuerpo ni se habían acercado al tema del lesbianismo. En esta sesión se abordaron la liberación sexual, el placer, la masturbación y otras prácticas, el aborto, la maternidad, la anticoncepción y la violencia. “Una de las sesiones se

transformó en un taller de autoayuda, en el cual se hizo una demostración del uso del espéculo” (Navarro 1982, 266). De este modo, el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe evidenció la necesidad de descubrir el cuerpo y el placer, e incitó a explorar estas prácticas en los diferentes grupos nacionales.

Los encuentros feministas de la década de los ochenta fueron fundamentales para generar reflexiones compartidas de alcance regional, “una especie de cuerpo teórico y de postura simbólica para interpretar el mundo y el movimiento” (Vargas Melgarejo 1994, 57). Aunque persistieron tensiones —como la participación en la política institucional, la doble militancia o el separatismo—, el cuerpo se consolidó como eje articulador de múltiples debates: sexualidad, salud, vida cotidiana, maternidad, reproducción y violencia.

A partir de estos encuentros, surgieron varias revistas y editoriales feministas como *mujer/fempress*, financiada por algunos proyectos de cooperación internacional y que fungía como boletín de los movimientos feministas de Latinoamérica. El boletín contaba, por lo general, con una responsable por cada país, como se puede ver en la página inicial del número 122 (fig. 2.1).

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

Figura 2.1. Foto de la página de créditos de *mujer/fempres*

f e m p r e s s
red de comunicación alternativa de la mujer

Equipo fempres

Sede:

Adriana Santa Cruz (Directora)
Viviana Erazo (Directora adjunta)
Teté Valdovinos (Secretaria administrativa)
María Luisa Valdovinos (Computación y evaluación)
Claudia Lecourt (Diagramación publicaciones)

Representantes en el exterior (corresponsales):

-Ana María Amado:	ARGENTINA	Gallo 1080, 1172 Buenos Aires, Tfs. (54-1) 963-4848 y 420403; Fax 963-4848
-Sonia Montaña:	BOLIVIA	c/o CIDEM, Casilla 3961, La Paz, Tfs. (5991-2) 374961 y 790551; Fax 391892
-Colectivo fempres	BRASIL	Rua 7 de Setembro 77/202, 27400 Petropolis RJ, Tf. (0242) 424891; Fax (55-21) 286-0541
-Sede:	CHILE	Casilla 16-637, Santiago 9, Tf. (56-2) 232-2557; Fax 232-5000
-Socorro Ramírez:	COLOMBIA	Apartado Aéreo 25388, Bogotá, Tf. y Fax (57-1) 287-6916
-Alda Facio:	COSTA RICA	A.P. 10071-1000, San José, Tf. (50-6) 537803; Fax 213350
-Alexandra Ayala:	ECUADOR	c/o CEPLAES, Casilla 6127 C.C.I., Quito, Tfs (593-2) 240587 y 240130; Fax 566207 (Atención: A. Ayala, tel. 240130)
-Berta Hiriart:	MEXICO	Teztlutlán #29, Barrio San Lucas-Coyoacán, 04030 México D.F., Tf. y Fax (52-5) 549-8792
-Verónica Rossato:	PARAGUAY	Casilla de Correos 1417, Asunción, Tf. (595-21) 208189; Fax 446350
-Rocío Castillo:	PERU	Aptdo. 110245, Lima 11, Tf. y Fax (51-14) 330174
-Norma Valle:	PUERTO RICO	Aptdo. 6111 Est.Correos, Viejo San Juan 00901, Tfs. (1-809) 724-4059; Fax 725-0745
-Angela Hernández:	R. DOMINICANA	Aptdo. 21-880, Santo Domingo, Tf. y Fax (1-809) 533-0672; Fax 686-777474
-Carmen Tornaría:	URUGUAY	Aconcagua 5177 (entre Gallinal y Mississippi), Montevideo, Tfs. casa: (598-2) 693157 y 417470; Fax 480556
-Helena Salcedo:	VENEZUELA	A.A. 47639, 1041-A Caracas, Tf. y Fax (58-2) 782-9395; Fax 741652

FEMPRESS es una red de comunicación alternativa de la mujer para América Latina. Nació en 1981 y tiene su sede en Santiago de Chile y representantes permanentes en la mayor parte de los países de la región, que le hacen posible mantener un estrecho vínculo con los movimientos de mujeres de sus respectivos países. La revista mensual MUJER/FEMPRESS, con ya 10 años de vida, es producto de la actividad de la red y un poderoso instrumento de intercambio que vincula y da apoyo informativo a quienes están trabajando activamente por mejorar la condición de la mujer en distintos niveles y en diferentes países de la región.

MUJER/FEMPRESS es útil en la medida que se utiliza en organizaciones como material de reflexión y discusión, en la medida en que sirve a personas en el campo de la investigación, el activismo, la docencia; en organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales, con información difícil de conseguir en otros medios, y en la medida en que es capaz de servir de altoparlante al movimiento de mujeres latinoamericanas y del Caribe y de reflejar los importantes cambios que se están dando en sus sociedades respecto a la mujer.

FEMPRESS tiene también un SERVICIO DE PRENSA mensual dirigido a los medios comunicación que hace posible difundir masivamente esta información que surge desde el movimiento de mujeres.

Escriban para "MUJER/FEMPRESS", reproduzcan, multipliquen sus artículos y cuiden de citar siempre la fuente.

Esta publicación es posible gracias a la cooperación de

CIDA, Canadá
SIDA, Suecia
NORAD, Noruega
UNFPA, Naciones Unidas

Reproducción Portada: Fotografía de Charles Hawthorne, de libro 'Women in White' Metropolitan Museum of Art-1989

Casilla 16-637, Santiago 9, CHILE - Fono directo FEMPRESS: 232-2557
Mesa Central ILET: (56-2) 233-2129 y/o 233-2457;
Telefax: 232-5000



En este contexto, los talleres corporales ocuparon un lugar central. A través de prácticas de autoexploración sensorial, autorrepresentación y trabajo con la desnudez, las participantes buscaban reconectar con su cuerpo y producir conocimiento desde la experiencia. Estos espacios permitían explorar dimensiones que no se expresan en el plano racional o discursivo, generando procesos de elaboración, catarsis y transformación.

Un ejemplo de ello es el taller de “autorretrato” del Segundo Encuentro, en el que las participantes caminaban desnudas, primero con los ojos cerrados y luego abiertos, hasta enfrentarse a su propia imagen en el espejo y decidir cómo fotografiarse. Como relata una participante cuyo testimonio fue recopilado en la revista *Isis*:

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

Estas experiencias no solo evocaban dolor, sino también sensaciones de liberación, incomodidad o conflicto, evidenciando la complejidad de la relación con el propio cuerpo. En algunos casos, además, emergían tensiones atravesadas por dimensiones raciales y geopolíticas, como muestra el testimonio de una participante afrodescendiente que se sintió expuesta y observada como “objeto curioso”.

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

El mayor ímpetu de los encuentros, y de los talleres, era conciliarse con una misma y “realizar una nueva conciliación con la cultura, con la historia, con el poder” (Chadwick, Gómez y Portugal 1984, 104). Para lograrlo, tenían que enfrentarse con dos nudos que incluso en la actualidad no se destejen: el saber y el poder. En cuanto al saber, los talleres sirvieron precisamente para readquirir un saber otro, a partir de sí misma y de la propia experiencia, readquirir los saberes expropiados y así poder ejercer el poder, entendido como poder hacer y poder saber. El poder, en sentido feminista, es “asumir el hacer como poder compartido [...] mirar al poder como ejercicio del arte de hacer” (*Isis Internacional* 1984, 117). Uno de los conflictos cruciales para esta reappropriación de poder parte de reapropiarse de la sexualidad, como lo teoriza Carla Lonzi.

En conjunto, estos talleres buscaban reapropiar saberes corporales expropiados y construir formas de conocimiento encarnado. La sexualidad, en este marco, se concebía más allá de la genitalidad, como una dimensión integral vinculada a la historia y experiencia de cada cuerpo. Como se recoge en los materiales de la época, se trataba de reconocerse en un cuerpo propio, no en el modelo normativo de “mujer” impuesto desde fuera.

A lo largo de la década, estos encuentros consolidaron una reflexión feminista en la que el cuerpo se convirtió en un espacio privilegiado para pensar la opresión, pero también la transformación. No obstante, hacia los años noventa, el énfasis comenzó a desplazarse: la institucionalización del feminismo y las urgencias coyunturales limitaron los espacios para este tipo de exploraciones, generando preocupaciones por la repetición de agendas y la falta de avance teórico.

A partir de la primera década del siglo XXI, han vuelto de manera preponderante los temas de la autonomía y del cuerpo. Esto se explica por la difusión de la Tercera Ola del feminismo y, en el contexto latinoamericano, con la difusión de nuevas perspectivas feministas antineoliberales y anticapitalistas, como el feminismo comunitario (Paredes 2008; Cabnal 2010). Asimismo, se explica a la luz del contexto político regional, e incluso internacional caracterizado por una crisis sistémica de los derechos y reconocimiento formal. Hay que añadir,

también, las presiones e incidencias políticas cada vez más intensas de los grupos antiderechos, mezcla de grupos eclesiásticos conservadores, fascistas y machistas, unidos en contra de la “ideología de género” (Zaragocín et al. 2018).

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

Muchos grupos conservadores reaccionaron a este reconocimiento y empezaron a luchar contra lo que califican como “ideología de género”, presentada como un intento de destruir la sociedad a través de la negación de las diferencias biológicas, de la perversión de la niñez hacia una identidad LGBT, y de la subversión del régimen reproductivo y del rol de madre de las mujeres. Es una ideología “potenciadora de un relativismo y de un positivismo jurídico que transforman al ser humano en una voluntad que se autocrea” (Sáez de la Fuente 2009, 5). En la región latinoamericana, el discurso se vincula fuertemente a los valores morales catocristianos y también a un discurso de neocolonialismo:

El género es presentado como un modelo importado por las grandes potencias para hacer de América Latina un dominio “sin valores”, fácil de controlar por las grandes economías o corporaciones donde

se vigile el crecimiento de la población a través de la anticoncepción (Burneo Salazar et al. 2015, 27).

Debido a las condiciones sociopolíticas de fuerte inestabilidad del país a partir de los años noventa, en Ecuador esta influencia se ha visibilizado con fuerza solo en los últimos años, en los cuales los movimientos antiderechos han sido apoyados por los gobiernos que se han sucedido, como ilustraré más adelante.

Prácticas corporales y feminismo en los ochenta

En Ecuador, los primeros movimientos feministas se remontan a los años sesenta del siglo XX. Esto, esto no significa que las mujeres no reivindicaran sus derechos, sino que estas no se hacían visibles de manera específica y en un movimiento colectivo de mujeres o feminista. Por un lado, se crearon pequeños círculos de clase media alta, mujeres ilustradas, que publicaban en revistas y abrían un debate a través del intercambio de publicaciones de mujeres escritoras (Goetschel 2006); las preocupaciones principales de estos círculos eran las inclusiones en educación, los derechos políticos y laborales. Por otro lado, ocurrieron algunas luchas de mujeres por los derechos laborales y el derecho a la tierra (principalmente en el movimiento indígena, con importantes referentes como Dolores Cacuango y Mama Tránsito Amaguaña) y, en general, aquí también el foco de las luchas se centra en los derechos laborales y en el acceso a la educación.

Así que los movimientos de mujeres que comenzaron a formarse en los años sesenta, al contrario de Europa y Estados Unidos, no se conformaron a raíz de las luchas por los derechos políticos, sino en las campesinas y obreras (Troya Fernández 2007). Las organizaciones de mujeres en estas luchas sociales se consolidaron aún más en la década de los setenta, sin embargo, estas organizaciones resultaron parte de una lucha más general y hubo pocas reivindicaciones específicas.

El contexto nacional ecuatoriano reflejaba en buena parte a la región; se consideraba el feminismo una preocupación burguesa y signo

de colonización, mientras la verdadera lucha era la de clase. En el sector rural, la presencia de la Iglesia social era extremadamente amplia y reconocida. Las feministas que comenzaron a alejarse de partidos y organizaciones eran efectivamente de clase media y media alta y, en general, tuvieron la posibilidad de viajar y estudiar en el extranjero. Una vez de vuelta en sus ciudades de origen, comenzaron a organizar círculos de reflexiones y a promover un feminismo propio, lejano de partidos y movimientos de izquierda, así como de las organizaciones sociales de la Iglesia (Troya Fernández 2007).

En los movimientos feministas ecuatorianos no existió una oposición tajante entre lo político y la política, entre diferencia e igualdad, y las prácticas autónomas y la reivindicación de derechos frente al Estado no eran necesariamente excluyentes. Muchas dimensiones han quedado invisibilizadas en la clasificación más general sobre las varias etapas de la politización de los movimientos feministas y de mujeres (Herrera 2007). Sin embargo, me centraré en la clasificación más general y en una narrativa simplificada.

En los años ochenta, el feminismo se volvió un importante actor político también en Ecuador, gracias al proceso nacional de democratización y a la transnacionalización de discursos y prácticas feministas (Troya Fernández 2007). Se asistió a una primera institucionalización de ciertos temas feministas dentro del Estado, que empezó a constituirse como referente de negociación. Se instituyeron la Oficina Nacional de la Mujer y el Plan Nacional de Desarrollo de 1981-1985, que incluyeron temas específicos de mujeres. Por otro lado, se difundieron y fortalecieron las organizaciones feministas que actuaban fuera de la esfera estatal, centrándose en corrientes radicales y en una política autónoma y no institucional.

De las actividades no institucionales en los ochenta no existen muchos archivos, pues la memoria de los debates fue entregada a las numerosas revistas que comenzaron a nacer a principio de esos años. Para reconstruir de manera más profunda la etapa, he recogido el testimonio de cuatro de las mujeres más activas en el periodo mencionado. Las cuatro, a quienes prefiero citar con los seudónimos de María, Manuela, Magdalena y Nausica, han sido elegidas informantes clave debido a su

activismo y a su posicionamiento como iniciadoras de algunas prácticas: impulso y participación en revistas feministas separatistas, tanto nacionales como regionales; realización de talleres y acompañamiento en temas de ginecología y reproducción; organización de talleres sobre autoconciencia y sexualidad en dos de las ciudades más grandes de Ecuador, Guayaquil y Quito. Tres de ellas comenzaron su militancia como feministas, mientras que la cuarta se relacionó con el feminismo un poco más tarde, ya que comenzó su activismo en favor de las mujeres en una organización de izquierda que relacionaba el feminismo con un capricho burgués. Sus testimonios han sido muy importantes para reconstruir la atmósfera de aquellos años y dar cuenta de los debates más sustanciales, los puntos conflictivos y la evolución de las prácticas. En el curso de las entrevistas recogí también sus pareceres sobre el porqué de los cambios, así como opiniones sobre la situación actual.

A partir de los años ochenta, el feminismo se presentó en Ecuador bajo una multiplicidad de discursos que, junto con los temas laborales y de participación política, también pusieron sobre la mesa la politización del cuerpo y del ámbito de lo privado. Aunque las mismas tensiones de la región se presentaron también en el contexto nacional, en Ecuador parecía no haber límites muy claros entre una postura y otra. Más bien, las diversas posturas lograron dialogar entre sí en talleres integrados por exponentes de distintos enfoques feministas y de mujeres, ya que había activistas que militaban en movimientos de izquierdas y que no se reconocían como feministas, a pesar de conformarse en redes de ayuda a mujeres víctimas de violencia o discriminación.

Durante este periodo nacieron organizaciones muy importantes: el Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer (Cepam) en Quito y Guayaquil, el Centro de Información y Apoyo de la Mujer (CIAM), el Taller de Comunicación Mujer con sede en Quito y alcance nacional, el Centro de Acción de la Mujer (CAM) en Guayaquil, el Frente Amplio de Mujeres (FAM) en Cuenca y la Federación Mujeres de Sucumbíos (FMS). La mayoría de las revistas asociadas al feminismo surgieron como medios divulgativos de estas mismas asociaciones, como *Mujeres y Voces de Fam* de la FAM, *La Maga* del CAM, *La Abeja* de la Cepam, o *Eva de la Manzana*, del homónimo colectivo quiteño, mucho

más posicionado hacia el feminismo de la diferencia y en la búsqueda de subjetividad a través del cuerpo, la sexualidad, la autonomía (Goetschel et al. 2007). Otras revistas, como *La Mujer* y *Nueva Mujer*, no se vinculaban de manera directa con organizaciones o colectivos, sino que representaban proyectos feministas en sí y tenían el objetivo de difundir noticias a partir de una visión desde las mujeres.

Las revistas señaladas dan cuenta de la variedad de posiciones presentes en el debate feminista, pero también del interés que despertó la temática y de la atmósfera de cambio que se gestaba en aquellos años. Vale destacar un punto muy importante políticamente: muchas de las mujeres que fundaron y lideraron proyectos, organizaciones o colectivos feministas de la época pertenecían a la clase media y media alta, y vivieron experiencias en Europa, Estados Unidos o en países latinoamericanos. Durante su estancia en el exterior, habían frecuentado la universidad y entrado en contacto con movimientos feministas y estudiantiles, sobre todo europeos.¹

También influyó la significativa cooperación internacional, puesto que casi todas las organizaciones se valieron de proyectos de colaboración y financiaciones de ONG extranjeras. Me parece importante destacar este punto porque así se entiende más claramente el rechazo del feminismo como instrumento de colonización por movimientos de izquierda. Al mismo tiempo, se evidenciaba cierta tendencia internacional de los temas y perspectivas feministas, aunque después se reformularan de manera autónoma en los distintos lugares.

Sin embargo, intuyo que lo que estimulaba el rechazo más grande hacia el feminismo no era propiamente el carácter transnacional, pues los movimientos marxistas, comunistas y socialistas eran transnacionales por antonomasia, sino el no querer reconocer una lucha minoritaria dentro de los movimientos sociales de la época, que significaba poner en discusión las jerarquías y discriminaciones internas. Así lo expresó una de las entrevistadas.

¹ Con base en la experiencia de estas ecuatorianas en Europa, relaciono el feminismo europeo y el que surge en Ecuador a partir de la difusión de cierta bibliografía e ideas gracias a los movimientos migratorios.

MARÍA. Para nacer como feminista, fue necesario romper con la izquierda y con la teología de la liberación. En este tiempo, toda organización popular estaba en manos de la Iglesia, incluso las organizaciones de mujeres. Había un aire de comunidad, pero en el comunitarismo se mantenían los mismos roles de género y no había interés en cambiarlos (entrevista, Quito, febrero de 2018).

María, quiteña de clase media, se formó desde la adolescencia con valores izquierdistas y después del colegio viajó a Francia a cursar la universidad. Entre muchos sacrificios, en el extranjero mantuvo estrecha sororidad con otras chicas latinoamericanas que estaban en su misma situación. Relata que la amistad con una chica argentina le abrió el camino al feminismo. Fueron años de contrastes, de conocer el arte de “apañarse”, de trabajitos informales, generalmente de cuidado, de vivir en cuartitos pequeños y húmedos en las buhardillas de los edificios.

También aprovechó el tiempo para asistir a reuniones con mujeres de toda clase y procedencia. Participó en la construcción de prácticas solidarias con otras mujeres, sobre todo otras migrantes, y efectuó lecturas rompedoras, como *Escupamos sobre Hegel*. Este texto exhortaba a romper con los partidos y movimientos de izquierdas, y a experimentar en pos de una reapropiación del cuerpo y la sexualidad para construir una subjetividad femenina autónoma, no determinada por la contraposición con el sujeto “hombre”.

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

Hay que subrayar que, como precisan Álvarez (1999) y Vargas (2008), en el feminismo latinoamericano de los setenta y ochenta no estaba presente una neta contraposición entre igualdad y diferencia, sino que las dos visiones se mezclaban y se entrelazaban. Sin embargo, en su gran mayoría, el feminismo latinoamericano se construyó en oposición al Estado y a los partidos, reivindicando el concepto de autonomía como independencia y autodeterminación (Álvarez 1999), y solo en los años noventa se asistió a su institucionalización masiva (Matos y Paradis 2013). Dentro de este contexto, toma fuerza el comentario de María sobre distanciarse del posicionamiento de la diferencia y participar en la democratización del Estado.

Sin embargo, construir otra subjetividad fue siempre el tema principal del activismo de María: “la temática fundamental siempre fue el cuerpo [...] No se trabajaba para reclamar un derecho, sino para reapropiarse del cuerpo” (entrevista, Quito, febrero de 2018).

Los grupos de autoconciencia, según María, resultaron centrales por tres temas fundamentales: 1) la construcción del Yo, de una identidad femenina autónoma; 2) la transición y la organización del Yo al Nosotros; 3) una nueva negociación con el Estado con base en los avances de los primeros dos temas. También aquí podemos ver cómo los principios del feminismo de la diferencia y de la igualdad se entrelazaban para pedir una ampliación de los derechos, del Estado y sus instituciones, pero a partir de una subjetividad femenina y feminista, y no de una mera ampliación de los derechos de los hombres.

Según lo relatado por María, en los grupos de autoconciencia a nivel nacional se comenzó a trabajar el cuerpo como territorio en sí y, a través de su conocimiento, las mujeres podían reapropiarse de una identidad autónoma. El acercamiento al cuerpo se expandía a la casa, al territorio, como emanación de una misma, al igual que el cuerpo.

Los talleres de autoexploración no servían solo para reapropiarse del placer, sino también para desmitificar la maternidad y quitarle el peso del instinto, de la renuncia obligatoria a realizarse, de la sobremedicalización del proceso fisiológico de embarazo y parto, como si se tratara de una enfermedad. Se esclareció también el vínculo entre cuerpo y violencia, las formas de violencia específica que se ejercían sobre lo femenino, lo cual

otorgó más ímpetu a visibilizar e interpelar la vida privada, lo doméstico, lo cotidiano. En los grupos de autoconciencia se enfrenta el mundo a través del cuerpo, se recuerda, se cuenta, se sufre, se regocija, se cambia.

Lo mismo cuentan Magdalena y Manuela. Manuela, quien militó en los movimientos feministas sin pasar antes por el partido, trabajó arduamente en talleres corporales enfocados en sexualidad y violencia. Ella era una activa organizadora de círculos de autoconciencia. El propósito de tales grupos era encontrar la forma de expresar la opresión que se vivía como mujer y cómo esta se encarnaba en la vivencia corporal, sexual, en la construcción de una misma y en sus horizontes de posibilidad. Como dice Ana de Miguel Álvarez (2011, 28): “Con la autoconciencia también se pretendía que las mujeres de los grupos se convirtieran en auténticas expertas en su opresión: estaban construyendo la teoría desde la experiencia personal y no desde el filtro de las ideologías previas”.

También recibió la influencia de las ideas de Carla Lonzi en torno al descubrimiento del clítoris y del orgasmo clitoriano. En estos talleres se experimentaba con la sexualidad y se cuestionaban “valores” sociales como la virginidad, aún considerada condición *sine qua non* para el matrimonio. A partir de estas prácticas, se abrió un espacio para explorar formas de expresión que no pasan por la razón ni por la palabra, permitiendo tomar conciencia de las emociones y de la memoria corporal. Según el relato de Manuela, estos procesos también dieron lugar a nuevas formas de relación entre las participantes, caracterizadas por una fuerte complicidad física y afectiva (entrevista, Quito, enero de 2018).

Tanto Magdalena como Manuela han trabajado mucho con mujeres de sectores populares y rurales. Ante la pregunta de si habían notado diferencia de actitud en el acercamiento al cuerpo entre mujeres de sectores populares y mujeres de clase media, Manuela destacó que las mujeres que participaban en los talleres estaban, en su mayoría, ya concientizadas respecto del feminismo e iban siempre muy ilusionadas a los talleres, independientemente de la clase social. Magdalena dijo que a veces con las mujeres de sectores populares fluían más determinadas prácticas, ya que resultaban menos pudorosas que las de clase media, y sentían más el peso de la vida familiar y relacional.

En general, las dos percibieron diferencias en términos de apropiación del cuerpo sobre la base étnica y cultural: era más fácil tocar el tema con las mujeres negras que con las indígenas, o con las costeñas que con las serranas, debido a la construcción cultural del pudor y de lo íntimo. Sin embargo, me atrevería a conjeturar que en las diferencias étnicas mucho tiene que ver la construcción racial de la mujer negra como hipersexualizada y la mujer indígena como mera reproductora, pero sin desarrollo sexual propio, según las aportaciones analíticas de autoras como Mara Viveros Vigoya (2010) y Sara Radcliffe (2008).

La realidad expuesta por Manuela y Magdalena choca también con la convicción de que los temas sexuales y de nueva subjetividad sean exclusivos de clase media o media alta. Aunque la principal forma de los movimientos de izquierda para denigrar estas prácticas se basaba en afirmar que eran prácticas burguesas que nada tenían que ver con las necesidades y la vivencia de las mujeres trabajadoras y de clases bajas, los relatos de las entrevistadas presentan otro tipo de realidad. Manuela y Magdalena destacan que se percibían a estos temas como mucho más urgentes en las mujeres de clases populares, que vivían una condición de explotación laboral, social y familiar, y tenían mucho menos acceso a informaciones del tipo que se daba en los talleres de autoconciencia, así como a servicios médicos y ginecológicos.

El cuerpo como reivindicación e instrumento de reflexión y lucha no fue tema exclusivo de las feministas, pues incluso mujeres que no se definían como tales trabajaban para enfrentar la violencia y cuestiones de reproducción. El enfoque sobre el cuerpo era distinto y más pudoroso, pero este permanecía como tema central a partir del cual desarrollar prácticas de resistencia.

Nausica es una de estas activistas de izquierda que no se reconocían como feministas. Última hija de una familia de clase media baja, logró estudiar y graduarse en la Facultad de Medicina en los años setenta, época en que todavía no se hablaba de anticoncepción en la carrera, ya que significaba un instrumento del imperialismo para neutralizar a las guerrillas antiimperialistas (entrevista, Quito, febrero de 2018). Después de graduarse, comenzó a trabajar en una organización

de mujeres de claro perfil izquierdista, donde el feminismo no solo era visto con sospecha, sino como sinónimo de lesbianismo, tema hacia el cual se suscitaba una fuerte resistencia.

No obstante, a través de esta organización, Nausica comenzó a tratar el tema del cuerpo con todas las que llegaban a ella por ser víctimas de violencia doméstica, necesidad de abortar o anticoncepción. Lamenta que, para la medicina, la mujer es solo una consumidora, pero no se toma realmente en cuenta como sujeto con derecho a una salud integral, que incluya reproducción, placer y emotividad. En 1984, participó en un encuentro de mujeres en Colombia, donde había talleres de autoexámenes, videos de mujeres masturbándose, mujeres que caminaban desnudas por el lugar del encuentro, entre otras prácticas. Esto fue muy desconcertante tanto para ella como para su compañera de trabajo.

NAUSICA. Para ella [su compañera], fue un *shock*, para mí no tanto porque estaba acostumbrada a la desnudez por el trabajo médico, pero me quedé bastante desconcertada. Me pareció muy lindo esto de descubrir y enseñar el cuerpo, pero yo soy muy maluca para estas cosas (entrevista, Quito, febrero de 2018).

Cuando le pregunté a qué se debe, me contestó que hay un sentido del pudor muy alto en Ecuador y que ella había sido criada así, mientras las jóvenes ahora están un poco más libres porque la sociedad es más permisiva.

Nausica, que sigue diciendo que los problemas de las mujeres están íntimamente conectados a temas de clases sociales, trabajó en esta organización de izquierda hasta los años noventa, cuando, por diferencias de visión, salió y creó otra organización. En esta última, aunque todavía velaba fundamentalmente por los derechos sexuales y reproductivos, comenzaba un proceso en contratendencia al movimiento general. Mientras el feminismo se institucionalizaba y entraba cada vez más en el Estado, poniendo en segundo plano las prácticas corporales, Nausica desarrolló proyectos para investigar sobre el cuerpo y el placer; realizó talleres para ubicar el clítoris (que ella conocía por cuestiones médicas), y reivindicó una sexualidad placentera desde una óptica de derecho al placer y al goce físico.

Al preguntarle sobre su cambio hacia temas mucho más corporales, me contestó que el trasfondo de clase está siempre muy presente, y no es excluyente respecto del tema del cuerpo y la sexualidad. Se interesa por el placer, por la dependencia de la pareja, por el tema de la reproducción. Incluso, en años más recientes, emprendió un proyecto de juguetes sexuales, porque —asegura— acercar a las mujeres al placer es acercarlas a la apropiación de su propio cuerpo y de su vida. “Entender que yo puedo decidir sobre mi cuerpo y puedo generar mi propio placer sin necesidad de la pareja a toda costa”. Por esto, quiere investigar también sobre prácticas sexuales y añade, con mirada pícaro, que habría que preguntar también a las lesbianas, “que ellas se las saben todas” (entrevista Quito, febrero de 2018).

Nausica pone en la mesa la “vuelta a lo natural”, entendida como no alterar nuestros cuerpos y fluidos corporales. Dice que el capitalismo aleja a las mujeres de sus propios cuerpos, y las empuja a rechazar sus fluidos como si fueran anormales y vergonzosos. Hay una violencia simbólica muy importante que nos impele a creer que el cuerpo de las mujeres es sucio. Esto lleva a lucrar mucho a costa de las mujeres, a través de cada tipo de mercancía para ocultar o maquillar el cuerpo con sus fluidos y su sangre. Estos productos muchas veces resultan dañinos porque alteran la flora bacteriana y desacostumbran a las mujeres a sentir su propio olor; por ejemplo, el olor vaginal que nos dice si estamos bien o no, transformándose en un instrumento de enajenación de nuestro propio cuerpo.

Está claro que el enfoque actual de Nausica no es propiamente el mismo que en los setenta, porque está muy relacionado con el ambiente y los temas de clase. Sin embargo, queda en el paradigma epistémico desarrollado a partir de los setenta ochenta, y lo amplía entrelazándolo con categorías de clase y temas medioambientales y ecológicos. Anticipa el surgimiento de los nuevos movimientos feministas de los años 2000, que mucho toman de los feminismos comunitarios latinoamericanos.

Última década del siglo XX: neoliberalismo, ONG y derechos

La institucionalización y la estatalización masiva del movimiento feminista ocurrieron alrededor de los años noventa, con una fuerte “oenegización” de los movimientos sociales, aunque hay que recordar las multiplicidades de prácticas y enfoques políticos (Herrera 2007). Las organizaciones de mujeres que militaban en pos de la participación política y la incidencia en el nivel estatal se vieron bastante reforzadas y lograron algunos avances jurídicos (Lind 2001). El movimiento feminista y de mujeres, por lo general, se acercó más al Estado en negociaciones de derechos sociales y laborales, y logró que se institucionalizaran instancias de amparo de sus derechos. En este contexto se creó la Comisión de la Mujer, el Niño y la Familia (1989), que se volvió permanente desde 1999; las Comisarías de la Mujer y la Familia, en 1994; el Consejo Nacional de las Mujeres (Conamu), en 1997; la Ley de Amparo Laboral en 1997; la institución de la Defensoría Adjunta de la Mujer y la Familia en 1998, y la Ley de Elecciones en el mismo año (Troya Fernández 2007).

Si la década de los ochenta se caracterizó por la crisis económica latinoamericana y la difusión del neoliberalismo en el mundo, en Ecuador, en los noventa, los ajustes estructurales provocaron un *shock* económico y social, contrapuesto al cambio dulce y paulatino de los gobiernos de finales de los ochenta (Lind 2001). Amy Lind da cuenta de este suceso al evidenciar cómo ocurrió este cambio repentino durante la administración de Sixto Durán-Ballén (1992-1996), y cuánto significó que se excluyera a muchas organizaciones informales y barriales femeninas de las negociaciones Estado-sociedad civil, lo cual las empujó a formalizarse y burocratizarse a través de las alianzas con ONG y sindicatos.

La crisis económica y el impacto de los ajustes estructurales llevaron a los movimientos feministas a ocuparse de temas más coyunturales y materiales como el trabajo, la falta de agua, la pobreza, prácticas alternativas de nutrición y salud, la violencia y las necesidades más importantes de la comunidad (Lind 2001). Sin embargo, en los años noventa se lograron varios avances en términos de derechos, que se

institucionalizaron en la Constitución de Riobamba de 1998, intento de una constitución neoliberal y, luego, en la de Montecristi de 2008.

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

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

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

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

Reconstruir la patria para todos... pero no para todas

Entre finales de los noventa y el comienzo de los 2000, Ecuador vivió años de fuerte inestabilidad política y económica. En esa etapa se sucedieron siete presidentes de la República y se asistió a una crisis bancaria que aniquiló la economía de muchas familias, el feriado bancario de 1999.

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

En 2008 se promulgó otra Constitución, la de Montecristi, producto de un intenso debate entre instituciones y sociedad civil (Constitución de la República del Ecuador 2008). La Constitución de 2008 representa un cambio paradigmático con respecto a la de 1998: se abandonaron los ideales neoliberales y se reformuló el papel del Estado, apuntando a un rol activo en la economía. Además, se reconoció la intención de actuar en y para el *sumak kawsay*, el buen vivir, concepto kichwa,²

² Hay que subrayar que no se trata del concepto original elaborado dentro y a partir de la cosmogonía de las poblaciones indígenas kichwa, sino de una adaptación política, por lo cual es aconsejable hablar de buen vivir en lugar de *sumak kawsay*.

derivado de movimientos ambientalistas e indígenas, que se orienta a una vida en equilibrio con la naturaleza y que se puede enmarcar en el modelo de la economía solidaria. Con el buen vivir, se proclaman los derechos de la naturaleza, y no solo los individuales y colectivos.

A nivel económico, la nueva Constitución se tradujo en la planificación estatal de la economía y de los sectores estratégicos como agua, salud, energía, transporte, etc. Se institucionalizó la política fiscal estatal por encima del libre mercado, la responsabilidad social de las empresas privadas, y se reconocieron varias formas de propiedades, no solo pública y privada, sino también comunitaria, cooperativa, mixta.

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

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

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

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

Según muchos movimientos feministas y las redes para despenalizar el aborto (Asamblea de la Casa Feminista de Rosa 2009), ya durante la fase de la Asamblea Constituyente se apreciaron discrepancias entre el discurso de la democracia participativa, y del progresismo y las prácticas reales. La defensa de los derechos sexuales y reproductivos, en particular el matrimonio igualitario y el aborto, representó un momento emblemático de esta fuerte tensión. El resultado del proceso asambleísta fue una Constitución que reconoce múltiples derechos, al mismo tiempo que les pone limitaciones *de facto*. Por ejemplo, aunque formalmente se reconozca una atención integral de salud sexual y reproductiva, según un enfoque de género, en el art. 45 se especifica que “el Estado reconocerá y garantizará la vida, incluido el cuidado y protección desde la concepción”.

A pesar de la tan proclamada “igualdad en las diferencias”, con el transcurso de los años, el discurso de Rafael Correa se desplazó cada vez más hacia rechazar las fuerzas sociales representantes de demandas particulares. Según el reporte del colectivo Casa Feminista de Rosa, de la gran ilusión de participar en el proceso constituyente se pasó a la desilusión de entender que lo que se buscaba era una masa seguidora del líder, invitada al silencio, en particular sobre temas candentes del feminismo, como el aborto (Asamblea de la Casa Feminista de Rosa 2009). Además, el expresidente, al proponerse como figura masculina de referencia para el país, legitimó en prácticas y discursos una masculinidad tóxica (y hegemónica), que se basa en la figura del macho fuerte y sabio, pero tolerante y progresista (Granda Vega 2017).³

³ Muchos artículos y tesis sobre el tema analizan las declaraciones públicas sobre género y feminismo, y en los Enlaces Ciudadanos. Véase, por ejemplo, el trabajo de María Paula Granda Vega (2017), *El macho sabio*.

A finales de 2013 comenzó a revelar, sin disimulo, un estilo patriarcal y la evidente conexión con ciertos sectores de la comunidad eclesiástica. En el Enlace Ciudadano 354, del 28 de diciembre de 2013, Rafael Correa, después de haberse proclamado feminista, pronunció un discurso sobre derechos en el que divide el feminismo en “bueno” y “malo”. Incitó a respetar las leyes naturales y a buscar “igualdad de derechos, y no igualdad en todos los aspectos”; también recordó que la base de la sociedad sigue siendo la familia convencional, amenazada por la ideología de género (Argüello Pazmiño 2014, 147).

Los llamados derechos sexuales y reproductivos son los más afectados por la difusión de las ideas reaccionarias en contra de la ideología de género. Las feministas y los varios movimientos LGBT luchan en vano para que se reconozcan realmente los derechos a la autodeterminación, a una vida sin violencia y a una plena inclusión social. Incluso los avances en términos jurídicos se quedan a un nivel casi solo formal o distinguen la importancia de diversas categorías de personas. Ese es el caso de las uniones de hecho, que, aunque tuteladas en las constituciones de 1998 y 2008 y reconocidas como estatus civil en 2015, no son consideradas en el mismo nivel jurídico y simbólico que el matrimonio.

En una entrevista otorgada después de que se insertaran las uniones de hecho en el Código Civil, Rafael Correa, en aquel entonces presidente de la República, precisó que el matrimonio es una unión sagrada entre un hombre y una mujer, y no se debe confundir con respetar los derechos constitucionales. Según el artículo publicado por la página web Notifam (2015), organización de matriz católica que se ocupa de temas relacionados con la familia, Rafael Correa declaró que el derecho constitucional corresponde a la unión de hecho entre personas del mismo sexo, pero esto no conllevaba el derecho a adoptar o a que se las incluya en la institución del matrimonio. En este caso, parece dividirse a la ciudadanía en dos tipos: con plenos derechos y de serie B, como observó la activista guayaquileña Johanna Izurieta (conversación personal, septiembre de 2015). Al parecer, los derechos sexuales y reproductivos aún no entran plenamente en la esfera de la ciudadanía.

La traición a los derechos se vuelve mucho más evidente en el caso del aborto. En 2013, durante el debate para reformar el Código Penal

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

El 26 de noviembre de 2014 se tramitó el Decreto Ejecutivo 491, la rectoría de la Planificación Familiar y Prevención del Embarazo en Adolescentes (Enipla), un programa centrado en prevenir el embarazo adolescente, impulsar la planificación familiar y la educación sexual, y concientizar sobre el cuerpo, regulado desde el Ministerio Coordinador de Desarrollo Social, con los ministerios de Salud, de Educación y de Inclusión Económica y Social. Este se traslada a la Presidencia de la República bajo la supervisión de Mónica Hernández, exponente de la religiosidad conservadora y esposa de William Phillips, gerente del petrolero Grupo Azul, muy influyente en la economía del país. En diciembre del mismo año se comienza a planificar el Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia (Plan Familia), que entraría en vigor en febrero de 2015. El Plan se dirige a la familia nuclear heterosexual y apela a un modelo familiar positivo, a la abstinencia y a educar en el “arte de amar” como solución de embarazo adolescente y situaciones de violencia (Presidencia de la República 2015, 10).

Pese a las fuertes críticas y al aumento del embarazo adolescente,⁴ el Plan Familia siguió funcionando hasta 2017, cuando el nuevo presidente de la República, Lenín Moreno, lo suprimió al declarar un

⁴ Como resulta del informe “Estudio costos de omisión en salud sexual y salud reproductiva en Ecuador”, investigación del Ministerio de Salud en colaboración con Senplades y Sendas, presentada en Quito en julio de 2017.

Decreto Ejecutivo en su discurso de posesión el 24 de mayo de 2017. El nuevo gobierno de Moreno, en apariencia más abierto al diálogo, provocó la ira de los grupos antiderechos que empezaron a movilizarse y a difundir, como nunca antes, sus discursos contra la ideología de género. Incidieron con fuerza en procesos institucionales como la formulación de una ley contra la violencia de género mediante noticias falsas y la convocatoria a una marcha que se realizó en varias ciudades del país el 14 de octubre de 2017.

En este contexto, los movimientos feministas ecuatorianos tuvieron que sostener una ardua lucha de negociación con las instituciones, al mismo tiempo que se los ridiculizaba y criminalizaba en sus protestas. Eso los llevó, sin duda, a perder fuerza, pero también a replegarse hacia prácticas y reflexiones autónomas que realmente empezaron a partir de los primeros años de la década de los 2000:

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

Sin embargo, no hay que pensar en una diferenciación y oposición neta entre feminismo autónomo y feminismo institucional. Muchas veces la lucha se daba en los dos frentes, negociando con el Estado para despenalizar el aborto; por ejemplo, al mismo tiempo que se adoptaba una postura crítica frente a la institucionalización, se creaban otras prácticas autogestionadas para no depender ni ser controladas por esta institución (Aguirre y Coba 2013).

La vuelta al cuerpo, entre feminismo, autoayuda y mercantilización

Durante el gobierno de Rafael Correa se reinstitucionalizó el movimiento feminista. Sin embargo, los movimientos autónomos, en especial los

comunitarios y los rurales, no desaparecieron. A partir de 2010 volvieron a reforzarse (Santillana y Aguinaga 2012) y se incrementó una política feminista desde la experiencia de cada mujer.

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

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

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

1. ¿Cómo describirías el feminismo autónomo?
2. ¿Te consideras feminista autónoma?
3. ¿Crees que el feminismo autónomo se ha expandido en la última década?
4. ¿Por qué?

Las respuestas de las compañeras militantes indican que no solo ha resurgido el concepto de autonomía, sino que se está resignificando a la luz del feminismo comunitario latinoamericano. Se caracteriza por una lucha anticapitalista; por la búsqueda de reconexión corporal y de saberes autónomos (ginecología natural, uso de hierbas, etc.); de un sentir y accionar que se dé a partir de sí, pero considerando un yo colectivo y no ya individual, como indica Lorena Cabnal (2010). Lo comunitario, en este contexto, no se relaciona con un tipo de ideología política específica (marxista, anarquista, ecologista, etc.), sino con buscar un sujeto colectivo, un nosotros que no quiera imponer, que esté abierto al diálogo, y busque la satisfacción y el equilibrio entre quienes lo componen.

La difusión masiva de prácticas autónomas y de nuevas militantes que no conforman colectivos como antes, sino que se gestionan en una especie de red nómada que se activa alrededor de denuncias o causas específicas, es una reacción al fuerte proceso de institucionalización y burocratización del feminismo de los años noventa y, luego, a los gobiernos de la Revolución Ciudadana. Las entrevistas a las activistas de la “vieja guardia” coinciden en el análisis sobre por qué las prácticas corporales cayeron casi en desuso en la década de los noventa. Esto no significa que desaparecieron o se dejaron por completo, sino que la mayoría de la agencia feminista se volcó, por interés o por necesidad burocrática, en prácticas institucionales. Se identifican dos puntos fundamentales: la institucionalización del feminismo y el rol del mercado.

Todas coinciden en que se institucionalizó el feminismo y esto significó volcarse hacia reivindicar derechos, abstrayendo casi totalmente los motivos de estos: ya no se habla a partir de una misma, sino casi solo desde un *logos*. Así mismo, concuerdan en la importante influencia internacional en esta institucionalización. María lo relaciona con la sustitución del término “mujer” por el de “género” que, aunque amplió los tipos de discriminaciones sexuales contemplados, implicó una lejanía del sujeto concreto mujer. Además, cambiaron las prioridades en las agendas políticas y esto hizo que cambiaran las financiaciones de las ONG, ahora más enfocadas en proyectos de “género y desarrollo” y “género y ciudadanía”. Por último, se proyectó una especialización de temas y competencias que llevó a burocratizar el feminismo, “privilegiando

derechos y denuncias a la dimensión experiencial” (entrevista a Manuela, Quito, enero de 2018). Manuela subraya también que esta salida hacia afuera, hacia lo público, olvidando profundizar en el hacia adentro, es perfectamente simétrica con el lugar de privilegio de lo racional sobre lo emocional.

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

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

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

y al autocuidado en cualquier tipo de taller se centra en un intento de superar la dicotomía cuerpo-mente-emociones, y deriva de una nueva vuelta a la política y lo político como experiencia encarnada. Esto se debe sobre todo a la influencia de los feminismos comunitarios latinoamericanos, que reevalúan el lugar del cuerpo, del territorio, de la subjetividad en una visión decolonial, comunitarista y plural.

Se quiere abandonar la lógica dicotómica propia de la Ilustración eurocéntrica en favor de un sentipensar que no jerarquiza entre *logos* y sentir, sino que teoriza y acciona a partir de los dos. Por otro lado, se propone un sujeto colectivo que se desarrolla necesariamente con la comunidad y prospera en ella, lo cual deriva de una cosmovisión andina (Paredes 2008), pero también se acerca y retoma parte del planteamiento de otros feminismos críticos que insisten en las diferencias no jerárquicas y en la necesidad de comunidad, como el feminismo negro estadounidense (Lorde 2003).

El feminismo comunitario se origina de resignificar en clave feminista algunas cosmovisiones originarias de Abya Yala (Paredes 2008), como se llama a América Latina en muchos movimientos sociales, sobre todo indígenas, ambientales y feministas. El nombre proviene del pueblo Kuna, población originaria del sur de Panamá y norte de Colombia, y “hoy día esta palabra se ha convertido en un concepto universal para los Pueblos Indígenas del subcontinente llamado Latinoamérica y otorga sentido de unidad y de pertenencia”, como se puede leer en el sitio de la Fundación Abya Yala.⁵

El feminismo comunitario se fundamenta en la experiencia, en el pensamiento-acción y en el principio de autonomía, entendido como autogestión e independencia de las instituciones y gobiernos y no como autosuficiencia individual. De hecho, este feminismo se centra en construir comunidades, en el sentido de dimensiones espaciales que sean “principio incluyente que cuida la vida” (Paredes 2008, 78). Y en este sentido amplía la visión del feminismo autónomo.

El feminismo autónomo y el comunitario no solo luchan en contra de una opresión basada en el género, también se enfrentan con el

sistema económico y político imperante y con otros tipos de desigualdades y discriminaciones, en una visión intersectorial que incluye el territorio. Las formas de cuidado también cambian, ya no se limitan a estar conscientes y atentas al propio cuerpo y su placer, más bien se expanden al ambiente circundante, tanto en el sentido relacional como en el de defensa de la naturaleza. Se amplía el cuerpo-territorio (Cabnal 2010); sin embargo, se sigue entendiendo a la construcción política como corporal, “los sueños se construyen con el cuerpo y con sus manos, porque somos feministas y hacemos la política desde el cuerpo” (Maceda 2013).

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

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

La cultura *new age* resulta fundamental para la mercantilización capitalista de los talleres corporales. Con este término se hace referencia a un movimiento espiritual sincretista, donde se unen varias doctrinas filosóficas, ocultistas, psicológicas, esotéricas y de medicina natural, con prácticas a veces contradictorias entre ellas. El *leitmotiv* es un pasaje de era relacionado con el cambio de constelación por la que pasa el

Sol. Según estas creencias, nos estamos trasladando de la era de Piscis, caracterizada por dos mil años de agresividad y guerras, a la de Acuario, donde se abrirá otra conciencia y otra manera de relacionarse; será una era de armonía y paz (Wikipedia 2024). Pueden reconocerse como *new age* grupos cristianos y católicos alternativos, chamanistas, wiccas, curanderos, de astrología, de medicina homeopática y muchos más. El movimiento nace en los años setenta en Estados Unidos, y se difunde rápidamente a nivel transnacional y translocal.

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

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

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

Si las corrientes *new age* han ayudado a canalizar la búsqueda espiritual de muchas personas en una era caracterizada por la caída de

las grandes narraciones, ha sido aún más importante para las mujeres, pues ellas han encontrado un espacio de escucha y comprensión a sus dolencias, y un estímulo para autocuidarse y descubrirse (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013). Sin embargo, la proliferación de talleres corporales y espirituales, dirigidos sobre todo a las mujeres como consumidoras, no solo surgen en una mercantilización capitalista de la cultura terapéutica (Illouz 2007), sino que definen de maneras muy diferentes las prácticas que comparten con los nuevos feminismos autónomos; aumentan el individualismo, la reproposición de roles de género binarios y la responsabilización personal por condiciones sistémicas estructurales.

Se trata de una versión de “el pobre es pobre porque quiere”. Recojo solo algunas de las frases que me han dicho a mí personalmente: “Si no tienes éxito en tu trabajo es porque no logras vibrar alto”; “El dinero responde a una sensación de merecimiento de abundancia, que evidentemente te falta desarrollar”; “Si te enfermas a cada rato no es porque naciste con un defecto genético, sino porque no diste el salto cuántico para superar tus bloqueos” y otras similares. Parece que en la actualidad la conciencia corporal está en el centro de una pugna entre un nuevo paradigma social y político con sentido comunitario y una depredación mercantilista del capitalismo tardío.

* * *

La politización de lo íntimo y de lo privado representa un cambio epistémico en los movimientos feministas de los años setenta y ochenta. El cuerpo y la dimensión corporal se vuelven centrales, tanto en la dimensión material primaria (genitales, caracteres sexuales secundarios, estéticas, funcionamiento, posibilidades de placer, maternidad) como en la dimensión simbólica heterodesignada y resignificada a la luz de las reflexiones feministas. Esto pone en discusión sexualidad, prácticas sexuales, relaciones, presencia en el espacio público, etc.

La declinación de los significados corporales se entrelaza analíticamente con las categorías de sexo y género, pero también nos materializa otros tipos de categorías como la construcción racial y de clase. Todos

estos aspectos salen a la luz en los varios talleres de la década de los ochenta, que estimulan reflexiones políticas, teóricas y analíticas.

El estudio de las prácticas corporales y las reflexiones sobre lo íntimo, las relaciones, la vida cotidiana, la identidad y la subjetividad debe tener en cuenta la amplia construcción de redes transnacionales, ya sea de personas, ideas, financiamientos o reconocimientos de derechos a nivel internacional. Todos estos aspectos resultan importantes e influyen de manera determinante en la construcción feminista teórica y empírica, y confieren un carácter dinámico a la politización de las subjetividades.

En los años noventa se asistió a una fuerte institucionalización y burocratización del feminismo, debido también a la influencia de las agendas y financiamientos de la cooperación internacional (Lind 2001). En Ecuador, esta institucionalización continuó en la primera década de los 2000, a causa del proyecto político modernizador del expresidente de la República Rafael Correa y de la fuerte centralización y burocratización estatal parte de este proyecto (Conaghan 2011; Zaragoza et al. 2018). Sin embargo, este mismo esfuerzo institucionalizador creó las condiciones para que surgiera un malestar social, sobre todo en colectivos feministas, y renaciera un nuevo feminismo autónomo (Santillán y Aguinaga 2012), que se formó a partir de cinco puntos principales:

1. El imperante *ethos* neoliberal, la individualización de la vida y la desestructuración del tejido social.
2. La institucionalización del feminismo, que ha transformado muchas reflexiones críticas en conceptos dogmáticos, y la pérdida de contenido político de algunas reivindicaciones.
3. La traición del derecho: a una ampliación de derechos formales no ha correspondido una ampliación en términos de reconocimiento social ni de tutela legal.
4. El surgimiento de una política más restrictiva y conservadora: hay una fuerte ola reaccionaria que se mueve hacia un renovado oscurantismo, donde se demonizan y aniquilan las diferencias. Estos movimientos tienen una cierta influencia política y ponen en peligro los pocos avances jurídicos obtenidos.

5. La pérdida de libertades *de facto*: en Ecuador, las mujeres parecen haber perdido un terreno sustancial; prueba de ello es el enjuiciamiento masivo de mujeres acusadas de abortar.

El nuevo feminismo autónomo nace en un contexto de oposición y disidencia hacia el Estado, sus instituciones, el derecho y la justicia penal. Se ubica frente a la difusión mercantilista de una nueva ola espiritual cercana al *new age*, y en un momento de expansión entusiasta de feminismos comunitarios y geografías feministas latinoamericanas (Cabnal 2010), adoptando muchas características de estos.

Capítulo 3

El cuerpo femenino como territorio en disputa

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

—Audre Lorde

¿Por qué el cuerpo? La conciencia corporal en la dimensión del cuerpo-territorio

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

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

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

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

Las cosas cambiaron a partir del día en que me desperté encontrándome un seno enorme (mejor dicho: el día que tomé conciencia de ello). Pronto descubrí que tener un cuerpo de chica significaba conformarse con unas reglas específicas de comportamiento —muchas de las cuales debía saber por poder divino— y que ya no podía ser la comandante pandillera ni pasar el tiempo jugando en el lodo con los demás niños. Pasé mi infancia con un entorno que me repetía que era demasiado salvaje y tenía que aprender a portarme como corresponde a una chica. No acababa de entender lo que me decían: ¿qué significaba “portarme como una chica”? Para mí era muy evidente que era una chica y, en ese sentido, no hacía falta que me “portara” como tal.

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

Me convencí de ser fea. Me autocatalogué en los cuerpos no adecuados. Y, por supuesto, trataba de adecuarlo. Trataba de ser como *tenía que ser*: una mujer heterosexual muy femenina y atractiva. Pasé varios años preguntando a primas mayores y compañeras de escuela cómo una *femmina* (una mujer) se podía volver femenina. Muy pronto me di cuenta de la trampa: no se trataba solo de estética, dietas, ropas y

maquillaje; para ser femenina, tenía que estar dispuesta a ceder el control y el poder. Tenía que ser una buena chica, discreta, un poco tímida, que se sonrojara frente a los cumplidos del macho de turno y los aceptara con gracia. Que se avergonzara un poco, que tuviese un poco de miedo a irse por las calles solita; que no buscara independencia con tanto ardor, y escondiera sus curiosidades sexuales mientras esperaba los avances de un macho y solo entonces se desvelara por fin como una mujer hipersensual.

Esta conducta poco concordaba con mi naturaleza, así que mis procesos cognitivos y formas de actuar se catalogaban “de hombre”. Durante años, las frases que más me repitieron fueron: “eres como un hombre”, entre sorprendidos y disgustados, y “me das miedo”, con la variante de “asustas a los hombres, ¿cómo vas a encontrar uno?”. Odié tanto ser mujer que durante unos años me planteé la posibilidad de cambiar de sexo. Después me di cuenta de que no quería ser hombre, simplemente no quería ser catalogada como mujer por la manera en que describían el deber ser de la mujer.

Tuve que aprender también que no conformarse tenía un coste. Un verano declaré, en un campamento de jóvenes católicos, que no entendía el porqué de tantos rumores y tabús sobre sexo y por qué todos y, en particular *todas*, juraban que tendrían relaciones sexuales solo con *el amor verdadero*. Dije que creía que el sexo era un lenguaje y que el único cuidado importante era hacia una misma y la otra persona involucrada, respetando los tiempos del cuerpo y de la mente de cada quien. Añadí que lo único que hubiera esperado yo era *estar lista*. Tenía 12 o 13 años, era muy ingenua y no entendía el peso político de mis palabras.

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

En un primer momento me culpabilicé mucho, pensé que había hecho algo malo y que yo había provocado que se me viera como

accesible y lo había permitido. Pero en poco tiempo me di cuenta de que mi cuerpo, en cuanto cuerpo de mujer, era ya pensado y significado como accesible. Creencias divergentes del pensamiento hegemónico y conductas como andar sola en las calles a cualquier hora servían solo como ulteriores justificaciones y daban al poder de la violación el sabor de castigo.

Durante mi adolescencia, además, descubrí que ser blanca me volvía una privilegiada. Cuando iba a la escuela media, una escuela entre la primaria y el colegio (de 11 a 13 años), alguien había difundido la voz de que Michael Jackson estaba sometándose a unas operaciones de “blanqueamiento” para no ser negro. Pregunté por qué y dos compañeros de escuela me contestaron enseguida que ser blanco era mejor por muchas razones (que sin embargo no supieron enumerar), aunque Michael Jackson podía evitarlo porque era un cantante famoso americano. Cantante famoso = éxito y dinero; americano (que en mi entorno significaba estadounidense) = poder y éxito.

No tenía claro de qué estábamos hablando y sus implicaciones a nivel político, pero sí me chocó mucho y empecé a fijarme en el color de la piel de la gente que me rodeaba, que en la mayoría no era propiamente blanco, aunque sí eran *blancos*. Así descubrí que blanco y negro no tenían que ver de forma estricta con los matices de color de cada cual y que había cosas que se podían obviar de acuerdo con la clase social de pertenencia.

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

Estamos en el centro de esta violencia sistémica; nuestras vidas, nuestros cuerpos también lo están. En particular, el primer mediador de esta violencia es el cuerpo. Primer y último campo de batalla. Significante

inmediato de las construcciones culturales que nos atraviesan y que al mismo tiempo empujan la construcción de nuestras identidades. Nuestra real carta de identidad social.

Los efectos de discursos, prejuicios, normalizaciones y leyes están muy marcados en nuestros cuerpos, y despliegan la construcción de nuestras vidas, nuestras opciones, peligros, posibilidades, aceptación. Descubrimos nuestro cuerpo a través de los preceptos sociales y del imaginario colectivo. También a través de la conciencia de nuestro cuerpo podemos reflexionar sobre el “cuerpo social” e, incluso, empezar a cambiarlo.

Como se evidencia de la narración autobiográfica, el cuerpo no es solo carne o medio, sino que responde a una construcción social de un espacio y un tiempo específico. Se puede afirmar que el cuerpo es un significativo político en el que se libra una incesante batalla entre disciplinamiento y resistencia, a partir de su estética y de las prácticas corporales. Estas últimas responden a conflictos, despojos y resistencias sociales. Analizar las prácticas permite entender la formación de la corporeidad, obviar la dicotomía cuerpo-mente y entender en plenitud que también el cuerpo es *yø*; permite comprender cómo influye y es influido por nuestros procesos identitarios y nuestro devenir sujetas, entre la presión de un deber ser social y los intentos de resistir y construir caminos alternativos.

Es evidente que, aunque hay cosas que se pueden generalizar sobre el cuerpo, en la vida real no existe “un cuerpo”, sino que existen cuerpos, diferentes entre ellos, en contextos diversos, con diversas normas culturales y simbólicas, con diversas posibilidades, sexuados y racializados. Por esto, en mi investigación no observo los cuerpos, sino algunas prácticas corporales de cuerpos femeninos que parten de talleres de autocuidado y autoconciencia. Estas prácticas se insertan en una nueva espiritualidad que anhela un lazo cuerpo-naturaleza-energía universal, pero con distintas referencias de significación. Observar y analizar dichas prácticas me permitirá ver cómo se produce la pugna para una nueva subjetividad femenina.

Las prácticas de los grupos feministas de autoconciencia de los años ochenta han puesto en evidencia cómo el cuerpo es un territorio

—nuestro primer territorio— en donde se libran batallas de despojo y resistencia (Lonzi [1972] 2010; Gamba 2008; Percovich 2005). El sistema patriarcal-capitalista incide directamente en el cuerpo, en las prácticas corporales, la estética, la vigilancia. Descubrir y hacerse consciente de estas imposiciones, buscar otras maneras de ser y estar con el cuerpo de una, de sentir, de darse placer, es ya por sí mismo subversivo con el sistema.

En los últimos años, los conceptos de género, sexo y cuerpo han sido enriquecidos por las críticas al feminismo blanco occidental desde los feminismos negros y lesbianos (Davis 2004; Lorde 2003), los feminismos poscoloniales (Spivack 2003), y los feminismos latinoamericanos y decoloniales (Lugones 2008; Paredes 2008; Cabnal 2010; Segato 2010), así como por las teorizaciones que vienen de los movimientos transgéneros, *fluid gender* y *gender queer* (Preciado y Hocquengham 2009; Preciado 2016; Butler 2001, 2002). Todos estos movimientos han lanzado una áspera crítica hacia los conceptos del feminismo blanco occidental, que se presenta como binario y universalizador. Además, han evidenciado el lugar del cuerpo en cuanto espacio importante de análisis donde poder ver cómo las interacciones producen diferencias sociales que “emergen como propiedades que no son reducibles a ningunas esencias biológicas o expectativas de roles... [El] énfasis está en cómo las identidades ocurren en las interacciones, y no sobre un entendimiento de la diferencia social dada y estable” (Valentine 2007, 13).

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

En particular, desde los feminismos comunitarios (Cabnal 2010; Paredes 2008) se ha ampliado la concepción del cuerpo, ya no pensado como

individual y espacio de individualización, sino como cuerpo colectivo que se relaciona de manera intrínsecamente indisoluble con el territorio.

La conexión entre cuerpo y territorio se había dado ya en las geografías anglosajonas. Por ejemplo, McDowell (2000) y Massey (2005) hacen esta correlación no ya evidenciando el cuerpo como territorio en sí (o no solo), sino como escala que engloba también las desigualdades y luchas de poder presentes en el territorio. Sin embargo, cuerpo y territorio quedaban como categorías separadas, mientras las geografías latinoamericanas de cuerpo-territorio plantean una única categoría que expresa un *continuum* entre ambos o, como dice Tania Cruz Hernández (2020, 43), “una relación interdependiente entre los cuerpos y los territorios” que se transforma en un territorio encarnado.

Encarnar el territorio significa encarnar las luchas de poder que constituyen el cuerpo-territorio: el territorio como cuerpo social y el cuerpo como territorio colectivo (Cruz Hernández 2020). Por lo tanto, afirmo que cuerpo-territorio es una categoría metodológica para estudiar cómo se constituye la subjetividad colectiva de un grupo; en este caso, del grupo mujeres (en todas sus diferencias) en el espacio urbano quiteño a partir de la observación de prácticas corporales.

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

El mapeo corporal es muy útil también en el espacio urbano a la hora de reflexionar sobre esta conexión que no es tan visible como en espacios rurales de luchas antiextractivistas. Las mismas investigadoras militantes de Miradas Críticas del Territorio lo aplicaron en un taller feminista en el contexto urbano quiteño.

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

Yo incursiono en el espacio urbano utilizando la categoría cuerpo-territorio como lente metodológica y no como técnica. El mapeo corporal se usa solo en dos talleres propuestos: el del Reencuentro Feminista y uno de posaborto. En estos, las facilitadoras decidieron aplicar el mapeo corporal; no se trató de mi elección metodológica. En cambio, mi técnica principal es la observación participante feminista dentro de una conformación metodológica cualitativa de investigación-acción participativa feminista y autoetnográfica. Además, utilizo como lente analítico la categoría de cuerpo-territorio para leer las prácticas corporales que observo tanto en mí misma como en otras personas. He observado y experimentado estas prácticas en 30 talleres corporales de autocuidado y autoconciencia. Diez de ellos se realizaron en una dimensión militante del feminismo autónomo; los demás, en centros terapéuticos y están insertos en una lógica de mercado.

Las experiencias relatadas surgen de prácticas vividas personalmente y que luego fueron elaboradas desde una perspectiva autoetnográfica y reflexiva. La metodología de estos talleres es participativa: en todos los que analizo no hay una estructura jerárquica; no soy una observadora externa, sino que participo en las actividades y me pongo en juego con mi corporeidad y mis emociones, siguiendo la escuela de los conocimientos situados-encarnados (Haraway 1995; Blázquez Graf 2010; Esteban 2019; Zaragocín y Caretta 2020). En cuanto a lo metodológico,

decidí participar en los talleres por la posibilidad de poder experimentar los efectos corporales-sensoriales de tales prácticas y no solo de las racionalizaciones individuales *a posteriori*. En algunas ocasiones he sido una participante de los talleres, en otras he ayudado en la facilitación y en tres ocasiones los he dirigido.

A continuación, me centro en los talleres realizados dentro de la esfera del feminismo autónomo, durante 2017, en Quito. En todos se debate una subjetividad entre una nueva espiritualidad; un deber ser de género que, a menudo, se contrapone a un nuevo deber ser feminista, y a la reconexión con el propio cuerpo como cuerpo-territorio histórico y político. Con el fin de proteger a las personas involucradas, los contextos, los nombres y los detalles identificatorios han sido modificados u omitidos.

Talleres feministas

Entre los diez talleres de matriz feminista, he elegido relatar la experiencia de tres situaciones: un taller de autocuidado, facilitado por mí al final de las Jornadas de Ciberfeminismo en Quito (en 2017); un taller de posaborto, y tres de los cinco talleres que caracterizaron el proceso del Reencuentro Feminista de 2017, un espacio de diálogo entre varios feminismos. Elegí estos talleres de acuerdo con las distintas angulaciones que ofrecen sobre el mismo tema: sentir la necesidad de volver a poner en el centro el cuerpo, reflexionar a partir de ello y, a través de estas reflexiones, repolitizar las esferas de lo cotidiano, de la construcción de la identidad, del cuidado y autocuidado, de las relaciones interpersonales. Comenzar de nuevo desde el cuerpo significa también sentirlo y visibilizar la encarnación de las luchas de poder y de los conflictos.

Paradójicamente es en los talleres feministas, en contraposición con los talleres terapéuticos que analizaré en la siguiente sección, donde se revela el mayor conflicto individual con el cuerpo, y con una rigidez del deber ser que parece resultado de un modelo identitario de militante. Muchos de los conflictos subrayados se explican a la luz de una

mayor conciencia de la violencia o de las imposiciones ajenas sobre el propio cuerpo (como se nota en los talleres posaborto), mientras otros parecen derivar de la falta de simetría coherente entre la identidad feminista y las prácticas corporales, sexuales y de autocuidado que podrían esperarse de ella, como se evidencia sobre todo en los talleres del Reencuentro Feminista y en los de ciberfeminismo, que describiré más adelante. El deber ser feminista se demuestra así casi tan opresivo como el deber ser de género impuesto por la sociedad. Este es un punto importante de observación para analizar la subjetividad, porque a mayor rigidez del deber ser, menor apertura a sentir lo que es, y más se dificulta construir una subjetividad feminista consciente.

Un colectivo de feministas autónomas de Murcia, Femzine ma(u)rciana, publicó en *Vulva Estelar* —su propio fanzine— un feministrómetro para visibilizar desde el humor estas autoimposiciones que nos planteamos para hacer frente a un sistema masculinista-patriarcal (fig. 3.1).

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

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

Figura 3.1. Feministómetro de la revista *Vulva Estelar*

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

Alienación

“No me había dado cuenta de lo tensa que estaba hasta que empezaste a hacernos relajar. Es que ya no acostumbro a fijarme en mi cuerpo”, me dijo Marcia, una joven mujer mexicana, en un taller de autocuidado que dirigí en la última de las tres jornadas del I Encuentro Internacional de Ciberfeminismo, realizado en Quito del 21 al 23 de septiembre de 2017 en la Universidad Andina Simón Bolívar, en la Universidad Central del Ecuador y en la Casa Catapulta. Esta última es un espacio autogestionado, donde se empujan proyectos sociales a partir de arte y cultura, y que suele hospedar muchos de los talleres y encuentros relacionados con feminismos, cuerpos y cuidados.

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

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

Pese a la fuerza del fenómeno telúrico y de sus consecuencias, Marcia no se había dado cuenta de lo tensa que estaba. Y no fue una excepción: la mayoría de las chicas mexicanas somatizaron en el cuerpo su estrés y preocupación sin tener conciencia de ello. El fenómeno de la negación es extremadamente común —como podría confirmar cualquier terapeuta—. Aunque es fácil quejarse de un fuerte dolor de espalda sin relacionarlo con la tensión acumulada, resulta más difícil no percibir el dolor en sí mismo.

La gran mayoría de las compañeras mexicanas no advirtió este dolor hasta cuando alguien, en este caso yo misma, las hizo reflexionar sobre

su propio cuerpo y trabajar para aliviar la tensión. Se dieron cuenta del dolor solo en el momento en que empezaba a aliviarse, lo cual representa un alto grado de escisión entre cuerpo y mente, escisión difundida en el imaginario colectivo a partir de la Ilustración y del *cogito ergo sum* de cartesiana memoria (Federici 2010).

El taller fue planeado como actividad única de las 9 de la mañana y tuvo gran acogida —entre 50 y 60 mujeres, la mayoría de entre 25 y 40 años, aunque había una decena de mujeres de entre 40 y 50—, por lo cual tuve que limitar las actividades. Comenzamos elaborando un pequeño altar con flores y sahumerios para crear una atmósfera relajada y acogedora. Una vez listas para empezar, cerramos las puertas, y empecé a guiar a las mujeres en ejercicios de respiración y estiramiento, con el objetivo de sentir músculos que estamos acostumbradas a no sentir o que utilizamos de manera inconsciente (como los ojos y los músculos pélvicos). Después invité a las mujeres a descargar tensiones con movimientos rápidos de brazos, piernas, cabeza, y a moverse libremente por el espacio, mirándose a los ojos con las otras. Esta primera parte era una introducción a la actividad central del taller, y estaba focalizada en conectarse con el cuerpo y en relajarse frente a las otras participantes. Ya en estos primeros ejercicios algunas parecían un poco titubeantes, no sabían cómo coordinarse con su cuerpo, se sentían torpes y me miraban perdidas. Iba al lado de cada una asegurándome de que no se hicieran daño e incitándolas a llegar hasta donde sentían que podían hacerlo. Sus cuerpos se asemejaban a instrumentos nuevos y delicados que tenían miedo de dañar. Objetos ajenos a ellas mismas.

La actividad central del taller consistió en el *túnel del autocuidado*: todas las participantes se ponen en dos filas, una frente la otra, formando un túnel, al final del cual está una mujer al centro, en espera, a quien llamaré la *acogedora*. Del otro lado del túnel está la facilitadora (yo), que llama a las mujeres a su lado, una a la vez, alternando los dos lados. A cada una le pasa antes el sahumerio, la toca —abrazándola, masajeándola, acariciándola o lo que le surja, en empatía con la comunicación corporal de cada una—, le susurra algunas frases de cuidado, valoración y amor, y la ubica para que atraviese el túnel humano con ojos cerrados. Mientras la mujer camina por el túnel, las demás la tocan, abrazan,

acarician y le musitan (las que quieran) palabras amorosas. Al final del túnel, la acogedora abraza a la que acaba de cruzar y le deja su puesto para que esta última acoja a la siguiente, mientras la exacogedora toma el puesto en la fila de la mujer que acaba de cruzar el túnel. Cuando todas finalizan el proceso, la facilitadora deja el sahumerio y acaba la actividad, pasando ella misma por el túnel del autocuidado.

No inventé el ejercicio, aunque cada facilitadora suele aportar modificaciones de acuerdo con su personalidad y las participantes del taller. Es una actividad que parece muy sencilla, pero tiene un alto impacto emotivo y corporal, por ser sensorial e introspectiva y, al mismo tiempo, con una dimensión altamente interactiva con los cuerpos y las energías de las demás participantes. Requiere mucha apertura emotiva y corporal, tanto para recibir como para dar. Cuando expliqué en qué consistía el túnel del autocuidado, invité a que las mujeres en el túnel usaran caricias, abrazos y palabras que les hubiera gustado recibir en sus momentos más oscuros, para sostener a la compañera que cruzaba. Esta es una operación que implica revivir momentos oscuros para desarrollar una empatía hacia la mujer de aquel momento y proyectarla en otra. Además, conlleva apelar a aquella parte de nosotras mismas que no se construye desde el logocentrismo, sino que incluye emociones, percepciones, sentires, vulnerabilidades, ampliando el espectro de la construcción subjetiva (Gómez Correal 2019).

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

Después de finalizar el ejercicio, mientras las compañeras se recuperaban y tomaban agua aromática restauradora, empezamos un diálogo sobre la actividad y sobre lo que habían sentido. Muchas dieron las

gracias por participar en esta actividad y subrayaron cómo en sus prácticas políticas y cotidianas no hay espacio para pararse a sentir el propio cuerpo y reflexionar sobre una misma. Una activista de Esmeraldas, de por lo menos 50 años, dijo que eran semanas que se sentía muy mal, frustrada, no comprendida por su entorno y que “Diosito me condujo aquí este día”. La señora, evidentemente religiosa, no se había registrado antes, pero había decidido participar a última hora.

Las compañeras mexicanas subrayaron que a partir del activismo se habían enfocado tanto en la lucha, que tenían dificultades para escuchar sus propios cuerpos, casi como si no formaran parte de ellas. Otras compañeras, la mayoría quiteñas, subrayaron que tanto en la vida “privada” como en la lucha feminista se construyen “hacia fuera”, y no estaban acostumbradas a tomarse un tiempo para ellas mismas y para mimarse o reconocerse o tocarse más allá de las prácticas masturbatorias.

Los comentarios concuerdan en la falta de autocuidado y en el exceso de presencia *hacia fuera*, sea este afuera el trabajo, el activismo o la familia. Particular énfasis tuvo el tema de la familia y de la marca que deja en la autoestima una relación conflictiva y de no aceptación por parte de esta, sobre todo de las madres y los padres. Casi todas las presentes, sin importar sus edades o *background*, tuvieron que lidiar con fuertes imposiciones morales y de comportamiento por parte de la familia y con el rechazo hacia ellas cuando se alejaron o rebelaron a tales imposiciones: “Es difícil quererse cuando toda la vida te han repetido que no eres lo suficientemente buena como para merecerlo” (Lía, 30 años).

Como última parte del taller, ya que habíamos ocupado casi toda la mañana, hicimos una breve clausura con pequeños ejercicios de autocuidado y de automasajes corporales. Concluí con unos pequeños *tips* para regalarnos un tiempo a nosotras mismas, mimarnos, perdonarnos si no hemos sido perfectas como queríamos, si no hemos contestado a tiempo o no nos hemos puesto a batallar frente a un chiste machista, y conectarnos con nuestro cuerpo: sentir qué nos dice, sentir si estamos tensas y dónde estamos tensas y por qué, y cómo esto se relaciona con nuestro entorno y nuestras actividades. El último consejo, tal vez banal pero efectivo, fue el de abrazarse antes de ir a dormir. El abrazo es reconocimiento, aceptación, acogida, aquello que estamos acostumbradas

a desarrollar hacia lo externo y no hacia nosotras mismas. La mujer es construida como cuidadora, pero cuidadora de los demás y muchas veces incapaz de cuidarse a sí misma.

Emilce Dio Bleichmar, en un conversatorio sobre violencia y cuerpos de las mujeres en Pamplona en junio de 2008,¹ evidenció que nuestro cuerpo no es pensado socialmente como nuestro, sino como objeto de la mirada ajena. Aún nos movemos en la construcción moral dual de santa/puta, y tenemos muchas dificultades para liberarnos y deconstruir las falsas creencias que hemos naturalizado y que se basan en tres categorías: culpa, concepción distorsionada del cuidado, mito del amor romántico. La culpa y el mito del amor romántico finalmente se pueden incluir en la distorsionada concepción del cuidado. Mientras más se dedica una mujer a los demás, mejor se siente. No importa lo que le hacemos a nuestro cuerpo: si dormimos poco, si no comemos bien o lo suficiente, si nos duele la cabeza o hemos perdido la libido. Nuestro bienestar es directamente proporcional al cuidado que damos afuera. Es un estar bien con los demás.

Según Dio Bleichmar (2008), “la carrera de la cuidadora no incluye el cuidado hacia una misma”. Para ella, la vida privada de las mujeres es el lugar estrella de “los deberes de género”, gestionados siempre a partir del omnipresente sentido de culpa. Esta conformación como sujeta heterodesignada es uno de los motivos de lucha desde la Segunda Ola del feminismo: el descubrimiento del cuerpo y los talleres de autoconciencia son funcionales a la construcción de una subjetividad autónoma, de un ejercicio para autonombrarse (Lonzi [1972] 2010).

Parecería que tal discurso no incluye a las activistas feministas, centradas en deconstruir el sistema patriarcal. A pesar de esto, los talleres de autocuidado muestran que las activistas sufren un doble conflicto: si por un lado luchan/luchamos por deconstruir una concepción distorsionada del cuidado y en contra del arquetipo de la cuidadora, por el otro

¹ Tercera sesión de cinco del Programa de Reflexión en torno a la Violencia sobre las Mujeres, organizado por el Instituto Navarro para la Igualdad y dirigido a profesionales de diferentes disciplinas con implicación tanto en la prevención y atención a víctimas de la violencia de género como en la planificación de medidas y políticas en este ámbito.

estamos completamente proyectadas en otro tipo de deber ser: el deber ser feminista militante. En este taller se evidencia de manera particular la dimensión de la alienación con el propio cuerpo y el seguir construyéndose como sujeta militante según los parámetros de un discurso moderno-masculinista, que se centra en la acción individual y en el *logos*, y deja de lado sentires, corporalidades y emociones (Irigaray 1974).

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

Los dos deber ser, el de género y el militante, acaban aliándose para crear una dimensión de alienación de nuestros cuerpos. Nuestro cuerpo acaba siendo un territorio doblemente despojado, tanto por el sistema masculinista-patriarcal como por un afán militante del feminismo: despojado de su autodeterminación, de sentires y saberes, de su capacidad y derecho de sentir-pensar. Las prácticas enfocadas hacia afuera, incluso si son en contra del sistema masculinista-patriarcal, han reproducido la escisión y oposición cuerpo-mente, racionalidad-emotividad. Finalmente, estamos alienadas de nuestros propios cuerpos, como evidencia la impactante frase de Marcia. Tal vez por eso resultó fácil para las compañeras mexicanas escindir su cuerpo de su conciencia y su ser “racional”, y enfocarse en las actividades del encuentro como si no hubiese tambaleado su propia tierra.

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

Despojo y resistencia. ¡Mi cuerpo, mi decisión!

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

La criminalización del aborto favorece las prácticas ilegales poco seguras para la salud de las mujeres que abortan, y aumenta las desigualdades entre ellas porque penaliza a las de escasos recursos y racializadas, pero no acaba en absoluto con las prácticas abortivas (Goetschel 2015; Zaragocín et al. 2018). En Ecuador existen números telefónicos para la divulgación y asistencia sobre aborto seguro y redes de acompañamiento en abortos. Estas redes no llegan a todo el territorio nacional, y dejan descubiertos sobre todo los territorios ya periféricos —como los espacios rurales, amazónicos y de frontera— y las clases muy bajas. La mayoría funcionan a través de redes sociales virtuales que difícilmente alcanzan a ciertos sectores de la población, como evidencian algunas investigaciones (Varea Viteri 2015; Zaragocín et al. 2018), entre ellas el mapeo del aborto en Ecuador en el cual participé. Sin embargo, en Quito las redes funcionan bastante bien como organizaciones de resistencia y negociación frente al Estado, y en calidad de servicios autogestionados de asistencia y acompañamiento.

Desde hace un par de años, dentro de los movimientos para la libre elección y para la planificación familiar se están planteando procesos de contención en el posaborto: ¿cómo se vive la temporada sucesiva a un aborto en un contexto de criminalización jurídica y social?, ¿cómo y con cuáles recursos nos enfrentamos a la carga que implica esa decisión en este tipo de contexto? Con este fin, en 2017 algunas de las chicas de

una red de acompañamiento al aborto promovieron talleres con mujeres que habían interrumpido sus embarazos, para identificar puntos de fuerza y de debilidad en el acompañamiento y planificar momentos de contención posaborto.

Yo tuve una experiencia de aborto en Italia, cuando tenía 25 años, pero en un par de ocasiones acompañé a unas amigas en el proceso abortivo con esta red. Después de solicitar varias veces participar y haber explicitado mi interés como activista e investigadora, las organizadoras me invitaron a un par de talleres. Estos están pensados con una estructura similar, que puede variar algo en relación con las dinámicas que se presentan con las participantes. En general, hablamos de nuestra experiencia, de cómo nos hemos sentido, de cómo lo hemos llevado y lo estamos llevando. A continuación reproduzco lo que escribí en mi diario de campo con relación a uno de los talleres.

DIARIO DE CAMPO, 2017. *Es el primer encuentro en el que participo. Llueve y hay esta humedad molesta que te hace sentir constantemente desarreglada. Llegamos todas algo mojadas y algo molestas. En la casa donde se nos espera han preparado cafecito y bocadillos. En vista del temporal, unas chicas buscan y enchufan unos calefactores. Nos presentamos y nos miramos a los ojos, intentando imaginar la historia de las demás. Algunas chicas están notablemente tensas, otras con ganas de empezar, sin saber qué, pero de empezar a hablar.*

Llegamos todas. Una de las chicas que han organizado el encuentro comienza a facilitar el taller. Primero nos hace apagar los móviles y nos invita a no grabar ni escribir nada; nos hace quitar los zapatos y ponernos cómodas en círculo. Nos miramos esperando la ronda de presentación, pero la facilitadora dice que ha notado bastante tensión, así que nos invita a quedarnos en silencio y a dejar hablar solo al cuerpo: hacemos unos ejercicios de relajación para soltar tensiones, ejercicios de coordinación espacial y otros de desarrollo empático con las demás, por ejemplo, imitando la manera de andar de otra mujer de la sala para luego volver a la propia. En fin, volvemos al círculo, nos presentamos y empezamos a hablar de nuestras experiencias.

Los ejercicios han roto algo de aquella tensión inicial, pero a la hora de hablar se nota una cierta reticencia. El ambiente se calienta un poco cuando empezamos a escribir nuestra experiencia en papel a través de un mapeo corporal individual. El mapeo se organiza sobre algunos puntos fundamentales de la experiencia, designados por la facilitadora: los momentos de más angustia, los de más seguridad, las personas íntimas alrededor (acompañamiento, reacciones, apoyo o rechazos, etc.), la toma de decisión, el proceso en acto, los sentimientos posteriores. Deberíamos expresarnos a través de dibujos o de símbolos, pero muchas preferimos escribir. Después de acabar el mapeo, se ubican las hojas al azar en la habitación y luego cada mujer elige el mapeo de otra para presentarlo a las demás.

La metodología del mapeo individual y de la exposición de una cartografía corporal que no es la propia se demuestra extremadamente válida por varios aspectos:

1. Presentar la historia de otra mujer requiere un esfuerzo de empatía con la otra; crea un clima de cercanía y confianza, y predispone a una mayor apertura emocional.
2. Al mismo tiempo, ponerse en el lugar de la otra abre la posibilidad de reconocerse en su experiencia y de convertir la propia historia en una historia compartida. Así, aquello que parecía episódico adquiere un sentido político: deja de interpretarse como resultado exclusivo de la psique o de las condiciones materiales individuales, y pasa a leerse como parte de un patrón más amplio de la constricción del cuerpo de las mujeres, acompañado de un imaginario de culpabilidad y vergüenza, muchas veces interiorizado.
3. Finalmente, y no por importancia, el mapeo corporal hace emerger aspectos que a veces no reflexionamos sobre las implicaciones con nuestro cuerpo, de cómo lo vivido, lo experiencial, crea espacios, y estos espacios se materializan en él. Nos obliga a recordar y reflexionar a través del cuerpo, a hacer fluir la memoria corporal y a concientizar la categoría de cuerpo-territorio (Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017; Cruz Hernández 2020).

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

Sobre todo, se subraya la enorme angustia de sufrir de repente un cambio en el propio cuerpo, que algunas no notan mucho, mientras que otras sí; en ocasiones es llevadero, pero en otras se lo vive como la encarnación de las siete plagas de Egipto, con continuas náuseas, vómitos y malestares varios. Y en este cambio, a veces tan repentino, casi nunca buscado, la enorme angustia de sentir que no podemos decidir sobre nuestro cuerpo; la conciencia de que otros, desde la pareja, la vecindad, la Iglesia y el Estado, quieren imponernos su decisión y que no somos reconocidas como sujetas autodeterminadas. No podemos siquiera pararnos un momento a pensar, sentir nuestro cuerpo, entender qué está pasando, porque incluso en este momento el punto focal es hacia afuera y no sobre nosotras. El despojo de la decisión no tiene que ver solo con abortar o no, sino también con el entendimiento —racional y emotivo— y cómo elaborar la situación.

En el caso de un embarazo no deseado —sea por el fallo de un condón, por una “noche loca” en la que no se han utilizado protecciones, por ignorancia en tema de prevención o porque se ha sufrido una violación—, lo primero que se asume es que nuestro territorio-cuerpo es un territorio en despojo, continuamente invadido y humillado, así como el territorio-tierra. Y, además, que no nos pertenece. Encontrar la propia voz y ejercer nuestra capacidad de decisión, incluso cuando va en contra del imaginario social dominante y de la norma jurídica, se vuelve un acto de rebeldía y de reivindicación de soberanía, sin necesidad de tener ya reflexiones feministas o de declararse así. Es un momento en que el cuerpo dicta la acción. Somos cuerpos que resisten.

El instinto de vida y el de muerte se entrelazan en un mismo fin: permitir elegir qué proceso y qué vida se quiere construir. Así

lo evidenció una compañera que compartió cómo, en un momento dado, llegó incluso a pensar en dejarse atropellar por un carro, porque el riesgo de morir le provocaba menos pavor que verse obligada a continuar un embarazo no deseado y permanecer en un cuerpo que sentía cada vez más ajeno.

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

Al mismo tiempo, estas prácticas pueden traer como consecuencia castigo y autocastigo en el cuerpo a partir de somatizaciones, angustias, falta de placer. Los talleres corporales permiten utilizar la experiencia para sanar eventuales conflictos internos y para teorizar, al hacer visible la memoria corporal, reconocerse en las propias emociones y compartirlas con otras mujeres. Mi cuerpo sabe, mi cuerpo teoriza, pero no de manera presocial, sino como punto de intersección, de visibilidad y de intervención de un sistema de dominación y de las prácticas (más o menos conscientes, espontáneas o construidas políticamente) puestas en actos frente a este.²

Prácticas de reapropiación: la conciencia parte del cuerpo

La necesidad de partir del cuerpo, de una nueva relación con una misma y con las demás es el tema central del Reencuentro Feminista, y decido ponerlo como ejemplo porque fue una ocasión de reunión de varios colectivos feministas autónomos de Quito. Además, brindó

² No quiero celebrar la acción individual espontánea como mecanismo de rebelión en sí. A veces este autocastigo es tan fuerte que lleva a participar de las mismas prácticas censorias y de penalización que se han sufrido. Soledad Varea Viteri (2015) en su investigación muestra cómo muchas mujeres que han abortado son cooptadas al interno de movimientos provida. Aquí quiero solo subrayar un mecanismo espontáneo de revuelta, que puede o no estar seguido por una teorización coherente con el mecanismo primario de sobrevivencia a un embarazo no deseado.

la oportunidad para volver a reflexionar colectivamente, más allá del propio pequeño núcleo de pertenencia, sobre la reapropiación del cuerpo para construir otra subjetividad. Mientras en el ejemplo anterior vimos cómo el cuerpo-territorio es al mismo tiempo un *locus* de despojo y resistencia, aun cuando no lo estamos reivindicando en lo político, en estos talleres se hace visible y se politiza de manera consciente esta construcción cuerpo-territorio como sujeto histórico y de lucha. Este concepto se nota en varias consignas de las manifestaciones feministas, como en la que se puede leer en la figura 3.2.

A principios de 2016 hubo el intento de un reencuentro feminista en Quito. El evento estaba planificado como una serie de talleres y debates sobre temas específicos para llegar a un acuerdo sobre una agenda política. Se efectuaron varios encuentros, pero no se logró el objetivo prefijado debido a falta de tiempo y estancamiento de algunas situaciones del ambiente militante. En 2017 se propuso otra vez

Figura 3.2. Mi cuerpo es mi territorio



Fuente: @AsuntosDelSur en Twitter (ahora X), 29 de julio de 2012.

el Reencuentro Feminista que se planteó como un proceso de siete meses alrededor de temas relacionados con violencia, aborto, maternidad, trabajo y cuerpos.

Se convocó a los colectivos feministas de Quito y a las mujeres que se definen como tales, pero no se abrió el espacio a otro tipo de movimientos por la manifiesta necesidad de escucharse entre feministas, sanar viejas heridas entre realidades distintas, y recuperar prácticas y sentidos más allá de la reacción a la agenda política institucional. Se creó, por decisión unánime, como espacio separatista cuyo principal propósito era “luchar contra la individualización automática, hacer redes, superar conflictos internos y poner en común las cosas que consideramos importantes, pero sobre todo construir nuevos modelos relacionales” (discurso de lanzamiento 2017). Una especie de habitación propia donde poder reflexionar, escucharse, volver a orientarse y lanzar nuevas prácticas de socialización, fundadas en tiempos y modalidades femeninas y feministas.

El Reencuentro se agendó con talleres mensuales: cada mes un taller sobre un tema específico, desde febrero hasta agosto. Los talleres no se centraron en reivindicaciones o agendas políticas institucionales, sino en discutir las problemáticas desde la vivencia de cada una, hacer catarsis y ver la posibilidad de empujar un cambio a partir de cuerpos, y de los vínculos y relaciones entre activistas y con el territorio. Las emociones, la escucha activa, la obligatoriedad de estar bien, la violencia, el sexo como placer, la relación con el propio cuerpo y las marcas que lleva son los hilos conductores del proceso. Resulta claro desde el principio que los momentos sensoriales y espirituales son parte fundamental.

Ya en el primer encuentro, se demostró la voluntad de seguir una agenda política desde una nueva conciencia desarrollada a partir del cuerpo, del cuidado de una misma y de las demás. Se pretendía poner otra vez el cuerpo de las mujeres, nuestros cuerpos, en el centro de la política y hacerlo cambiando nuestras prácticas cotidianas, y retomar en las prácticas los principios de “partir de una misma” y “lo privado es político”.

La disposición espacial, las actividades corporales, la importancia de momentos espirituales —representados por altares, sahumerios u otros símbolos— no han sido cuestionadas nunca y han acompañado

la necesidad ya expresada en el primer encuentro del 3 de febrero. Las prácticas corporales-espaciales han sido instrumentos de conciliación: con las heridas personales, con las otras mujeres, con la propia vulnerabilidad. Se ha dado una conciliación con otra parte de ser activista-feminista, una parte que muchas veces es silenciada, no admitida.

Como se discutía intensamente al final de un taller con un grupo de jóvenes activistas —siete mujeres entre 23 y 30 años—, somos guerreras que luchan cada día, que sienten cada día la violencia en sus propios cuerpos: imposiciones estéticas, juicios, falta de autodeterminación, castigos por querer ser libres, sensación de ser carne accesible a miradas, deseos, manos y querer ajenos. Muchas andamos solas en las calles, con fuerza, con rabia. Reivindicamos nuestro derecho a caminar solas, incluso de noche, aun sabiendo los peligros que nos acechan por ser las rebeldes del género al que declaramos guerra: rebeldía que puede manifestarse en las prácticas, en la estética, en la sexualidad o en todos estos aspectos. Somos las guerreras, somos las herejes, las locas y tenemos que ir preparadas por las calles, frente a una sociedad que nos tilda de histéricas, exageradas, desquiciadas, innaturales.

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

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

El segundo encuentro fue un taller centrado en el cuerpo y las emociones. Todo el taller fue dedicado a actividades corporales-emocionales. Se evidenció la necesidad de reivindicar nuestro cuerpo como lugar de resistencia, partiendo de la complejidad, de la aceptación de todas las gamas emocionales, sin jerarquizar las emociones, sin juzgar lo que sentimos. Se habló de la obligación de sentir emociones específicas,

de la obligatoriedad de estar bien, de la falta de espacios cotidianos para el mundo emocional que no se resuelve en el mundo de la razón. Nos sentimos y nos esforzamos por sentir a la otra. Hicimos ejercicios de reconocimientos corporales de las demás a través de tocarnos sin vernos o de olernos. Efectuamos un túnel de miradas: sentadas en fila, una frente a la otra, nos miramos fijamente a los ojos durante un minuto; luego corríamos un puesto y nos mirábamos a los ojos con la nueva mujer que teníamos enfrente. Fue un ejercicio bien complejo: dejar hablar las miradas sin pronunciar palabras; valorar percepciones y emociones en la conformación de nosotras mismas (Sabido Ramos 2016; Gómez Correal 2019).

En el tercer taller se abordó la temática del cuerpo como territorio. La facilitadora nos invitó a dividirnos en grupos de tres y a dibujar una silueta corporal de tamaño real. Una vez trazado ese perfil, empezamos a mapear nuestros cuerpos, señalando con dibujos o símbolos las cicatrices, marcas, formas que tenían más significado para nosotras, para bien o para mal. Después de esta tarea compleja, pegamos todas las siluetas en las paredes y empezamos a explicar por qué habíamos elegido subrayar aquellas partes. Fue muy intenso, varias mujeres empezaron a llorar. Yo estuve entre ellas: el mapeo y el esfuerzo que significó vencer algunas barreras emocionales y reflexionar sobre las marcas de mi cuerpo me hizo ver heridas que no sabía que tenía. Experimenté una conexión entre la memoria del cuerpo y la memoria consciente mientras explicaba una cicatriz; no pude seguir hablando porque las lágrimas —creo atávicas— empezaron a inundar mis ojos y mi garganta.

Aunque el proyecto del Reencuentro no se finalizó, los cinco encuentros que tuvimos fueron trascendentales para plantearnos prácticas cotidianas y de lucha a partir de una nueva conciencia. Dentro del Reencuentro se manifestaron las ganas y la necesidad de volver a partir de sí, de volver a centrarnos en nuestros cuerpos, en nuestros tiempos de vida y de cuidado, y en las relaciones que estrechamos con las demás personas, como activistas y como mujeres que se enamoran, que sienten miedo, vulnerabilidad, alegría, que tal vez quieren una familia, aunque rechazan el modelo patriarcal-capitalista de esta. Volver a enfocarnos en

una lucha que se centre en una, que parta de la autonomía y no de la competencia para ver reconocidos derechos formales por instituciones masculinistas.

Sanación individual y conformación de subjetividades femeninas

En el anterior apartado analicé unas determinadas prácticas corporales en la dimensión de un ambiente feminista militante para indagar el lazo entre estas y la construcción de una subjetividad feminista que se repiensa a partir de nuevas significaciones corporales que toman en cuenta emociones, percepciones y la relación de interdependencia con el territorio. En este, analizaré las prácticas corporales de sanación y autosanación, dirigidas especialmente a mujeres, observadas en 20 talleres de distinta naturaleza pero todos insertos en una nueva espiritualidad que podemos identificar como *new age*.

Según Carozzi (1995), Torre (2014) y Papalini (2017), el *new age* es un movimiento espiritual sincrético, donde se unen varias doctrinas filosóficas, ocultistas, psicológicas, esotéricas y de medicina natural, con prácticas a veces contradictorias entre ellas. El *leitmotiv* es la creencia en el paso de una era a otra, relacionado con el cambio de constelación por la que pasa el Sol. Según estas creencias, nos estamos trasladando de la era de Piscis, caracterizada por 2000 años de agresividad y guerras, a la de Acuario, donde se abrirá otra conciencia y otra manera de relacionarse, y será un tiempo de armonía y paz (Wikipedia 2024). Pueden reconocerse como *new age* grupos cristianos y católicos alternativos, chamánicos, wiccas, curanderos, de astrología, de medicina homeopática y muchos más. El movimiento nació en los años setenta en Estados Unidos, y se difundió rápidamente a nivel transnacional y translocal.

Los talleres de sanación en los cuales participé incluyen prácticas como círculos de mujeres, danza primal, autocuidado, ginecología natural, sexualidad. La mayoría de las participantes son de clase media alta y su edad varía entre 30 y 50 años. Hay una minoría de entre 20

y 30 años, y en un taller de ginecología natural me encontré con una adolescente de 12 años.

La edad y la clase de las participantes (y de los hombres, porque también hay algunos talleres mixtos) son parte de mis hallazgos. Yo no busqué sujetos específicos, sino seguí prácticas que se han encarnado en sujetos específicos, que en su mayoría resultan adultas jóvenes o adultas, de clase media y media alta, ubicadas en un espacio concreto de la ciudad: el sector centro-norte de Quito.

Los hallazgos de clase y edad están en línea con cuanto ya se ha afirmado en varios estudios sobre prácticas *new age*. Estos han evidenciado que estas prácticas espirituales y de sanación presentan un fuerte sesgo de clase, es decir, constituyen una de las características de la que se define como clase media y media alta (Heelas 1996; Torre 2014; Torre y Gutiérrez Zúñiga 2016; Papalini 2017). Esto también se refleja en algunas encuestas que recogen datos sobre cuidados alternativos a nivel nacional en otros países, como España (MSPSI 2011). Además, otras investigaciones han demostrado cómo hay otro gran sesgo que caracteriza las prácticas *new age*: el de género, en tanto que estas prácticas encuentran particular acogida entre —y, en su mayoría, están dirigidas a— la población femenina de clase media y media alta, en particular en edad reproductiva (Woodhead y Heelas 2000; Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013).

Aunque hay un debate interesante en torno a la categoría “clase”, aquí me limitaré a utilizarla para definir a las protagonistas de mi estudio. En términos teóricos me refiero a clase media como un proceso histórico relacional (Thompson 1980) y, por tanto, dinámico, tanto económico como simbólico. En términos residuales, comúnmente en la sociología se define “clase media” como la realidad de un grupo heterogéneo de personas que se encuentran por sus relaciones y estilos de vida entre las clases más altas, como la nobleza o los grandes propietarios de terrenos y comerciantes, y las clases más bajas, como campesinos y proletarios (Weber [1922] 2002). Este grupo no se identifica solo por las entradas económicas, sino también por sus patrones de consumo, su capital simbólico y cultural, lo que Bourdieu (2002, 19) hace confluir en el *habitus*, “un principio generador y unificador que retraduce las

características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas”.

En concreto, Durán (2000) identifica la clase media ecuatoriana que se creó a partir de la Revolución juliana y se afirma con el *boom* petrolero de los años setenta (Donoso 2009). Se incluyen en este heterogéneo grupo burócratas, integrantes del funcionariado público, quienes poseen empresas medianas, docentes, pequeños propietarios y comerciantes. Donoso (2009) analiza la conexión entre algunas prácticas particulares que derivan de una espiritualidad *new age* —en su caso se trata del yoga y la meditación zen— con la clase media quiteña. Con mi investigación he confirmado este sesgo de clase y género, ya que en los últimos años en Quito han proliferado varios talleres corporales de derivación *new age*, muchos enfocados en las mujeres. Algunos de estos talleres, como los círculos de mujeres, tienen un costo bastante asequible (alrededor de 10 dólares); otros tienen un precio más alto, que puede variar entre 40 y 60 dólares y, en algunos casos, superar los 100. Una característica común de estos talleres es que proponen un proceso temporal que implica seguir por lo menos una sesión al mes —en algunos casos, encuentros de sanaciones semanales—, lo cual implica una cierta disponibilidad adquisitiva.

Inquietudes cotidianas y reapropiación de espacios

La conciencia del cuerpo, de la necesidad de reapropiarse de él y de saberes corporales no es exclusiva de quienes se declaran feministas y activistas, y esto se confirma con la proliferación de talleres corporales de sanación organizados por centros holísticos y de soporte psicológico. Estos talleres se pueden dividir comúnmente entre aquellos con una fuerte vocación espiritual-energética, y los dirigidos a dinámicas de sanación sin subrayar una dimensión mucho más espiritual o ritualista (que, sin embargo, hace de sustrato a las prácticas propuestas). Además, entre las mismas categorías hay diferencias muy fuertes en cómo se enfocan en la espiritualidad y en la sanación.

Aquí analizaré las prácticas de tres centros, los cuales proponen talleres muy similares pero enfocados de maneras muy diferentes. He

elegido estos tres centros por el tipo de visibilidad que tienen, las prácticas que comparten y porque plantean ciclos de talleres como procesos de sanación, y no talleres puntuales y aislados. Los tres son centros holísticos-psicológicos ubicados en el centro-norte y en el norte de Quito. Empecé a frecuentar uno de estos centros por mi propia sanación y conocí a los demás siguiendo la investigación. De los tres, el primero, Casa Baubo, me han permitido presentarlo por su nombre; nombraré al segundo Demetra, y al tercero, Venus, de manera ficticia.

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

Círculos de mujeres

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

Se trata de un centro de psicología y sexualidad donde dos psicólogas ofrecen terapias individuales. Sin embargo, el enfoque terapéutico no es patologizante, y más bien se orienta a descubrir el lenguaje emocional. Las dos terapeutas no están encerradas en un discurso identitario que no considera los lazos y las influencias sociales o determinantes como la clase de pertenencia; además, vienen del mundo del activismo feminista y lesbofeminista, aunque los talleres no se definen como feministas. En palabras de la fundadora de Casa Baubo, la motivación última del centro es querer “sanar la herida femenina”. Esta expresión hace referencia a la estructura de dominación y discriminación con base sexual, y en particular en el despojo de saberes y prácticas ancestrales.

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

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

Los talleres de sexualidad van hacia reapropiarse del placer sexual y utilizar los músculos pélvicos, así como conocer los mecanismos que llevan al placer o lo pueden inhibir, y tienen en cuenta prácticas tanto heterosexuales como lesbianas. Las prácticas están centradas en el autoconocimiento y, a través de esto, en la gestión del propio placer sexual, en cómo llegar a este. Los contenidos de los talleres varían desde conocimientos de tipo anatómico-ginecológico, autoexploración, ejercicios físicos sobre los músculos pélvicos, hasta ejercicios sensoriales para despertar una sensualidad que no se quede atada solo al momento sexual ni a la sola genitalidad. Los ejercicios sensoriales son de mucha utilidad tanto para explorar nuevas formas de placer como para sentir el propio cuerpo de manera diferente y construir otro tipo de relación corporal.

A diferencia de los talleres de sexualidad, los círculos de mujeres se convocan una vez al mes, en general los sábados, y están más enfocados en una espiritualidad relacionada con los ciclos naturales y la energía lunar. Cada círculo se lleva a cabo en una fase lunar distinta, para trabajar

todas las energías que estas mueven y que de manera muy general corresponden a la energía de comienzos en luna nueva; de valor, en luna creciente; de completitud y fertilidad, en luna llena, y de soltar, en luna menguante. En estos círculos la espiritualidad busca superar la dicotomía mente-cuerpo y compartir con las demás mujeres en libertad, como espacio de catarsis y sanación.

Los encuentros también buscan una conexión con el propio cuerpo. Se trata de sentirlo y trabajar con él para solucionar eventuales traumas o tensiones. Asimismo, de reapropiarse de algunos saberes relacionados con el funcionamiento corporal, el ciclo menstrual, una menstruación consciente; pequeños métodos de sanación o relajación a través de hierbas; ejercicios de respiración y rituales para aprender a hablar a las emociones, y sanar la herida entre emoción y razón, sentir y pensar.

Una práctica muy interesante, por ejemplo, es la de la respiración ovárica: se trata de una meditación en movimiento con ejercicios de respiración muy extremos, mientras se toman posturas particulares que implican a todo el cuerpo. Por ejemplo, se requiere una respiración muy rápida pero profunda, en posición de sentadilla: piernas dobladas y brazos extendidos hacia adelante. Mientras tanto, la facilitadora guía en visualizaciones enfocadas a limpiar; dejar atrás todo lo que se sabe sobre masculino y femenino, y reconstruir estos arquetipos a partir de nosotras mismas. Se trata de una práctica que llega a ser incluso dolorosa, pero que obliga a sentir todas las partes del cuerpo y, en particular, los órganos sexuales. Los ejercicios tan extremos de respiración inducen un estado casi de trance que hace posible conectarse con la voz de la facilitadora y vivir las visualizaciones desde un sentipensar, abandonando los esquemas analíticos.

Bendición de útero entre lo local y lo global

Demetra es un centro terapéutico, psicológico holístico, en el norte de Quito. Está dirigido por una psicóloga que trabaja también con reiki, limpiezas de chacras y sesiones particulares de bendición de útero. Las sesiones grupales se centran en meditación para dicha actividad —que apunta a limpiar nuestros órganos sexuales de eventuales

traumas y a conectarnos con nuestros úteros—, menstruación consciente y ginecología natural.

El centro se inserta en un movimiento transnacional para el “despertar de lo sagrado femenino”, que se inició con la inglesa Miranda Gray, autora de *Luna roja: los dones del ciclo menstrual* (1995). A través de este libro, Gray explora el tiempo circular de las menstruaciones; propone cuentos y ejercicios para descubrir sus poderes, reivindica su lugar activo y dinámico, a la vez que impulsa una vivencia femenina en un mundo masculino. Además, incita a “despertar los aspectos de lo femenino que no están presentes en la sociedad moderna” (Gray 1995, 167). *Luna roja* se volvió un libro de culto, e impulsó movimientos sobre lo sagrado femenino y de bendiciones transnacionales de útero, a través de las *moon mothers*, mujeres formadas por la propia Miranda Gray para poder transmitir la energía de sanación y despertar lo femenino.

De esta forma puede transmitirla personalmente a otras mujeres para facilitar el despertar y la sanación profunda. Lo hace ofreciendo Bendiciones de Útero individuales y mediante el envío de energía durante la Bendición Mundial del Útero. Recorre un hermoso camino ofreciendo el despertar y la sanación *individual* de la feminidad, así como el despertar y la sanación de *grupos de almas* para las mujeres de la Tierra. Cada Bendición es un paso más para incorporar la pureza y la gracia, el amor y la luz, la serenidad y la sabiduría de la Divinidad Femenina, y para vivir la mejor versión posible de nuestra feminidad y nuestra vida (Womb Blessing Attunement 2015; mayúsculas de la cita original).

La psicóloga que dirige este segundo centro es una *moon mother* que participa en las bendiciones mundiales de útero y las organiza a nivel local. Aunque la actividad se propone como “una hermosa bendición y restauración de la luz para las almas de las mujeres en un mundo duro y masculino” (Flor de Vibración 2010, párr. 22) e incide sobre un órgano exclusivo de ciertos cuerpos sexuales, considerados femeninos, las sesiones están abiertas también a la participación de los hombres cisgénero.

La espiritualidad de estos encuentros se basa en esencializar los roles de género binarios, y repropone lo masculino y lo femenino tal como

lo plantea el sistema patriarcal-capitalista: masculino como principio de expansión hacia afuera, con todo lo que esto implica (espacio público, fuerza, agresividad, vigor, etc.); femenino como principio de recogimiento (espacio privado, acogida, cuidado, amor, delicadeza, etc.). Los hombres son bienvenidos y además buscados, y el feminismo es visto como un riesgo en el proceso de equilibrio entre principio femenino y masculino. Hay una fuerte y casi sagrada celebración de la feminidad, del poder del útero y de la creación de vida. La mujer, como creadora de vida, se transforma en una exaltación de la maternidad y de su rol como madre. Por lo que he podido observar, hay un colapso entre la figura de la Pachamama, la gran diosa de la religión wicca, y la Virgen María, cuya única variante es que en esta dramatización ya no es virgen y puede disfrutar de su sexualidad siempre teniendo en cuenta que la energía sexual es sagrada.

Las prácticas corporales no solo responden a una búsqueda de equilibrio entre femenino y masculino, sino también a una concepción exclusivamente heterosexual de la sexualidad. Las prácticas más presentes en estos tipos de talleres son las meditaciones guiadas, ya sea para recibir la bendición o para cortar con los traumas del propio linaje femenino. También se incluyen rituales, entre ellos el de llevar un cuenco como símbolo del propio útero, llenarlo de agua al comienzo de la sesión y tomar esta agua cuando se termina. Asimismo, se llevan a cabo actividades corporales en movimiento, que finalizan con la toma de conciencia de nuestra comunicación corporal y el desarrollo de la empatía hacia las demás. Por ejemplo, hay ejercicios en que nos repartimos en parejas, y a nuestro turno debemos imitar los ritmos y la gestualidad de la otra persona. Las sesiones duran entre dos y tres horas, luego de las cuales se brinda un pequeño refresco con comida llevada por cada participante.

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

En los encuentros a los cuales asistí había cuatro hombres: uno es el compañero sentimental de la organizadora; dos acompañaban a las esposas embarazadas y el cuarto era el padre de la adolescente de 12 años; la pareja sentimental de este hombre le sugirió aprovechar la coyuntura del encuentro para acompañarla, y ofrecerle así la posibilidad de otra aproximación a su cuerpo y al significado mismo de las menstruaciones.

Danza primal

Venus es un centro de sanación holística donde se hacen terapias individuales, sesiones de reiki, limpiezas energéticas con cristales, masajes y otras prácticas similares. Cada dos jueves hay sesiones de danza primal; es un tipo de terapia grupal que se deriva de la escuela de psicología transpersonal, y apunta a desbloquear emociones a través de movimientos y sonidos para ser consciente del propio cuerpo y reconectarse con él. Su objetivo es “liberar nuestra energía primordial”. El desarrollo del taller sigue los siete puntos vitales de la filosofía oriental, los chacras, a los cuales corresponden las capacidades básicas del ser humano que describen las ciencias psicológicas: la confianza, el disfrute de la vida, el poder personal, la afectividad, la inteligencia creativa, la intuición y el sentido de la trascendencia.

Esta técnica nos permite activar esas memorias para que volvamos a conectar y a desplegar toda esa sabiduría y todas estas potencialidades naturales que tenemos, que en tantos casos hemos olvidado y en otros, producto de la educación y de distintas influencias, han sido igual de estimuladas que reprimidas [...] a través del cuerpo, recuperando posturas, gestos, movimientos, sonidos, respiraciones y pautas de interacción ancestrales, primigenias y universales (INTRO Autoconocimiento y Transformación en Facebook, 16 de febrero de 2018).

También en este caso hay una mezcla de varias doctrinas que se unen como si todas tuvieran el mismo enfoque y camino. Los talleres son mixtos y participa una variedad de personas, entre estudiantes, jubiladas, amas de casa y trabajadoras de mediana edad. El grupo que seguí

era de 12 personas, siete mujeres y cinco hombres. Hay que especificar que cuando fui al primer taller tenía entendido que iba a ser un grupo de mujeres y no mixto. Luego decidí quedarme porque, por su naturaleza, los talleres de danza primal ofrecen mucha información entre cuerpos y roles de género.

Las actividades se reparten en siete zonas que corresponden a los siete chacras principales. El chacra base corresponde a la confianza en una misma y a la conexión con la tierra. El chacra sexual es actividad sexual y fuerza creativa. El tercero trabaja la fuerza, el sentido de control, la agresividad y la ira (se conoce como plexo solar o chacra del fuego). El cuarto es el del corazón, y se refiere a la compasión, capacidad de sanar, de sentir y expresar sentimientos, es el chacra de las relaciones y de la apertura a la vida. El quinto alude a la voz, a la capacidad de comunicar, de expresarse y de llevar a cabo ideas creativas, es el chacra de la materialización. El sexto chacra corresponde a la intuición, al pensamiento y al equilibrio, está relacionado con la conciencia individual y material. El séptimo es el chacra más espiritual y se asocia con la conciencia universal, representa nuestro sistema de creencias.

La descripción de los chacras no es gratuita: cada ejercicio de danza primal está diseñado para trabajar con cada una de las calidades atribuidas a los chacras; con actividades que incluyen cantar, bailar, hacer ruido, mover partes específicas del cuerpo, expresar rabia, gritar, respirar fuerte, marchar. Los ejercicios se hacen a oscuras y con los ojos cerrados, acompañados con música elegida cuidadosamente para estimular lo que se quiere trabajar (por ejemplo, en el primer chacra se trabaja con la confianza y la música suele ser de percusión).

Se trabaja cuerpo y espacio a partir de otros sentidos que no incluyen la vista, pues se la considera un sentido sobreexplotado y relacionado con formas inmediatas de juicio. En estos talleres se quiere alcanzar, al contrario, una forma de expresión no mediada por juicios de valor, vergüenzas o rígido control mental sobre los movimientos. La mayoría de las personas que participan tienen dificultades para expresarse físicamente, coordinarse y manifestar sus emociones. Para fines de la investigación, tuve momentos de observación en cada ejercicio mientras las demás personas se expresaban.

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

Aparte de generar un interesante material de la correlación entre cuerpo —identidad individual— e identidad social y mostrar cómo se encarnan las diferencias de género, este tipo de talleres representa un gran laboratorio de reeducación corporal, para sentir y expresarse a nivel del cuerpo. Al final del segundo encuentro, una chica de entre 30 y 35 años me dijo que ella seguía los talleres porque “no puedo centrarme en el cuerpo, estoy siempre pensando, nunca dejo de pensar. Pero el cuerpo no puedo sentirlo”.

Espiritualidades *new age*

Las prácticas propuestas en los talleres dan cuenta de una cultura terapéutica (Illouz 2007) propia del neoliberalismo. La cultura terapéutica reestructura corporalidades, espiritualidades, enfermedades y subjetividades en sentido neoliberal. El *diktat* es estar bien, vibrar alto, lograr desarrollar el potencial máximo personal, físico, mental, emocional y espiritual (Papalini 2014). Según César Rendueles (2017, 82), “el capitalismo ha desarrollado una cultura emocional crecientemente compleja y conflictiva que ha culminado en el individualismo expresivo

característico de la globalización neoliberal”. En el momento neoliberal, tal cultura emocional es funcional al individualismo feroz y a la desestructuración del tejido social, por un lado; por el otro, vuelve imprescindible un continuo y exasperado autoexamen, y la búsqueda de fuentes de sanación y de ayuda para alcanzar el propio potencial máximo. Esto confirma el testimonio de Nausica (entrevista Quito, febrero de 2018) ya citada en el capítulo 2: el sistema capitalista aleja a las personas de su propio cuerpo y luego le ofrece otros servicios y productos para apaciguarse con él o sanar el estrés. Lo que era parte de la vida cotidiana en la visión andina ahora es considerado exótico y se privatiza para volcarlo a un mercado elitista.

El *new age* tiene un rol muy importante dentro de la cultura terapéutica y de la mercantilización del bienestar y de la espiritualidad, pues envuelve las prácticas observadas. La espiritualidad *new age*, por su peculiaridad, se presta a una continua y personal resignificación. De hecho, es caracterizada por “una búsqueda personal de lo divino” (Carozzi 1995, 21), donde pueden coexistir varias creencias y religiones que llevan a la misma conclusión: que existe una energía universal, que bien se puede llamar Dios, Diosa, Pachamama. En este sentido, Torre y Gutiérrez Zúñiga (2016, 58) consideran que “la espiritualidad *new age* funciona como un marco que aporta una gramática generativa de contenidos que activan interpretaciones basadas en el principio holístico, entendido como la totalidad (de energía cósmica) contenida en la unidad y esta a su vez contenida en la totalidad”.

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

sociedades y que prácticamente todas las tensiones y la ‘insalubridad’ de la vida contemporánea se origina en la pérdida de dicha armonía” (Carozzi 1995, 21).

Papalini (2017) reconstruye los orígenes del *new age*, e identifica sus antecedentes en los movimientos de contracultura desarrollados en Estados Unidos a mediados de los años cincuenta que influyeron de manera considerable en los sesenta: movimientos *hippies*, ambientalistas, feministas y estudiantiles que se oponían al sistema preestablecido y buscaban alternativas a la modernización occidental. Esto ocurría en un mundo cuyo espacio era geográfica, política y económicamente delineado por la Guerra Fría, mientras la industria capitalista vivía un momento de gran desarrollo bajo el fordismo. El fordismo implicó en el trabajo y en las vidas una rutina; al mismo tiempo que la producción en masa, unida a la implementación del estado de bienestar, permitió que aumentaran el consumo y el nivel de prosperidad de un hogar medio. Los movimientos juveniles contraculturales se oponían al capitalismo de consumo y a encasillarse en trabajos alienantes, y reivindicaban una vida más genuina, espiritual y libre de hipocresías sociales.

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

De los movimientos contraculturales de los años cincuenta se llega, a principio de los años ochenta, a la difusión del término *new age*, asociado a una “subcultura espiritual descentralizada” (Carozzi 1995, 23), que incluye diversos sistemas de creencias y una amplia gama de prácticas de sanación y que pierde poco a poco su portada política contracultural originaria. Más bien, se convierte en sistemas con marcos ambivalentes: seguramente colonialistas, ya que exotizan y se apropian de prácticas ancestrales de otras culturas que o bien son marginalizadas

o bien están luchando contra el colonialismo y la colonialidad; pero al mismo tiempo visibilizan estas otras culturas y buscan prácticas y sentidos más centrados en lo humano, alejándose, al menos en apariencia, de la mecánica capitalista. En principio estas prácticas se pueden considerar orientalistas, pero también todo lo que está en relación con la construcción occidental de un otro (Oriente) al exotizar y esencializar algunas culturas orientales particularmente presentes en India, China y Japón (Said 2013). Como recuerdan Torre y Gutiérrez Zúñiga (2016), los contenidos del *new age* se basan en el sincretismo con las doctrinas y prácticas preexistentes en un lugar. Así que, en América Latina, el *new age* presupuso una neoindianización, con una reevaluación de las prácticas y de los saberes ancestrales de las comunidades indígenas y “una visión exotizada del indio místico” (Torre 2014, 40).

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

La búsqueda espiritual, el encuentro con la naturaleza, el despertar de la conciencia son las características principales del *new age*, cuyas prácticas, como ya he afirmado, se enmarcan en un sincretismo holístico, tomando de muchas disciplinas diferentes. Las prácticas que siguen los *newagers* no están relegadas a espacios y momentos específicos (como podría ser una misa en la iglesia), sino que incluyen lo cotidiano y el espacio íntimo (Papalini 2017). La relación con la divinidad no es mediada, ya que la divinidad es inmanente y se materializa en el yo (*self*). Por todas estas características, ciertas autoras

y autores la ven como una corriente potencialmente revolucionaria y contrahegemónica, aunque no propone una militancia activa contra el sistema porque la transformación derivará del despertar de las conciencias individuales (Heelas 1996; Papalini 2017).

En cambio, en ciertas investigaciones se considera que las prácticas desarrolladas bajo la espiritualidad *new age* son mercantilistas y en plena conformidad con el capitalismo (Gutiérrez Zúñiga 2005; Žižek 2001). Esto se debe a que proponen soluciones individualistas y autocentradas, y se desarrollan a través de un vasto mercado de talleres y rituales, que vuelven la mayoría de las prácticas bienes de consumo, comercializados a través de “lógicas mercantiles y mercadotécnicas” (Gutiérrez Zúñiga 2005, 111). Žižek (2001), además, insiste sobre el rol fundamental de tales prácticas para mantener la hegemonía del capitalismo global que, aunque se presentan como contrarias a la modernidad y al capitalismo, “en realidad funcionan como su perfecto complemento ideológico [porque] es la más eficiente manera para nosotros de participar en la dinámica capitalista mientras mantenemos la apariencia de sanidad mental” (Žižek 2001, 1). También Papalini nos advierte sobre el lazo entre *new age*-capitalismo y “la comercialización de la espiritualidad”:

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

Ya que se deja todo en manos del individuo, de la responsabilidad personal, el sujeto es inducido a mirar solo su perspectiva, a cerrarse en sí mismo, “en su burbuja de felicidad”, como dijo la facilitadora de un taller que seguí en septiembre de 2017. Esta característica, junto

con la difusión mercantil de varios talleres espirituales-corporales-de sanación que prometen el despertar de la conciencia y una vida en armonía, representa un serio riesgo de despolitizar la vida y ocultar el peso de las estructuras sociales, económicas y políticas. “La meditación pasiva y el capitalismo agresivo y salvaje son compañeros de cama perfectos. La pasividad de la meditación es el antídoto perfecto, la máxima respuesta estadounidense al capitalismo agresivamente cruel” (Haque [2016] 2018). Aunque Haque se enfoca en la meditación y no en todo el conjunto de prácticas *new age*, y se refiere a los Estados Unidos, el discurso puede aplicarse a todas las sociedades en donde se han difundido estas prácticas. Sin embargo, las mismas prácticas pueden estar insertas en un discurso claramente político, con un esfuerzo activo de cambiar el *statu quo*. Esto es más evidente en algunas formas de nuevos feminismos, sobre todo en Latinoamérica, con el surgimiento de los feminismos comunitarios.

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

Comparando prácticas

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

En los talleres feministas, la espiritualidad se da sobre todo mediante la dimensión del cuidado y autocuidado; de la importancia de partir de una misma y de las relaciones con las demás. Esto se traduce en

prácticas de autoescucha y autosenir que parten del propio cuerpo, y en rituales que tienen en cuenta el lazo cuerpo-energía universal-territorio. La matriz espiritual está claramente relacionada con los feminismos comunitarios y las prácticas feministas de autoconciencia. La relación con el cuerpo es altamente politizada e identificada como eslabón de cambio del sistema sexogenérico capitalista y patriarcal. Se está construyendo un camino que incluye la perspectiva planteada por la categoría de cuerpo-territorio: no puedo pensarme sin pensar también en el territorio porque nuestra relación es interdependiente; no puedo pensarme sin pensarme de manera relacional y colectiva.

Sin embargo, los talleres muestran la presencia de un alto nivel de conflictividad corporal o dolencias en las activistas debido a un deber ser de género contra el cual se lucha y que, de todas formas, sigue presente. La lucha en contra del deber ser de género produce por reacción un deber ser militante, igualmente rígido y dogmático que responde, además, a una construcción logocéntrica de la subjetividad. El proceso hacia a una elaboración íntima del cuerpo-territorio como cambio político paradigmático no es inmediato ni lineal propio porque, aunque se quiere abogar por una subjetividad distinta que supere las divisiones entre yo y nosotros, naturaleza y cultura, cuerpo y territorio, mente y emociones, las militantes blancas y mestizas urbanas nos hemos socializado, en diversos grados, en un sistema de pensamiento dual y logocéntrico. Empero, hay una apuesta para construir una nueva subjetividad feminista que incluya las propuestas de los feminismos comunitarios y del cuerpo-territorio para un cambio político radical.

En los talleres de sanación individual, la matriz mística-espiritual es más explícita. Incluso en aquellas situaciones donde la espiritualidad no es un punto central del taller, como en la danza primal, hay un trasfondo espiritual bien identificable que se refiere a las disciplinas orientales. En los tres centros se utilizan palabras clave y discursos espirituales muy similares, pero no idénticos. Por ejemplo, tanto en Casa Baubo como en Demetra se hacen prácticas de respiración ovárica y ginecología natural. Sin embargo, pese a esta aparente semejanza, y aunque en los tres casos se trata de centros terapéuticos, las modalidades y los objetivos de los talleres son muy diferentes: mientras en Casa Baubo los talleres se

direccionan hacia mujeres, con el objetivo declarado de sanar heridas, adquirir conocimientos y reevaluar tanto el ser mujer como la relación con el entorno, en los otros dos casos se busca e incentiva la participación masculina, incluso en actividades que tienen que ver con peculiaridades femeninas como las menstruaciones o la bendición de útero, y se refuerzan roles de género binarios. Las diferencias principales entre los talleres no residen tanto en las actividades prácticas, sino en cómo estas se justifican.

Como demuestran las actividades tan variadas, hay una inquietud muy difusa entre las mujeres hacia buscar una nueva epistemología del yo. Con esta expresión hago referencia a una nueva manera de entenderse como entidad, de identificarse en tanto carne, mente y emociones, y entidad relacional. Cómo escribe Papalini (2017), esta búsqueda nace y es propiciada por los movimientos feministas y ambientalistas de los sesenta-ochenta; por los cambios económicos que ocurren a partir de los setenta en las sociedades occidentales (fordismo-postfordismo), y que difunden una individualización y una ruptura de los lazos comunitarios; por lo que se conoce como *new age*, movimiento místico-espiritual nacido en Occidente y pronto difundido en otros lugares con prácticas de alto nivel de sincretismo y apropiación translocal, y por la reevaluación de conceptos ancestrales como el de *sumak kawsay*. A esto se añade la difusión de feminismos comunitarios latinoamericanos que proponen otra episteme y otra manera de estar en el mundo a partir de la misma concepción del cuerpo: ya no es un elemento puramente individual sino conectado al entorno, a la comunidad, a la tierra.

Esta búsqueda de una epistemología que una cuerpo y mente, racionalidad y emociones es difusa tanto entre feministas como entre mujeres que no se declaran como tales o incluso se alejan bastante de esos principios. Los talleres entran en lo que se conoce como medicinas alternativas de derivación *new age*, terapias holísticas que buscan expresar la energía universal en el yo y el yo en la energía universal. Además, incluso en los grupos mixtos, aunque hay la presencia de hombres, parece tendencia difusa que mayoritariamente las mujeres emprenden este tipo de terapias, según varias encuestas en distintos lugares (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013), ya sea por la voluntad de un proceso

espiritual o por una búsqueda concreta de sanación. Según las autoras Maribel Blázquez Rodríguez y Mónica Cornejo Valle (2013,1377), estas terapias suponen un empoderamiento de las mujeres, ya que

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

Sin embargo, querer redescubrir el propio cuerpo como territorio y como parte integrante del yo no representa necesariamente un cambio paradigmático sobre la construcción binaria de lo femenino y masculino, o sobre sexualidad. A veces los talleres simplemente han mostrado la encarnación de roles de género y el ejercicio de la sexualidad; otras veces, como en el caso de Demetra, no solo se muestra un binarismo desconcertante, sino que se repropone y se refuerza. La mayor diferencia no se encuentra en las prácticas, que muchas veces son similares, sino en la significación de tales prácticas. Aunque haya un claro componente *new age*, en algunos casos este se significa al cuestionar y politizar el cuerpo, el conflicto, el ser mujer, y las relaciones con el entorno. En otros casos, falta el componente político y de cuestionamiento en favor de una búsqueda de armonía individual, ajena al conflicto, muchas veces hecha a partir del mantenimiento fundamental del *statu quo*, entendido como sistema capitalista-patriarcal.

Eva Illouz (2007) afirma que la cultura terapéutica ha creado un código emotivo andrógino, ya no muy diferenciado por género. En cambio, yo propongo que la nueva cultura terapéutica, que viene del *new age*, y mezcla saberes y enfoques de varias disciplinas y religiones, en Quito se está encarnando en una subjetividad altamente *generizada*,

que repropone restaurar los roles binarios de género, aunque desde un discurso de androginia emocional.

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

Parece que a más conciencia política corresponde más desorden o sufrimiento corporal, además de un ejercicio constante de confrontarse con el doble trabajo de deconstrucción interna y enfrentamiento externo. Hay que considerar también que el nivel de conciencia implica empezar a luchar para cambiar un sistema desde el propio cuerpo. Cuando se repropone el sistema binario y heteronormado, en cambio, aunque ocurre un conocimiento y un acercamiento técnico al cuerpo, no existe la conciencia del lazo entre cuerpo individual e identidad social, o no se da el salto de la identidad social construida culturalmente y no *natural*.

Al parecer, el *new age*, que se ha apropiado de muchas palabras claves de movimientos *hippies*, ecofeministas y feministas, ha resignificado estas palabras y prácticas en favor de conservar un *statu quo* y, a veces, en contra de los mismos movimientos que habían comenzado

estas prácticas. Es similar a lo que está pasando con el género, categoría feminista de análisis social e histórico, que antes ha sido apropiada por la política institucional y utilizada como una *doxa*, un cambio formal pero vaciado de contenido, y ahora es usada por grupos antiderechos en contra del mismo movimiento feminista, a través de la invención de la “ideología del género” que supuestamente quiere arrasar con la civilización.

* * *

En el capítulo analicé cómo ocurre el proceso de construcción de subjetividades a partir de algunas prácticas corporales. Identifiqué las diferencias que se experimentan en procesos feministas con el objetivo político de construir otros tipos de subjetividades frente a prácticas similares en una dimensión de sanación individual mercantilizada. Además, relaté cómo las prácticas de sanación *new age*, a menudo, se vuelven funcionales a la individualización, característica inherente del neoliberalismo y de una vuelta reaccionaria en clave espiritual de la división binaria de los roles de género.

Aunque comparten prácticas y palabras clave, en la mayoría de los talleres de sanación se aboga por reproponer los roles de género considerados “tradicionales” para una sociedad más justa y equilibrada: mujer femenina, madre y cuidadora; hombre masculino, fuerte y proveedor. Por otro lado, en los talleres de matriz feminista se quiere volver a politizar el cuerpo para superar el conflicto entre naturaleza y cultura, sentir y pensar, y, a partir del sentipensar, construir de manera consciente una nueva subjetividad como proyecto político para una sociedad más justa y en armonía con la naturaleza.

No obstante, en las prácticas hay conflictos entre el anhelo de los proyectos feministas y la interiorización de los viejos dogmas sociales relacionados con el género y del deber ser relacionado con la construcción de sí como activista y militante. Al contrario, dentro de los talleres de sanación más de matriz *new age*, pueden suscitarse espacios mayores de libertad al descubrirse desde momentos que no están ya cristalizados en un *logos*, en palabras clave o consignas. Asimismo, hay

que considerar la resignificación personal de estas influencias a la luz del posicionamiento sociopolítico, creencias, bagajes cognoscitivos y culturales previos de cada participante.

El *ethos* de los talleres feministas y de sanación también tiene fronteras difusas. Mientras que los primeros se relacionan con los feminismos comunitarios y los segundos con la cultura *new age*, ambos enfoques a menudo se sobreponen a través del proceso que Renée de la Torre (2014) denomina neoindianización. En ambos casos, la subjetividad se juega en una dimensión corporeizada y encarnada. El cuerpo no es solo una forma, sino que refleja los valores sociales y los esfuerzos de resignificarlos.

Capítulo 4

Cuerpo como territorio, cuerpo en los territorios

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

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

El proceso de construcción de subjetividad se nutre de la constante traducción encarnada de las y los sujetos que se mueven entre varias dimensiones y lugares. Las activistas latinoamericanas migrantes, nómadas o en movilidad entre varios espacios han cumplido un rol fundamental para fortalecer el feminismo. A lo largo de los años se ha dejado cada vez más de lado el nacionalismo metodológico en pos de centrarse en intercambios más fluidos y dinámicos entre lugares, favorecidos por activistas que Zaragocín (2018) propone identificar como *translocas*.

Analizo el proceso de translocalidad (Álvarez 2009, 2014; Zaragocín 2021) a través de entrevistas a profundidad sobre el proceso consciente y autorreflexivo de construcción subjetiva como proyecto político colectivo de tres activistas del actual feminismo quiteño. Dichas mujeres no buscan talleres para sanar heridas, o no solo, sino que a través de estos empujan un proyecto político y una visión específica, que, según mi análisis, tiene que ver con la construcción de cuerpo-territorio. El objetivo es analizar la escala del cuerpo como territorio y de la agencia corporal a la luz de entradas translocales.

Con este fin, también busco encontrar el corolario de significado sobre cuerpo y conciencia corporal, y el grado de conciencia en la agencia corporal en las mujeres que participaron en los talleres.

Trayectorias corporales: la politización del cuerpo

Politizar el cuerpo implica cruzar fronteras, viajar por múltiples mundos y dimensiones, tanto dentro como fuera de nosotras. Conocer no es un proceso neutro, sino que depende de cómo conocemos y a través de qué lentes. Ya evidencí cómo muchas prácticas de los talleres corporales se han difundido a nivel transfronterizo, sobre todo regional, dada la especificidad de la neoindianización (Torre 2014) que se ha vuelto una lente de traducción de determinados procesos. Así mismo, subrayé cómo varias mujeres latinoamericanas influenciaron las prácticas e ideas de los talleres de los setenta y ochenta, y cómo se habían movilizado y habían favorecido la difusión de bibliografía, noticias e ideas de otros lugares, haciendo al mismo tiempo un esfuerzo de traducción teórico y político.

La traducción feminista (y diría, la traducción en general) es muy importante para crear prácticas y horizontes compartidos en Latinoamérica, y en varias partes del mundo. En mi investigación, he notado la presencia de figuras que hacen de puentes sociales entre teorías, prácticas y lugares. Para dar cuenta de la complejidad que se aborda en la politización del cuerpo, no puedo obviar este aspecto. Por esto, en mi trabajo de campo he identificado tres figuras claves de los actuales movimientos en torno al cuerpo, los talleres de cuidado y de ginecología natural, que representan agentes de traducción, al mismo tiempo que se reconfiguran a sí mismas mediante este continuo proceso: Rosa de 26 años, Lola de 28 y Marika de 35.

Aunque Rosa ahora se define feminista, la conocí en los talleres de ginecología natural y no en los feministas. Ha viajado mucho por toda América Latina en búsqueda de experiencias, prácticas e ideas en torno a la espiritualidad *new age*. Su trayectoria, de hecho, parte de la *new age* y en particular está relacionada con movimientos ambientales. El

amor por la naturaleza la lleva a amar su cuerpo y a amarse a sí misma. Los procesos corporales y su experiencia biográfica la conducen a una politización en sentido feminista.

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

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

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

Esto vuelve necesario el marco teórico que he elegido para analizar la información: a través de la translocalidad y del cuerpo-territorio se pueden ver los lazos entre múltiples dimensiones de manera simultánea. No se trata de analizar solo la significación del cuerpo y su lazo en la construcción de subjetividad, sino varios otros aspectos, como los intercambios de saberes; el grado de conexión y de conciencia de esta con el territorio y el entorno; la construcción de relaciones de interdependencias; la influencia de la movilidad humana; los procesos identificativos e interpretativos. También me enfoco en la conexión con categorías

que, aunque no estudiadas en sí mismas, se evidencian para mostrar un sujeto situado, cruzado por la diferencia sexual; la orientación sexual; la edad; el color de piel y el cómo su entorno significa dicho color de piel; la nacionalidad; la posición social; características estéticas como gordura o flacura, etc.

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

Rosa

Rosa me acoge en su cocina, mientras comienza a picar verduras para el almuerzo. Esta joven mujer de 26 años se dedica mucho a los platos que cocina y los prepara con amor. Es vegetariana y está atenta a dejar mínimas huellas ecológicas, “para no destruir el planeta”.¹ En la presentación general de sí misma, especifica: “Soy una mujer en búsqueda de sí misma. Tengo el objetivo de no vivir atada a ninguna opresión y de no oprimir”.

Sus padres “han sido un poco *hippies*”, y ella y sus dos hermanos mayores se educaron en una escuelita privada de pedagogía Waldorf.² Rosa entró a la escuelita a los 2 años y la frecuentó hasta los 11. Su madre era profesora en la misma escuela, y esto la hacía sentir muy segura y cómoda, pero también sentía que no tenía diferencias de espacio ni de autoridad. Para ella, era normal buscar una armonía con el cuerpo y con el ambiente de manera bastante libre, porque además en la escuela “se mezclaban cosas andinas con ondas medio espirituales”. No había separación de las materias ni calificaciones (las calificaciones son cualitativas, sobre el proceso de aprendizaje y no sobre resultados concretos).

¹ Entrevisté a Rosa en Quito, en marzo de 2018.

² Creada por Rudolf Steiner, esta pedagogía se propone seguir los ritmos naturales de la niñez, enseñando con base en las necesidades evolutivas y no en índices de productividades o en objetivos de calidad estándares. Esto en general se traduce con un mayor enfoque sobre manualidades y juegos imaginativos en la primera infancia, en arte y capacidades sociales en la escuela primaria, y en razonamiento crítico en la secundaria (Colegio Rudolf Steiner 2025; Wikipedia 2025).

Además, “no había nadie disciplinándote”, mientras ella sentía que le hacía falta algo de disciplina y, más que nada, conocer otro mundo. Sin embargo, dice que también gracias a esta escuela tuvo una infancia feliz y se sentía muy protegida.

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

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

ROSA. Cuando esto ocurrió yo tenía 12 años, creo, y no pude hablar de esto hasta hace como un año. No le había contado a nadie, ni a mis papás... porque yo siento que era como justo en esta época donde dejás de ser niña, pero aún no lo sabes. [...] Yo lo que sentía era que las personas ya me miraban de otra manera, y esta misma situación de abuso, pues, fortaleció esto, ¿me entiendes? Que las personas ya no me veían como una niña y ya... Y era también la edad en que empezaba a ocultarles cosas a mis papás, porque también empezaban a pasar cosas como, no sé, me di un beso con este chico o algo así. Entonces ya había secretos con mi madre, secretos que eran como solo de mi vida, no sé,

y cuando ocurrió esto yo me sentí culpable. Y me sentía culpable por mi cuerpo, por ejemplo, porque mi cuerpo era de cierta forma que tal vez provocaba en la gente como que me vieran de cierta forma, ¿me entiendes? Y eso fue feo porque, aparte del momento mismo de este abuso, después toda mi adolescencia fue así, de sentirme culpable de mi cuerpo, de qué ropa usar, de cómo hablar, de cómo sentarme, de taparme... Yo era como medio encorvada, de intentar de ocultar mis pechos, cosas así, ¿cachas?

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

Desde aquel entonces Rosa busca reconectarse con su ser y con la naturaleza, vista como principio sagrado de toda la vida. Su entorno no es feminista y ella dice no haber tenido conciencia feminista cuando empezó estos procesos de autocuidado; más bien, entró en un grupo político muy institucional, un grupo socialista donde había muchos hombres y donde empezó a notar “sutilezas que a una le cuesta ver inicialmente”. Las sutilezas que Rosa comienza a advertir establecen una división entre la energía activa atribuida a los hombres y la receptiva y cuidadora asociada a las mujeres. Además, cuenta que pasó varios momentos incómodos, en que sintió su cuerpo expuesto y vulnerable frente a las miradas morbosas de los compañeros. A partir de esta experiencia, decidió abandonar el grupo y dedicarse solo a su militancia ambientalista y a reflexionar sobre sus propias rutinas para contaminar lo menos posible.

El amor de Rosa hacia el medio ambiente le hizo redescubrir su cuerpo: en su búsqueda de cuidado hacia la naturaleza, poco a poco se acercó a métodos ecológicos de sanación o de gestión ecológica de procesos fisiológicos. Por ejemplo, comenzó a utilizar la copa menstrual en lugar de las toallas higiénicas. No manejaba conceptos de teoría feminista ni militaba en movimientos feministas, pero entre la vocación ambientalista y frente a las experiencias en carne propia, lo sentía como una exigencia. “Me interesó mucho la apropiación de mi primer territorio [...] antes más para el ambiente que para mí, pero luego también para mí. [...] Ahora somos uno, no tengo que distinguir”. Su dedicación y compromiso en estos procesos la llevaron a viajar mucho por toda la región en búsqueda de otras prácticas y otra manera de hacer las cosas, y al mismo tiempo se volvió un punto de referencia para otras mujeres.

En 2017 comenzó a interesarse conceptualmente por los feminismos. Un hecho importante desencadenó este proceso: la creación del grupo virtual “Primer Acoso. No callamos más” como espacio secreto y exclusivo de mujeres para compartir experiencias de acoso. El grupo representa una herramienta para compartir historias de violencia basada en género, y así salir del aislamiento y del silencio en que muchas viven sus traumas, así como para darse cuenta de que son historias comunes que se repiten con los mismos patrones y que ellas no son culpables de la violencia vivida. Además, es un espacio en donde se puede pedir ayuda para casos específicos.

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

ROSA. A mí me añadió una amiga que era muy cercana en este entonces, y yo leí un par de historias medio densas, pero luego seguí mi día, me la pasé trabajando o algo así. Y a la noche me llamó mi amiga y me contó que estaba muy conmovida con estas historias y que no podía parar de llorar, y yo le pregunto: “Amiga, pero ¿qué te está pasando?”. Y ella me contó su historia y era la mía, ¿cachas? O sea, era la misma prácticamente, solo que ella era mucho más niña cuando le pasó todo, pero era la misma historia. Y entonces era bien fuerte y yo le dije: “Loca,

hagamos algo, aunque sea solo para las dos. Escribámoslo, no sé”. Pero yo decía escribámoslo en un papel y luego hacemos algo, un ritual, algo. Y ella lo interpretó a su manera y lo publicó en este grupo, aunque yo no decía que lo escribiéramos para publicarlo. Y luego vi esto que ya publicó en el grupo y me quedé en plan “Ah”. Le dije: “Pues, si tú lo hiciste, yo también lo voy a hacer”, un poco por compartir y porque habíamos quedado en que las dos íbamos a hacer algo. Y yo escribí y así fue, por ejemplo, que mi mamá se enteró, porque ella no sabía, yo nunca le había dicho. [...] Y yo ya no vivía con ella en este tiempo, entonces como que la loca al principio interpretó que yo escribía la historia de alguien más y luego recién se dio cuenta, como dos días después, y me llamó llorando y fue todo fuerte, todo un drama así... ¡un drama! Igual ha sido bueno poder hablarlo, aunque igual no lo hablamos por completo. A lo que me refiero es que yo no he dicho quién era la persona que abusó de mí, por ejemplo. Y hasta ahora no le he dicho. Es que siento que era demasiado fuerte también para mi madre, y en el estado en que se encontraba.³ [...] Y yo siento que si ella llega a saber quién es, no va a poder... o sea, va a ser demasiado para ella.

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

Todas las experiencias y los conocimientos acumulados en este viaje afianzaron su conciencia corporal. “Todo pasa por el cuerpo”, y Rosa esto lo comprendió desde muy temprana edad. Las prácticas corporales que derivan de la ecología, los círculos de mujeres y las disciplinas alternativas como el yoga la han ayudado mucho a reconectarse con

³ La madre de Rosa tiene una enfermedad catastrófica en estado terminal.

ella misma, a sentir su cuerpo, a redescubrirlo, y a reflexionar sobre él y sobre las violencias sufridas. Según Rosa, reapropiarse de su cuerpo y de conocimientos naturales para gestionar procesos y enfermedades ha sido, en sí mismo, un proceso de empoderamiento y de romper esquemas. Sin embargo, añade:

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

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

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

Lola

Nos encontramos hacia las nueve de la mañana con cara de sueño y ojos abiertos a medias, como es común entre las personas con biorritmos más bien nocturnos.⁴ Hablamos de política, coyuntura, amistades en común durante un tiempo necesario para despabilar la mente y darnos cuenta de que efectivamente estábamos despiertas. Luego comenzamos nuestra entrevista frente a un cafecito, o tinto, como le llaman al café negro en Colombia. Pelo corto, jeans, camiseta y chaleco, Lola tiene apariencia andrógina y le gusta. Sus ojos dulces y su sonrisa revelan una timidez que no podría notarse de otra forma. Se define como una feminista antiautoritaria que lucha en contra de todos los sistemas de opresión.

Nació en una zona rural de Colombia, en un contexto muy religioso y conservador; hija de padres separados, desde temprano —con 16 años— Lola encontró la manera de trasladarse lejos de su ciudad para estudiar becada. “Estudiar siempre ha sido la excusa para moverme”. Gracias al éxito en los estudios, ganó varias becas que le permitieron vivir en tres ciudades de Colombia y luego trasladarse a Quito.

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

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

Lo que más recuerda de su infancia es que le gustaba nadar, y lo hacía a menudo, hasta cuando, entre los 11 y los 12 años, sus tías empezaron

⁴ Entrevisté a Lola en Quito, en marzo de 2018.

a decirle que, si lo seguía haciendo, iba a desarrollar un cuerpo muy masculino y entonces lo dejó. Lola dice haber crecido con una vivencia muy heterosexual del mundo, y a partir de los 12 años, cuando tuvo la primera menstruación, en casa empezaron a demandarle que obedeciera “al deber ser y a la estética de género”. En particular, sus tías, figuras muy presentes en la vida de Lola, presionaban para que tuviera una apariencia femenina. Estas demandas desarrollaron infinitas inseguridades en ella, que se sentía aplastada por las exigencias estéticas de los demás y por “los mandamientos de género”.

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

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

A partir de su encuentro con el feminismo, empezó a estudiar conceptos de género e historia de los feminismos en la universidad, y a reflexionar sobre su lugar de enunciación. Aunque en algunas ocasiones se defina como mujer por cuestiones de comodidad, le parece una palabra muy esencialista. Añade que el encuentro con unas chicas trans agregó otros matices a su pensamiento y se dio cuenta de mucha discriminación pasiva que ni asumía. “En este momento siento que sigo siendo algo transfóbica, pero por lo menos soy consciente de ello y puedo trabajarlo”. Trabajar en ello significa también asumir que se puede hablar solo

desde la experiencia, “la experiencia para mí tiene un valor superfuerte. Es muy importante reconocer desde dónde miramos las cosas”.

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

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

En relación con los talleres, afirma que estos le “abrieron un mundo”. Comenzar el activismo feminista ya le había abierto un mundo antes, para decirlo con sus palabras, y luego estudió conceptualmente los sistemas de dominación y las varias teorías feministas; sin embargo, su compromiso político se daba aún mucho más hacia el exterior, aunque fuera de naturaleza autónoma y no institucional.

Los talleres corporales le permitieron hurgar en sí misma y superar la relación mecánica con su propio cuerpo. Descubrir la dimensión del autocuidado cambió la visión de su cuerpo como máquina. También pudo sentir algunos procesos que ocurrían en su cuerpo y a través de él, desde los procesos fisiológicos como las menstruaciones, hasta somatizaciones de las que antes no se daba cuenta. Además, pudo reflexionar de una manera más íntima sobre algunos traumas estéticos que le inculcaron desde pequeña, como el mandamiento de la delgadez.

Aunque especifica que está aún en proceso y que “el trabajo de una nunca termina”, aprendió a darse valor y a enfrentarse incluso

consigo misma de una manera distinta, dejando de luchar en su contra, “pasar del odio al amor propio”. Y, por último, otro gran aspecto que trabajó y concretó más gracias a los talleres fue la relación con el entorno y con las demás personas: “Ahora estoy más pendiente de los límites de la gente”.

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

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

Por último, subraya que a veces puede ser complicado este proceso de traducir luchas, enfoques y maneras de hacer las cosas. Ella notó algo de dificultad, sobre todo en las diversas formas de hacer lo mismo, que dependen mucho de lo que se ha vivido en el lugar, como experiencias a nivel de conflictos, de politización, etc. Pone como ejemplo su misma experiencia de haber nacido y haber vivido mucho tiempo en una zona donde el tema del conflicto armado está a flor de piel e impone necesidades de seguridad, tanto callejera como virtual, mucho más estrictas que en otros lugares.

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

Marika

Es una tarde sin lluvia y con una temperatura muy agradable, de estas tardes en que parece que todo fluye.⁵ Estamos en una esquinita de mi casa, las dos solas, mirando la tarde calma y perezosa por una gran ventana. La observo. La cara dura de quien nunca deja de luchar, los ojos intensos pero traviosos, el pelo largo y lacio que recuerda su ascendencia indígena. Marika es una “dura”; no se asusta fácilmente o, por lo menos, así se presenta al mundo. En un momento, frente a un cafecito y un pastel, se le cae la máscara: la cara se relaja, los ojos se iluminan, la boca se distiende en una sonrisa. Parece niña en feliz meditación, sin ningún peso, sin responsabilidades, disfrutando el pastel consciente de estar en un espacio seguro. Un rayo de sol le ilumina la mitad de la cara, evidenciando la belleza peculiar del mestizaje indígena-europeo.

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

Es siempre así con Marika: en los encuentros planeados para reconstruir su historia, la primera media hora es una lucha con el discurso preestablecido que ya se conoce de memoria. Solo después, cuando el encuentro se alarga con un cafecito o un pancito o algo por el estilo, y comienza a reconocerme(se) como espacio seguro, se relaja y deja entrever algo más del personaje público acostumbrado a contar unas verdades de sí misma a alguna audiencia. Ella se reconoce como artista-*performer*-cantante; militante política en cuestiones de sexualidad, género y derechos LGBTQ+, y operadora de una de las organizaciones más activas para los derechos de las mujeres y LGBTQ+. Marika está acostumbrada a contar de sí en público, a utilizar su vida y su cuerpo en la comunicación con pequeñas y grandes audiencias, a ser reconocida

⁵ Entrevisté a Marika en Quito, en ocho encuentros entre febrero y marzo de 2018. Esta entrevista reúne esos encuentros.

por la calle tanto por su trabajo artístico como por su compromiso político. De hecho, su figura y su historia la vuelven unos de los íconos del movimiento feminista, a caballo entre dos generaciones de feminismo: ya no expresión del feminismo más joven pero tampoco perteneciente al viejo feminismo.

Su identidad familiar es también el resultado de continuas transiciones: madre migrante, europea y blanca; padre ecuatoriano, militante social y de ascendencia indígena; mezcla indígena brasileña y ecuatoriana: la bisabuela de Marika fue punto de encuentro entre una mujer indígena de Brasil y un indígena del oeste andino. Se crio en una parroquia rural de la Sierra andina con su madre, su padre, su hermano —mayor que ella solo por un año— y la familia de su padre. Allí vivían con ciertos privilegios en comparación con la mayoría de los niños: “No éramos ricos, pero tampoco pobres; teníamos privilegios, sobre todo habitacionales: la mayoría de las familias ahí vivía en casas improvisadas, muchas no tenían un comedor donde sentarse, se sentaban a comer junto al fuego”.

En la escuela también tenían tratos privilegiados: por ser “hijos de la gringa” no eran maltratados como muchos niños de las comunidades cercanas. “Yo sentía que había algo diferente. Cómo te miraban todo el tiempo... Yo vi mucho maltrato de profesoras a niñas indígenas, y a nosotros jamás”. En este punto, Marika se para, parece revivir algún recuerdo, y luego exclama:

MARIKA. Obviamente yo no me daba cuenta de muchas cosas de aquel entonces. Recuerdo mi infancia con las vacas, que íbamos a jugar al campo... yo me vestía con cualquier cosa. Teníamos prohibiciones raras, como no comer con la otra gente, no aceptar comida de la otra gente, lavarse las manos en cuanto llegábamos de la guardería, cepillar la ropa. Yo no entendía, pero después me percaté de que eran medidas de protección, para que no nos pusieran cosas en la comida.

De lo que sí se percató desde el principio de su niñez es de que en algo eran diferentes, por ser “hijos de la gringa, foráneos, blancos”, y esto marcaba una cierta distancia con las demás personas, pero también

con las situaciones cotidianas. Además, esta ascendencia de blanquitud justificó presiones por vestirse de cierto modo, comer de cierto modo, participar en concursos de belleza.

MARIKA. Yo habité una burbuja particular, porque éramos los blancos y esto marcaba una diferencia total, fue superfuerte para mí y genera cosas muy raras. A mí, como mujer (siento que para mi hermano ha sido diferente) se asoció lo blanco con la belleza, los concursos. Mi madre no estaba en esta lógica, lo que estaba en esta lógica era todo el entorno.

Estas presiones le generaron un conflicto con el cuerpo y con la imagen de sí misma: para el entorno tenía que vestirse y portarse como una señorita, mientras lo que quería era trepar árboles y jugar en el campo. Se sentía inadecuada y también empezó a engordar, bastante como para no entrar ya en los estándares de la belleza femenina blanca.

A los 11 años su padre murió y esto cambió radicalmente muchas cosas. Hubo una transición hasta los 12; a los 13 ella, su hermano y su madre se mudaron a Quito. El cambio a Quito fue muy difícil.

MARIKA. En la parroquia donde vivía me vestía como quería y no había muchas diferencias entre la socialización masculina y femenina. En Quito la diferenciación era brutal entre niños y niñas, y en relación con el apellido, la clase, las apariencias, y además era un ambiente muy religioso. Hicimos las pruebas en varios colegios, pero creo que en realidad nadie nos quería aceptar. Sobre todo, los católicos... a estos *hippies* sucios [se refiere a ella y a su hermano]. [...] Yo era súper distinta a todas las niñas y me aburría con ellas porque las niñas no hacían nada. Yo hacía muchas cosas: jugaba al fútbol, trepaba árboles; volvía del receso con la cara roja. [...] Me sentía rechazada, juzgada todo el tiempo. Pero el real problema eran los adultos. Entre iguales te manejas, tú puedes ser alguien entre iguales, lo jodido es la institución.

La experiencia de Marika en la escuela y los colegios fue traumática, como lo ha sido para muchas mujeres, en particular lesbianas, con las que se comparó y luego trabajó. A los 15 años Marika cambió de

colegio por un problema que involucraba también a su hermano. Su hermano era muy delicado e introvertido, mientras ella era muy “masculina”, así que en la escuela le hacían chistes sobre su sexualidad; le decían que él había tenido que ser la niña y Marika, el niño, y cosas por el estilo. Marika decidió cambiarse por el bien del hermano, pero, al final, él también tuvo que ir a otro colegio. Se encontraron mejor en sus instituciones e intentaron superar los acosos.

A los 17 años Marika, empujada también por una temporada de escasez de recursos en casa, comenzó a trabajar con artesanías y a perfilar otra autonomía; trató de vivir de manera independiente y con posibilidad de viajar, de conocer otras cosas, “como más transnacional”. Desde este momento, empezó la construcción consciente de un proceso identitario que la llevó a ser quien es en la actualidad, en su tercera década de existencia.

MARIKA. Soy mujer, soy lesbiana, soy hija y nieta de gente de esta tierra. Toda mi vida ha sido una búsqueda feroz de algo: un referente simbólico, una salida del sistema masculinista y binario, un puesto en el mundo. Una búsqueda que ahora puede definirse feminista y anti-patriarcal, y que pasa por las formas de vivir mi cuerpo, mi sexualidad, el arte. El arte tiene una alta incidencia en mi vida y es mi medio de expresión personal-político. Creo en la unidad arte-política. Muchas veces mis convicciones políticas y artísticas entran en contradicción con mis condiciones de vida, mi clase, mi estatus. Sobre todo, el de la blanquitud. Creo que mucha parte de mi trabajo expresa una voz colectiva, las formas de resistir, las formas de vivir el no-masculino, la violencia, la sexualidad. También trabajo en temas de incidencia en derechos formales. Intento mantener una coherencia entre activismo y trabajo de incidencia formal, pero no siempre puedo y esto me conflictúa.

En esta breve presentación están sintetizados los principales puntos que hacen que el diálogo con Marika sea importante para mi tesis: su rol como activista, *performer* y como política de incidencia formal. Su búsqueda activa surge a partir de su propia carne por no ser clasificable en ninguna etiqueta preestablecida, precisamente por habitar múltiples hibrideces: ecuatoriana, pero en la mitad de la realidad indígena y la

vivencia blanca europea; en tensión entre ser *performer*/activista callejera y operadora en lo institucional, por así decirlo.

Marika encarna en su cuerpo y en su vida la transición entre significaciones y dimensiones: de reflexiones feministas, de su relación con el cuerpo, de la identidad sexogenérica que deriva de esta. Y encarna también la dificultad de encajar en una lectura socialmente aceptada, ya que difícilmente se reconoce y puede encajar en viejas categorías identificativas. Su historia también muestra cómo esta lectura cambia según la ubicación: por ejemplo, en el lugar de su infancia tenía una cierta configuración de clase-raza (era la gringa blanca con privilegios) que le otorgaba un cierto estatus social; en Quito esta configuración se leyó de manera distinta y le otorgó otro estatus social, en parte porque la división de clase se daba con otros criterios, porque su ascendencia indígena era fuente de discriminación, por “*hippie sucia*” y también por estética, comportamientos rebeldes ante los roles de género, etc.

Marika ha sido leída de distintas formas a lo largo de su vida, su cuerpo ha sido significado bajo lentes distintos y, en su afán de búsqueda, ella misma ha transitado conscientemente por varias apariencias corporales, varias relaciones con su cuerpo y momentos identitarios. Se declaró transgénero porque no entraba en los cánones de feminidad y no quería reducirse al binarismo masculino-femenino; tuvo una fase *queer* o cuir por lo mismo y por querer liberarse de las etiquetas; finalmente, ahora se autodenomina lesbiana porque descubre que poner a “todes” en el mismo grupo invisibiliza las necesidades y las violencias específicas de cada grupo y porque redescubre otra manera de ser mujer.

En su proceso identitario y en los cambios en la relación con su cuerpo y su sexualidad, las vivencias en el exterior han tenido una gran influencia: su permanencia en Bélgica, una breve permanencia en Sicilia (Italia), y unos años entre México y Bolivia, con giras en muchos países de América Latina. Las permanencias en el exterior han significado un ejercicio de continua traducción entre teorías, maneras de pensar y de relacionarse, tanto consigo misma como con el entorno.

En su caso, tuvieron mucho peso las teorías de lo que Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle (2013, 10) definen como “feminismo de la salud”. Este concepto se refiere a la reapropiación de saberes sobre el

propio cuerpo, su funcionamiento, su placer, y demuestra la traducción translocal de muchas prácticas *new age* fusionada con una perspectiva feminista que apunta a un cambio paradigmático (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013).

Contagio y traducciones de experiencias

En las entrevistas se evidencia por qué Rosa, Lola y Marika pueden interpretarse como translocas (Álvarez 2009; Zaragocín 2021): las tres encarnan puntos de enunciación diversos y, en ocasiones, antagonistas, lo que implica un constante esfuerzo de traducción tanto personal como político que da lugar a nuevos encuentros epistémicos. Las tres mujeres ocupan posiciones que combinan ciertos privilegios —Marika por su vínculo con Europa; Rosa por su pertenencia a determinados circuitos culturales y de clase; Lola por su blancura, su acceso a la educación y su movilidad— con ubicaciones “periféricas”, ligadas a experiencias indígenas, lesbianas o a formas de rebeldía estética y comportamental. Desde estas posiciones contrastantes se construyen políticamente, encarnando simultáneamente preceptos del feminismo blanco-institucional y del feminismo autónomo y comunitario. En su cotidianidad integran prácticas que reproducen ciertos posicionamientos identitarios y otras que buscan desbordarlos.

Al analizar el cuerpo es necesario considerar también la movilidad entre lugares. El cuerpo puede entenderse como un lugar en sí mismo, en relación con otros espacios y en constante desplazamiento entre ellos. Este movimiento no solo remite a la cotidianidad, sino también a trayectorias más amplias, como las migraciones o las experiencias en contextos geopolíticamente distintos. A diferencia de los enfoques centrados en las migraciones transnacionales —que privilegian el análisis a escala del Estado nación—, aquí interesa atender a los cruces entre múltiples escalas y dimensiones.

El movimiento entre lugares incide tanto en la conformación de estos como en la construcción de subjetividades. Las fronteras que se atraviesan no son únicamente geográficas, sino también emocionales, culturales y simbólicas, y los desplazamientos implican procesos de

circulación y resignificación situada de saberes y afectos. Como señala Massey (2005), estas dinámicas no solo afectan a quienes se desplazan, sino que forman parte de la constitución misma de los lugares y de los imaginarios que las sostienen. Se trata de procesos relacionales, recíprocos y porosos, en los que no hay un centro emisor y una periferia receptora pasiva.

Desde esta perspectiva, la translocalidad permite comprender cómo discursos y prácticas feministas se desplazan, se traducen y se reconfiguran en distintos contextos, convirtiéndose en marcos interpretativos para abordar cuestiones como clase, género, sexualidad o ciudadanía (Álvarez 2009). Este enfoque no solo amplía el análisis más allá de las fronteras nacionales, sino que también propone una lectura feminista y decolonial que desborda la “política de localización” y las oposiciones rígidas entre norte y sur.

Los procesos translocales implican una continua reconfiguración de las subjetividades en relación con los desplazamientos y los cruces por distintas localidades espaciotemporales (Álvarez 2014; Zaragocín 2021). En consecuencia, categorías como raza, género y clase no son fijas, sino que se resignifican en función de los contextos y las prácticas en las que se inscriben.

A partir de esta premisa, la figura de la transloca se propone como una metáfora que da cuenta de estos procesos de traducción y desplazamiento, imposibles de encerrar en categorías identitarias rígidas. Las translocas operan como mediadoras culturales y agentes de traducción política y epistémica, capaces de articular saberes situados y construir conexiones entre distintos contextos. Aquí, la traducción no es un mero ejercicio lingüístico, sino un acto político que permite tejer alianzas y producir formas de conocimiento conectadas.

Desde aquí, describir a Marika, Rosa y Lola como translocas permite visibilizar no solo su experiencia situada, sino también una forma distinta de comprender los procesos de subjetivación y las relaciones entre lo global y lo local. Asimismo, abre la posibilidad de identificar cómo elementos de lo decolonial circulan y se resignifican incluso en espacios como la clase media quiteña vinculada a prácticas corporales, aunque no siempre de manera explícita o consciente. Este proceso, sin

embargo, no está exento de tensiones, pues también conlleva el riesgo de reactivar esencialismos que refuercen estereotipos de género y naturalizaciones sociales.

Corporalidad: lugar en lugares

Marika es una activista feminista y lesbiana de Quito, su figura es muy importante, pues encarna la transición en muchas dimensiones: entre dos generaciones de feminismo; dos maneras de entender la sexualidad y el deseo, y de vivir las prácticas sexuales, y dos enfoques aparentemente inconciliables como la autonomía y la petición de derechos. En su historia la conciencia corporal no se puede obviar, y más bien es buscada y experimentada de manera activa.

Es el último sábado de julio de 2017, nos conocemos ya lo suficiente para que se sienta cómoda conmigo. Recién acabamos una de las entrevistas que le estoy haciendo y Marika se relaja con un tabaco. La observo mientras se toca el pelo increíblemente negro y contempla las nubes de humo que le salen de la boca. Justo aquel día hablamos mucho de la importancia de la conciencia corporal. Repienso lo que me dijo y le pregunto a qué se refiere con “conciencia corporal”. Me contesta que es “estar bien conmigo y con mi cuerpo y tener conciencia que mi cuerpo es expresión de mi persona”.

A la hora de escribir esta parte de mi trabajo, la pregunta que hice a Marika aquel sábado me resonó durante días. Me di cuenta de que debía dar un paso atrás y preguntar explícitamente a otras mujeres, entre las que participaron de los talleres corporales, sus creencias con respecto a la conciencia corporal, y lo que significa o ha significado en sus vidas y en sus procesos identitarios. Con la premisa de no utilizar ni nombres reales ni datos sensibles, he invitado a las mujeres que participaron en algún momento conmigo en los talleres corporales a contestar a algunas preguntas para ayudarme con las preguntas guías de la investigación: ¿Cómo se relaciona mi conciencia corporal (presentación estética, posturas, sentires, prácticas, estados de alerta, etc.) con los lugares y tiempos que transito? ¿Cómo esta conciencia corporal incidió e incide en mi proceso identitario?

Cuando hice estas entrevistas estructuradas, estaba en Italia, en mi ciudad de origen, donde no volvía desde hace más de tres años. Debido a la distancia, a la dificultad de quedar con todas por Skype y a la petición de muchas de las participantes de tener un tiempo para reflexionar, las entrevistadas contestaron a las preguntas por escrito o por notas de audio en un lapso de siete días.

Entre las mujeres invitadas a responder a la breve entrevista estructurada, 45 decidieron participar y cada una de ellas asistió por lo menos a un taller corporal, incluso si se rehusaron a participar en algunas prácticas. De estas, 28 vienen del ambiente feminista; las otras 17 no pertenecen a la esfera feminista militante y las conocí en los talleres de sanación holística. Son todas mujeres jóvenes —entre 20 y 40 años—, de clase media y media alta, estudiantes universitarias y trabajadoras. No hay amas de casa en este grupo, aunque algunas tuvieron una temporada de desempleo en la que se dedicaron a este rol, y otras decidieron dedicarse a la casa y a la crianza durante un periodo, después de haber dado a luz. La mayoría son blanco-mestizas del sector centro-norte, solo tres son originarias del sur de Quito —de ellas solo una actualmente reside ahí—. Más de la mitad —30 de 45— son autóctonas de la Sierra y ahora viven en el centro-norte de Quito, aunque hay dos que vienen de la costa manabita, una de Guayaquil y una de la provincia de El Oro. Un pequeño porcentaje es representado por migrantes. Son siete mujeres provenientes de cinco países de Latinoamérica: Argentina, Colombia, Cuba, México y Venezuela.

Los datos relativos a clase y raza de las mujeres entrevistadas, y en general de las mujeres que han participado en los talleres, nos muestran el trasfondo de estas prácticas corporales. Como escribe García Selgas (1994), lejos de una oposición mente-cuerpo, nuestras prácticas corporales representan la unión entre lo social y lo personal, unión en que “la cognición es acción corporizada”:

Aquí se hace patente la llamada al trasfondo, pues lo que se está afirmando es que la cognición y toda representación necesitan de un trasfondo de comprensión, que incluye habilidades motrices, conocimientos prácticos, creencias y disposiciones, que se arraigan en la

estructuración sociobiológica de nuestra corporalidad y se experimentan en el ámbito de una (inter)acción histórico-culturalmente constituida (García Selgas 1994, 48).

Para entender el sentido de una acción, hay que analizar todo el trasfondo “práctico, discursivo, ideológico, desiderativo, que da un fondo comprensivo a este sentido” (García Selgas 1994, 51). Ya evidencié en el capítulo anterior el estrecho lazo entre neoindianización de la *new age* y de las medicinas alternativas con la clase media y, en lo concreto, como expresión característica de muchas mujeres de clase media y media alta (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013; Torre 2014; Heelas 1996; Papalini 2017). Este lazo con una clase social específica se interpreta también a la luz del posicionamiento espacial de los talleres. No es gratuito que los talleres de sanación holística —e insertados en una lógica de mercado— estén ubicados en el centro-norte y en el norte de la ciudad. La ciudad de Quito tiene una extensión de 50 km de longitud (sur-norte) y 8 km de ancho (este-oeste). Si esta planificación territorial responde a la geomorfología de la zona, también hoy en día representa una división de clase importante entre norte y sur. La diferenciación espacial no es solo geográfica sino también social.⁶

En la actualidad, el sector centro-norte de Quito concentra el espacio comercial, cultural y simbólico asociado a la clase media. Desde

⁶ Bourdieu (1982) subraya la centralidad del espacio en el análisis de clase, al plantear que la clase no existe como entidad fija, sino como un conjunto de posiciones definidas por prácticas y bienes, que configuran distintos espacios sociales donde se ejerce el poder. En esta línea, Lefebvre ([1974] 2013) concibe el espacio como una construcción social, no como una realidad dada e inmutable. Desde la geografía feminista, autoras como Massey (2000) y McDowell (2000) incorporan las dimensiones de género y raza, destacando el carácter dinámico, relacional y procesual de los lugares, cuya comprensión exige atender a interacciones multiescales más allá de lo local.

Por su parte, la sociología urbana aborda fenómenos estructurales como la gentrificación a partir de la categoría de territorio, entendido como una articulación entre condiciones materiales y sociales (López Levi y Ramírez Velázquez 2012). En este trabajo, la distinción entre espacio —desde la geografía crítica y feminista— y territorio —desde la sociología urbana— permite articular una lectura complementaria: mientras el territorio facilita un análisis estructural apoyado en datos cuantitativos, la noción de lugar visibiliza las dimensiones relacionales, perceptivas y socialmente significadas del espacio. Esta articulación resulta clave para comprender la división norte-sur de Quito.

una perspectiva urbanística, esto se evidencia, entre otros factores, en la concentración de instituciones públicas, ministerios y universidades; en procesos de gentrificación expresados en el aumento de los costos de vivienda y en la proliferación de comercios vinculados a la hostelería y el ocio (Ospina 2010; Martí-Costa, Durán y Marulanda 2016); y en las tipologías de vivienda y la distribución de los índices socioeconómicos.

Si bien en los últimos años se han desarrollado dinámicas de gentrificación en otros barrios y procesos de desplazamiento de sectores de clase alta hacia las periferias urbanas, en el imaginario colectivo el centro-norte continúa siendo asociado a las clases media y media alta. Este sector se caracteriza, además, por relaciones sociales mediadas por el consumo de bienes y servicios, especialmente aquellos orientados a la valorización individual —ya sea en términos estéticos, espirituales u holísticos— y al ocio.

En este contexto, diversos movimientos sociales, incluidos los feminismos quiteños, han señalado la persistente desconexión entre el norte y el sur de la ciudad, entendida como una forma de segregación socioespacial que invisibiliza a los sectores populares del sur. Desde estos espacios organizativos se cuestiona la concentración de actividades en el centro-norte y se demanda la descentralización de encuentros, así como una mayor inclusión y reconocimiento de las realidades y necesidades del sur de Quito.

Este análisis permite situar las prácticas corporales examinadas dentro de una configuración socioespacial específica, atravesada por desigualdades de clase y raza que se inscriben en la división norte-sur de la ciudad.⁷ Más que un simple telón de fondo, esta estructuración

⁷ Aunque esto no constituye el eje central del análisis, las trayectorias y experiencias recogidas en la investigación sugieren una estrecha relación entre espacio, clase y raza. Esta relación se ve respaldada por datos de autoidentificación étnica del censo realizado por el INEC en 2010, según los cuales, en Quito, el 82 % de la población urbana se identifica como mestiza, el 6 % como blanca, el 4,7 % como afroecuatoriana, el 4,1 % como indígena y el 1,4 % como montubia. Sin embargo, al observar la desagregación por administración zonal, se evidencia una concentración diferenciada: en la administración Eugenio Espejo —correspondiente al sector centro-norte— la autoidentificación como blanca asciende al 12 %, mientras que la mestiza desciende al 79 %, la

urbana condiciona qué cuerpos circulan, en qué espacios y bajo qué formas de legitimidad.

En este sentido, la categoría de cuerpo-territorio permite comprender cómo estas dinámicas no solo operan a nivel estructural, sino que también se encarnan en trayectorias individuales y colectivas, siendo al mismo tiempo reproducidas y resignificadas en las prácticas cotidianas. Así, el espacio urbano organiza las desigualdades y se convierte en un campo donde estas se experimentan, negocian y transforman.

Si hasta aquí he constatado lo que significa la diferenciación espacial urbana entre sur y norte; creo que es igualmente importante fijar la atención en los lugares en donde se dan los talleres corporales examinados. Por un lado, los talleres feministas se llevan a cabo en general en lugares políticos más amplios, localizados en espacios físicos que representan —o quisieran representar— un análisis crítico de lo social, del saber y de su circulación, como centros autogestionados o universidades públicas. En cambio, las actividades de sanación están organizadas en centros terapéuticos, relacionados con psicología y sexualidad, conectados con formas de sanación holística que pasan por lo emocional, lo íntimo y lo corporal, todas características socialmente atribuidas a lo femenino y a la dimensión privada, también considerada reino de lo femenino (Posada Kubissa 2015).

Se podría objetar que incluso en los talleres organizados en eventos militantes circulan prácticas similares y se busca muchas veces sanación. Sin embargo, por un lado, se expone un discurso de manera pública y se enfrentan incluso algunas prácticas de sanación holística; por el otro, las prácticas son parte de un ambiente privado, fuera del alcance del ojo público. Lo que está en juego es la significación de las prácticas, del cuerpo y de lo íntimo. En los talleres feministas existe un esfuerzo por politizar emociones, cuerpos, saberes como acto político de liberación, mientras que en los talleres de los centros terapéuticos se busca una sanación individual y sin el sustento de una conciencia política. Eso no

afroecuatoriana, al 1,7 % y la indígena, al 3,55 %. Esta tendencia ya se registraba en el censo de 2001. Como señala un artículo de *El Telégrafo* (2015), se trata del área urbana “mejor atendida con servicios y en donde se concentran las actividades comerciales y financieras”, lo que contribuye a naturalizar la asociación entre espacio, clase y raza.

significa que las mujeres que participan no pueden tener una conciencia política por sí mismas.

Otra objeción tiene que ver con si es posible analizar espacialmente un sesgo de género, ya que yo misma en principio he buscado prácticas corporales de mujeres; aunque, como he explicado, en dos de los centros resultó que las actividades eran mixtas, mientras en los talleres feministas se declaró el principio separatista, incluyendo solo mujeres, ya sean cis o trans. Es una cuestión que me ha interpelado mucho a la hora de escribir, y creo que realmente las prácticas me mostraron el sesgo de género más de lo esperado en principio.

En relación con los talleres en los centros holísticos, solo Casa Bau-bo determina como regla fundamental que en los talleres participan exclusivamente mujeres. Además, se describe el espacio como una especie de lugar seguro para reconectarse con una misma a partir de la conexión alma-mente-cuerpo y la “sanación de la herida femenina” (Claudia Abad, julio de 2017), entre otras mujeres, hermanas que posiblemente están viviendo o han vivido procesos similares con las cuales poderse expresar en total libertad (que se parece mucho a la política feminista de acompañamiento en los centros contra la violencia hacia las mujeres de la red italiana D.I.Re.).

Raramente ha habido problemas, porque si alguna tenía dudas sobre la presencia exclusiva de mujeres, no participaba. En los encuentros analizados, solo en dos momentos se pidió un encuentro mixto. En un círculo de mujeres en mayo de 2017 en el que se trabajaban el desapego y la muerte, tanto metafórica como física, se incluyó a un adolescente que estaba viviendo un momento traumático y no tenía una red de apoyo, y en un taller de sexualidad algunas mujeres pidieron hacer un taller mixto con sus parejas, en el mes siguiente.

En los otros dos centros hubo comunicaciones ambiguas. En el caso de la danza primal no se comunicaba que era un taller mixto y, a mí personalmente, se me invitó a probar la danza primal describiéndola como un método capaz de trabajar los traumas físicos femeninos y los relacionados con las violaciones. Esto se limita a demostrar la poca importancia que se le atribuye en aquel centro a las participaciones basadas en género, aun cuando se habla de aspectos particulares de un

género específico, como en el caso de la violencia hacia las mujeres. Sin embargo, en el otro centro la ambigüedad es particularmente importante: talleres de ginecología natural, de bendición de útero y de respiración ovárica en los que, una vez allí, se descubre participación masculina. Esto se justifica a la luz de los principios generales atribuibles a la *new age*. Por lo general, esta se basa en un enfoque binario: existen solo femenino y masculino y no se admiten otras realidades sexuales. A nivel de género —entendido como identidad separada del sexo biológico—, se demuestra un poco más flexible por la misma argumentación de que toda persona tiene aspectos masculinos y femeninos, sin importar si es físicamente hombre o mujer (Carozzi 1995).

Por lo dicho hasta ahora, argumento que lo emocional, lo íntimo y lo corporal sigue siendo visto como parte de lo femenino y de lo privado. Además, es una redundancia conceptual, dado que la dimensión privada se ha construido socialmente como reino de lo femenino. Dicho esto, en el primer caso se asiste a una reevaluación positiva de lo íntimo como femenino, de manera bastante similar a como lo presenta el pensamiento de la diferencia sexual (Irigaray 2009). En el segundo, la ausencia habla más que la presencia: no hacer explícito el tipo de participación aceptada en los talleres, incluso cuando se invita a una mujer a tratar temas relacionados con una corporalidad explícitamente femenina y una sensibilidad que puede no querer abrirse a lo íntimo en un ambiente mixto. En el tercer caso, lo íntimo, lo biológico (menstruaciones, útero, gestación) y lo emocional se siguen declarando características de lo femenino. No obstante, lo femenino se usa en un doble sentido que a menudo causa incongruencia: por un lado, como atributo de las mujeres, reinas de lo privado —en sus aspectos emocionales, pero también en su materialidad corporal—; por otro, como un tipo peculiar de energía presente también en los hombres. La paradoja es que, si por un lado se declara lo privado reino de lo femenino y de las mujeres, por el otro no se quiere que tengan las llaves del reino y puedan gestionarlo sin la supervisión del sabio juicio masculino.

Este breve análisis pone en relieve la importancia del espacio de las prácticas examinadas, tanto por el significado de que estas se localicen

en el sector centro-norte de la ciudad y su relación con la configuración de una trayectoria de clase y raza como por el ámbito en que se desarrollan: espacios de sanación y psicología, asociados a lo privado, lo doméstico y lo íntimo, características socialmente construidas como femeninas.

Conciencia corporal

El cuerpo en sí mismo es un espacio que se delimita conceptualmente como lugar y como territorio: en él se intersectan enfoques, estímulos, relaciones, experiencias, dimensiones que nos constituyen de manera identitaria, pero siempre en una continua transformación, un continuo proceso y siempre de manera relacional con otros lugares (Massey 2000; McDowell 2000; Moss 2005; Silva 2009). Al mismo tiempo, es territorio, porque tiene límites físicos bastante claros, y sobre estos límites físicos ocurren soberanías administrativo-políticas específicas que luchan para asegurarse el lugar jerárquicamente superior. Esto sucede, por ejemplo, en la lucha por el aborto, en la que varios sujetos se disputan la soberanía sobre cuerpos capacitados para la reproducción: mujeres, sujetas de los cuerpos en cuestión; el Estado; las iglesias de varios tipos; la ciencia médica, etc.

En estas luchas de soberanía, el género tiene un lugar particular, muy importante no solo para configurar el cuerpo en sí, sino también para conformar relaciones de poder que constituyen los espacios permitidos, los límites espaciales de estos cuerpos y para estos cuerpos (McDowell 2000). “El género entonces se erigirá como elemento relevante en la producción de imaginarios geográficos imbuidos de simbolismos, poder y significados que dividen esferas, dominios y ámbitos diferenciados donde es posible localizar a uno y otro género” (Soto 2003, 88). Aunque no seamos conscientes de ello, los estereotipos de género influyen sobre nuestras actitudes, movimientos, vigilancia corporal, y sobre la misma significación de nuestros cuerpos y sus procesos. De ahí que me resulta importante averiguar los conceptos que les asignan a la conciencia corporal las mujeres que han participado de los talleres.

La conciencia corporal para las mujeres entrevistadas se relaciona con algunos temas recurrentes, como la conciencia “íntima” de sí, relacionada a un discurso espiritual; la estética; la enfermedad; la vigilancia corporal que depende del ser mujer que transita lugares públicos masculinos; fenómenos propios del cuerpo como la menstruación y la maternidad. Las respuestas muestran hallazgos interesantes tanto a nivel de género como a nivel de un esfuerzo para construir una nueva episteme corporal, muy en línea con algunos debates de la geografía feminista decolonial.

La corporalidad, como proceso abierto y permeable (McDowell 2000), produce subjetividad, conocimiento, formas de ser y estar en el mundo y de vincularse con él. Las respuestas a la entrevista estructurada a 45 mujeres que participaron en los talleres corporales dan pistas sobre cómo se significa la conciencia corporal, y me permiten evidenciar tres niveles de conexión o desconexión con el propio cuerpo:

1. Intelectual: una parte de las mujeres contestan a partir de discusiones conceptuales, sin poner en juego directamente su experiencia, sino mezclando su voz con pensamientos discursivos generales sobre conciencia corporal. En muchos casos se utiliza una voz impersonal (tercera persona del singular), como para subrayar un aire de objetividad; en otros, se utiliza el discurso general-conceptual, o una voz en primera persona plural que habla de lo personal, pero de un personal compartido, desde un supuesto conocimiento e imaginario compartido, como recurso para luego “justificar” la propia voz.
2. Búsqueda de una dimensión holística: a través de las respuestas se exaltan otras prácticas, otras maneras de vivir y de entender la conexión cuerpo-mente en favor de concepciones en apariencia más ancestrales. Sin embargo, en algunos casos se presentan visiones holísticas orientadas a rechazar no solo la jerarquización entre cuerpo y mente, sino también la propia separación dual entre ambos; en otros, por el contrario, se proponen prácticas espirituales que ubican a la conciencia por encima del cuerpo, y este último se vuelve casi un mal necesario, aunque sagrado y reconocido como

territorio respetado y protegido en cuanto expresión material de nuestra conciencia y nuestra última esencia.

3. Significación a partir del cuerpo en sí y vigilancia corporal: reflexiones a partir de estéticas o de enfermedades que vienen significadas por cómo las lee el exterior y que marcan inconmensurablemente la manera de vivir de la mujer, o en los límites que representan o en las extenuantes luchas hacia una emancipación/alejamiento de estas significaciones hegemónicas. Es interesante notar cómo influye la significación de estos detalles específicos (ya sean sobrepeso, enfermedades, tatuajes u otras características) para construir la relación corporal y de esta con el entorno.

En el primer caso, se puede suponer que usar narrativas conceptuales generales representa una manera *soft* de ponerse en juego: me pongo en juego, pero sin exponerme en primera persona y sin revelar mis propias cicatrices. Esta hipótesis encuentra sustento en la correlación con las prácticas observadas dentro de los talleres. Tomo como ejemplo a Nicole, de 23 años, deseosa de ponerse en juego, pero aún no muy convencida de abrir su propia caja de Pandora (sin importar lo que contenga). En los talleres fue siempre una participante “apartada”. Incluso en un par de ocasiones se rehusó a ser parte de algunas prácticas —cosa no muy rara porque todas las participantes pueden decidir en todo momento ponerse a un lado si no se sienten cómodas con las prácticas—. Cuando participó en el “túnel del autocuidado” tuvo una reacción muy fuerte, con un llanto que hacía temblar su cuerpo entero. Ella contestó así a mi pregunta:

NICOLE. Considero que la conciencia corporal es uno de los ejes principales del ser humano que ha sido invisible e invisibilizada. Pienso que se relaciona con los lugares transitados desde la memoria, desde el habitar un espacio y tiempo que generan sentimientos de apropiación, apego o desapego a esos lugares. La conciencia corporal actúa en el proceso identitario como una red de relaciones intrapersonales e interpersonales, es decir, consigo mismo y con los otros. Consolida el “yo” en una relación directa con los espacios y las personas “otras”. Quiero

decir que el proceso identitario es siempre un proceso de aprendizaje en conjunto. Es indispensable e inevitable ser uno con el otro, un otro que puede ser una persona, animal o lugar (entrevista, julio de 2018).

Nicole, mujer joven muy sensible e inteligente, contestó a mi pregunta de manera casi impersonal, y muy “escolar”. Frente a otra pregunta mía en la que le solicitaba añadir algo más a partir de su propia experiencia, no me contestó y cambió de discurso.

Álex, chica dinámica y muy deportiva, se para siempre a observar un poco antes de lanzarse de pleno a las prácticas. Lo mismo hace en su respuesta, que, aunque luego ahonda en lo experiencial, comienza así:

ÁLEX. Creo que la conciencia corporal es por un lado regresarse a ver en términos de nuestro ser total. Nuestras experiencias marcan nuestro cuerpo, nuestra relación con el entorno, nuestros sentimientos y la forma en la que somos y nos construimos como personas en la vida. Las influencias sociales definitivamente tienen una importante relación con nuestras opiniones sobre nosotros mismos, son parte de la construcción de identidad que es un proceso constante que cambia, nos cambia y nos atraviesa (entrevista, julio de 2018).

Álex necesita un tiempo para calentar motores y decidir lanzarse en primera persona. Después de un comienzo general que parece no tocarla en lo profundo, su discurso comienza a asumir notas mucho más íntimas, donde se pone en juego desde su experiencia:

ÁLEX. Para mí la conciencia corporal me marca dentro de una matriz normada, pero espero estar siempre alerta a cómo me construyo para identificar patrones fuera de todas estas ideas sociales. Antes pensaba que uno nace y se define de ciertas formas específicas y ya, eso es, al menos eso era, lo que me planteaba mi familia o las referencias culturales. A partir de entender que mi proceso identitario es una construcción constante, tuve más interés en revisarme, en escucharme, en acercarme a mis sentires y enfrentarme a mis comentarios sobre mí misma para mantener este proceso de construcción.

Para mí, tomar conciencia de mi cuerpo es sentirme, verme, escuchar y regresar a ver cada parte del cuerpo. Siento que es algo complejo de hacer, que estamos llenos de referencias sociales estándar y que seamos distintos a estas nos hace a veces evitar la relación con nosotros mismos. Tomar conciencia para mí es también revisar qué como, qué tomo, qué ingiero, qué fumo, cómo me visto, cómo me relaciono con las demás personas en un espacio físico, quererme y aceptar las diversas transformaciones que sufra, los distintos sentimientos que tenga, etc. (entrevista, julio de 2018).

En esta parte del discurso revela que es difícil ponerse en juego en primera persona. A veces evitamos la relación con nosotras mismas. Y, a veces, nos resulta más fácil así.

El segundo nivel de sistematización en que he dividido las respuestas tiene que ver con una aparente reivindicación de una vivencia y conciencia corporal “otra”, que pasa por el rechazo al dualismo occidental y recupera una dimensión holística, propia de muchas culturas ancestrales (Cirro 2011; Le Breton 2002). En estas posturas más espirituales y holísticas, que parecen tender a superar el dualismo occidental, muchas veces también se encuentran repropósitos de estos dualismos, pero en favor de la parte espiritual sobre la mental. Como escribe Ana, de 30 años:

ANA. Hace tiempo que estoy en la búsqueda de *liberarme de mi cuerpo*.⁸ Desde hace ya tres años, conocí la meditación y el yoga. Un encuentro conmigo misma. La meditación me hizo experimentar mi propia mente, darme cuenta de que no soy este cuerpo solamente, que solo soy una conciencia abierta, fluctuante, y que poseo este cuerpo, y que este cuerpo es frágil y fuerte a la vez (entrevista, julio de 2018).

Entonces parece que quiere “liberarse” de su cuerpo y aceptar que solo es “una conciencia abierta y fluctuante”. De estas palabras se evidencia cómo el yo es la conciencia que “posee” un cuerpo, en neto contraste con la visión holística del ser, donde no se separa entre conciencia, cuerpo y espíritu. Aunque en otro lado de la entrevista añade que

⁸ Las cursivas son mías.

“ambas cosas [cuerpo y conciencia] están totalmente y armónicamente integradas, son indivisibles” (Ana, entrevista, julio de 2018), a lo largo de todo el texto relata el cuerpo como subordinado al verdadero yo, que es la conciencia, e instrumento de este. Esta perspectiva del cuerpo como subordinado a la verdadera esencia del yo se aproxima mucho más a la visión dual e instrumental del primer cristianismo (Foucault 1996) que a las visiones ancestrales o a las propuestas de los feminismos comunitarios y decoloniales de un cuerpo sentipensante.

Nina y Sonia (23 años) y Olga (22 años), tres amigas que cultivan la convicción de una unión cuerpo-espíritu y de la necesidad de equilibrar estos dos aspectos para vivir bien, sanas y en armonía, contestan así:

NINA. Tomar conciencia del propio cuerpo significa estar despierto, es decir, poner atención al espacio que uno habita tanto dentro como fuera de sí. Hay que recorrer cada parte del cuerpo, pasar a revisar a cada posición, ver si hay tensión o relajación. Y, ¿cómo se hace eso? Hay que visualizar cada parte de uno y a partir de ello conferir a la imagen una cierta vida propia, como si visualizásemos el movimiento que produce la respiración de cada parte. Tener conciencia del cuerpo es dejar de pensar, dejar la razón atrás y empezar a sentir con todas las partes de uno mismo, desde la piel a las entrañas (entrevista virtual, julio de 2018).

OLGA. Deberemos dar cuenta de cómo se siente nuestro cuerpo en sí mismo y en los contextos en que se encuentra. El tomar conciencia de nosotros a través del contexto y de nosotros mismos nos lleva a vivir el momento presente (entrevista virtual, julio de 2018).

SONIA. Si uno se conecta con su cuerpo, los pensamientos se reducen y, por ende, el estrés también descende. Tal vez de esta forma se regulan los químicos del cerebro, entrando en equilibrio, porque todo ello implica mirarnos en relación con todo, y la acción de mirarnos trae consigo nuestra atención hacia nosotros mismos y desde nosotros mismos hacia el resto. El punto de partida será uno mismo (entrevista virtual, julio de 2018).

Sus respuestas, que por muchos aspectos se podrían catalogar como *new age*, van efectivamente hacia recuperar a la persona pensada como un todo armonioso, con un territorio formado como cuerpo-espíritu-tierra-comunidad, en una visión muy cercana a muchas posturas feministas decoloniales, como la de Lorena Cabnal (2010). La autora, en su aproximación hacia el cuerpo, hace un paralelismo entre el territorio-cuerpo y el territorio-tierra; explica cómo no se puede entender el uno sin el otro, y que para una liberación verdadera hay que luchar en los dos frentes, ya que el patriarcado mismo significó tierra y cuerpo de las mujeres a través de una explotación similar.

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

La explotación del territorio-cuerpo se une a la explotación del territorio-tierra, y, así como no se puede luchar por una liberación del cuerpo sin considerar el cuerpo-tierra que se habita, es incoherente luchar por la liberación de las tierras de los pueblos originarios del extractivismo y luego no preocuparse por el nivel de violencia sexual presente en la comunidad. El camino que se debe seguir, según Lorena Cabnal, es un camino colectivo de reflexión y solidaridad que permita llegar a un equilibrio entre personas y con la naturaleza para armonizar la vida. Yo soy yo y soy nosotros al mismo tiempo, habito un cuerpo y una tierra, y soy (también) cuerpo y tierra.

A la luz de esta corriente teórico-militante, se explica la mención al entorno y a los contextos. Tomar conciencia del propio cuerpo es también tomar conciencia del entorno, por esto la atención se enfoca “en el espacio que uno habita dentro de sí” y fuera de sí. El equilibrio parte de una misma para extenderse al entorno y a las demás personas. Nuestra persona es individual y colectiva a la vez, como subraya también Armónica, de 33 años:

ARMÓNICA. Porque cómo tomo conciencia de mi cuerpo es entender en primer momento que tú eres una persona individual y a la vez colectiva. Individual en el sentido de que tienes solo una vida y un solo momento de tu presencia en este mundo, y colectiva en el sentido de que somos seres humanos y de alguna manera una está creada y conectada, como suelen decir por ahí unos sabios, que todos somos polvo de estrellas. Entonces, yo creo que tomar conciencia de mi cuerpo ha significado entender estas dos partes de mi vida, de que soy una y somos todas a la vez. [...] Tomar conciencia de tu cuerpo es también decidir qué consumes y para qué lo haces. Tomar conciencia de que si tu cuerpo es sagrado tienes que relacionarte de manera sagrada con todos los elementos de la tierra para estar bien y tomar de otros seres vivos algo, que puede ser su vida, y entender que a la vez eres todo. Entender que a la vez eres todo lo vivo. Esto significa también hacer conciencia del cuerpo (entrevista, julio de 2018).

Ella relaciona otro aspecto importante en la conciencia corporal: la estética.

ARMÓNICA. Significa también [la conciencia corporal] esta conciencia de entenderme como persona en este momento, en este tiempo, en este espacio-tiempo, que tiene unas decisiones personales respecto a cómo una quiere presentarse ante al mundo, de lo que quiere simbolizar de alguna manera. Yo sí creo que las decisiones que una toma respecto a cómo se presenta ante la gente es una decisión que implica reflejar la idea de la vida de una, y entonces yo creo que justamente tomar conciencia significa no simplemente asimilar los símbolos del capitalismo,

como a través de la moda, sino en realidad construir un lenguaje simbólico del cuerpo entero que refleje de alguna manera también las formas de crítica de la sociedad. El cómo una se presenta es también develar esta ética de rebeldía y es tomar conciencia (entrevista, julio de 2018).

Para Armónica, el tema estético resulta importante, unos de los temas centrales; de hecho, es una visión de construcción consciente, activa y rebelde frente a los estándares de la sociedad, es decir, de agencia política. Ana escribe también acerca de la estética, y hace visible el peso de unas estructuras de blanqueamiento que hacían que ser “negra” supusiese una carga y el momento en que tuvo su rebelión estética:

ANA. En mi etapa del colegio, siempre me sentí racializada. Mis padres me mandaron a un colegio muy elitista donde simplemente no fui feliz, no construí vínculos genuinos, y siempre me sentí discriminada por ser “negra”. El respeto que me gané fue porque siempre fui la más inteligente de mi curso. Una vez, un compañero muy rubio me tiró un banco encima. Ese evento ha quedado marcado en mi memoria; es decir, no me afecta ahora, pero no lo olvido. Fue un momento de alta agresión a mi cuerpo. En medio de todo esto, sentía la necesidad de “encajar” lo más posible. Recuerdo que me levantaba a las 05:30 de la mañana para plancharme el pelo. Eso, sin dudas, era el resultado de autopercibirme diferente, pero buscar que me acepten. Cuando me rebelé de todo eso, justo antes de terminar el último año del colegio, me hice rastas. No le dije ni a mis padres y llegué a casa con una corona de rastas y macramé amarillo y engarces con semillas rojas en las puntas (ja, ja, ja), ¡un cocoliche la cabeza! Pero ese día que cambié mi apariencia estética, volví a conectarme con mi conciencia corporal, con mi autoapreciación (entrevista, julio de 2018).

Si bien en el caso de Armónica y de Ana el tema estético, aunque explícitamente relacionado a las estructuras de poder y disciplinamiento, representa también un lugar de rebeldía y de agencia, este no es el caso de otras mujeres. Por ejemplo, Vanesa (37 años) —cuya respuesta nos pone definitivamente en la tercera macroárea, donde el tema corporal

individual define gran parte de la actuación y autopercepción de las mujeres— siente que tomar conciencia es, sobre todo, considerar los significados que los demás atribuyen a su cuerpo y, siendo mujer con sobrepeso, esto la limita en muchas actividades.

VANESA. Lo que siempre me hace tomar conciencia de mi cuerpo es mi sobrepeso, de acuerdo con eso me visto, trato de disimularlo, si no tuviera sobrepeso, seguramente me vestiría distinto, pero siempre trato de ponerme cosas que no muestren mis piernas, mis brazos, mi panza, y eso limita mucho mi presentación estética. Las posturas también son muchas veces completamente conscientes, no cruzo las piernas, estoy más tranquila si hay una mesa de por medio entre yo y un público en una presentación, así no me ven la panza que es imposible de ocultar sentada. Entonces cuando no puedo esconderme detrás de una mesa, me escondo detrás de mochilas, cojines, etc. Y, si no puedo, pues me siento muy incómoda, y toca tratar de olvidarse, tratar de que no afecte tanto saber que te están mirando [...].

Claramente todo esto hace que no pueda disfrutar de muchas cosas normales como caminar, jamás hago ejercicio al aire libre, peor en piscinas, o playas. Adoro el agua, pero he pasado experiencias tan desagradables con la gente mirándome por mi sobrepeso que trato de evitar lo más posible estar en traje de baño en público. Justo hace poco me compré un traje de baño de cuerpo entero, que va hasta las pantorrillas, prefiero verme ridícula por eso que poner al descubierto mis piernas. [...]

Pues eso claro que afecta a mi identidad, no hago las cosas que me gustaría hacer, no voy a los sitios que me gustaría ir por la conciencia de mi cuerpo gordo. No nado, a pesar de que sería lo mejor para mi salud, por eso [...] siempre estoy pensando en cómo me ven los demás y, para evitarme momentos dolorosos, evito hacer muchas cosas que posiblemente hubiera disfrutado mucho si no me importara cómo me ven los demás. Quien soy, lo que hago, cómo me visto, cómo interactúo con los demás, siempre se ha visto limitado, sea por los demás o por mí misma, por lo mal que me hace sentir mi sobrepeso (entrevista, julio de 2018).

En el caso de Vanesa, la percepción de la estructura disciplinante de la estética parece ser tan sólida que le deja sin fuerzas para una resignificación rebelde. A pesar de esto, la agencia no está completamente ausente: al hablar de la calle, pone en evidencia cómo una mayor gordura también se traduce en más tranquilidad al transitar espacios públicos y abiertos:

VANESA. En la calle, además de todo esto, está el estado de alerta por la delincuencia y por ser mujer. Cuando estoy más gorda, me preocupo menos porque los hombres me digan algo, porque no lo hacen; cuando bajo un poco de peso también debo preocuparme por eso, lo cual me hace consciente todo el tiempo de mi cuerpo, sobre todo estando sola, porque me siento vulnerable al ser mujer (entrevista, julio de 2018).

Sea o no consciente, el estar más gorda se vuelve también instrumento de defensa frente al acoso callejero y a las posibilidades de violencia relacionadas con ser mujer. La distinta percepción de la estética corporal no es lo único relevante. En este caso, de hecho, se da poco énfasis al entorno y a una comunión cuerpo-tierra, y el cuerpo vuelve a ser mecanismo de individuación (Le Breton 2002). Al mismo tiempo, esta percepción del cuerpo como algo que pertenece y define al yo, y lo separa de los demás y del entorno ambiental y social, muestra más vulnerabilidad de la persona a la hora de reaccionar frente a los conflictos provocados por la no voluntad o no posibilidad de adherirse a las estructuras hegemónicas, ya sean estéticas, de raza o de género.

Bajo esta óptica, la gordura se puede asimilar a la enfermedad, otro tema muy recurrente en la respuesta acerca de la conciencia corporal. La enfermedad representa un indicador importante para lo afirmado en la oración anterior: marca muchos cuerpos y vidas de las entrevistadas; pero, cuando esta es resignificada a partir de un proceso político de cuerpo-territorio más cercano a la visión holística, parecería posibilitar una mayor resiliencia que la que aún sigue un imaginario más cercano a la visión occidental del cuerpo como instrumento de individuación. Gloria, de 30 años, comenta:

GLORIA. Desde muy pequeña tuve y, cada vez menos, muchísimas enfermedades, unas persistentes, otras no tanto. Las enfermedades han sido para mí un lenguaje único con el que me puedo observar, sentirme; nunca ha sido evidente ni placentero. Es lo que se conoce como “somatización”, pero en carne propia para mí la enfermedad es una experiencia única (y no la alabo, tampoco la aborrezco). [...] Tomar conciencia de mi ser-cuerpo no es un hito, no es un logro, no es un éxito; lo veo como un modo de vivir (un ejercicio constante). Entonces esta “toma de conciencia”, como vos le llamas, me ha influido en cosas muy concretas: menos enfermedades, más alivio en ciertos malestares, la detección temprana de otros malestares y su temprana atención. Yo no puedo separar esta “toma de conciencia” al margen de un cambio radical en mi vida (esto que te decía en la primera pregunta de ver una serie de malestares —físicos, emocionales, mentales, etc.—). Por esto también me genera conflicto decir “mi cuerpo”, necesito verme siendo cuerpo, que yo soy cuerpo (entrevista, julio de 2018).

En los acercamientos de la conciencia corporal a través de la enfermedad prima una conciencia que va hacia la definición del cuerpo como territorio político. A nivel teórico, Dorotea Gómez Grijalva (2012) analiza el cuerpo reivindicado como territorio político a partir de la enfermedad. La autora, de ascendencia maya guatemalteca, elabora sus reflexiones a partir de su propia experiencia corporal y de su biografía. En la historia de Dorotea, la enfermedad se ha transformado en una señal reveladora de un *continuum* de opresión y explotación no explicitadas y a veces no nombradas como tales. Lo que se calla, lo que no se elabora como trauma, lo que viene heredado sin filtro alguno de las generaciones anteriores —en especial de las madres— enferma. La enfermedad no es (solo) el resultado de un trauma individual no solucionado, como podría entenderse en el psicoanálisis, sino que recoge los traumas socioambientales e insiste en una conexión cuerpo-entorno.

Buscar las raíces de su enfermedad le permite a Dorotea Gómez Grijalva (2012) descubrir, nombrar y empezar a trabajar sus traumas: a partir del gran *shock* del conflicto armado hasta llegar a la violencia,

simbólica y no, de los roles de género impuestos y de una sexualidad uniformada e inmediatamente evidente, ya sea heterosexual o lesbiana. A través de este proceso, la autora llega a nombrar su cuerpo como territorio político porque lo reconoce como un territorio histórico y procesual, que alberga memoria individual y colectiva, que ha sido construido y nombrado desde afuera para justificar un sistema de múltiples opresiones. Pero, al mismo tiempo, es territorio político porque puede impulsar en él y a través de él un cambio político mediante una constante actividad de deconstrucción y reflexión que permitirá “construir una historia propia desde una postura reflexiva, crítica y constructiva” (2012, 6). A partir de esto puede recuperar una visión holística del cuerpo que tenga en cuenta las dimensiones mental, espiritual y emotiva, sin jerarquizarlas, y ejercer la capacidad de decidir sobre el cuerpo, como explica al enunciarse lesbiana política:

Reivindico que soy lesbiana feminista por opción política y no por orientación sexual, porque para mí la expresión orientación sexual anula mi capacidad de decidir sobre mi propio cuerpo. [...] me asumo lesbiana política porque rechazo conscientemente el patriarcado, los roles tradicionales asignados a las mujeres y porque me rebelo ante las limitaciones que nos han impuesto a las mujeres sobre el control de nuestras propias vidas (Gómez Grijalva 2012, 23).

La autora no hace este proceso sola: su “viaje” es enriquecido por el intercambio con otras mujeres, feministas y no, en un hilar de una historia colectiva más que individual, como resulta de muchos testimonios recogidos durante estas entrevistas.

De las mismas entrevistas se evidencia, por un lado, una relación muy conflictiva con la enfermedad, mientras, por el otro, un desafío de reapropiación: las mujeres sufren mucho más de enfermedades psicosomáticas y, al mismo tiempo, sufren de fuertes procesos de medicalización de sus funciones fisiológicas (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013). Las mujeres que se acercan a los talleres corporales y a las medicinas alternativas lo hacen con ganas de descubrirse a sí mismas y recuperar algo del conocimiento alienado de sus propios procesos.

Las ganas de sanar, de descubrirse a una misma, conectarse a nivel de cuerpo y mente, de sentipensar, empujan a estas mujeres a hurgar en ellas mismas, a veces con temor, a veces viéndose como territorios cerrados, y muchas más veces entrando en una óptica de lugar en lugares: un yo multidimensional que se relaciona constantemente con el entorno y que no puede prescindir del cuidado de este si quiere cuidar de sí. Al mismo tiempo, es interesante ver que casi todas las entrevistadas hablan de su conciencia corporal como proceso; subrayan que no se trata de una categoría fija o un estadio por alcanzar para siempre, sino de un proceso cotidiano influido por relaciones, posibilidades y emociones.

Significar este proceso depende de cómo se viva y se piense con el cuerpo mismo: por un lado, verse a sí mismas como un lugar multidimensional ayuda a reevaluar y a negociar de manera más activa enfermedades, la pertenencia o no a cánones estéticos hegemónicos y los roles de género, más que significarse como un territorio cerrado. Por el otro, he analizado a través de las posturas de las entrevistadas que la significación de una misma como lugar multidimensional no garantiza, por sí sola, la conciencia o la voluntad de romper la dualidad cuerpo-mente, razón-sentimiento, natura-cultura. En algunos casos, esta dualidad está bien presente y se reivindica como proceso de vuelta a la naturaleza, a redescubrir la esencia natural de nuestros cuerpos y de sus procesos fisiológicos, a retomar nuestro lugar natural.

De este modo, se crea una paradoja entre dos significaciones en apariencia muy similares, donde se intenta construir un cambio epistemológico sobre el cuerpo, el yo y el entorno, que pasa por hacer visibles las múltiples dimensiones de poder que nos cruzan y de los conflictos y contradicciones que estas implican. Además, se refuerzan estereotipos y roles de género en los que la mujer es casi una guardiana de la naturaleza y del cuidado, al mismo tiempo en que se refuerza una dualidad cuerpo-mente y una visión mecanicista del cuerpo: tengo que cuidarlo porque a través de esto expreso mi verdadera esencia.

En resumen, reapropiarse del cuerpo pasa por reapropiarse de sus procesos fisiológicos, de saberes autónomos; de reflexiones sobre lo que se expresa en determinados contextos con el cuerpo y su estética, y de la capacidad de sentir y darse placer. Significa un proceso de subjetivación,

que, en algunos casos, va hacia construir nuevos paradigmas que no jerarquizan entre saber y sentir, sino que los integran y que quieren construir nuevas formas de ser y estar en el mundo, de significar el cuidado y la sexualidad, entre otras cosas. Sin embargo, no necesariamente se trata de una subjetivación “rompedora” de los viejos esquemas y divisiones de género ni se plantea construir nuevos paradigmas. Muchas veces se queda en la que se considera una vuelta a “lo natural” del ser: conocer los procesos fisiológicos, aceptarlos como expresión de lo que somos, favorecerlos con comportamientos y rutinas apropiados.

* * *

La translocalidad (Álvarez 2009, 2014; Zaragocín 2021) propone un relacionamiento entre lugares, pero escapando de una visión centrada en el Estado nación colonial. Las conexiones entre lugares los reconfiguran y también estimulan nuevas subjetividades. El flujo de conocimiento basado en lugar no tiene que ver (solo) con la movilidad espacial, sino con una permeabilidad de fronteras emotivas, culturales, simbólicas. Al mismo tiempo, implica una necesaria traducción de las ideas, reflexiones y prácticas que se encuentran e interactúan; una traducción de ideas y prácticas a veces incluso contrastantes en pos de nuevas teorizaciones que tengan coherencia interna. Este viaje interpretativo se encarna en las figuras de las translocas como agentes de traducción multiescalar que promueven nuevas teorías, puntos de vista y subjetividades.

Rosa, Lola y Marika se pueden interpretar como translocas por sus mismos procesos de vida y por cómo los han politizado de manera consciente, y los han usado en pos de un cambio político y social, con toda la dificultad que esto representa, porque, como dijo Rosa (entrevista, Quito, marzo de 2018): “es complejo aglutinar todo [de manera teórica] porque las prácticas son incluso contradictorias; en las prácticas somos mucho más un remolino que un árbol de ideas. No hay la misma estructura”.

Como muestran también las respuestas sobre conciencia corporal, la translocalidad es un proceso que conforma la subjetividad de manera difusa, a través de un sincretismo de puntos de vista e ideas.

Sin embargo, unas figuras se pueden identificar como translocas por su rol en la encarnación de la circulación de las ideas. Así, es un lente que permite ver aquel nomadismo del sujeto, propuesto por Rosi Braidotti (2000), como localizaciones cambiantes corporeizadas. Un sujeto en continua construcción: múltiple, relacional, situado, corporeizado. Un sujeto que se hace a través de la experiencia y de la reflexión política sobre estas y, por lo tanto, cambiante y contradictorio al contrario de la construcción ideal y típica del sujeto moderno como coherente, racional y fijo.

La evidencia empírica revela cómo se lee al cuerpo y a las corporalidades de manera distinta, cuan diferente es el lugar que se le asigna a la conciencia corporal. Así, una pequeña parte de las mujeres entrevistadas aún está construyendo una relación con su cuerpo, mientras otras tienen una conexión basada en la vigilancia corporal y en la manera en que son leídas a través de la significación externa de sus cuerpos, sin haber desarrollado una vivencia de estos como parte integrante del yo.

La mayoría de las mujeres afirma que entiende la conciencia corporal en una dimensión holística que quiere superar el dualismo cartesiano cuerpo-mente. Sin embargo, solo algunas significan esta conciencia en una encarnación cercana a la categoría de cuerpo-territorio, como Armónica, cuando dice: “Tomar conciencia de mi cuerpo ha significado entender estas dos partes de mi vida, de que soy una y somos todas a la vez [...] y entender que a la vez eres todo” (entrevista virtual, julio de 2018). Para otras, el cuerpo y la mente se unen en la conformación de un yo, como en el caso de Gloria, que comenta: “Yo soy cuerpo”. Lo conceptualizan como territorio procesual que incluye historia y memorias, pero en un sentido conceptual cercano al cuerpo como territorio histórico político (Gómez Grijalva 2012) y no de cuerpo-territorio, manteniendo una división ontológica entre cuerpo y territorio, y también entre sujeto individual y colectivo.

Finalmente, entre las mujeres que se reconocen en una dimensión holística, también algunas, a pesar de querer alejarse del dualismo occidental, vuelven a proponer una conceptualización del cuerpo como algo absolutamente separado del yo: un instrumento para trascender desde el núcleo del yo, “una conciencia fluctuante”, como dice Ana

(entrevista, julio de 2018). Ella añade que está tratando de “liberarse de su cuerpo”. Esto sugiere una concepción del cuerpo como mal necesario que, incluso, puede transformarse en una cárcel, en un limitante para la expresión del yo.

A raíz de la información que he analizado, puedo afirmar que cuerpo-territorio es una conceptualización anhelada, pero que aún muy pocas mujeres la sienten y la han internalizado. Por otro lado, la categoría de translocalidad resulta muy útil para leer todos los procesos de traducción de conocimientos basados en lugar, sobre todo en la práctica feminista, históricamente hija de encuentros entre perspectivas y realidades variadas: el intercambio de saberes, ideas y prácticas ha sido determinante para desarrollar los feminismos. Ahora, nuevas ideas se difunden en toda Latinoamérica a partir de la reformulación en clave feminista de conceptos y prácticas de la cosmogonía andina.

Capítulo 5

Las dimensiones corporales en la subjetividad femenina

Empecé a participar en los talleres de sanación y conciencia corporal para reencontrarme. No sabía bien qué buscaba, solo estaba desesperanzada, sentía que no tenía más perspectivas en la vida, que todo era inútil y cualquier esfuerzo, vano. La desesperanza estaba acompañada por una forma intensa de anhedonia y una alienación casi completa de mi cuerpo, que intentaba recordarme su existencia a través de continuos dolores. Además, tenía un rechazo extremo a que me tocaran, lo cual afectó mi relación sentimental, que ya por sí misma no era la más sana del mundo; más bien, se caracterizaba por ambigüedad, juegos psicológicos de poder, mecanismos de premio y castigo, y codependencia. Lograr separarme fue el primer paso de mi búsqueda activa de sanación, aunque en aquel momento me destrozó aún más y la psicóloga que me estaba acompañando estuvo a punto de internarme. Pero fue un primer grito de reafirmación de mí misma, de “yo no merezco esto y ya no lo voy a aceptar”.

Cualquier mujer que haya sido violada o abusada sabe lo difícil que es aprender a mantener relaciones sanas, así como sabe que la memoria corporal no decae: el trauma se elabora, se resignifica, pero nunca desaparece y, si no se tuvo la posibilidad de elaborarlo cuando ocurrió, después se vuelve mucho más difícil. En cualquier momento de la vida, ya sea caminando por la calle, escuchando la radio, teniendo relaciones sexuales —literalmente en cualquier momento—, puede aparecer un disparador, un estímulo que despierta la memoria corporal de aquella invasión y que de repente te envía a un infierno que habías removido

de tu vida consciente. Cómo lo elaboras depende de qué entorno y herramientas tengas. No basta con racionalizar y teorizar sobre el hecho, hace falta desarrollar herramientas emocionales y prácticas capaces de reconectarte contigo misma.

Durante unos años fui operadora de acogida en un centro en contra de la violencia hacia las mujeres. Fue mi manera de resignificar el trauma: ayudar a que otras pudieran elaborarlo, ayudarlas a encontrar un espacio seguro en donde mostrar su vulnerabilidad sin tener que justificarse o explicarse, prestarles la voz al mismo tiempo que las acompañaba en la búsqueda de la suya propia. Es lo que me hubiera gustado recibir en aquel momento de mi vida.

Sigo diciendo que tenía 13, pero, si calculo bien, aún tenía 12 años. No tenía herramientas para conceptualizar mi malestar, no tenía voz para expresar mi dolor, la única parte de mí que sabía hablar o, al menos, lo intentaba, era mi cuerpo. Aquella carne que se retorció y esperaba quieta el momento oportuno para poder huir; aquella misma carne que lloraba su dolor mientras yo lo callaba frente a todo el mundo, empezando por mi familia, porque intuitivamente sabía que hubiera sido más problemático y que habría acabado encerrada en casa e hipervigilada. Aquel tejido rechazaba profundamente al tipo y a sus amigos (ahí descubrí que míos no eran), mientras yo pensaba que estaba enamorada y que ya teníamos que estar juntos... Me sentía horrible cuando él me rechazaba porque ya no tenía interés, pensando “qué tan poca cosa soy que me probó y ya no quiere comerme”, convenciéndome de que lo sexual no era lo mío, de que no era buena ni para eso.

Mi cuerpo me decía que no era así, y, más bien, se relajó de manera repentina cuando, casi un año después, él me gritó por la calle por haberle contado a una amiga más grande que luego le reclamó (yo aún no conceptualizaba la violencia, ella sí). Fue como abrir una olla de presión. Yo me sentía mal, pero mi cuerpo se alegró como no lo hacía en mucho tiempo; este cuerpo de carne y huesos, con una sabiduría más inmediata que la propia producción de un *logos* centrado en la razón masculina.

Mi cuerpo es la parte de mí que me ha salvado en muchas ocasiones cuando yo aún no entendía nada, no podía elaborar, no tenía herramientas conceptuales. Aquel mismo cuerpo sufrió muchísimo a

causa mía y fue rechazado demasiadas veces, ya sea por gordo; por demasiado blanco; por no tener los requisitos del concepto hegemónico de belleza; por no responder al imperativo capacitista y lidiar con discapacidades que si bien son invisibles a ojos externos, a veces pesan demasiado. Aquel cuerpo al que negué demasiadas veces celebración y placer, a pesar de tener una sexualidad muy activa y ecléctica en los momentos “buenos”.

“No eres suficiente”, me repite la voz que está en mi cabeza de manera perenne. “No sabes hacer nada”, me dice cada vez que emprendo algo. “Vive”, es lo que me dice mi cuerpo; “siente” y, “si no quieres sentir, te voy a obligar”. “Respira, no vas a morir... probablemente”.

Con estos antecedentes y una crisis de depresión mayor, llegué a experimentar con los talleres corporales, en donde encontré a otras como yo, con historias y violencias diferentes, pero con un querer común. Todas estábamos en búsqueda de una nueva voz, estímulos, autonomía, placer, conexión, sin importar si nos identificábamos como compañeras feministas o no, o si estábamos en un proceso de búsqueda consciente o con una inquietud no definida, con ideas sobre cómo debe ser una mujer o con ganas de romper cualquier imagen preconcebida. No puedo hablar por todas, sobre todo en el caso de los talleres de sanación *new age*, pero sí de lo que pude experimentar en mi propia carne.

Al principio hubo momentos de grandes liberaciones, como si de repente quitaran la tapa de una olla de presión... otra vez. Mucha catarsis emocional y relajación corporal. Luego, molestia. Mucha molestia como mecanismo de resistencia a querer ir más allá del primer alivio, y ver y reconocer otros tipos de dimensiones, así como otras sombras de mí misma. Y ahí el proceso se volvió algo angustioso. No es fácil verse en el espejo, pero ahora lo hacía con amor y para reconstruirme, uniendo todas las piezas perdidas de aquel caleidoscopio de mi yo, en un camino compartido con otras mujeres.

Reflexionar, mover, hacerse consciente y sentir el cuerpo, así como compartir el proceso con otras mujeres —acuerparse con ellas—, llevé equilibrio a mi vida con respecto a un renovado cuidado físico; a ser consciente de cómo y qué estaba comiendo; de cómo me sentía en los lugares que transitaba o con las personas que encontraba, y poder

decidir qué hacer con esto. Poco a poco empecé a sentir mi cuerpo, no como algo ajeno con lo que tenía necesariamente que reconciliarme porque era instrumento de expresión de mí misma, sino como esa dimensión del yo que muchas veces me había salvado y que en demasiadas ocasiones había rechazado. Esta dimensión primordial que reaccionaba por instinto, teorizando desde otro lado que no fuera el *logos*, y que más bien me había permitido llegar a teorizar desde el *logos* y unir piezas. Empecé a sentir y a dialogar con esta otra dimensión y, haciéndolo, reconstruí otra voz: mi nueva voz, mi nuevo yo. Gané en autoestima, en fuerza para posicionarme y decir las cosas —mis cosas—, poner límites, reconocer y expresar lo que sentía, lo que me atravesaba. Además, superé el bloqueo a ser tocada y a reconectar con la dimensión del placer corporal.

Otro punto que subrayo: a medida que avanzaba en este proceso, me volví mejor profesional porque alcancé nuevas comprensiones y empatía desde un entendimiento encarnado, lo cual me permitió desarrollar mejor las herramientas que ya tenía gracias al acompañamiento a otras mujeres. También hubo un empoderamiento en la dimensión lógico-racional, ya que empecé a reevaluar y empoderarme de mis conocimientos, tener confianza en mis capacidades y conciliarme, al menos en parte, con aquella voz sabotadora que llevo adentro.

El hecho de sentirme acompañada hizo mucho: me dio más motivación, más fuerza, más constancia. Tener una tribu de referencia cambia la percepción de todo. Creo que hubiese sido muy diferente enfrentar un proceso similar sola, aunque sea con una terapeuta, por ejemplo, pero sin un grupo de mujeres. De hecho, incluso en los pocos grupos mixtos por los cuales transité, no me fue demasiado bien. Pero, en los grupos de mujeres, tanto en los feministas como en los círculos de Casa Baubo o de respiración ovárica, me sentí en un lugar seguro en el que podía ser yo misma, con sombras y luces, torpezas y sabidurías. Me sentí sostenida en mi esfuerzo de reconocermi y volver a conectar conmigo, al tiempo que sostenía a otras compañeras que andaban en un proceso similar, aunque con diferentes formas y motivaciones. Es decir, había una relación horizontal de respeto, empatía y complicidad. Nos acuerpamos.

Con esto no quiero afirmar que este proceso fue la panacea de todos los males del mundo y que encontré la receta perfecta para el equilibrio y la felicidad, como a veces dan a entender las publicidades de algunos talleres de sanación holística. Lo que sí quiero recalcar es cómo este proceso corporal y colectivo, sostenido en el tiempo, ha sido un sustrato de cultivo para construir subjetividad: el hacer consciente una identidad y un posicionamiento como sujeto político y social. Y, en este sentido, representa una poderosa herramienta política y psicosocial.

De lo experiencial a la reflexión teórica

Cuando empecé a plantear mi investigación, no estaba segura de mi decisión sobre el hilo conductor: son muchas las entradas tanto de mis reflexiones y revisión de la literatura como de los datos arrojados por el trabajo en campo y de las posibles interpretaciones de ellos. Empecé con la voluntad de querer hablar del cuerpo, y Susana Wappenstein —mi primera directora de tesis, fallecida de manera prematura— me seguía preguntando: “¿Qué mismo quieres ver del cuerpo?”.

Odiaba la insistente pregunta de mi directora —con la cual teníamos fuertes confrontaciones, así como idílicos momentos de diversión—, porque no lograba ver, no lograba esclarecer, tal vez aún ni lo sabía, solo tenía una intuición dictada por la experiencia (y muchas veces por la frustración) de mi vivencia como mujer y como feminista. Esta vivencia se conflictuó aún más con la llegada a Ecuador y el necesario proceso de crisis, traducción y reconstrucción tanto de una identidad de mujer como de un enfoque y accionar político.

En un primer momento, debido a la frustración de no lograr esclarecer mi nudo ontológico, me centré en la práctica popperiana de construir un marco teórico donde insertar datos empíricos. Sin embargo, sentí que estaba perdiéndome más; dejé de un lado la teoría y empecé a enfocarme en las experiencias, en sentir y en observar.

Esta experiencia se entrelazó con una fuerte crisis personal, y me condujo —mejor dicho, me obligó— a sentir y experimentar. Solo entonces, empecé a planificar un seguimiento metódico de los talleres.

Y solo en un segundo momento, reflexionando sobre estos, empecé a planear las entrevistas. Siempre tuve presente la admonición de Geertz (1992, 37) cuando dice que aunque “la teoría también debe contemplar —intelectualmente— realidades futuras, [...] no se inicia el trabajo con las manos intelectualmente vacías”.

Pero ¿cómo elegir un hilo conductor que no traicionase la complejidad que yo veía, sentía y vivía en primera persona? ¿Cómo dar cuenta de una lucha de significaciones entre un nuevo paradigma y un proceso de cooptación del paradigma hegemónico? Y, ¿cómo evidenciar, al mismo tiempo, la importancia de estos procesos para muchas mujeres, para conocerse y hacer las paces consigo mismas? Además, no debía olvidar que todo se actúa desde una constante, y a veces no tan visible, interacción multiescalar y unas continuas traducciones en un mundo cada vez más pequeño y, paradójicamente, cada vez más desconocido. Un mundo en el cual hemos normalizado la alienación de nuestros cuerpos, de nuestros espacios y lugares, de nuestras experiencias. Un mundo en donde incluso en una militancia feminista autónoma se esconde dicha alienación. ¿Qué puede dar cuenta de esto? La respuesta fue la subjetividad, declinada de manera conceptual y experiencial.

En el proceso de construcción de subjetividad interactúan muchas categorías conceptuales y experienciales; politización y despolitización; encuentros y desencuentros; individualización y comunitarismo; de un dentro y un afuera que se mezclan de manera continua. Un proceso de construcción constante que, según Rosi Braidotti (2000), nunca encuentra un fin, nunca llega a un nivel definitivo. Además, nunca alcanza la homogeneidad o aspira a ella, sino que se nutre de las diferencias y de las contradicciones, incluso de aquellas que nos conflictúan.

Como es adentro, es afuera. Y ni adentro ni afuera podemos vivir huyendo de las diferencias, ya sean las que nos conflictúan íntimamente o las que tenemos en nuestras relaciones con compañeras, parejas, familia, etc. Como escribió Audre Lorde (2003, 117): “Las diferencias no deben contemplarse con simple tolerancia; por el contrario, deben verse como la reserva de polaridades necesarias para que salte la chispa de nuestra creatividad mediante un proceso dialéctico”.

La subjetividad descrita por Braidotti (2000), así como por cierto feminismo comunitario (Cabnal 2010), y las reflexiones a partir del cuerpo-territorio y de las vivencias translocales ofrecen la oportunidad de ver el cuadro complejo de las interacciones y de las diferencias. Y, para ver y, espero, transmitir al menos una parte de esta compleja y dinámica interacción, parto de la escala corporal y su relación con la construcción de subjetividad femenina y feminista.

Desde la sociología del cuerpo, Le Breton (2002, 97) afirma que “el cuerpo es la interfaz entre lo social y lo individual, la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico”. Es decir, el cuerpo es imprescindible para la existencia humana. Sin embargo, a partir de la modernidad, el cuerpo se volvió algo inferior, perteneciente a una dimensión que se necesita trascender.

En la tradición moderna occidental, marcada por el *cogito ergo sum* cartesiano, el pensamiento se ha estructurado a partir de pares opositivos —naturaleza/cultura, cuerpo/mente, emociones/razón— que no solo organizan la experiencia, sino que también, establecen jerarquías entre una dimensión legítima y otra subordinada (Ortner 2006). En este marco, la mujer ha sido construida como alteridad: aquello que no es el hombre, como sintetiza Simone de Beauvoir en la famosa frase “No se nace mujer, se llega a serlo” (1969, 12).

En este mismo esquema, la subjetividad femenina ha sido históricamente vinculada al cuerpo, a la naturaleza y a la inmanencia, así como a lo doméstico, a lo íntimo y al trabajo de reproducción (Posada Kubissa 2015). En consecuencia, la corporalidad —ya sea para negarla o para reivindicarla— ha constituido el punto de partida central en la construcción de la subjetividad femenina y feminista.

El feminismo de la Segunda Ola, en particular el de la diferencia, reivindicó el cuerpo y la diferencia sexual como punto de partida para la construcción de una subjetividad autónoma, en ruptura con el orden logocéntrico masculinista (Irigaray 1979; Cixous [1975] 2001). Este enfoque fue posteriormente cuestionado por los feminismos posestructuralistas, que desplazaron la atención hacia la dimensión discursiva del cuerpo y problematizaron la centralidad de la diferencia sexual (De Lauretis 1989; Butler 2001).

En diálogo con estas corrientes, los feminismos materialistas y las geografías feministas han buscado superar el dualismo naturaleza/cultura, introduciendo la noción de encarnación y proponiendo una relación de interdependencia entre cuerpo y territorio (Haraway 1995; Braidotti 2000; Massey 2000; McDowell 2000; Moss 2005; Silva 2009). Desde esta perspectiva, la subjetividad se configura de manera indisoluble a través de lo corporal, entendido como experiencia situada, atravesada por múltiples diferencias que se entrecruzan (Lorde 2003; Curiel 2011). Así, la corporalidad no puede pensarse como una dimensión previa o separada del sujeto, sino como un proceso material y simbólico que lo constituye y lo posiciona en el mundo.

En la construcción de la subjetividad femenina, entonces, se comienza a proponer un proyecto político situado, que tenga en cuenta las diferencias de manera no jerárquicas, que considere la experiencia corporal con su bagaje de percepciones y emociones. Además, que tome en cuenta una sinergia entre naturaleza y cultura, materialidad y discursividad, desmarcándose de la construcción dicotómica ilustrada del pensamiento y del sujeto.

Sin embargo, cuerpo y territorio han sido pensados, en gran medida, como categorías ontológicamente separadas, aunque relacionadas. Frente a este dualismo, los feminismos comunitarios (Paredes 2008; Cabnal 2010) y las geografías feministas latinoamericanas (Silva 2009; Zaragocín 2020, 2021) proponen dos herramientas teórico-metodológicas que buscan superarlo: cuerpo-territorio y translocalidad. Ambas plantean una articulación entre cuerpo y territorio, así como entre naturaleza y cultura.

Cuerpo-territorio supera la división binaria opositiva del pensamiento ilustrado occidental, representa una unión entre naturaleza y cultura, sujeto individual y colectivo, cuerpo individual y territorio social. La translocalidad (Álvarez 2009; Zaragocín 2021), por otro lado, refleja la construcción de sujetos y espacios como procesos de continuas traducciones de conocimientos relacionados entre lugares y supera la visión transnacional, centrada en el Estado nación moderno colonial.

Estas categorías se originan y desarrollan en el contexto latinoamericano de los movimientos feministas, y no solo dentro de la academia, y cuentan con un cierto reconocimiento en proyectos conscientes de

construcción de nuevas subjetividades, encarnándose en prácticas corporales y reflexiones a partir de dichas prácticas. La observación de las prácticas corporales otorga pistas sobre el nivel de interiorización de dichas categorías, y de cómo se está gestionando la dimensión de la subjetividad y de la significación de las corporalidades tanto en una dimensión feminista militante como en una dimensión centrada en la sanación holística individual.

Queda claro que, más allá de las diferentes significaciones, la corporalidad, como aquel proceso corporal abierto y permeable descrito por McDowell (2000), produce subjetividad, conocimiento, formas de ser y estar en el mundo, y de vincularse con él. El cuerpo se revela como la conexión de análisis multiescales y *locus* de batallas entre despojos y resistencias, construcción procesual vinculada indisolublemente con experiencias, percepciones, emociones, escalas de poder micro y macro, traducciones culturales y territoriales.

La disputa entre individualismo y comunitarismo

En la vuelta al cuerpo y a las emociones de esta última década, en Quito cada vez más mujeres sienten la necesidad de buscar una conexión más allá de su sola sanación individual; por esto, se ha difundido de manera incisiva una espiritualidad híbrida que podemos identificar como *new age*, y que se inserta en una cultura terapéutica, típica de un capitalismo emocional y de una atmósfera neoliberal (Illouz 2007; Rendueles 2017).

De esta atmósfera neoliberal participa un nuevo tipo de feminismo, caracterizado como neoliberal (Fraser 2015; Schild 2016) porque se inserta en una lógica mercantilista y adopta un posicionamiento acrítico frente al neoliberalismo. Asimismo, aunque reconoce el rol de privilegio de lo masculino en la sociedad, no indaga sobre las causas estructurales de esto, sino que lo considera un desafío individual y asume la responsabilidad de su cambio de estatus como mujer individual y que depende enteramente de su esfuerzo y creatividad (Rottenberg 2014). Un feminismo que “se desarrolla bajo el ala del neoliberalismo y comparte gran parte de sus presupuestos teóricos, coloca en el centro

del debate feminista reivindicaciones que se ubican dentro de la lógica mercantil y desde el individualismo extremo, y no pone en cuestión la dominación heteropatriarcal” (Penchansky 2018, 205).

Este tipo de feminismo es parte de la atmósfera neoliberal y difunde la aceptación de las diferencias, así como la necesidad y posibilidad de emancipación, pero como proyecto individual. Contrasta con los feminismos de la Segunda Ola, que luchaban en pos de una subversión del sistema existente, con una revolución cultural, política, económica (Schild 2016), y se posicionaban como anticapitalistas (Fraser 2015). También se evidencia un contraste con el feminismo liberal, que se posicionaba como un antagonista crítico al liberalismo (Rottenberg 2014; Penchansky 2018).

En América Latina, y en Ecuador en particular, a partir de los noventa se ha asistido a una institucionalización creciente de algunos preceptos del feminismo y del concepto de género, y a una oenegización de la vida y del feminismo (Álvarez 1999; Lind 2001). Para Schild (2016, 73), “‘autonomía’ e ‘igualdad’ se redefinen ahora mediante un discurso liberal de derechos individuales que se centra en el empoderamiento a través del mercado y en el que las mujeres son impulsadas a implicarse más como productoras, prestatarias y consumidoras”.

Las prácticas corporales holísticas *new age* se insertan en esta difusión de un feminismo *soft* y neoliberal. Este se centra en el éxito personal y en expandir la cultura terapéutica y la idea del *wellness* como obligación y carga personal para estar siempre bien, feliz, vibrar alto y alcanzar el máximo desarrollo personal en términos físicos, psicológicos, espirituales (Papalini 2014). Dichas prácticas, por un lado, han significado un refugio y un espacio de encuentro para personas que buscan otro tipo de conexión y atención, y en particular para mujeres que se han sentido escuchadas y reconocidas como sujetos (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013). Pero, por otro lado, han sido funcionales para mantener un individualismo característico y basilar del sistema capitalista.

La sanación, de hecho, es vista como un logro individual, y más bien invita a abrirse a la naturaleza y a las energías universales, llamadas de manera diversa según el enfoque espiritual, pero desde un centrarse en la persona misma. Literalmente se invita a encerrarse en una “llama

violeta” para que nada del entorno pueda afectar el logro del bienestar holístico personal. Además, se explican condiciones materiales, físicas y psicológicas a la luz del concepto de karma y del proceso de superación individual. La frase “cada uno tiene que enfrentar su proceso”, en muchas ocasiones, se vuelve la justificación espiritual del precepto neoliberal “el pobre es pobre porque quiere”, porque no se esfuerza lo suficiente.

Desde un enfoque de género, las prácticas corporales de sanación holística en Quito plantean una visión distorsionada del concepto de complementariedad entre masculino y femenino, muy presente en la cultura andina (Paredes 2008); con esto se justifica una necesidad de volver a asumir roles binarios de género. En particular, dolores, síndromes, inquietudes existenciales de las mujeres vienen significados como una falta de aceptación de lo femenino, una lucha estéril en contra de la propia esencia, de lo que se es. Así que la sanación pasa por abrazar la propia esencia femenina y reconocerse como mujer acogedora y cuidadora, al mismo tiempo que se invita a los hombres a reconocer lo femenino en ellos mismos y a tratarlo con la debida sacralidad en las mujeres de su entorno.

Por el contrario, en los nuevos feminismos autónomos quiteños se está intentando llevar a la práctica un proyecto político consciente de una nueva subjetividad, que implica volver al cuerpo como *locus* de poder y de producción de conocimiento, pero desde una conexión íntima con el territorio, y para construir un sujeto colectivo, y de lazos comunitarios horizontales y de cuidado recíproco. Se está construyendo un camino que incluye la perspectiva planteada por la categoría de cuerpo-territorio: no puedo pensarme sin pensar también en el territorio, porque nuestra relación es interdependiente; no puedo pensarme sin pensarme de manera relacional y colectiva, porque soy con las demás personas. Soy una entidad relacional, no un ser abstracto y abstraído del mundo. Esta construcción toma mucho de los feminismos comunitarios latinoamericanos (Paredes 2008; Cabnal 2010), así como de la propuesta cuerpo-territorio formulada por Lorena Cabnal y luego ampliada por las geografías feministas latinoamericanas decoloniales (Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017; Cruz Hernández 2020; Zaragocín y Caretta 2020).

Cuerpo-territorio

Si bien la categoría cuerpo-territorio se suele usar en contextos rurales y para defender el territorio ante el antiextractivismo (Zaragocín 2020), en este libro es un lente analítico para leer la relación cuerpo-subjetividad en los talleres corporales quiteños, tanto en su dimensión feminista militante como en la lógica de sanación holística insertada en el mercado. Con esta categoría me rehúso a emplear el concepto de territorio separado de la vivencia de una persona: hay una relación dialógica entre cómo moldeamos el territorio y cómo el territorio nos moldea. Esta relación es tan íntima que no se puede pensar de manera separada. No podemos separar las dos categorías cuando hablamos de nuestros cuerpos, de nuestras vivencias, porque el territorio también es yo y el yo también es territorio. La categoría cuerpo-territorio se refiere a esta unión intrínseca en nuestra vivencia cotidiana, seamos o no conscientes de ello.

Si en términos teóricos y ontológicos es bastante intuitivo explicar el significado de cuerpo-territorio, la dificultad reside en aplicar la categoría como lente analítico y metodológico. Y admito que no logré otorgarle una plena funcionalidad metodológica e interpretativa en el espacio urbano. Sería beneficioso aplicarla junto con un lente multiescalar del mismo espacio.

En este libro, muestro cómo los talleres corporales de una dimensión militante ponen en juego explícitamente la voluntad de reformular una relación con el cuerpo y entre el cuerpo-territorio como unión indisoluble. No obstante, en la práctica hay muchas contradicciones y la relación cuerpo-territorio aún se está construyendo, con muchas idas y vueltas.

Considero, que, en este aspecto, quedan dos nudos por solucionar:

1. Una conformación muy rígida de un deber ser militante que se construye en contraposición a un deber ser de género. Este se cimienta en una modalidad logocéntrica, y resulta en una rigidez de postura y de posicionamiento similar al deber ser de género del cual se quiere desmarcar. Además, enfocarse en cómo tengo que ser para ser buena militante produce un alejamiento de mi cuerpo, de mis sentires, de mi vulnerabilidad.

Construir una subjetividad que tenga en cuenta el cuerpo como territorio histórico y político, y su conexión con la historia y la política del territorio que se habita requiere reconocerse como sujetos fluidos, no homogéneos y contradictorios; abrazar la vulnerabilidad y lo que se es para trabajar hacia lo que se quiere ser. Si me encierro en una posición de deber ser y me paso defendiéndola, resto tiempo, energía y posibilidad a la construcción que efectivamente quiero emprender. Sin embargo, este es un proceso que tiene sentido colectivo de transformación epistémica y este momento está solo empezando. Resulta importante la presencia de mujeres que ya están algo más avanzadas en la comprensión y vivencia de lo que es cuerpo-territorio; ellas representan figuras claves para impulsar el cambio de significaciones.

2. Aunque parezca que se comparte una misma significación del cuerpo, y a través de esta se puede construir una subjetividad como proyecto colectivo, en la realidad cuerpo y corporalidades se leen de manera diferente, al igual que es distinto el lugar que se le asigna a la conciencia corporal. La diferencia no reside solo entre las dos dimensiones de los talleres observados (militantes y holísticos), sino que está presente dentro de cada dimensión. A través de las respuestas a la entrevista estructurada sobre conciencia corporal, puedo afirmar que cuerpo-territorio es una conceptualización anhelada que aún muy pocas mujeres sienten. Las entrevistas, más bien, revelan que una pequeña parte de las mujeres que han contestado aún mantiene una cierta lejanía de relación con su cuerpo o están en proceso de reflexionar sobre él. Por otro lado, otro grupo de mujeres se pone en una posición de vigilancia corporal para controlar la lectura externa sobre ellas más que para construirse desde otros parámetros.

En fin, aunque la mayoría de las mujeres se reconoce en la búsqueda de una dimensión holística y quiere alejarse de la construcción moderna occidental del cuerpo, no lo hace necesariamente en un sentido de unión cuerpo y territorio, ni unión cuerpo y mente en la conformación del yo, o para sentir que el cuerpo también es yo y

que también sabe y piensa. Algunas parece que sí se encuentran en un sentir y en la construcción del yo cercana a la conceptualización cuerpo-territorio. Por ejemplo, Armónica indica: “Yo creo que tomar conciencia de mi cuerpo ha significado entender estas dos partes de mi vida, de que soy una y somos todas a la vez [...] y entender que a la vez eres todo” (entrevista virtual, julio de 2018).

Otras reformulan su cuerpo como territorio histórico político (Gómez Grijalva 2012), y lo entienden como individual y separado ontológicamente del territorio, pero como proceso histórico en sí, que recoge traumas y memorias del bagaje familiar y ancestral, pero también de los conflictos sociales que han conmocionado un territorio. Los traumas son colectivos, familiares y relacionados con el territorio, pero vienen reformulados de manera específica en un cuerpo que sigue siendo un elemento de individuación y no de conexión colectiva. Empero, este cuerpo es parte integrante del yo y no se puede separar de una “supuesta” mente autónoma.

En tal sentido, aparece una posición contraria: la significación de algunas hacia un cuerpo visto como un instrumento y, más bien, un obstáculo para la trascendencia. Aunque desde una visión espiritual y en supuesta lejanía con el dualismo occidental, se vuelve a proponer una separación neta entre cuerpo y mente, y formular el cuerpo como algo inferior, un mal necesario que no tiene que ver con mi yo como “conciencia abierta, fluctuante” (Ana, entrevista virtual, julio de 2018) que posee un cuerpo del cual estoy tratando de liberarme.

Translocalidad

La translocalidad, mi otro lente analítico, ha permitido comprender la intersección multiescalar encarnada en lugares y sujetas. En esta línea, Massey (2000) desarrolla su explicación del “lugar” a partir de la necesidad de mantener la noción de diferencia y de enraizamiento de lugares específicos, sin volverse reaccionaria, y propone pensar el lugar no como un espacio fijo, sino como un proceso dinámico y relacional, constituido por la intersección de múltiples trayectorias.

Así, los lugares no son entidades cerradas ni homogéneas, sino puntos de encuentro en constante transformación, donde convergen relaciones, experiencias y significados diversos. Esta perspectiva permite entender el lugar como una construcción abierta, que no puede pensarse de manera aislada, sino en conexión con otros espacios, en lo que la autora denomina “un sentido global de lo local”.

Desde esta perspectiva, la translocalidad (Álvarez 2009; Zaragocín 2021) permite ir más allá de una lectura centrada en el Estado nación y comprender cómo los lugares se configuran a través de relaciones recíprocas y porosas. El movimiento entre lugares transforma a quienes se desplazan, forma parte de la constitución misma de los espacios y de los imaginarios que los sostienen. Las fronteras que se atraviesan no son únicamente geográficas, sino también emocionales, culturales y simbólicas, y los procesos translocales implican la circulación, traducción y resignificación situada de saberes, prácticas y afectos.

Si no podemos pensar la subjetividad en abstracto, separándola de una corporeización, tampoco podemos pensar el cuerpo sin estar situado. El cuerpo se sitúa y vive en un territorio conformado por la intersección multiescalar que implica intercambios entre lugares, pero que también representa un constante movimiento de traducciones de ideas, ideologías, formas de ser y de estar en los territorios y en el mundo. La complejidad relacional y procesual de los lugares se encarna en las figuras de las translocas. Estas desafían la política de localización, entendida como una rígida división geopolítica que ve un norte que produce conocimientos hegemónicos y un sur que produce resistencia decolonial (Zaragocín 2020); la influencia entre lugares es recíproca y porosa.

Translocas son también las encarnaciones del viaje interpretativo feminista (Álvarez 2009) cuyas ideas y prácticas diversas se enriquecen de lugar en lugar y ayudan a traducir esto en una teoría coherente. La translocalidad es una categoría muy útil para leer estos procesos de traducción, incluso cuando no son completamente conscientes. El intercambio de saberes, ideas y prácticas ha sido determinante en los feminismos de la Segunda Ola y, en particular en este libro, para reconstruir los feminismos latinoamericanos en la transición de la dictadura a la democracia.

En la actualidad, las prácticas corporales que experimenté en los talleres se construyen en una traducción sincrética entre prácticas de todo el mundo. Así mismo, la neoindianización del *new age*, descrita por Torre (2014) y Torre y Gutiérrez Zúñiga (2016), activa flujos de conocimientos y de turismo desde los nortes hacia los sures, pero también desde los sures hacia los nortes. La práctica feminista, históricamente hija de encuentros entre ideas y realidades variadas, ahora recorre toda Abya Yala al reformular ideas y prácticas que surgen de revisar la cosmogonía andina en clave feminista. Como muestran las respuestas sobre conciencia corporal, la translocalidad es un proceso que conforma la subjetividad de manera difusa, a través de un sincretismo de puntos de vista e ideas. Sin embargo, hay unas figuras que se pueden identificar como translocas por su rol al encarnar la circulación de las ideas.

Por último, el lente de la translocalidad permite ver aquel nomadismo del sujeto propuesto por Rosi Braidotti (2000) como localizaciones cambiantes corporeizadas. Un sujeto en continua construcción, múltiple, relacional, situado, corporeizado. Un sujeto que se hace a través de la experiencia y de la reflexión política sobre esta y, por tanto, cambiante y contradictorio, contrario a la construcción ideal típica del sujeto moderno como coherente, racional y fijo. Reitero las palabras de Rosa (entrevista, Quito, marzo de 2018): “Teóricamente es mucho más complejo aglutinar todo [lo vivido] porque las prácticas son incluso contradictorias; en las prácticas somos mucho más un remolino que un árbol de ideas. No hay la misma estructura”.

¿Subjetividad o identidad femenina?

Rosi Braidotti (2000) diferencia entre subjetividad feminista e identidad femenina. Según la autora, el feminismo abarca la identidad en cuanto conciencia, deseo y política de lo personal, y la subjetividad como acción histórica y del derecho político y social. Es decir, la subjetividad es un proyecto político consciente y deliberativo. La identidad es múltiple y fracturada, relacional, y se compone de identificaciones: “imágenes inconscientes internalizadas que escapan al control racional” (Braidotti

2000, 195). En tanto se construye a través de procesos inconscientes, solo se convierte en subjetividad a partir de una racionalización sobre sí misma y de una voluntad racional.

En este libro demuestro que esta diferencia no es tan lineal y directa como la describe Braidotti (2000): si bien es cierto que solo una reflexión politizada sobre las prácticas puede crear un proyecto político, también es cierto que el cuerpo en sí mismo puede producir conocimiento y prácticas de resistencia. Por ejemplo, el testimonio de Fiona en el taller de posaborto muestra cómo desde el cuerpo ya se toman decisiones en resistencia a una matriz de dominación opresiva, antes de teorizarlas o pensarlas de manera reflexiva. El cuerpo constituye un punto de intersección, de visibilidad y de intervención de un sistema de dominación y de las prácticas de resistencia (más o menos conscientes, espontáneas o construidas políticamente).

Más allá de las influencias externas, cada mujer tiene capacidad de agencia y de devenir sujeta, incluso sin una reflexión política previa. Existe una agencia corporal que no se relaciona necesariamente con una voluntad política deliberada. Las observaciones de los talleres y los relatos de muchas mujeres que aportan a este libro lo dejan claro: la agencia corporal es política en sí misma. Obviamente, luego hay que reflexionar sobre ella y, dependiendo de cómo se significa, puede reconectarse a una construcción consciente de un proyecto político.

Sin embargo, me parece que diferenciar estos dos niveles sin reconocer el estatus de subjetividad a la agencia corporal quita riqueza y matices en la politización de la vida cotidiana a partir de lo empírico, de las percepciones y del cuerpo mismo. Por esto, a lo largo del texto me refiero a subjetividad femenina y subjetividad feminista. La primera se refiere a la subjetividad que se va conformando en cambios culturales a partir de lo empírico y de la socialización, pero sin necesariamente tener un cuadro político de referencia. En cambio, la subjetividad feminista, en concordancia con lo expresado por Braidotti (2000), hace referencia a poner en marcha un proyecto político consciente y deliberado.

Así mismo, aunque no tengamos conciencia de ello, vivimos en una dimensión de cuerpo-territorio y translocalidad. Las entrevistadas han significado la conciencia corporal desde posicionamientos muy

diferentes y, sin embargo, la conexión cuerpo-territorio hace de sustrato a su conciencia corporal y a cómo la gestionan. En cuanto a la translocalidad, es evidente la presencia y el valor de las conexiones dialógicas entre lugares, corporeizadas en ideas, valores y prácticas subjetivas. Este intercambio entre lugares no se puede encerrar en una reflexión transnacional, debido a la especificidad de cada lugar que, en ocasiones, poco tiene que ver con la configuración político-burocrática del Estado nación moderno colonial.

Ahora, el desafío de los feminismos autónomos es politizar la subjetividad en un proyecto conjunto para enfrentar la despolitización empujada por una lógica de mercado neoliberal, que canibaliza prácticas y palabras claves de las reivindicaciones feministas. La construcción política de subjetividad feminista es un nudo fundamental en la resistencia al neoliberalismo y en la propuesta de un cambio epistémico y político.

Cuando escribí este libro, ya habíamos vivido dos años de pandemia, dos años en que el tejido social ecuatoriano en general, y del movimiento feminista en particular, se ha ido desestructurando de manera drástica, mientras se ha avanzado con privatizaciones y reducción de servicios públicos inclusivos, precarización laboral, crisis económica, angustia social generalizada, y se ha creado un clima de violencia institucional al que siguió un incremento de la violencia social con niveles mayores en frecuencia y ferocidad de los actos delictivos. Este proceso, así como la individualización forzada de la vida y la digitalización improvisada, ha pesado particularmente en la construcción identitaria y subjetiva de las mujeres, en su salud física, mental y emocional, así como en su posicionamiento como sujeto social, político, de deseos y de derechos.

En este momento de transición entre vivencia del trauma y estrés postraumático social, cabe preguntarse cómo se puede incentivar y encontrar maneras para reconectarse con una misma y acuerparse con otras compañeras, con otras subjetividades frente a una orfandad institucional que no responde a exigencias sociales básicas, menos a las exigencias especiales derivadas del agotamiento general pandémico y pospandémico.

¿Cómo hablar de empoderamiento, subjetividad autónoma y sanación en este contexto? ¿Cómo no caer en la transformación de un

malestar colectivo en un problema individual al que se ofrecen únicamente soluciones psicológicas que, además, están solo al alcance de una minoría de la población?

También me pregunto, a la luz de mi propia experiencia de *long covid*, vivido en la precariedad más absoluta y con la suerte de poder contar con unas buenas amistades que me ofrecieron contención en los meses en que no podía ser autosuficiente, ¿cómo recuperar un proyecto de construcción comunitaria feminista e interseccional?

Y, considerando que en este momento de crisis se han marginalizado más las vidas y los cuerpos que no entran en el imaginario hegemónico, como los cuerpos con discapacidad, los cuerpos racializados, etc., ¿cómo incluir las diferencias en una nueva construcción?

Estas preguntas me pueden servir a futuro para nuevas reflexiones teóricas y políticas, siempre intentando que teoría y prácticas vayan juntas, y que la academia sea parte integrante del cambio social.

Referencias

- Abello, Virginia, María del Carmen Novo y Lucrecia Boni. 2023. “Ni testigas ni modestas: escritura feminista para la investigación feminista”. En *Actas del VIII Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Red Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.17264/ev.17264.pdf
- Aguirre, Andrea, y Lisset Coba. 2013. “Correa gobierna en lo moral, en lo ético, con la mano derecha”. Entrevista. *Revista Exarchia*. <https://bit.ly/3Com03S>
- Álvarez, Sonia E. 1999. “Advocating Feminism: The Latin American NGO Boom”. *International Feminist Journal of Politics* 1 (2): 181-209. <https://doi.org/10.1080/146167499359880>
- Álvarez, Sonia E. 2009. “Construindo uma política feminista translocal da tradução”. *Revista Estudos Feministas* 17 (3): 743-753. <https://www.jstor.org/stable/24327892>
- Álvarez, Sonia E. 2014. “Introduction to the Project and the Volume/ Enacting a Translocal Feminist Politics of Translation”. En *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas*, editado por Sonia Álvarez, Claudia De Lima Costa, Verónica Feliu, Rebecca J. Hester, Norma Klahn y Millie Thayer, 1-18. Londres: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822376828-001>

- Amorós, Celia. 2014. *Salomón no era sabio*. Madrid: Fundamentos.
- Amorós, Celia, y Ana de Miguel Álvarez. 2018. *Teoría feminista 1. De la Ilustración al Segundo Sexo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Anderson, Ben. 2009. "Affective Atmospheres". *Emotion, Space and Society* 2 (2): 77-81. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005>
- Argüello Pazmiño, Sofía. 2014. "¿Tiene sexo el Estado? Imbricaciones entre las luchas políticas transgénero y el Estado en Ecuador, 2002-2013". En *Formas reales de la dominación del Estado. Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política*, editado por Marco Estrada y Alejandro Agudo, 111-149. México D.F.: El Colegio de México. <https://atlasdegenero-semujeres.edomex.gob.mx/sites/atlasdegenero-semujeres.edomex.gob.mx/files/files/2%20Tiene%20sexo%20el%20Estado.pdf>
- Asamblea de la Casa Feminista de Rosa. 2009. "Memorias feministas del neo-populismo. De pasada por la Asamblea Nacional Constituyente". *Flor del Guanto* 1: 83-85.
- @AsuntosDelSur. 2012. "#Graffiti: 'Mi cuerpo es mi territorio, mi libertad y mi responsabilidad'- desde #AmericaLatina y #ProtestaSocial". X, 29 de julio. <https://x.com/AsuntosDelSur/status/229429216482041857?lang=ar>
- Balbo, Laura, y Luigi Manconi. 1992. *I razzismi reali*. Milán: Feltrinelli.
- Barcella, Paolo. 2018. "Percorsi leghisti. Dall'antimeridionalismo alla xenofobia". *Meridiana*, 91: 95-119. <http://www.jstor.org/stable/90022019>
- Beauvoir, Simone de. (1949) 1969. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Blázquez Graf, Norma. 2010. "Epistemología feminista: temas centrales". En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, 21-38. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México. https://clacso.org.ar/libreria-latinoamericana-cm/libro_detalle_resultado.php?id_libro=1307&campo=cm&texto=175

- Blázquez Rodríguez, Maribel, y Mónica Cornejo Valle. 2013. “Empoderamiento de género en las medicinas alternativas y complementarias (MAC) de influencia *new age*. ¿Es el holismo feminista?”. En *Actas del XI Congreso Español de Sociología*, coordinado por Heriberto Cairo Carou y Lucila Finkel Morgenstern, 1377-1385. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Bocca, Giorgio. 1988. *Gli italiani sono razzisti?* Milán: Garzanti.
- Boccia, Luisa. 2018. *Le parole e i corpi. Scritti femministi*. Roma: Futura Editrice.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama. <https://mastor.cl/wp-content/uploads/2017/03/bourdieu-leccion-sobre-la-leccion-1982.-61-pgs.-2002-Anagrama.-pdf.pdf>
- Bourdieu, Pierre. 2002. *Capital cultural, escuela y espacio social*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Bryson, Valerie. 2000. “Feminismo marxista”. En *Enciclopedia Internacional de las Mujeres. Edición especial para el ámbito hispanohablante*, vol. 5, editado por Cheris Kramarae y Dale Spender, Q-Z. Madrid: Síntesis.
- Burneo Salazar, Cristina, Anaís Córdova Páez, María José Gutiérrez y Angélica Ordóñez. 2015. *Embarazo adolescente en el marco de la Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar (Enipla) 2014 y el Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia*. Quito: Salud y Derechos.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith. 2001. *El género en disputa*. México D. F: Paidós.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Cabnal, Lorena. 2010. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- Cammarano, Fulvio, Giulia Guazzaloca y Serena Piretti. 2015. *Storia contemporanea. Dal XIX al XXI secolo*. Milán: Mondadori.
- Carozzi, María Julia. 1995. “Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales”. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* 5: 19-24.

- Chadwick María Teresa, Ana María Gómez, Ana María Portugal e Isis International. 1984. "II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Lima-Perú / [preparado por Isis Internacional, María Teresa Chadwick, Ana María Gómez y por el Colectivo Organizador del II Encuentro, Ana María Portugal]". Roma: Isis International.
- Chakrabarty, Dipesh. (2000) 2004. "Adda: una storia di socialità". En *Provincializzare l'Europa*, 237-278. Roma: Meltemi.
- Citro, Silvia, coord. 2011. *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Cixous, Hélène. (1975) 2001. *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, traducido por Ana María Moix y Myriam Díaz-Diocaretz. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Clacai. 2014. "[Ecuador] Más de 50 organizaciones se suman a la campaña #YoSoy65", 15 de abril. <https://clacai.org/noticias/ecuador-mas-de-50-organizaciones-se-suman-a-la-campana-yosoy65/>
- COIP (Código Orgánico Integral Penal). 2014. Registro Oficial n.º 180, del 10 de febrero. <https://bit.ly/4gyHbim>
- Colegio Rudolf Steiner. 2025. "Pedagogía Waldorf". <http://bit.ly/4lvLKwF>
- Conaghan, Catherine. 2011. "Ecuador: 'Rafael Correa and the Citizens' Revolution". En *The Resurgence of the Latin American Left*, editado por Steven Levitsky y Kenneth Roberts, 260-282. Maryland: Johns Hopkins Press.
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. Registro Oficial n.º 449, del 20 de octubre. <https://www.cec-epn.edu.ec/wp-content/uploads/2016/03/Constitucion.pdf>
- Constitución Política de la República de Ecuador. 1998. Registro Oficial n.º 1. https://www.oas.org/juridico/spanish/mesicic2_ecu_anexo15.pdf
- Cruz Hernández, Delmy Tania. 2016. "Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos". *Solar* 12 (1): 45-46.
- Cruz Hernández, Delmy Tania. 2020. "Nosotras como mujeres que somos. Entre la desposesión, la insubordinación y las defensas de los cuerpos-territorios". Tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Cruz, María Angélica, María José Reyes y Marcela Cornejo. 2012. “Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a”. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales* 45: 253-274.
<http://doi.org/10.4067/S0717-554X2012000300005>
- Cueva, Agustín. 1988. “La cuestión democrática en América Latina: algunos temas y problemas”. *Estudios Avanzados* 2 (1): 41-77.
<https://doi.org/10.1590/S0103-40141988000100004>
- Curiel, Ochy. 2011. “Los límites del género en la teoría y práctica política feminista”. En *El género: una categoría útil para las ciencias sociales*, editado por Luz Gabriela Arango y Mara Viveros, 203-228. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Dalla Costa, Mariarosa, y Selma James. 1972. *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Davis, Angela. 2004. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- De Francesco, Antonino. 2012. *La palla al piede. Una storia del pregiudizio antimeridionale*. Milán: Feltrinelli.
- De Lauretis, Teresa. 1989. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Macmillan Press.
- De Lauretis, Teresa. 1996. *Sui generis*. Milán: Feltrinelli.
- De Rivera, Joseph. 1992. “Emotional Climate: Social Structure and Emotional Dynamics”. *International Review of Studies on Emotion* 2: 197-218.
- Dio Bleichmar, Emilce. 2008. Ponencia: “La violencia de género y el cuerpo de las mujeres. Desafiando estereotipos”. Ponencia presentada en el seminario *Programa de reflexión en torno a la violencia de género hacia las mujeres* del Instituto Navarro para la Igualdad, Navarra, 25 de junio.
- Donoso Gómez, Lucila. 2009. “Las prácticas del zen y el yoga en la clase media de Quito”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Durán, Cecilia. 2000. *Irrupción del sector burócrata en el Estado ecuatoriano: 1925-1944, perspectiva a partir del análisis de la vida cotidiana de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Elejabeitia, Carmen. 1987. *Liberalismo, marxismo y feminismo*. Barcelona: ANTHROPOS.

- El Telégrafo*. 2015. “Quito, una ciudad que se autodefine como mestiza”, 5 de diciembre. <https://bit.ly/4jsswHv>
- Espinosa-Miñoso, Yuderkis. 2014. “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. *El Cotidiano*, 184: 7-12.
- Esteban, Mari Luz. 2019. “Prólogo. Vidas que cuentan. La dimensión autoetnográfica de la investigación”. En *Autoetnografías, Cuerpos y Emociones (II). Perspectivas feministas en la investigación en salud*, editado por Sam Fernández Garrido y Elisa Alegre Agís, 7-20. Tarragona: Publicacions URV.
- Falanga, Guglielmina. 2014. “Violenza, protezione, diritti: una visione generale sulla violenza contro le donne”. Tesis de maestría, Universidad de la Calabria.
- Fausto-Sterling, Anne. 2006. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Tenerife: Melusina.
- Federici, Silvia, 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid. Traficantes de Sueños.
- Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Nueva York: Bantam Book.
- Fisher, Mark. 2016. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Flor de Vibración. 2010. “Bendición de Útero”. Acceso el 27 de enero de 2025. <https://flordevibracion.cl/bendicion-de-utero/>
- Foucault, Michel. 1996. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. 1984. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, t.1. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Fraser, Nancy. 2015. *Fortunas del feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Friedan, Betty. (1963) 1965. *La mística de la feminidad*. Barcelona: Sagitario.
- Gahete Muñoz, Soraya. 2018. “Por un feminismo radical y marxista. El Colectivo Feminista de Madrid en el contexto de la Transición española (1976-1980)”. Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid.
- Gamba, Susana, coord. 2008. *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- García Selgas, Fernando. 1994. "El cuerpo como base del sentido de la acción". *REIS* 68: 41-83. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.68.41>
- Geertz, Clifford. 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Giorgi, Ana Laura de. 2016. "A la calle con la cacerola. El encuentro entre la izquierda y el feminismo en los ochenta". En *Movimiento de Mujeres y Lucha Feminista en América Latina y el Caribe*, de Magdalena Valdívieso, Aline Godois de Castro Tavares, Jéssica Báez, Martín Jaime, Lázaro Chávez, Ana Laura De Giorgi, Roxana Viruez, Anaís López, Mireya Sánchez y Teresa Díaz Canals, 239-274. Buenos Aires: CLACSO. https://www.academia.edu/83670071/A_la_calle_con_la_cacerola_El_encuentro_entre_la_izquierda_y_el_feminismo_en_los_ochenta
- Goetschel, Ana María, comp. 2006. *Orígenes del feminismo en el Ecuador*. Quito: Consejo Nacional de Mujeres (CONAMU) / FLACSO Ecuador / Comisión de Género y Equidad Social del MDMQ / UNIFEM. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/items/b097189f-c8ef-44f3-9862-7b50578c2fcd>
- Goetschel, Ana María. 2015. "Historia, género y acción punitiva: un marco para pensar las violencias contra las mujeres". En *Violencia contra las mujeres. Desafíos y aprendizajes en la Cooperación Sur-Sur en América Latina y el Caribe*, editado por Gabriel Guajardo Soto y Christian Rivera Viedma, 81-97. Santiago de Chile: FLACSO Chile.
- Goetschel, Ana María, Andrea Pequeño, Mercedes Prieto y Gioconda Herrera. 2007. *De memorias: Imágenes públicas de las mujeres ecuatorianas de comienzos y fines del siglo veinte*. Quito: FLACSO Ecuador / FONSAL.
- Goldmann, Annie. 1998. *Le donne entrano in scena. Dalle suffragette alle femministe*. Firenze: Giunti.
- Gómez Correal, Diana Marcela. 2019. "Emociones, epistemología y acción colectiva en contextos de violencia socio-política. Reflexiones breves de una experiencia de investigación feminista". En *Otras formas de (des)aprender. Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad*, editado por HEGOA y SIMReF, 77-90. Bilbao: HEGOA.

- Gómez Grijalva, Dorotea. 2012. *Mi cuerpo es un territorio político*. Bogotá: Brecha Lésbica
- Granda Vega, María Paula. 2017. *El macho sabio*. Quito: Ediciones La Tierra.
- Gratius, Susanne. 2007. *La “tercera ola populista” de América Latina*. Documentos de Trabajo FRIDE, 45. Madrid.
- Gray, Miranda. 1995. *Luna roja: los dones del ciclo menstrual*. Madrid: Gaia.
- Grewal, Inderpal, y Caren Kaplan, eds. 1994. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina. 2005. *Congregaciones del éxito: interpretación sociorreligiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Guzmán, Virginia. 1994. *Los Azarosos años 80. Aciertos y desencuentros del movimiento de mujeres en Latinoamérica y el Caribe*. Lima: Red Entre Mujeres.
- Haque, Umair. (2016) 2018. “El mito del *mindfulness*”. *Dokushô Villalba*, 15 de abril. <https://dokushovillalba.com/el-mito-del-mindfulness/>
- Haraway, Donna. 1988. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Harding, Sandra. 2010. “¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista”. En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, 39-66. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Heelas, Paul. 1996. *New Age Movement*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Herrera, Gioconda. 2007 “Sujetos y prácticas feministas en el Ecuador. 1980-2005”. Trabajo inédito, FLACSO Ecuador. PDF
- Hill Collins, Patricia. 1990. “Black Feminist Thought in the Matrix of Domination”. En *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 221-238. Boston: Unwin Hyman.

- Hochschild, Arlie. 2008. *La mercantilización de la vida íntima*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Illouz, Eva. 2007. *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- IlSudOnline. 2018. “Scandali settentrionali. ‘Sei meridionale? Non ti affitto la stanza’”, 21 de junio. <https://www.ilsudonline.it/scandali-settentrionali-sei-meridionale-non-ti-affitto-la-stanza/>
- INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos). 2012. *Encuesta Nacional de Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres*. Quito: INEC.
- INTRO Autoconocimiento y Transformación. 2018. “Expresando tu plenitud a través del movimiento”. Facebook, 18 de febrero. https://www.facebook.com/story.php/?story_fbid=1418999468229114&id=380901822038889&_rdr
- Irigaray, Luce. 1974. *Speculum. De l'autre femme*. París: Éditions de Minuit.
- Irigaray, Luce. 2009. *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Isis Internacional. 1984. *Isis Internacional. Ediciones de las Mujeres 2*.
- Lacan, Jacques. (1958) 1993. *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Lacan, Jacques. 1972. “Seminario 20. Aún”. En *Los seminarios de Jacques Lacan*, 1-143. Asunción: Ágape Psicoanalítico Paraguay.
- Lamas, Marta, comp. 2013. *El Género. La Construcción cultural de la diferencia sexual*. México D.F.: UNAM.
- Le Breton, David. 2002. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leader, Darian. 2015. *Estrictamente bipolar*. México D.F.: Sexto Piso.
- Lefebvre, Henri. (1974) 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Librería delle Donne di Milano. (1987) 1991. *No creas tener derechos*. Madrid: Horas y Horas.
- Lind, Amy. 2001. “Organizaciones de mujeres reforma neoliberal y políticas de consumo en el Ecuador”. En *Antología de Género*, editado por Gioconda Herrera, 279-305. Quito: FLACSO Ecuador.
- Lonzi, Carla. (1972) 2010. *Sputiamo su Hegel e altri scritti. Postfazione Maria Luisa Boccia*. Milán: Etal Edizioni.

- López Levi, Liliana, y Blanca Rebeca Ramírez Velázquez. 2012. "Pensar el espacio: Región, paisaje, territorio y lugar en las ciencias sociales". En *Explorando territorios. Una visión desde las ciencias sociales*, coordinado por María Eugenia Reyes Ramos y Álvaro López Lara, 21-48. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lorde, Audre. 2003. *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* 9: 73-101.
- Maceda, América. 2013. "Hay que decirle a Europa: dejen sus privilegios, construyamos comunidad". *FEMINICIDIO.NET*, 12 de abril. <https://bit.ly/4iRhdlx>
- Martí-Costa, Marc, Gustavo Durán y Alejandra Marulanda. 2016. "Entre la movilidad social y el desplazamiento. Una aproximación cuantitativa a la gentrificación en Quito". *Revista INVI* 31 (88): 131-160.
- Massey, Doreen. 2000. "Um sentido global do lugar". En *O espaço da diferença*, coordinado por Antonio Arantes, 177-185. Campinas: Papirus.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. Londres: Sage.
- Mate Rupérez, Manuel-Reyes. 2010. "Hannah Arendt y los derechos humanos". *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 186 (742): 241-243. <https://doi.org/10.3989/arbor.2010.i742>
- Matos Marlise, y Clarisse Paradis. 2013. "Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 45: 91-107. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50925659007>
- McDowell, Linda. 2000. *Género, identidad y lugar*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Melucci, Alberto. 2000. "Costruzione di sé, narrazione, riconoscimento". En *Identità, riconoscimento, scambio*, coordinado por Arpad Szokolczai, 30-44. Roma: Editori Laterza.
- Mieli, Mario. 1977. *Elementi di critica omosessuale*. Turín. Einaudi.
- Miguel Álvarez, Ana de. 2011. "Los feminismos a través de la historia". *Mujeres en Red. El Periódico Feminista*. Demófilo edición digital.

- Millán, Mágara. 2009. “Revistas y políticas de traducción del feminismo mexicano contemporáneo”. *Revista Estudos Feministas* 17 (3): 819-846. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2009000300011>
- Millett, Kate. (1969) 1995. *Política Sexual*. Madrid: Ediciones Cátedras.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Ministerio de Educación del Ecuador, Ministerio de Inclusión Económica y Social del Ecuador, Fondo de la Población de las Naciones Unidas y Organización Panamericana de la Salud. 2018. “Política intersectorial de prevención del embarazo en niñas y adolescentes. Ecuador 2018-2025”. <http://bit.ly/3IvgX4j>
- Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. 2017. *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- Moss, Pamela. 2005. “A Bodily Notion of Research: Power, Difference, and Specificity in Feminist Methodology”. En *A Companion to Feminist Geography*, editado por Lise Nelson y Joni Seager, 41-59. Oxford: Blackwell.
- MSPSI (Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad Pública). 2011. *Análisis de situación de las terapias naturales. Nota Resumen*. Madrid: Gabinete de Prensa.
- Navarro, Marysa. 1982. “El primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe”. En *Sociedad, subordinación y feminismo. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: discusión acerca de la Unidad Producción-Reproducción*, vol. 3, editado por Magdalena León, 261-266. Bogotá: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población. <https://ideasfem.wordpress.com/textos/i/i21/>
- Nightingale, Andrea, J. 2011. “Bounding Difference: Intersectionality and the Material Products of Gender, Caste, Class and Environment in Nepal”. *Geoforum* 42 (2): 153-162. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2010.03.004>
- Notifam. 2015. “Ecuador eleva a estado civil las uniones de hecho y con ello beneficia a las uniones homosexuales”. <https://notifam.com/2015/ecuador-eleva-a-estado-civil-las-uniones-de-hecho-y-con-el-beneficia-a-las-uniones-homosexuales/>

- Ortner, Sherry. 2006. "Entonces ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1 (1): 12-21.
- Ospina, Oscar Raúl. 2010. *Dolarización y desarrollo urbano. Mercado de vivienda nueva en Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Páez, Darío. 2004. *Violencia colectiva, clima emocional y procesos socio-culturales*. San Sebastián: Universidad del País Vasco.
- Pajares Sánchez, Lorena. 2020. "Fundamentación feminista de la investigación participativa: conocimiento, género y participación, o del diálogo necesario para la transformación". *Revista de Investigaciones Feministas* 11 (2): 297-306. <https://doi.org/10.5209/infe.65844>
- Palacios Jaramillo, Patricia. 2008. "Los derechos de las mujeres en la nueva Constitución". En *La Asamblea Constituyente: contexto, funcionamiento y estrategia de actores*, de Eliana Duarte, Julio Echeverría, Franklin Ramírez G., Fernando Rosero Garcés, Juan José Paz Miño Cepeda, Santiago Ortiz, Solveig Hueber y Patricia Palacios Jaramillo. París: IRG. <http://www2.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-452.html>
- Papalini, Vanina. 2014. "Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad". *methaodos. revista de ciencias sociales* 2 (2): 212-226. <https://doi.org/10.17502/m.rcs.v2i2.53>
- Papalini, Vanina. 2017. "El Buen Vivir, entre las tácticas del consumo y las cosmogonías ancestrales". *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación* 134: 43-60. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i134>
- Paredes, Julieta. 2008. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Paz y Miño Cepeda, Juan José. 2008. "Visión histórica de las constituciones de 1998 y 2008". En *La Asamblea Constituyente: contexto, funcionamiento y estrategia de actores*, de Eliana Duarte, Julio Echeverría, Franklin Ramírez G., Fernando Rosero Garcés, Juan José Paz Miño Cepeda, Santiago Ortiz, Solveig Hueber y Patricia Palacios Jaramillo. París: IRG. <http://www2.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-449.html>

- Penchansky, María Celina. 2018. "Aproximaciones teóricas al feminismo neoliberal". *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía* 22: 204-215. <https://doi.org/10.1344/astrolabio2018.22.17>
- Percovich, Luciana. 2005. *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*. Roma: Franco Angeli.
- Porcaro, Rosaria. 2007. "Il donatore di lavoro". troca87, video de YouTube, 7 de septiembre. <https://youtu.be/Q3FP5Cdx-gE>
- Posada Kubissa, Luisa. 2015. "Las mujeres son cuerpo: reflexiones feministas". *Investigaciones Feministas*, 6: 108-121.
- Preciado, Paul. 2016. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, Paul, y Guy Hocquengham. 2009. *El deseo homosexual con Terror Anal*. Madrid: Melusina.
- Presidencia de la República. 2015. "Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia". Quito.
- Quisbert Vaca, María del Carmen. 2018. "La acción colectiva transnacional feminista de la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe: politización de los derechos sexuales y reproductivos". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/items/f0747525-5dca-4aa7-99b0-6db9a046dca9>
- Radcliffe, Sarah. 2008. "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género". En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya, 105-136. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rendueles, César. 2017. "La gobernanza emocional en el capitalismo avanzado. Entre el nihilismo emotivista y el neocomunitarismo adaptativo". *Revista de Estudios Sociales* 62: 82-88.
- Rich, Adrienne. 2001. *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985*. Barcelona: Icaria.
- Rottenberg, Catherine. 2014. "The Rise of Neoliberal Feminism". *Cultural Studies* 28 (3): 418-437. <https://doi.org/10.1080/09502386.2013.857361>
- Rubin, Gayle. 1989. "Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad". En *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, compilado por Carole Vance, 113-190. Madrid: Revolución.

- Sabido Ramos, Olga. 2016. "Cuerpo y sentidos: el análisis sociológico de la percepción". *Debates Feminista* 51: 63-80
- Sáez De La Fuente, Izaskun. 2009. "El magisterio de la Iglesia y el modelo neopatriarcal de género". *Iglesia Viva. Iglesia e ideologías de género* 239 (julio-septiembre): 5-8.
- Said, Edward. 2013. *Orientalismo*. Milán: Feltrinelli.
- Santillana, Alejandra, y Margarita Aguinaga. 2012. *El movimiento de mujeres y feministas del Ecuador*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Schild, Verónica. 2016. "Feminismo y neoliberalismo en América Latina". *New Left Review*, 96: 63-79.
- Scott, Joan W. 1996. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 265-302. México D.F.: PUEG.
- Segato, Rita Laura. 2010. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *La cuestión descolonial*, editado por Aníbal Quijano y Julio Mejía Navarrete. Lima: Universidad Ricardo Palma / Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Sennett, Richard. 2000. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- Silva, Maria Joseli, ed. 2009. *Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades*. Ponta Grossa: Todapalavra.
- Soto, Paula. 2003. "Repensar las prácticas espaciales. Rupturas y continuidades en la experiencia cotidiana de mujeres urbanas de la Ciudad de México". *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero* 4 (2): 2-12.
- Spivak, Gayatri. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología* 39: 287-364.
- Sweet, Elizabeth, y Sara Ortiz Escalante. 2017. "Engaging Territorio Cuerpo-Tierra Through Body and Community Mapping: A Methodology for Making Communities Safer". *Gender, Place & Culture* 24 (4): 594-606.
- Tavera, Susana. 1996. "La declaración de Séneca Falls, género e individualismo en los orígenes del feminismo americano". *Arenal: Revista de Historia de Mujeres* 3 (1): 135-144.

- Techio, Elza María, Elena Mercedes Zubieta, Darío Páez Rovira, Joseph de Rivera, Bernard Rimé y Patrick Kanyangara. 2011. "Clima emocional y violencia colectiva: el estado de la cuestión e instrumentos de medición". En *Superando la violencia colectiva y construyendo una cultura de paz*, editado por Darío Páez Rovira, Carlos Martín Beristain, José Luis González Castro, Nekane Basabe Barañano y Joseph de Rivera, 105-150. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Teti, Vito. 1993. *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*. Roma: ManifestoLibri.
- Thompson, Edward Palmer. 1980. *The Making of the English Working Class*. Londres: Penguin Group.
- Torre, Renée de la. 2014. "Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas". *Religião e Sociedade* 34 (2): 36-64. <https://doi.org/10.1590/S1984-04382014000200003>
- Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga. 2016. "Genealogías de la Nueva Era en México". *REVER-Revista de Estudos da Religião* 16 (2): 55-91. <https://doi.org/10.21724/rever.v16i2.29282>
- Troya Fernández, María del Pilar. 2007. "Discursos sobre ciudadanía del movimiento de mujeres del Ecuador a fines de los 90". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Ulloa, Astrid. 2016. "Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos". *Nómadas* 45: 123-139.
- Valentine, Gill. 2007. "Theorizing and Researching Intersectionality: A Challenge for Feminist Geography". *The Professional Geographer* 59 (1): 10-21.
- Varea Viteri, Soledad. 2015. "Actores del aborto: Estado, iglesia católica y movimiento feminista". Tesis de doctorado, FLACSO Ecuador.
- Varela, Nuria. 2008. *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.
- Vargas, Virginia. 2008. *Feminismos en América Latina: Su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Vargas, Virginia. 2011. “Democracia con tiempos de beligerancia: los retos en la construcción de la ciudadanía de las mujeres en el siglo XXI”. Ponencia presentada en el Foro Hemisférico: “Liderazgo de las mujeres para la democracia de ciudadanía”. Washington, del 4 al 6 de abril.
- Vargas Melgarejo, Luz María. 1994. “Sobre el concepto de percepción”. *Alteridades* 4 (8): 47-53. México D.F.: UAM.
- Viveros Vigoya, Mara. 2010. *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vulva Estelar. 2017. “Carnet feminista”. Nro. 0 “Despegue”: 18-19. https://issuu.com/vulvaestelar/docs/vulvaversio__n5
- Weber, Max. (1922) 2002. *Economía y Sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Weffort, Francisco. 1986. *¿Por qué democracia?* Sao Paulo: Ediciones Brasiliense.
- Wharton, S. Amy. 2012. *The Sociology of Gender: An Introduction to Theory and Research*. West Sussex: Wiley / Blackwell.
- Wikipedia. 2024. “Nueva era”. Última modificación: 4 de diciembre de 2024. https://es.wikipedia.org/wiki/Nueva_era
- Wikipedia. 2025. “Pedagogía Waldorf”. https://es.wikipedia.org/wiki/Pedagog%C3%ADa_Waldorf
- Wittig, Monique. (1980) 2005. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Woodhead, Linda, y Paul Heelas. 2000. *Religion in Modern Times: An Interpretative Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Womb Blessing Attunement. 2015. “Qué es una Moon Mother”. Acceso el 10 de agosto de 2018. <https://wombblessing.wordpress.com/2015/11/24/que-es-una-moon-mother/> [El enlace ya no funciona, pero el contenido se puede revisar en inglés en el sitio <https://wombblessing.com/>]
- Žižek, Slavoj. 2001. *El espinoso sujeto*. Barcelona: Paidós.
- Zaragocín, Sofía. 2017. “Feminismo Decolonial y Buen Vivir”. En *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales*, compilado por Soledad Varea Viteri, Soledad y Sofía Zaragocín, 17-25. Cuenca: Pydlos Ediciones.

- Zaragocín, Sofía. 2020. "Geografía feminista descolonial". *GEOPAUTA* 4 (4): 18-30. <https://doi.org/10.22481/rg.v4i4.7590>
- Zaragocín, Sofía. 2021. "Challenging Anglophone Feminist Geography from Latin American Debates on Territory". En *Feminist Geography Unbound: Intimacy, Territory and Embodied Power*, editado por Banu Gokariskel, Michael Hawkins, Christopher Neubert y Sara Smith, 235-252. Morgantown: Virginia University Press.
- Zaragocín, Sofía, y Martina Angela Caretta. 2020. "Cuerpo-Territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment". *Annals of the American Association of Geographers* 111 (15): 1503-1518. <https://doi.org/10.1080/24694452.2020.1812370>
- Zaragocín, Sofía, María Rosa Cevallos, Guglielmina Falanga, Iñigo Arrazola, Gabriela Ruales, Verónica Vera y Amanda Yépez. 2018. "Mapeando la criminalización del aborto en Ecuador". *Revista de Bioética y Derecho. Perspectivas Bioéticas* 43: 109-125.



Guglielmina Falanga. Cosenza (Italia), 1984. Doctora en Ciencias Sociales con mención en Estudios Andinos por la FLACSO Ecuador. Su trabajo se sitúa en el cruce entre los estudios feministas y de género, la subjetividad política, el cuerpo, la sexualidad y la teoría crítica. Se define como docente en condiciones de precariedad y como investigadora excéntrica que apuesta por una academia militante, humana y sentipensante, al articular el magisterio, la investigación y el compromiso con los derechos humanos, especialmente en el campo de la violencia de género. Entre 2020 y 2025 fue profesora en la FLACSO Ecuador. Forma parte del comité científico del Centro di Women's Studies "Milly Villa", Università della Calabria. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra "La Manosfera, i Meme e il Senso Comune di Genere nella Generazione Z: Risultati Preliminari", en *Violenza di genere. Rappresentazioni, narrazioni e percezioni tra i e le giovani*, Genova University Press (2026).

<https://orcid.org/0009-0004-2793-7765>



Esta obra es una combinación novedosa de autoetnografía feminista, análisis de las prácticas espirituales contemporáneas y reflexión sobre la producción situada del cuerpo y la salud en las sociedades liberales capitalistas. Mediante este cruce temático y en diálogo con referentes del campo, la autora crea una interesante crítica desde los contextos urbanos latinoamericanos; de este modo plantea sus propios desafíos teóricos a las perspectivas anglosajonas dominantes.

Quizá el aspecto más original del libro es la escritura corporeizada y el uso de la primera persona no como recurso estilístico, sino como decisión epistemológica coherente con los conocimientos situados. La autora convierte su propia trayectoria, geográfica, emocional, corporal y política, en parte del dispositivo analítico.

La relevancia del libro radica, por un lado, en aportar una lectura fina sobre cómo se rearticulan las experiencias íntimas en marcos sociales y políticos más amplios, y, por el otro, en integrar los niveles histórico, experiencial, político y espiritual en un campo que a menudo ha estudiado cada dimensión por separado. En definitiva, la obra ofrece una contribución conceptual y metodológica tanto a las antropologías del cuerpo y la subjetividad como a la investigación sobre espiritualidades contemporáneas y a la reflexión feminista postcolonial.

Mónica Cornejo Valle
Universidad Complutense de Madrid